

**LA NEOESCOLÁSTICA Y
LAS RAICES DEL CONSTITUCIONALISMO**

*Comunicación del académico Dr. Alberto Rodríguez Varela,
en sesión privada de la Academia Nacional de Ciencias
Morales y Políticas, el 25 de agosto de 2004*

LA NEOESCOLÁSTICA Y LAS RAICES DEL CONSTITUCIONALISMO

Por el Académico Alberto Rodríguez Varela

En un capítulo sobre los antecedentes doctrinales del proceso emancipador argentino, publicado en un volumen que editó el Club Universitario de Buenos Aires¹, formulamos algunas consideraciones que juzgamos oportuno reproducir como prólogo de esta comunicación.

Dijimos entonces que el examen de las ideas del pasado nos obliga a reconocer, como presupuesto básico, que la Historia es extremadamente compleja.

Esa complejidad deriva de que el hombre, a diferencia de los animales, es un heredero, un beneficiario de un legado cultural multifacético que recibe desde el comienzo de su existencia, y del que toma posesión a medida que transcurren los años de su vida. El hombre se nos presenta así como un microcosmos, como un universo complejo, dotado de inteligencia, libertad y memoria histórica, condicionado, no obstante, por múltiples factores exógenos, muchos de ellos de carácter cultural.

Y si difícil es determinar en cada uno de nosotros la dimensión y la influencia de las ideas que forman parte de ese legado, cuyo impacto recibimos a lo largo de nuestras vidas, las dificultades se multiplican hasta lo superlativo si proyectamos esa aspiración cognoscitiva a la Historia, inmenso océano en el

¹ Alberto Rodríguez Varela, Eduardo Martiré, Isidoro J. Ruiz Moreno, Natalio Botana, Eduardo Zimmerman, Felix Luna, Roberto Cortés Conde, Horacio Sanguinetti y Benito Nazar Anchorena: *Tradiciones Políticas Argentinas*, Ateneo del Club Universitario de Buenos Aires, 1997.

que actúan innumerables personas humanas, inteligentes y libres, todas también condicionadas por su entorno cultural.

La aceptación de la complejidad de la Historia indica la necesidad de adoptar una actitud humilde al intentar cualquier exégesis de las doctrinas que se proyectan sobre los grandes acontecimientos institucionales de los últimos siglos. En el caso del constitucionalismo, esas ideas han actuado como motores impulsores de ese movimiento filosófico y jurídico que, en el curso de los siglos XVIII, XIX y XX, se expandió a lo largo y a lo ancho de los cinco continentes.

Si, por definición, misterio es lo que excede la capacidad de comprensión de la inteligencia humana, observamos que la Historia tiene mucho de misterio porque concierne al hombre, a su origen, a su naturaleza y a sus fines, y porque se refiere también a Dios, Alfa y Omega, principio y fin de la Historia.

Ello nos mueve a desechar las interpretaciones que la simplifican hasta el extremo de prescindir de su connatural complejidad. Son criterios hermenéuticos falaces que admiten sólo el influjo de uno u otro factor material o doctrinal, o que niegan la libertad al afirmar que el hombre es sólo un momento en el desenvolvimiento inexorable y necesario del cosmos.

No obstante el misterio inherente a la Historia, y sin mengua de su connatural complejidad, y de muchas incógnitas nunca develadas, pensamos que es posible detectar un *background*, un subsuelo doctrinal que ha operado en la gestación y en el desarrollo del constitucionalismo.

Las raíces de esa corriente de pensamiento filosófico, jurídico y político se internan en la profundidad de la historia y remontan a la tradición hebrea y cristiana, al raciocinio de los griegos, al genio jurídico de los romanos, al sentido de la libertad individual de los germanos, y aún al aporte de culturas milenarias como las que reseña Montesquieu en su obra inmortal.

Señalemos, no obstante, que las líneas doctrinales dominantes convergen en lo que Julián Marías, en sentido cultural y no geográfico, denomina *Occidente*. Es una visión del hombre que se encuentra anticipada en el Génesis bíblico, cuando lo define como un ser creado a imagen y semejanza de Dios. Esa visión antropológica que enaltece la condición

humana, sin discriminaciones de ninguna especie, alcanzará su nivel más alto en el misterio de la Encarnación del Verbo y se difundirá por el mundo a través de la prédica del Evangelio. Encontrará, además, un sólido sustento filosófico y jurídico en la mentalidad lógica de los griegos y en la sagacidad jurídica de los romanos.

Esas corrientes entrelazadas se manifiestan en la Patrística, recorren los primeros siglos de la Edad Media, sirven de sustento a la sistematización del jusnaturalismo, contribuyen al amanecer de la escolástica, brillan en la síntesis tomista, y son el principio y el fundamento de las doctrinas dominantes en España al tiempo de culminar la guerra de ocho siglos iniciada con la victoria de Don Pelayo en Asturias, y de comenzar la expansión de Castilla en América.

La neoescolástica española

Los siglos XVI y XVII están signados en España por la presencia de un conjunto de autores que proyectan su influjo sobre toda Europa y, a través de las nacientes universidades, también en los centros culturales del Nuevo Continente. Sus raíces en España vienen de lejos y remontan a la obra de San Isidoro de Sevilla, al Código Visigótico (Fuero Juzgo), a la monarquía asturleonese, a los Concilios de Toledo, y a las libertades reconocidas en fueros y cartas pueblas².

El principal foco del movimiento intelectual de la neoescolástica española fue la Universidad de Salamanca. Desde 1255 otorgaba diplomas del mismo nivel que los expedidos en París, Bolonia y Oxford. En 1570 tenía 25

² Sobre los fueros españoles como antecedentes del constitucionalismo, ver: Segundo V. Linares Quintana: "Tratado de la Ciencia del Derecho constitucional Argentino y Comparado", tomo I, pág. 35 y sigtes, Buenos Aires, 1953. Nuestro distinguido ex Presidente de esta Academia Nacional ha desarrollado también el tema en la comunicación sobre "Raíces Hispánicas del Constitucionalismo", pronunciada el 13 de diciembre de 2000 y publicada en los Anales de ese año. Ver también Alberto Rodríguez Varela: "Historia de las Ideas Políticas", págs. 116/117, AZ Editora, Bs.As. 2001, 4ª. Edición.

colegios, 50 conventos, 60 cátedras y 8.000 estudiantes. Junto a la labor académica de la Universidad de Salamanca se destaca la cumplida por la Universidad de Alcalá –fundada por el Cardenal Cisneros en 1499- y la de Coimbra, reconocida como universidad a partir de 1537.

En momentos en que la Edad Moderna se inicia bajo el signo del *absolutismo*, fundado en la visión amoral de Maquiavelo, en el cesaropapismo de Enrique VIII^o, en el supuesto derecho divino de los reyes de Jacobo I^o, en la obediencia pasiva de Calvino, en la exaltación del poder de los príncipes por Lutero, en la soberanía absoluta de Bodín, en el galicanismo de Bossuet, o en el Leviatán de Hobbes, los teólogos, filósofos y juristas de la neoescolástica española desarrollan un sólido magisterio que tiende a fijar límites infranqueables a la autoridad temporal y a elaborar ideas que ejercerán influjo, directo o indirecto, en los grandes precursores del constitucionalismo: Locke y Montesquieu, en los propulsores de la emancipación americana, en la redacción de las cartas sancionadas por las colonias independizadas de la Corona Británica, en los autores de la Constitución de Filadelfia de 1787 y de sus enmiendas, y en los movimientos que estallan con posterioridad en América Hispana, todos ellos coincidentes en su vocación emancipadora y en su adhesión al constitucionalismo.

Esos profesores universitarios de Salamanca, Coimbra y Alcalá, son expositores y renovadores del jusnaturalismo de San Agustín y Santo Tomás, y se oponen con énfasis a todas las vertientes del absolutismo. Niegan la supremacía ilimitada del Estado y reivindican la existencia y vigencia de la ley natural que se encuentra en la base del más genuino constitucionalismo.

Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria nació en Burgos en 1492, el año en que se descubrió América. Es la primera luminaria de la neoescolástica española. Estudió en París y enseñó en Salamanca entre 1526 y 1546. Se le recuerda como el Sócrates español. Formó una legión de discípulos ilustres entre los que se

destacan Melchor Cano, Martín de Ledesma, Andrés de Tudela, Domingo de Soto y Pedro de Sotomayor.

Durante su estadía en París estudió a fondo el humanismo renacentista y rescató para su bagaje intelectual lo mejor del pensamiento erasmista. Fue admirador y seguidor de Santo Tomás, hasta el extremo de considerar que la Suma Teológica es “el más grandioso monumento de la moral cristiana”.

“El magisterio teológico de Vitoria en la Universidad de Salamanca –comenta Luciano Pereña- señala un momento histórico para la cultura europea. Las aulas se llenaban con los centenares de alumnos matriculados en la Facultad. Otros muchos acudían también atraídos por la fama del maestro, quedándose fuera de la sala porque estaba materialmente repleta”³ En su magisterio de dos décadas supo superar los sofismas de la escolástica decadente y también el maquiavelismo que halagaba a las corrientes absolutistas europeas. Sus papeles personales se han perdido, pero se conservan los textos de sus clases a través de los apuntes de sus discípulos.

Aunque es un punto que en general no abordan los autores, es interesante destacar que Vitoria, como los demás neoescolásticos cuyo pensamiento sintetizaremos en esta comunicación, sin mengua de su aristotelismo y de afirmar la sociabilidad y politicidad connaturales al hombre, reconoce la existencia de un supuesto estado presocial que se habría dado “antes de reunirse los hombres en un Estado”⁴ Pensamos que el dato es interesante porque es el mismo esquema que –como lo indicaremos más adelante- adopta John Locke –el gran precursor del constitucionalismo- en sus escritos: *afirmación de un estado preestatal y simultáneo reconocimiento de la sociabilidad y politicidad del hombre*. Con arreglo a este

³ Francisco de Vitoria: “Escritos Políticos”. Introducción y selección de Luciano Pereña. Ediciones De Palma, Buenos Aires, 1967. Ver también: Joris Steverlinck Gonnet: “La Universidad de Salamanca y la Constitución de los Estados Unidos”. Edición de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2003, pág.20.

⁴ Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 9, párrafo 28.

enfoque, los hombres se organizaron en formas plenarias de vida en común como consecuencia de un impulso de su naturaleza que no se identifica con el instinto gregario de los animales porque está regulado y conducido por su libertad.

En cuanto al origen del Poder –otro tema crucial del constitucionalismo- la posición de Vitoria es claramente antiabsolutista. “El poder –enseña el maestro salamantino en *De Potestate Civile*- procede naturalmente de la sociedad y, en cuanto es natural, tiene su fundamento *mediato* en Dios. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por Derecho Natural y teniendo el Derecho Natural a Dios sólo por su Autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios”. En otras palabras: que Dios es la fuente del Poder como Autor del orden creado, pero la comunidad política es la que tiene atribuciones para determinar, expresa o tácitamente, a quien le corresponde ejercerlo.

Es interesante precisar que esta tesis será contradicha en el siglo XVII tanto por Jacobo I° como por Filmer con argumentos que refutarán los jesuitas de la neoescolástica, sobre todo Francisco Suárez, Juan de Mariana y San Roberto Belarmino, y que después recogerá John Locke en sus escritos.

Para Vitoria y sus numerosos discípulos, acordes con una exégesis que remonta a los autores de la Patrística, especialmente a San Juan Crisóstomo⁵, y que el protestantismo

⁵ San Juan Crisóstomo: “*In Epist. ad Rom.*”, c.13,v-v 1-2, homil..XXIII; PG 60,615, citado por Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in Terris*, n° 45, al comentar el capítulo 13, versículos 1-6 (“*Porque no hay autoridad que no venga de Dios*), expresa: “¿Qué dices? ¿Acaso todos y cada uno de los gobernantes son constituidos como tales por Dios? No, no digo esto; no se trata de los gobernantes por separado, sino de la realidad misma. El que exista la autoridad y haya quienes manden y quienes obedezcan y el que las cosas todas no se dejen al acaso y a la temeridad, eso digo que se debe a una disposición de la divina Sabiduría” Agrega Juan XXIII: “Por lo demás, por el hecho de que Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede subsistir si no hay alguien que presida moviendo a todos por igual con impulso eficaz y con unidad de medios hacia el fin común, resulta que es necesaria a la sociedad civil la autoridad con que se gobierne; autoridad que de manera semejante a la sociedad, proviene de la naturaleza y por lo tanto de Dios mismo como autor”. En el n° 51 de la misma Encíclica, Juan XXIII formula la siguiente precisión: “Del hecho de

en sus comienzos se empeñó en contradecir, el Poder, no obstante tener a Dios por causa *mediata*, por ser autor del orden creado, no es comunicado al gobernante sin participación de la comunidad política: “Por constitución, pues –apunta Vitoria-, de Dios tiene la República este poder. La causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma República, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes”

Siguiendo un camino que también transitará Locke, Vitoria observa que como el poder no puede ser ejercido por la propia comunidad, “fue necesario que la administración se encomendase a alguno o a algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o varios”.

Resulta así muy claro que, para el célebre dominico, la determinación de la forma de gobierno queda librada a la comunidad, la que también designará a quien habrá de regirla.

En este punto, referido al denominado *pacto de sujeción*, resulta muy visible la contribución de Vitoria al pensamiento de Locke. En efecto, a juicio del maestro de Salamanca, “Si la República puede entregar el poder a un mandatario y esto por la utilidad de la misma República, cierto es que no obsta la discrepancia de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien común. De otra suerte, no estaría la República suficientemente proveída, dado que para eso se exigiera unanimidad, rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta, pues –concluye-, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice. No debe prevalecer el parecer de la minoría; luego, ha de seguirse la sentencia de la mayoría”.

Lo expuesto no significa que Vitoria convalide cualquier arbitrariedad que pudiese cometer la mayoría. Como buen discípulo de Santo Tomás advierte que para obligar en

que la autoridad derive de Dios, no se sigue que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la misión de ejercerla, así como de determinar las formas de gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercitar. Por lo cual, la doctrina que acabamos de exponer es plenamente conciliable con cualquier clase de régimen genuinamente democrático”.

conciencia la decisión tomada por quien ejerce el poder es menester que no esté reñida con el Derecho Natural. Si el príncipe o quien ejerza el poder se aparta del orden natural y vulnera el bien común, corresponde plantear, en la perspectiva de Vitoria –que será también la de Locke en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*- las variadas hipótesis del *jus resistendi*.

El profesor de Salamanca, de acuerdo con el Doctor Angélico, distingue en sus *Relecciones* dos tipos de tiranía. La primera es la del usurpador “que se tiene a sí mismo por rey y no lo es, de manera que no tiene derecho a las tierras que ocupa”. La otra tiranía es la de régimen: “será la de aquél que es legítimo señor de la República, pero la gobierna tiránicamente y la dirige a su propia utilidad y la de los suyos, y no para el bien de la misma República sino para su ruina”.

Con Ambrosio Romero Carranza y Eduardo Ventura, en nuestra *Historia Política y Constitucional de la Argentina*⁶, hemos explicado el problema de los *justos títulos* que sólo pudo ser planteado en la España del siglo XVII, cuando no se discutía entre los teólogos y filósofos salamantinos que la política no podía estar divorciada de la moral. En una perspectiva maquiavélica, o desde cualquier enfoque absolutista, la cuestión carecía de significación. No reiteraremos aquí los aportes de Vitoria a esta polémica pero sí recordaremos –porque formó parte de la controversia- que Vitoria y todos sus discípulos fueron muy firmes en la defensa de la genuina *libertad religiosa*. No nos estamos refiriendo a la que en el siglo XVIII se sostuvo para sostener posiciones relativistas o aún nihilistas, equiparando en tesis verdad y error, sino a la que rechaza la coacción en materia religiosa, como está enseñado desde el siglo I° en el Evangelio⁷ y lo ha ratificado el Concilio Vaticano II⁸ en

⁶ Ambrosio Romero Carranza, Alberto Rodríguez Varela y Eduardo Ventura: “Historia Política y Constitucional de la Argentina, Tomo I, págs. 5/13, Buenos Aires, 1993.

⁷ Los textos de los Evangelios, las Epístolas y de Hechos de los Apóstoles que sirven de fundamento a la libertad religiosa fueron reseñados por el Concilio Vaticano II en la Declaración “*Dignitatis Humanae*”, n° 11.

⁸ Declaración “*Dignitatis Humanae*” sobre la libertad religiosa, N° 2: “*Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar*

el siglo XX, reconociendo con pesar que ese principio fue olvidado o soslayado a veces por los mismos cristianos.

Este tema, que mucho preocupó –como veremos– a John Locke, fue abordado por Vitoria con expresiones que anuncian la libertad religiosa proclamada por el constitucionalismo desde sus orígenes. “El Papa –explica Vitoria en sus *Relecciones Teológicas*, marcando la distinción entre lo que es del Cesar y lo que es de Dios- no es señor temporal del mundo...”. Y agrega más adelante, precisando los límites de la prédica evangélica, que nunca puede estar en pugna con la libertad religiosa: “*aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo racional y suficiente, y estos no la hayan querido recibir, no es lícito, sin embargo, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes*” porque “*la fuerza en sí no constituye argumento a favor de la verdad de la fe cristiana, luego, por la guerra los bárbaros no pueden ser inclinados a creer, sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es cruel y sacrílego*”.

inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabrea revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que llegue a convertirse en un derecho civil. Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona sino en su misma naturaleza. Por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede ser impedido con tal que se guarde el justo orden público”.

Es oportuno cerrar esta breve evocación subrayando que Francisco de Vitoria, a quien se recuerda como precursor del Derecho Internacional, lo fue también del más genuino constitucionalismo y de una de sus motivaciones fundamentales: la libertad religiosa. Este legado, como veremos, al menos mediatamente lo transmitió a John Locke, llegando así a las constituciones estatales americanas y a la primera enmienda de la Constitución de Filadelfia.

Debemos destacar que esa reivindicación de la libertad religiosa resulta especialmente meritoria porque la formuló Vitoria en momentos en que el continente europeo se precipitaba hacia la intolerancia, las guerras de religión y la opresión de las conciencias.

Francisco Suárez

Entre los jesuitas de la neoescolástica que, en forma directa o indirecta, ejercieron mayor influjo en John Locke y en el constitucionalismo, sobresale con contornos nítidos la figura de Francisco Suárez, nacido en Granada el 5 de enero de 1548.

Autor de treinta y tres grandes volúmenes en los que desarrolló temas teológicos, filosóficos, jurídicos y políticos, fue –según expresión de Lewis Watt–, un *genio de desarrollo tardío*. Aplazado en 1564 en el ingreso a la Compañía de Jesús por su aparente falta de talento, apeló ante el Padre Provincial. Logró así que se lo admitiera contrariando el dictamen desfavorable de sus examinadores. Todos sus biógrafos, aunque difieran en las explicaciones, coinciden en que al poco tiempo se produjo en él un cambio repentino e inesperado a partir de un examen público en el que demostró tener una inteligencia poderosa. Este don encontró su adecuado complemento en una laboriosidad intelectual que se exteriorizó a lo largo de toda su existencia. Vivía todavía cuando el Papa Paulo V se refirió a él como “Eximius et Pius”. Falleció en Lisboa, el 25 de septiembre de 1617 después de enseñar en Segovia, Valladolid, Avila, Roma, Alcalá de Henares, Salamanca y Coimbra durante cuarenta y tres años. La posteridad le recuerda con el título de *Doctor Eximio*.

Dos obras de su voluminosa producción revisten especial interés para el estudio de los antecedentes doctrinales del constitucionalismo: *De Legibus* y *Defensio Fidei*⁹. En la primera, publicada en 1612, abarcó numerosos temas de Filosofía Jurídica y Política.

Defensio Fidei, en cambio, fue una respuesta de Suárez al absolutismo de Derecho Divino sostenido por el Rey de Inglaterra y Escocia, Jacobo I^o, en dos obras que publicó en 1599: *The Trew Law of Free Monarchies* y *Basilikon Doron*. Estos libros formaron parte del debate que mantenía dicho monarca con San Roberto Belarmino, cardenal jesuita autor –entre otras obras- de una célebre titulada *Controversias*¹⁰.

La tesis de Jacobo I^o, a la que adhirió después Filmer, podría sintetizarse diciendo que, a juicio de ambos, todos los gobernantes reciben su poder directamente de Dios, sólo ante Él son responsables, y los súbditos deben obedecer sin posibilidad de resistencia alguna.

Suárez terció en la polémica a requerimiento del Papa Paulo V con el objeto de apoyar la posición antiabsolutista de San Roberto Belarmino. En cierto modo enfrió la discusión porque prefirió no escribir un panfleto y tomarse tres años para redactar una obra sólida, irrefutable, cuyo título completo es: *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae Sectae Errores*.

Luciano Pereña señala que la aparición de este libro “corta la polémica transformándola en un coloquio científico”. Como demostración de los vasos comunicantes existentes entonces entre todas las universidades europeas, que conservaban el latín como lengua académica, destacamos que la repercusión de *Defensio Fidei* fue enorme. Agrega Pereña que “Jacobo I^o no se arriesgó a responder a Suárez. Le pareció más

⁹ Las partes más significativas se encuentran incorporadas al volumen n^o 1 de la colección titulada “El Pensamiento Político Hispanoamericano”, dirigida por Guillermo A. Lousteau Heguy y Salvador M. Lozada, precedido de un estudio de Luciano Pereña”, Ediciones De Palma, Buenos Aires, 1966.

¹⁰ Ver: J. Broderick: “The life and Work of Blessed Robert Cardinal Bellarmine”, 3^a. Ed., Londres, 1950 (Traducción española de S. Del Páramo, Santander, 1931); y A. Flocchi: “Vida de San Roberto Belarmino, Cardenal y Doctor de la Iglesia”, Santander, 1939. Ver síntesis biográfica en GER, Gran Enciclopedia Rialp. Madrid, 1981, tomo 20, pág. 349.

cómodo que le refutaran los profesores de Oxford en un acto público”¹¹ Después, fue condenada y quemada en Londres el 1º de diciembre de 1613 y su lectura prohibida bajo las penas más severas. Estas medidas, obviamente, sólo podían suscitar un mayor interés entre los intelectuales del siglo XVII.

La Corona Británica hizo además gestiones ante el Rey de España, Felipe III, por intermedio de su Embajador Sir John Digby, para que la obra fuera repudiada y condenada en el país de su autor.

Felipe III formó una comisión para examinar la doctrina expuesta por Suárez, obteniendo un dictamen en el que se sostuvo que la misma era cierta e inobjetable, además de coincidir con el pensamiento de los Doctores de la Iglesia. El Rey de España envió, entonces, el dictamen a conocimiento de Jacobo Iº, con quien en ese momento mantenía una buena relación, instándolo además a que fuera más tolerante con sus súbditos católicos.

Los esfuerzos del Rey de Inglaterra para que se condenara el libro de Suárez tuvieron mejor resultado en Francia, gobernada por la absolutista y galicana dinastía de los borbones. Lo notable es que la obra había entrado en este país, importada de la Feria de Frankfort por libreros hugonotes.¹² Ello sugiere –como lo hemos expresado en otra oportunidad¹³– que los calvinistas franceses, a partir de las guerras de religión contra la dinastía Valois, se habían alejado del absolutismo de Calvino para retornar, parcialmente al menos, al cauce del pensamiento político de la Escolástica. Análoga tendencia se observará algunos años después en los puritanos ingleses y americanos.

Defensio Fidei fue así quemada, en 1614, en el patio del Parlamento de París. Lewis Watt afirma que esta violenta reacción del gobierno francés provocó regocijo en la Corona Británica y que “el Arzobispo de Canterbury pidió al clero

¹¹ Luciano Pereña, introducción citada, pág. XVI.

¹² Ver: Lewis Watt, op. cit. pág. 250

¹³ Alberto Rodríguez Varela: “Historia de las Ideas Políticas” citada en la nota 2, págs. 184 y 185..

anglicano que propagara lo más posible la condena dictada por los franceses”.¹⁴

De esta controversia podemos extraer algunas conclusiones que reseña Ioris Steverinck Gonnert en su citado libro *La Universidad de Salamanca y la Constitución de los Estados Unidos*. En primer lugar, que las obras de profesores del nivel de Suárez circulaban por toda Europa a partir de la invención en el siglo XV de la imprenta, facilitando su difusión el común uso del idioma latín. Prueba de ello son la reacción de las Coronas Inglesa y Francesa y las réplicas que se publicaron en Holanda, Frankfurt y Bohemia. En segundo término, que no deja de resultar paradójico que a principios del siglo XVII España fuera sinónimo de libertad académica e Inglaterra y Francia simbolizaran, a través de sus monarquías, el más cerrado absolutismo.

En el Reino Unido, bajo las dinastías Tudor y Estuardo, dicho absolutismo fue muy pesado, sobre todo a partir de la rebelión protestante que encabezó Enrique VIII. Por eso, resulta evidente que John Locke, el gran precursor del constitucionalismo, donde mejor podía encontrar inspiración para su defensa de las libertades civiles y políticas era en el tomismo medieval y en sus continuadores británicos y continentales, especialmente en los integrantes de la llamada Escuela Política Española de los siglos XVI y XVII.

Veamos, ahora, cuales fueron los aportes de Suárez al ulterior proceso constitucional. En primer lugar, destacamos, con Luciano Pereña, que el jesuita, además de teólogo y filósofo fue un eminente politólogo.¹⁵ Defendió con denuedo la libertad frente a las corrientes absolutistas del Renacimiento. Abordó el tema del origen del Estado en términos similares a los de Vitoria: *estado preestadual del que se sale en forma libre y pactual bajo el influjo de la sociabilidad y politicidad de la naturaleza humana*. Suárez menciona “algún pacto expreso o tácito de ayudarse mutuamente”, y la “necesidad natural de agruparse” porque “el hombre es animal social” y porque “una familia no tiene medios suficientes para mantenerse, asegurar la

¹⁴ Idem, pág. 250

¹⁵ Op.cit. pag.XII.

justicia común entre diversas familias, protegerse de todas las incomodidades, defender a sí y a los suyos de los enemigos...” Por ello, siguiendo a Santo Tomás, Cayetano, Lipomano y Benedicto Pereyra, afirma que aún en la hipótesis de que se hubiera prolongado el *estado de inocencia*, los hombres habrían optado por formas ordenadas y plenarias de vida en común porque “la reunión de los hombres en ciudades no se da accidentalmente por razón solamente del pecado o de la corrupción de la naturaleza sino que *de suyo conviene al hombre en cualquier estado y pertenece a su perfección*”.¹⁶

Con relación al Poder estatal, Suarez tiene una posición muy definida que, por lo demás, resulta coherente con una tradición que remonta a los primeros autores cristianos:

“Primeramente, el supremo poder público, considerado en abstracto, fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad perfecta...Por eso, en virtud de esta manera de otorgamiento, no reside el Poder (político) en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad. Todas las partes de esta tesis –añade el Doctor Eximio- son teoría común no sólo de los teólogos sino también de los juristas...”¹⁷

Resulta así muy claro que Suárez reconoce que Dios es el autor de la naturaleza humana y es el fundamento o causa primera de todo poder legítimo. Rechaza, empero, la opinión de Jacobo 1º, que invocaba un pretense “derecho divino de los reyes” recibido sin intervención del pueblo, considerándola “nueva y singular”. Adhiere, en cambio, a la posición antiabsolutista de San Roberto Belarmino afirmando que su tesis es “la vieja, la tradicional, la verdadera y necesaria”¹⁸ Agrega, con el “ilustrísimo cardenal”, que no hay “ningún intermediario entre el pueblo y Dios, sino que entre el Rey y Dios quiso que el

¹⁶ Los fragmentos citados corresponden al libro tercero del tratado de las leyes. Se encuentran incorporados a la obra citada en la nota 11, en la que se recopilan los escritos de Suarez de mayor significación para el pensamiento político. Las transcripciones corresponden a las págs. 5 y 6.

¹⁷ Op. cit. Pág. 30, nos. 87/88

¹⁸ Op. cit. Pág. 30 n° 85

pueblo fuera el medio a través del cual recibe el Rey esta clase de poder”¹⁹.

Estas expresiones del teólogo granadino nos ponen en el ámbito del pacto bilateral de sujeción, entre el Rey y la comunidad política, de larga tradición medieval, que exige un fundamento contractual, expreso o tácito, para el ejercicio legítimo del poder. Esta visión, que aparece reiterada en los autores neoescolásticos, y que reconoce su mejor fundamento en la obra de Santo Tomás, es recibida por John Locke en sus escritos y forma parte del legado cultural del que toma posesión a partir del siglo XVIII el constitucionalismo.

Es interesante, asimismo, comprobar el grado de libertad académica existente entonces en España, en abierto contraste con las restricciones absolutistas que mediaban en Inglaterra y Francia, lo que se manifiesta cuando Suárez subraya en *Defensio Fidei* que “el poder público está necesariamente en toda la comunidad”, no residiendo “en una persona determinada, por ejemplo, en Adán, Jacobo o Felipe”. Esta clara alusión a los reyes de Inglaterra y España muestra hasta que extremo el jesuita descartaba que en Coimbra o Salamanca se le pudiera imponer ninguna censura. Así se explica que, en la misma obra, sostenga enfáticamente que “ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, *sino mediante la voluntad y la constitución humana*. Es este el *egregio axioma* de la teología, no por burla, como propala el Rey (Jacobo 1º), sino de verdad...”²⁰.

Agrega Suárez que “no es un axioma nuevo o inventado por el Cardenal Belarmino, como parece atribuírselo el citado Rey. Pues mucho antes lo enseñó el Cardenal Cayetano en la Apología o el trabajo sobre la autoridad del Papa, Alfonso de Castro, Driedo de Turnhout, Francisco de Vitoria en la relección *De Potestate Civili* y en la segunda relección *De Potestate Ecclesiae*, Domingo de Soto, a los que sigue Luis de Molina. Lo insinúa Santo Tomás en la *Prima Secundae* y más claramente en la *Secunda Secundae*”

¹⁹ Op. cit. Pág. 33 n° 103.

²⁰ Op.cit. p. 36 n° 118

En abono de su tesis, Suarez afirma que coincide con el magisterio de los Santos Padres, en especial, lo enseñado por San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio.

Sobre el Obispo de Hipona, expresa que en sus *Confesiones* “confirma magistralmente esta tesis cuando dice: *Pacto General de la sociedad humana es obedecer a sus reyes*. Con estas palabras significa que el poder de los reyes y la obediencia que se les debe, tiene su fundamento en un pacto de la sociedad humana, y, por consiguiente, *que no tiene su origen en la inmediata institución divina, pues el pacto humano se contrae por voluntad de los hombres*”²¹

Queda así en evidencia que la tesis pactual sobre la colación del Poder de Vitoria, Suarez, Belarmino y Mariana, por citar a cuatro figuras descollantes, no es una elaboración intelectual de ellos sino una doctrina que guarda fidelidad a una tradición de pensamiento anterior a la Edad Media, que se encuentra ya en desarrollo en los escritos de los autores de la Patrística.

Sobre esa base sólida, en la que reposa también la vertiente más significativa del constitucionalismo, el Eximio pudo sostener, enfáticamente, que la monarquía es una “*institución humana*”, que Dios concede el Poder al gobernante mediatamente, “*porque lo concedió inmediatamente al pueblo, el cual lo delegó en el Rey*”²², que la monarquía hereditaria también tiene su origen en el pueblo²³, y que “*el poder del Rey se basa en un contrato o cuasicontrato*”²⁴.

Tras la huella de Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, y con un enfoque que también observan en sus obras Juan de Mariana y John Locke, Suarez desarrolla en el capítulo V, libro VI, de la *Defensio Fidei* el tema de la *resistencia a la opresión*. La síntesis de su pensamiento sobre el punto se encuentra expresada en el siguiente párrafo:

“...podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el Rey cambiara en tiranía su legítimo poder,

²¹ Op cit. Págs.36/38, nos 118, 119, 120, 121, 122 y 123.

²² Op.cit. pág.39, nos. 127 y 128

²³ Op.cit. pág 43, n° 148

²⁴ Op.cit. pág.43 n° 150

abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado (el pueblo)”. Fuera de estos casos y otros parecidos, nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el Rey legítimo. Desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación²⁵.

Queda así muy claro que el granadino acepta la legitimidad de la resistencia contra tiranías de usurpación y de régimen. Pero en modo alguno convalida los alzamientos caprichosos contra las autoridades legítimamente constituidas. En este punto guarda también estricta observancia del Magisterio desarrollado por el Doctor Angélico en la *Suma Teológica*, en *El Régimen de los Príncipes* y en los *Comentarios a los libros sentenciaros de Pedro Lombardo*.

Las grandes líneas directrices del pensamiento de Suárez, a pesar de la reacción absolutista que se consolida en España cuando se extingue la dinastía de los Austria y llegan al trono los Borbones, se proyectan sobre los dos grandes acontecimientos de los siglos XVIII y XIX: la emancipación de las colonias americanas y el advenimiento del constitucionalismo.

Juan de Mariana

Todavía antes que el libro de Suárez, la obra de otro jesuita español, Juan de Mariana, fue condenada y quemada en Francia, en 1610, por orden del Parlamento de Paris. Ese mismo año, el 14 de mayo, el primer Borbón, Enrique IV, había sido asesinado de una cuchillada cuando su carroza pasaba por la calle de la Ferronee. A juicio de André Maurois, Ravaillec –el homicida- habría sido un loco sin cómplices.²⁶ Sin embargo, el regicidio fue considerado en Francia como una consecuencia de las doctrinas difundidas en España sobre el “jus resistendi”.

La reacción gala fue propia de una mentalidad absolutista y sirve para reiterar el cotejo -que ya hemos hecho al

²⁵ Op.Cit. pág.47, n° 161. Sobre el tema ver: Jorge Reinaldo Vanossi y Alberto Rodríguez Varela: “El Derecho de Resistencia”, separata de Anales de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, N° 14, año 1997.

²⁶ André Maurois: Historia de Francia, pág. 197, Barcelona, 1961.

referirnos a Suarez- entre la libertad académica de Salamanca, Coimbra y Alcalá de Henares y los criterios opresivos que predominaban en Francia e Inglaterra. El episodio confirma, además, la repercusión continental de los escritos que publicaban en latín los maestros de las universidades españolas.

Sobre el autor de la obra ajusticiada, Juan de Mariana, digamos que nació en Talavera, hacia 1536. Estudió en Alcalá de Henares y a los 17 años, en 1553, ingresó en la Compañía de Jesús, figurando entre sus maestros San Francisco de Borja y el Padre Pedro Lainez, General de la Compañía, quien lo designó Profesor en el Colegio de Roma, en 1561.

Residió después en Toledo (1574) y escribió numerosas obras, figurando entre ellas su *Historia General de España*, compuesta entre 1592 y 1601.

En 1598 publicó el libro que doce años después será quemado en París: *Del Rey y de la Institución Real*. Su contenido es de importancia significativa para desentrañar las raíces escolásticas del constitucionalismo y, en especial, de su gran profeta: John Locke. Además, como ya lo hemos señalado, la publicación de esta obra muestra de modo acabado hasta que extremos se respetó en la península ibérica la libertad académica. Porque dedicada, desde su exordio, a Felipe III, que en ese año 1598 hereda la Corona de España, ya en las primeras páginas aparecen delineadas claramente las obligaciones morales que debía observar durante su reinado.

El título del primer capítulo revela una clara filiación aristotélica tomista: *El hombre, por su naturaleza, es animal sociable*.²⁷ No obstante, la lectura de su contenido confirma la difundida vigencia del esquema de Vitoria y Suárez, al que adherirá algunas décadas después John Locke. Nos referimos a que sin mengua de esa sociabilidad y politicidad, en este primer capítulo el autor describe un supuesto estado presocial, anterior a la conformación de las comunidades políticas, que los

²⁷ Hay diversas ediciones del libro de Mariana traducidas del latín al castellano, Ver, por ejemplo, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo Trigésimo Primero, Obras de Juan de Mariana, tomo segundo, págs. 463/576, Madrid, 1909.

hombres habrían abandonado libremente para preservarse de las extralimitaciones de los más fuertes.

Al estudiar las formas de gobierno formula la clásica distinción entre gobierno de *uno, varios o muchos*. Reseña las modalidades y ventajas de la *monarquía*, la *aristocracia* y la *república*, y describe las características de las formas corruptas: *tiranía, oligarquía y demagogia*.

Considera que en teoría la monarquía es la mejor en tanto se trate de un *principado limitado por las leyes*.. Entre estas figuran no sólo las normas morales sino también las positivas que han sido *instituidas por la voluntad de toda la república, cuya autoridad e imperio es mayor que la del príncipe*.

Sin perjuicio de considerar a la monarquía como la mejor forma de gobierno, Mariana afirma enfáticamente que la *tiranía* es la peor y la más insoportable. Dedicó incluso un capítulo a marcar las diferencias entre la monarquía y la tiranía. En el mismo expresa que la *tiranía es la última y más execrable forma de gobernar. El príncipe* –agrega Mariana- *jamás debe creer que es señor de la república y de cada uno de los súbditos, 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*.

Mariana –como los demás autores de la neoescolástica- fustiga con énfasis tanto a los tiranos de título como a los que, habiendo recibido *la suprema dignidad por la voluntad del pueblo, la ejercen con violencia y no usan de ella para la utilidad pública, sino para sus comodidades, sus placeres y toda licencia de vicios*.

La opinión personal de Mariana sobre el delicado tema del *jus resistendi*, e incluso sobre el *tiranicidio*, no es la que frecuentemente se le asigna. Claramente expresa en su obra que ante una tiranía no corresponde a cualquier particular sino a la *república*, en quien *tiene su origen la potestad, emplazar al rey*. Si éste *desprecia la salud y los consejos del pueblo*, puede llegar *hasta despojarle de la corona porque al transferir (el pueblo) sus derechos al príncipe, no se despojó del dominio*

supremo que siempre ha conservado para imponer los tributos y constituir leyes generales.

A juicio de Mariana, los requisitos morales para que se legitime la resistencia activa contra el tirano de título (usurpador) son menores que los impuestos frente al tirano de régimen. Empero, con palabras similares a las empleadas por Suárez, advierte que *si el Rey atropella la república, entrega al robo las fortunas públicas y privadas, y desprecia y huella, las leyes públicas y la sacrosanta Religión; si su soberbia, su arrogancia y su impiedad llegasen hasta insultar a la divinidad misma*, se torna legítimo resistir. La *república*, entonces, le promoverá un verdadero *enjuiciamiento* al tirano, procediendo *por grados y con mesura*. En la primera etapa le *amonestará* para que corrija sus demasías. Si desoyere las advertencias que se le formulen, el tirano podrá ser depuesto e incluso si *no hubiere otro remedio más oportuno de defenderse*, la república podrá condenarle a muerte, declararle *enemigo público* y *por el mismo derecho de defensa propia* autorizar a que cualquier particular haga efectiva la condena. Mariana, empero, puntualiza que tal decisión no debe quedar *al arbitrio de cualquier particular, ni aún de muchos*.

¿Podríamos imaginar que algún autor que viviera en Inglaterra bajo los Tudor o los Estuardo pudiera escribir impunemente, sin ser destituido de su cátedra ni encerrado en la Torre de Londres, algo parecido a lo que expone Mariana en su libro? La respuesta negativa sin impone sin vacilación alguna. ¿De donde extrae, entonces, Locke su *jus resistendi*, que él denomina *apelación al cielo*? Sin margen para la duda, de los dominicos y jesuitas que en España enseñaron el derecho de resistencia en los siglos XVI y XVII, siguiendo las líneas trazadas en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino. Veremos como esta conclusión fluye nítida de la excelente tesis doctoral de Joaquín Migliore, a la que nos referiremos en el subtítulo dedicado a John Locke.

No menos sorprendente es que Mariana, en este libro en cuya dedicatoria impresa figura el propio Rey de España, Felipe III, manifieste que *es un pensamiento saludable el que entiendan los príncipes que, si oprimen a la república y se hacen insufribles por sus crímenes y vicios, vivan con tal*

condición que, no sólo de derecho, sino con gloria y alabanza, puedan ser despojados de su vida. Tal vez este miedo contenga a alguno para no dejarse a arrastrar de sus aduladores y corromperse con los vicios, al mismo tiempo que refrene su furor. Sobre todo, debe estar persuadido el príncipe de que la autoridad de la república es mayor que la de él mismo.

Con tales palabras, Mariana se ubica en el mismo enfoque que Vitoria y Suarez tuvieron con relación a la colación del poder. Para él, sin mengua de la causalidad divina afirmada por San Pablo en la Epístola a los Romanos²⁸ –a la que ya nos hemos referido- la potestad del Rey *tiene su origen en el pueblo, y los primeros reyes en cualquier república han sido elevados al poder supremo por una concesión de aquél*. Por ello, sin perjuicio de inclinarse por el principio de la sucesión dinástica, afirma que en España *nadie dudará que la autoridad de la república es mayor que la de los reyes*. Prueba de ello es que aquélla se ha reservado el derecho de resistencia frente a los príncipes que se conviertan en tiranos.

No menos interesante es la distinción que efectúa entre la potestad temporal y la religiosa, manteniendo así una posición –no siempre respetada por los príncipes cristianos- que es tan antigua como el Evangelio, y de la que se apartaron los partidarios de la Reforma Protestante. Tal distinción había sido fuente de libertad civil al sustraer a los gobernantes el ámbito de la conciencia. Mariana señala que si bien *la potestad real trae su origen de la república, por cuya razón está sujeta aquélla a ésta, la potestad pontificia reconoce por origen a Dios, cuyo autor fue Jesucristo mientras vivió en la tierra, dejando después delegada dicha potestad en Pedro y sus sucesores en todo el mundo, ya para corregir las costumbres del pueblo cristiano, ya para determinar todo lo relativo a las cosas religiosas y divinas*. Con estas palabras el célebre jesuita se opone a la pretensión de los príncipes luteranos y de otros reformadores, como Enrique VIII de Inglaterra, de avanzar sobre cuestiones que conciernen a Dios y que están más allá de la jurisdicción de los gobernantes temporales. En franca colisión con tales tendencias cesaropapistas, titula el último capítulo de su obra: *El Príncipe*

²⁸ San Pablo, *Epístola a los romanos*, Cap.13,1-6.

nada debe determinar acerca de la religión, auspiciando en el mismo la independencia y, al mismo tiempo, el establecimiento de lazos de *benevolencia y armonía* entre ambas potestades. En definitiva, se encuentran aquí las bases que, según los países con mayor o menor homogeneidad espiritual, adoptará el constitucionalismo, con el común denominador de la genuina *libertad religiosa* que supone el reconocimiento de que la conciencia debe gozar siempre de la más completa inmunidad de coacción²⁹.

El absolutismo Borbónico

Tal es, en síntesis, el pensamiento político de Juan de Mariana. En momentos en que el absolutismo invadía toda Europa, no resulta sorprendente que sus doctrinas políticas hayan suscitado reacciones tan extremadas como la del Parlamento de París. Sin embargo, a través de la asombrosa persistencia de las ideas, y a pesar de esa avalancha absolutista que pretendía negar las libertades políticas y civiles en casi todo el continente, desde la península ibérica, y a través de los doctores de la neoescolástica, se preparaba una reacción que encontrará en el siglo XVIII su cauce en el constitucionalismo. Lamentablemente, al tiempo de declarar los colonos de América del Norte su independencia, y de sancionar las constituciones estatales y la de Filadelfia (1787), España e Hispanoamérica, a diferencia de lo que ocurría en los siglos XVI y XVII, se encontraban sometidos al absolutismo de los Borbones. Carlos III no vaciló, incluso, en expulsar a los jesuitas de sus dominios de España y América. Guillermo Furlong S.J., acorde con las investigaciones de Manuel Jiménez Fernández³⁰, al comentar el hecho de que Carlos III optara por reservar los motivos de tan inicua medida en *su sagrado pecho*, afirma que de haberlos expresado francamente el monarca habría dicho: “*He expulsado*

²⁹ Ver texto de “*Dignitatis Humanae*” transcrito en la nota 8 de esta comunicación.

³⁰ Manuel Jiménez Fernández: “*Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispanoamérica*”, Sevilla, 1947, pág. 57.

*a los jesuitas porque no hay modo de hacer que cesen de enseñar en sus universidades y colegios, doctrinas que limitan tales prerrogativas y ponen en manos de mis súbditos armas que pueden esgrimir algún día contra quien es su legítimo soberano”*³¹

Como lo hemos expresado en nuestra *Historia Política y Constitucional de la Argentina*,³² no resulta sorprendente que, a poco de ser expulsados los jesuitas, la corona española pretendiera también desterrar sus doctrinas. El 12 de agosto de 1768, una real cédula dirigida a los virreyes, arzobispos, etc., disponía que las universidades y estudios hicieran cesar “las cátedras de la escuela llamada jesuítica, y que no se use a los autores de ella para la enseñanza”. En igual sentido, una segunda real cédula, fechada el 18 de octubre de 1768, reiteró lo dispuesto en la anterior, fijando sanciones para los posibles contraventores. De esta manera se procuraba desarraigar –como decían estos documentos– “*las especies vertidas por los expulsos, y las doctrinas corrompidas en lo moral y lo político que enseñaron donde estaban apoderados de los estudios, colegios y seminarios*”. Poco después, se reiteraron las mismas disposiciones con el objeto de disipar *la inquietud y turbación que aún dura por las perversas sugerencias del espíritu sedicioso de los expulsos*³³. Ya de tiempo atrás, Carlos III había puesto en evidencia su aversión hacia toda doctrina que pudiera hacer tambalear su poder absoluto. En efecto, en una real cédula del 23 de mayo de 1767, se manifiesta lo siguiente: “*Deseando extirpar de raíz la perniciosa semilla del regicidio y tiranicidio, que se halla estampada y se lee en tantos autores, por ser destructiva del Estado y de la pública tranquilidad, fuimos servidos mandar...que los graduados, catedráticos y maestros de las universidades de estos reinos hagan juramento... que no enseñarán, ni aún con título de probabilidad, la del regicidio y*

³¹ Guillermo Furlong S.J.: “*Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*”, pág. 40, Bs.As., 1960.

³² Ambrosio Romero Carranza, Alberto Rodríguez Varela y Eduardo Ventura: “*Historia Política y Constitucional de la Argentina*”, tomo I°, pág. 21, AZ Editora, Buenos Aires, 1993.

³³ Documentos citados por Guillermo Furlong S.J. en *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*, págs. 41 a 43.

tiranicidio contra las legítimas potestades”. Al comentar ésta, y otra de similar tenor destinada a América y Filipinas, fechada el 13 de marzo de 1778, Guillermo Furlong señala que, “*como se colige de ambas reales cédulas, no se trataba de extirpar, en concreto, todo lo que pudiera favorecer directamente a la doctrina referente al tiranicidio y regicidio sino también, y es lo que se proponen esas cédulas, todo lo que indirectamente pudiera referirse a dicha doctrina, que no eran otras que las doctrinas populistas de Suárez, Belarmino, Mariana y demás autores jesuitas*”³⁴

El absolutismo impuesto por los Borbones continuó su marcha arrolladora hasta las vísperas del proceso emancipador. Era tal el temor a las ideas políticas de los jesuitas que, treinta y cinco años después de su expulsión, el 1º de mayo de 1801, la Corona expidió en Aranjuez una real orden por la que se establecieron *censores reales* en las hasta entonces libres universidades de América, con la misión de evitar conclusiones de estudiantes –dice el documento- *que se opongan a las regalías de mi corona*³⁵

Todos los esfuerzos del absolutismo borbónico fueron vanos. La siembra de ideas, efectuada por los autores de la Escuela Española de los siglos XVI y XVII era irreversible.

John Locke

John Locke, el precursor del constitucionalismo, nació en Wrington, Somerset, Inglaterra, en 1632. Estudió en el Westminster School y desde 1652 cursó en la Christ Church, residiendo en Oxford. En su universidad alcanzó en 1658 el grado de master.

Comenzó a publicar a los 57 años, figurando entre sus obras *Essay Concerning Human Understanding* –1690- (“Ensayo sobre el entendimiento humano”), en el que expone una gnoseología sensista que, no obstante, pretende

³⁴ Guillermo Furlong S.J., op. cit., pág. 36.

³⁵ Vicente D. Sierra: *Historia de las Ideas Políticas en Argentina*, Bs.As., 1950, pág. 199.

compatibilizar con la afirmación de la existencia de Dios, llegando incluso a sostener que “el conocimiento moral es tan susceptible de certeza real como la matemática”. Sus discípulos empiristas se encaminarán hacia formas más o menos extremadas de materialismo y criticarán esa incongruencia en que incurre Locke, llevado seguramente por su formación moral y religiosa. La otra obra importante es *Two Treatises of Government* (1690). Es difícil encontrar hoy el primer tratado, aunque resulta esencial para rastrear la filiación doctrinal de su autor. El segundo ha tenido amplia circulación en idioma castellano bajo el título *Ensayo sobre el gobierno civil*.

También debemos mencionar entre sus obras a *The Reasonableness of Christianity* (1695), las *Letters Concerning Toleration* (1685, 1690, 1692 y 1704) y *Thoughts on Education* (1693). Fue, además, coautor de un proyecto de Constitución para los colonos de Carolina. Asimismo, no podemos omitir los numerosos papeles que quedaron inéditos a su fallecimiento, en poder del Conde de Lovelace. La Biblioteca de Oxford tomó posesión de este valioso legado cultural en 1947 y los estudiosos de Locke pudieron así acceder a *Two Tracts on Government* (1660/1662), los *Essays on the Law of Nature* (1663/1664), *An Essay on toleration* (1667), obras todas que ayudan a radiografiar la orientación política de su autor y el sentido que acordaba a la libertad de conciencia por él predicada.

En nuestra Historia de las Ideas Políticas hemos subrayado que “toda su obra política se nutre de la tradición cristiana que remonta a la Patrística, San Agustín, Santo Tomás y la Neoescolástica”³⁶. También hemos marcado que, en contradicción con esa línea de pensamiento, Locke se aparta, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de las líneas fijadas por la filosofía medieval para la teoría del conocimiento, constituyéndose en propulsor del empirismo y el nominalismo.

En rigor nuestra exégesis no era original. Porque Gibson, Krakowski, Rodríguez Aranda y Sabine³⁷ -entre otros- habían

³⁶ Op.cit. págs.219/226.

³⁷ John Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Editorial Aguilar, Bs.As., 1963, prólogo de Luis Rodríguez Aranda.

destacado antes la presencia de la escolástica en la formación de Locke. Debemos señalar, sin embargo, que quien –a nuestro juicio- ha efectuado el más completo estudio de John Locke es Joaquín Migliore, en una tesis doctoral que tuvimos el privilegio de examinar y que fue calificada sobresaliente, recomendando el tribunal su publicación³⁸. Es un trabajo profundo que llevó a su autor a estudiar con prolijidad toda la obra de Locke, incluso la póstuma, y la que fue impresa muy tardíamente. Sus conclusiones son, a nuestro juicio, irrefutables. En sus páginas reseña claramente las diversas influencias que operaron sobre el pensamiento de Locke y las contradicciones objetivas que median entre el *El ensayo sobre el entendimiento humano* y toda la obra política del mismo autor.

El rol decisivo de la neoescolástica y la filosofía medieval en el ideario político de Locke queda demostrado, en esta tesis, de modo concluyente. Debemos incluso reconocer que fue ese meritorio trabajo el que nos movió a presentar esta comunicación porque hemos encontrado en la obra de Migliore la confirmación muy bien fundada de lo que veníamos sosteniendo más por intuición que por comprobación a través de la lectura comparada de las obras de los autores de la Escuela Española de los siglos XVI y XVII y del libro de Locke de mayor circulación entre nosotros: *Ensayo sobre el gobierno civil*.

Como lo pone en relieve Migliore, John Locke ha tenido mala prensa en los medios aristotélico-tomistas. Tal vez su descalificación provenga de que se ha considerado que su obra política era un simple epifenómeno, un producto o una consecuencia de su gnoseología empirista. Se trata, empero, de un presupuesto equivocado, porque si bien su teoría del conocimiento, expuesta en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, es deudora de Bacon y Hobbes, su teoría política tiene clara filiación medieval y neoescolástica, inspirándose también

George H. Sabine: *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, Bs.As., 1965, pág. 386.

³⁸ Joaquín Migliore: *John Locke. Influencias filosóficas y políticas en la formación de su pensamiento*. Tesis inédita que puede consultarse en la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica.

en la realidad institucional de la propia historia inglesa. Obviamente, ambas fuentes doctrinales son antagónicas y contradictorias. Pero la lectura de las obras políticas de Locke revela con suficiente claridad que prescindió del nominalismo al exponer su visión jusnaturalista; al explicar el origen y fundamento del Estado y del Poder; al reseñar los fines de la comunidad política; al proclamar como intangibles el derecho a la vida, la salud, la libertad y la propiedad; al sostener la legitimidad de la resistencia frente a la tiranía; al proponer la división de poderes; al abogar por la distinción entre lo eclesial y lo temporal y al defender la libertad de conciencia.

Robert Filmer

El primer tratado de Locke constituye –como dijimos– una refutación del libro *El Patriarca o el poder natural de los reyes*, escrito por Sir Robert Filmer, fallecido en 1653, y publicado tardíamente por los monárquicos absolutistas en 1680. Además de Locke lo refutó Algernon Sydney, ejecutado en 1683 por su supuesta participación en el complot de *Rye House*. Sus *Discourses* contra la obra de Filmer quedaron inéditos pero fueron presentados como prueba de cargo en su enjuiciamiento. Tardíamente, como homenaje a su memoria, fueron publicados en 1698.³⁹

Migliore, en su tesis doctoral,⁴⁰ señala que el autor de *El Patriarca*, firme en su adhesión al “derecho divino de los reyes” sostenido por Jacobo 1º, pretende contestar los argumentos vertidos en contra del Rey de Inglaterra por los “*sutiles escolásticos*”, en especial Francisco Suárez y el Cardenal Roberto Belarmino. A ellos les reprocha Filmer haber sostenido que “*la humanidad posee por naturaleza y desde su origen el don de la libertad contra toda sujeción, y el derecho de elegir la forma de gobierno que le plazca*” y que “*el poder que cualquier*

³⁹ George H. Sabine: *Historia de la Teoría Política*, pág.378, México-Bs.As., Fondo de Cultura Económica, 1965.

⁴⁰ Ver págs. 22 y siguientes.

hombre posea sobre los demás le fue entregado en un principio por decisión de la multitud”.

Es interesante destacar que esta obra de Filmer demuestra que todavía en 1680, año de su publicación, las ideas de los neoescolásticos españoles eran perfectamente conocidas en ámbitos académicos. Adviértase que estamos a sólo nueve años de la “Gloriosa Revolución” de 1889. La doctrina política, pues, de los jesuitas no sólo era conocida sino que se consideró oportuno imprimir el libro de Filmer cuando ya la reacción liberal se observaba en el horizonte. Muy significativa debió ser la corriente neoescolástica para que Sydney y Locke estimaran necesario contestar a Filmer, adhiriendo, obviamente, a las tesis que éste autor pretendía refutar.

En el primer capítulo de su obra, Filmer afirma que *“tanto los jesuitas como algunos celosos defensores de la doctrina de Ginebra (se refiere a los calvinistas ingleses y escoceses: puritanos y presbiterianos) han sacado la siguiente peligrosa conclusión: el pueblo o multitud tiene el poder de castigar o destituir al príncipe cuando éste infringe las leyes del reino”*. Agrega que esta audaz opinión *“se deduce como necesaria consecuencia de aquella primera afirmación de la supuesta igualdad y libertad naturales de la humanidad y su derecho a elegir la forma de gobierno que le agrade”*.

Migliore comenta estos y otros textos de la obra expresando que *“es significativo constatar que, según el autor de Patriarca, las tesis de que los hombres son libres e iguales por naturaleza, que la autoridad nace por delegación, la supremacía de la ley sobre el monarca y el derecho de resistencia a la opresión, afirmaciones éstas que cobrarán toda su fuerza con la revolución de 1688, dependen en realidad de la ‘escuela teológica’ sin que se aluda en absoluto al posible origen empirista o nominalista de las mismas. Recordemos, además – añade Migliore- que cuando se escribe Patriarca, Hobbes no había todavía redactado su Leviathán”*⁴¹

Filmer, lanzado a sostener su absolutismo de derecho divino, la emprende contra los jesuitas de la neoescolástica y, en especial, contra San Roberto Belarmino, de cuya obra extrae una

⁴¹ Joaquín Migliore, op.cit., pág.23.

larga cita con el propósito de rebatirla, aunque lo único que demuestra es la difusión que en Inglaterra tenían los escritos de dicho Cardenal jesuita:

“Voy a transcribir algunos pasajes del Cardenal Belarmino que revelan mejor que ningún otro el estado de esta controversia. El poder secular o civil, según él, ha sido instituido por los hombres; reside en el pueblo, a menos que éste se lo otorgue a un príncipe. Este poder reside de modo inmediato en la totalidad de la multitud, como sujeto del mismo; porque este poder reside en la ley divina pero esta ley divina no ha dado este poder a ningún hombre en particular... Si se prescinde de la ley positiva, no queda razón alguna para que dentro de una multitud (en la que todos son iguales) uno determinado pueda imponer su voluntad a los demás... El poder ha de ser conferido por la multitud a un solo hombre o a varios según la misma ley natural puesto que la comunidad no puede ejercer el poder, éste forzosamente ha de ser entregado a un solo hombre o a pocos hombres... La instauración por encima de la multitud de un rey o un cónsul u otros magistrados depende del consentimiento de la multitud misma; y si existe una causa legítima, la multitud puede cambiar un reino en una aristocracia o una democracia... Hasta aquí –concluye Filmer-Belarmino, en cuyos pasajes está condensada la esencia de todo cuanto yo he leído u oído a favor de la libertad natural de los súbditos”

La alternativa al poder conferido por el pueblo, según la doctrina de la neoescolástica, a la que volvieron también los discípulos de Calvino en Inglaterra y América, archivando el absolutismo del reformador, es la monarquía de derecho divino recibida a través de Adán y de una sucesión que, obviamente, queda en una nebulosa total.

El título del segundo capítulo de *El Patriarca* anticipa su contenido: *“Es antinatural que el pueblo gobierne o elija a sus gobernantes”*. En esta parte Filmer polemiza con Aristóteles y Francisco Suárez, quienes habían distinguido entre la naturaleza del poder paternal y la del poder político. Al referirse concretamente a la posición del jesuita granadino, escribe Filmer:

“Suárez, el jesuita, se rebeló contra la autoridad real de Adán, en defensa de la libertad y el libre albedrío del pueblo. Y arguye de este modo: por derecho de creación, Adán tenía sólo poder económico, pero no poder político; tenía poder sobre su esposa y un poder paternal sobre sus hijos mientras éstos no se emancipaban; pudo también, con el paso del tiempo, tener criados y una familia completa; y dentro de esta familia pudo tener completo poder económico. Cuando las familias empezaron a multiplicarse y los hombres se separaron y se convirtieron en cabezas de diferentes familias, cada uno obtenía el mismo poder sobre su familia. *Pero el poder político no comenzó hasta que las familias empezaron a reunirse en una perfecta comunidad; por consiguiente, como la comunidad no comenzó con la creación de Adán, ni por su sola voluntad, sino por la de todos los que en ella concordaron, no podemos decir que Adán tuvo por naturaleza primacía política en la comunidad, ya que ésta no puede deducirse de ningún principio natural, pues por la sola virtud de la ley de naturaleza no corresponde a ningún progenitor el ser también rey de su posteridad. Y si esto no puede deducirse de los principios naturales, tampoco podemos decir que, por especial gracia o providencia, le concedió ese poder, ya que no existe ninguna revelación ni testimonio de ello en la Escritura*”

Joaquín Migliore comenta esta larga cita que Filmer hace de la obra de Francisco Suárez señalando que “vuelve a poner de manifiesto que para el autor de *Patriarca* era en la escolástica donde se enraizaba la tesis del origen consensual tanto de la comunidad como de la autoridad política”⁴²

En el tercer capítulo de su libro, Filmer acentúa su absolutismo al sostener la supremacía del Rey sobre la ley. Rechaza la distinción de Belarmino entre *leyes escritas y no escritas*, sosteniendo que el monarca está por encima de ambas porque las leyes deben reflejar sólo su voluntad, como único “*autor inmediato, corrector y moderador*”.

Corolario de esta posición es la negativa más absoluta del *jus resistendi* que defendieran en sus escritos Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Juan de

⁴² Op. cit. Pág.26

Mariana: “No hay más remedio contra los tiranos -sostiene Filmer- sino el llorar y rogar a Dios en aquél día”. Su rechazo a la tradición medieval llega al extremo de imponer deber de obediencia incluso ante el usurpador, porque “todas las naciones...están obligadas a la obediencia tanto a sus reyes legítimos como a cualquier conquistador o usurpador”.

Migliore finaliza sus comentarios sobre *El Patriarca* afirmando que “es sin duda esta obra la que ha de tener en cuenta todo aquél que intente dilucidar el verdadero significado de las tesis políticas de Locke. Y ello vale no solamente respecto del primero de los tratados. También el *Essay Concerning Civil Government* debe leerse como una reacción contra las afirmaciones de *Patriarca*, retomando nuestro autor, para oponerse a Filmer, muchos principios del pensamiento tradicional”⁴³

Queda así muy en claro cuales fueron las etapas de esta polémica. Primero Vitoria y los demás dominicos de la neoescolástica, con base en el magisterio de Santo Tomás, desarrollaron las tesis de filosofía política que encontramos en las *Relecciones Teológicas*. Jacobo 1º de Inglaterra y Escocia embistió contra ese pensamiento tradicional con la doctrina absolutista del derecho divino de los reyes que expuso en *The trew law of free monarchies*, publicada en 1598. Las tesis absolutistas del monarca británico fueron refutadas por el Cardenal Belarmino, Francisco Suárez y Juan de Mariana –entre otros- al finalizar el siglo XVI y comenzar el XVII. En esta centuria, Filmer reabrió la polémica con *El Patriarca*, editado en 1680. Esta obra, que rechazó John Locke en *Two Treatises of Government*, disipa toda duda sobre el influjo que en él ejerció, de modo directo o al menos a través de los textos que transcribe Filmer, la neoescolástica. Si se suprimiera esta fuente no habría otra de importancia equivalente que le sirva de reemplazo.

⁴³ Op. cit., pág. 28

Two Treatises Of Government

Locke comienza a escribir esta obra en 1681. La publica –como ya hemos dicho- en 1690, un año después de la “Gloriosa Revolución”. La primera parte, y el libro de Filmer que procura refutar, son importantes para detectar las fuentes en que abrevó el autor al redactar su obra política. Hay también en la segunda parte, difundida en castellano como *Ensayo sobre el gobierno civil*⁴⁴, fragmentos en los que la réplica a Filmer se prolonga.

Ningún autor es tan citado en el *Ensayo* como Richard Hooker, un tomista anglicano autor de *The Laws of Ecclesiastical Polity*, a quien Locke califica de “juicioso”. A través de Hooker –afirma George Sabine- “enlazaba Locke con la larga tradición de pensamiento medieval –que llega hasta Santo Tomás-, en la que eran axiomáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho”.

“Esa tradición medieval –agrega Sabine- constituye una parte esencial de los ideales constitucionales de la Revolución de 1688”⁴⁵ El *Ensayo*, en definitiva, fue escrito para marcar el retorno a ese cauce del tomismo y la neoescolástica abandonado por los seguidores de Jacobo 1º, Filmer y Hobbes. El ideario antiabsolutista que reivindica Locke pasará en el siglo siguiente al *background* doctrinal del constitucionalismo.

El estado de la naturaleza

La etapa de vida presocial descrita por Locke en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* es muy diferente de la que menciona Hobbes en el *Leviathán*, pero tiene puntos de contacto con la mencionada por los autores de la neoescolástica.

“*Aunque ese estado natural –observa Locke- sea un estado de libertad, no lo es de licencia. Rige en él de modo pleno la ley natural, y esa ley obliga a todos*”. Esta firme

⁴⁴ Ver nota 37.

⁴⁵ George Sabine: *Historia de la Teoría Política*, opo.cit. pág. 386.

adhesión de Locke al jusnaturalismo, obviamente incompatible con el empirismo de *El Ensayo sobre el entendimiento humano*, era en él una convicción muy arraigada porque la había desarrollado también en los *Essays on the Law of Nature* (1663/4).

En su *Ensayo* Locke sostiene que la razón, que coincide con esa ley natural, “*enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla, que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. Además, siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio...no puede suponerse que exista entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente*”. El rechazo, con estas palabras, del salvaje *estado de naturaleza* de Hobbes, y el reconocimiento de Dios como fundamento de su jusnaturalismo no podría ser más terminante.

En el estado de naturaleza de Locke, a semejanza del esquema de Suárez y Mariana, los hombres son titulares de derechos que derivan de la vigencia efectiva de la ley natural. Como no hay autoridades constituidas, cualquiera tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley, aunque queda la incógnita del procedimiento a seguir cuando el violador es más fuerte que la víctima.

En el Capítulo IX del *Ensayo*, Locke se pregunta sobre las razones que los hombres tuvieron para abandonar la etapa presocial: *La respuesta evidente es que, a pesar de disponer de tales derechos en el estado de naturaleza, es muy inseguro en ese estado el disfrute de los mismos, encontrándose expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres. Añade Locke que como la mayor parte de los hombres no observan estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia, resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee en ese Estado. Esa es la razón de que los hombres estén dispuestos a abandonar esa condición natural suya que, por muy libre que sea, está plagada de sobresaltos y de continuos peligros. Tienen razones suficientes para procurar salir de la misma y entrar voluntariamente en sociedad con otros hombres que se encuentran ya unidos, o que tienen el propósito de unirse para la mutua salvaguardia de sus*

vidas, libertades y tierras, a todo lo cual lo incluyo dentro del nombre genérico de bienes o propiedades.

Empero, como en el esquema de los neoescolásticos, el tránsito a la comunidad política no es solamente el resultado de un acuerdo de voluntades. Al respecto, el capítulo VII se inicia con una terminante afirmación de la sociabilidad del hombre: *Según el propio juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal, que no convenía que permaneciera solitario; lo colocó, pues, en la obligación apremiante, por necesidad, utilidad o tendencia, de entrar en sociedad.*

El esquema, pues, de Locke, tiene un estrecho parentesco con el difundido por el tomismo y los neoescolásticos: sociabilidad y politicidad reguladas y conducidas por la libertad humana. Ello no debe sorprendernos desde que el propio Locke, en nota inserta al pie del capítulo XI, transcribe la siguiente reflexión de su admirado Hooker: *“dos son los fundamentos en que descansan las sociedades políticas: el primero de ellos es la inclinación natural que hace que los hombres todos deseen la vida social y la camaradería, el otro, las disposiciones expresas o tácitas por las que se han puesto de acuerdo en lo que se refiere a su reunión en sociedad”*.

Al margen de lo expuesto, lo cierto es que el motivo fundamental que determina el nacimiento de la comunidad política es la mejor preservación de los derechos personales. Estos aparecen con frecuencia –como hemos visto– englobados en el vocablo propiedad (“*property*”), pero Locke advierte de modo insistente que en este término están comprendidas *todas las libertades individuales*. Ello no excluye, obviamente, que Locke acuerde especial significación al derecho de propiedad que, a su criterio, constituye una derivación del *trabajo humano*. No está de más recordar que Suárez también funda en el trabajo la legitimidad de origen de la propiedad inmueble.⁴⁶

La afirmación de los derechos individuales no aparece en Locke divorciada de la noción de *bien común*. En este punto también la influencia escolástica es evidente. Al finalizar el

⁴⁶ En el citado volumen que contiene los escritos políticos de Francisco Suárez, y que integra la serie titulada “El pensamiento político hispanoamericano”, Editado por De Palma. Bs.As., 1966, pág.14.

primer capítulo del *Ensayo* invoca al *bien público* como fin del Estado y en el capítulo XIV declara que dicha meta es el *fundamento y fin de todas las leyes*. Lo mismo expresa en el capítulo IX al referirse concretamente al *bien común* y a la obligación que tiene la *sociedad política* de *salvaguardar las propiedades de todos*. En definitiva, pensamos que no se encuentra demasiado distante del pensamiento de John Locke la reflexión que sobre el punto formula Juan XXIII en la Ecíclica “*Pacem in Terris*”: *en la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana*. No es necesario explicar todo lo que ha significado esta visión jurídica y política en el nacimiento y desarrollo del constitucionalismo.

Los pactos

Aún cuando el desarrollo del tema no es muy claro y explícito, del contexto del *Ensayo* surge que su autor afirma la existencia de dos contratos o pactos, o al menos de dos etapas consensuales, en términos similares a los de Suárez o Mariana: la primera para constituir la comunidad y la segunda para determinar quien y como ha de ejercer el poder estatal. El primer pacto tiende a concretar el impulso social en una forma comunitaria determinada. El segundo, entre la comunidad y el gobernante, es una prolongación del tradicional *pacto de sujeción* de la Edad Media.

Después de reiterar en el Capítulo VII el derecho que todos tienen en el estado de naturaleza de repeler cualquier agresión contra la vida, las libertades o la propiedad, Locke puntualiza que *sólo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad. De ese modo –agrega más adelante– el Estado viene a disponer de poder para fijar el castigo que habrá de aplicarse a las distintas transgresiones, según crea que lo merecen, cometidas por los miembros de esa sociedad*.

Apuntemos, finalmente, que Locke, como Suarez y Mariana, no pretende demostrar la existencia histórica de los

pactos que menciona en su obra. Aparentemente los reputa implícita o tácitamente celebrados.

La división de poderes

La organización de la comunidad política, descrita en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, se encuentra estrechamente vinculada con el principio de separación de los poderes que tiene en Locke a uno de sus más importantes precursores. Los hombres renuncian a las prerrogativas que tenían en el estado de naturaleza y aceptan someterse *a las reglas que la comunidad, o aquellos que han sido autorizados por los miembros de la misma, establezcan de común acuerdo. Ahí es* –subraya Locke– *donde radica el derecho y el nacimiento de ambos poderes, el legislativo y el ejecutivo, y también el de los gobiernos y el de las mismas sociedades políticas.*

En el *Ensayo* la embrionaria división de poderes que diseña su autor está asociada –como después en Montesquieu– a la idea de que constituye un mecanismo adecuado para preservar mejor la libertad.

Locke afirma la existencia de los poderes legislativo y ejecutivo. No llega, empero, como el autor de *El Espíritu de las Leyes*, a concebir claramente al judicial como poder independiente. Sin embargo, en el capítulo IX, al vincular el sistema de la división de poderes con el propósito de salvaguardar mejor *las personas, libertades y propiedades*, atribuye a quienes ejercen el poder legislativo la misión de establecer *jueces rectos e imparciales encargados de resolver los litigios* mediante leyes justas. Acorde con tal criterio, distingue claramente entre la Justicia, como principio trascendente, y la hipocresía de invocarla incluso para negarla. Todo esto, obviamente, es incompatible con el nominalismo de el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Sobre el punto, en la 6ª edición del *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, agregó al capítulo III la siguiente reflexión: *“Donde falta la justicia, aunque sea por obra de quienes están obligados a hacerla, siguen existiendo la violencia y la injusticia, a pesar de que estén cubiertas con el nombre las*

apariencias o las formas de la ley". Con estas palabras, el autor –tal vez sin advertirlo plenamente- contradujo su empirismo y retornó, al menos para el plano político, a la gnoseología aristotélica tomista. Porque en su obra política, Locke definitivamente no fue un formalista y mucho menos un inmanentista que negara el acceso de la inteligencia a principios objetivos y trascendentes de justicia. Por eso coincidimos con Joaquín Migliore cuando afirma que la obra de Locke es incomprensible si no se reconoce en ella un “*residuo realista*”⁴⁷ que se encuentra en colisión con el empirismo de el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Locke se muestra así en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* como un adherente al jusnaturalismo que varios años antes había desarrollado en los *Essays on the Law of Nature* (1663/4) y en los *Two Tracts on Government* (1660/1662)⁴⁸.

Fiel a ese jusnaturalismo de clara raíz tomista y neoescolástica, afirma la supremacía de la ley natural, sostiene que lo cierto es que esa ley existe y que es tan inteligible y tan evidente para un ser racional, y para un estudioso de esa ley, como lo son las leyes positivas de los estados. Estas –dice Locke- son justas en cuanto están fundadas en la ley natural, por la que han de regularse y ser interpretadas.

Para Locke el poder legislativo es el poder supremo. Esa supremacía, sin embargo, no es absoluta. Le fija en el capítulo XI del *Ensayo sobre el Gobierno Civil* muy claros límites. En primer lugar, advierte que no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre la vida y los bienes de las personas. Ha sido constituido para mejor preservar la vida, la salud, la libertad y la propiedad: el poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad. Por lo demás, en la vida comunitaria, *la ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores*.

⁴⁷ op.cit., págs. 4 y 137

⁴⁸ Ver la reseña de estas obras, que integran la *LovelaceCollection*, y la descripción del jusnaturalismo de John Locke en Joaquín Migliore, op.cit., págs. 33//57 y 85/96. La tesis doctoral se encuentra inédita pero puede ser consultada en la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

En este punto la dependencia de Locke con la escolástica es total. En el capítulo XI cita como fuente de su pensamiento un texto de Richard Hooker –tomista anglicano- que demuestra la supremacía que Locke reconoce a la ley divina y a la ley natural frente a cualquier norma positiva: “*Las leyes humanas son medidas tomadas en relación con los hombres cuyas acciones tienen que dirigir, pero son medidas que, a su vez, tienen que ser medidas por ciertas normas superiores, y esas normas superiores son dos, a saber: la ley de Dios y la ley de la naturaleza. Por eso las leyes humanas deben acomodarse a las leyes generales de la naturaleza, y no pueden ir en contra de ninguna ley positiva de las Escrituras. No siendo así están mal hechas.*”

Pensamos que todos estos textos ejercieron especial influjo en Montesquieu, el gran profeta del constitucionalismo, tal como lo sugiere la lectura del libro primero de *El Espíritu de las Leyes*⁴⁹.

El esquema de Locke sobre la división de poderes se cierra con el denominado poder federativo. Considera que los estados independientes se encuentran entre sí en una situación equivalente al estado de naturaleza anterior a la conformación de la comunidad política. El poder federativo, que casi siempre suele encontrarse unido con el ejecutivo, tiene a su cargo precisamente las relaciones exteriores: lleva ese poder consigo el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas, y el de llevar adelante todas las negociaciones que sean preciso realizar con las personas y las comunidades políticas ajenas.

⁴⁹ No desarrollaremos en esta comunicación la influencia tomista en Montesquieu porque nos ocupamos del tema en nuestro discurso de incorporación a la Academia: “*Montesquieu y los fundamentos doctrinales del constitucionalismo*”, Tomo XII, 1983, pág.15. La línea de pensamiento de Locke y Montesquieu se encuentra en colisión con el democratismo absolutista de Rousseau, que es deudor de Thomas Hobbes, aunque ambas corrientes han proyectado su influencia, de modo simultáneo, en el constitucionalismo continental europeo, planteando las consiguientes contradicciones. Un buen ejemplo de ello es la Declaración sobre Derechos del Hombre y el Ciudadano, en la que resultan nítidas ambas influencias.

En las comunidades organizadas según la forma pactual que señala Locke, las decisiones se adoptan por mayoría: el cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría. La unanimidad, a juicio del autor del *Ensayo*, es casi siempre imposible de conseguir. *Pero la voluntad mayoritaria está siempre limitada por la ley divina y la ley natural.*

El derecho de resistencia

El tema del derecho de resistencia a la opresión, tratado en varios pasajes del *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, se encuentra íntimamente vinculado con la posición favorable a la Revolución de 1688 asumida por Locke.

Como Santo Tomás, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez y Juan de Mariana, Locke distingue entre tiranía de título y de régimen. La primera se configura cuando media usurpación de poder.

El usurpador, que en el esquema de la época generalmente es un conquistador, no tiene derecho a ser obedecido. Semejante usurpador no tendrá título y tampoco sus sucesores para ocupar el poder mientras el pueblo no pueda otorgar libremente su consentimiento, y lo haya efectivamente otorgado, reconociéndole y confirmándole en el poder que hasta entonces ha usurpado.

Pero también quien tiene un título originariamente válido para gobernar puede transformarse en tirano (tiranía de régimen). En efecto, tiranía, para Locke, es el ejercicio del poder fuera del derecho. Por ello, en el capítulo XIII puntualiza que quien ejerce de esa manera el poder que tiene en sus manos, no lo hace en beneficio de quienes están sometidos al mismo, sino para sacar ventajas particulares. Entonces el que gobierna, cualquiera sea su título para ello, no se guía por la ley sino por su voluntad, y sus mandatos y actos no van encaminados a la salvaguardia de las propiedades de su pueblo, sino a la satisfacción de sus propias ambiciones, venganzas, apetencias o cualquier otra pasión desordenada.

El gobernante que se transforma en tirano destruye los fundamentos de su poder: *todo Rey justo* –leemos en el capítulo XVIII-, *en un reino constituido, está obligado a cumplir el pacto que hizo con su pueblo de acomodar su gobierno a las leyes, de conformidad con aquel otro pacto que hizo Dios con Noé después del Diluvio*. Los límites éticos para el ejercicio del poder quedan en este pasaje claramente marcados. En esta visión moral de la política no hay espacio para el empirismo ni el maquiavelismo. Para Locke ni siquiera el Rey puede vulnerar las leyes divinas y humanas. Cuando ocurre tal desviación el gobernante se transforma en un agresor frente al cual resulta legítima la defensa y la resistencia: “*quien ejerciendo autoridad se excede del poder que le fue otorgado por la ley, y se sirve de la fuerza que tiene al mando suyo para cargar sobre sus súbditos obligaciones que la ley no establece, deja, por ello mismo, de ser magistrado, y se le puede ofrecer resistencia, lo mismo que a cualquiera que atropella por la fuerza el derecho de otro*”. Surge así el derecho de resistencia a la opresión que Locke denomina *apelación al cielo*. Señala, al respecto, que el mismo puede ser ejercido cuando los hombres no tienen a quien recurrir en la tierra, fundados en una ley que precede y está por encima de todas las leyes positivas.

Con palabras que parecen extraídas de Santo Tomás, Locke considera que, en casos de tiranía extrema, quienes la resisten no son sediciosos, porque sedicioso es el gobernante que con su despotismo arremete a su pueblo. Obviamente en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* no se justifica la resistencia activa frente a expresiones tiránicas aisladas. La *apelación al cielo* sólo podría ser invocada, como lo enseñaba el aquinatense, cuando se trate de una tiranía insoportable.

Algunas conclusiones

Frecuentemente la obra de Locke ha sido objeto de elogios exagerados o de diatribas inmerecidas. Pensamos que las exageraciones derivan, fundamentalmente, de haberle atribuido el pensamiento de algunos empiristas posteriores que

desembocaron en el relativismo moral más completo, en el inmanentismo y, en definitiva, en el materialismo.

Es cierto que su gnoseología se aparta de Aristóteles y Santo Tomás, pero también lo es que en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, contradiciendo su opción empirista, afirma categóricamente la posibilidad de conocer la existencia de Dios y la vigencia efectiva de las normas morales.

No es, por ende, en modo alguno, un materialista ni un relativista. Su obra política se aparta de los presupuestos gnoseológicos volcados en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* para ubicarse en la línea de la tradición cristiana que remonta a la patrística, San Agustín, Santo Tomás y la neoescolástica.

Locke se mostró favorable a la libertad de conciencia y a la tolerancia de cultos en sus *Letters Concerning Toleration* (1689,1690,1692 y 1704). En este tema, que proyecta su influjo sobre la primera enmienda de la Constitución de 1787, Migliore señala que no se advierte en Locke ninguna adhesión al relativismo moral ni tampoco un ataque a la Revelación. Su propósito coincidente con el de muchos puritanos y con puntos de contacto con el enfoque que hemos señalado anteriormente de los neoescolásticos, fue “*distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro*”⁵⁰

La separación entre la Iglesia y el Estado, en la forma como la auspicia Locke en sus últimos escritos, superando el cesaropapismo anglicano que ejerció algún influjo en sus primeros años, no era vista por él, los puritanos y los católicos como un ataque a la religión. Por el contrario, reclamaban la fijación de límites en este ámbito a la potestad política precisamente para preservar la libertad de conciencia en el sentido de la *inmunidad de coacción* definida por el Concilio Vaticano II⁵¹.

⁵⁰ John Locke: *A letter Concerning Toleration*”, 1983, Indianápolis,1983,citado por Joaquín Migliore, op. cit. pág. 85.

⁵¹ Ver; Declaración “*Dignitatis Humanae*” del Concilio Vaticano II citada en la nota 8 de esta comunicación.

En el Reino Unido la Revolución de 1688 no significó el reconocimiento de la libertad religiosa para los católicos. Puso fin al absolutismo monárquico, sancionó la Declaración o Bill de Derechos y transformó al régimen británico en una monarquía constitucional. Incluso en 1689 el nuevo rey, Guillermo III, dictó un *Bill de Tolerancia* que reconoció libertad a todos los cultos, *pero no extendió ese beneficio a la Iglesia Católica*. Los denominados “papistas” quedaron excluidos de los cargos públicos, separados de la enseñanza y expulsados de Londres y sus contornos. Todo funcionario o diputado debía prestar juramento negando la transubstanciación. Cualquier sacerdote católico que celebrase misa podía ser condenado a prisión perpetua. La intolerancia hacia los católicos se prolongó hasta 1829, año en que el Parlamento aprobó el Bill de Emancipación.

Lo notable es que la prédica a favor de la libertad de conciencia y de la clara distinción entre los ámbitos de la religión y el Estado, cuando todavía imperaba en el Reino Unido la más cerrada intolerancia, fue retomada en los Estados Unidos, con especial énfasis, por el grupo católico, logrando así, con apoyo puritano, que se sancionara la primera enmienda a la Constitución de 1787.

La revolución americana

Las trece colonias inglesas de América del Norte, al finalizar la guerra de siete años entre el Reino Unido y Francia (1756-1763), se gobernaban con cierta autonomía, reunían aproximadamente dos millones de habitantes y se encontraban en vísperas de realizar la gran epopeya de la emancipación y de concretar en normas constitucionales las doctrinas políticas cuyas raíces hemos examinado en esta comunicación.

La situación con la metrópoli comenzó a encrespase con motivo de la política tributaria de la corona y el parlamento británico. En rigor no era un simple problema impositivo. Estaba en juego un principio fundamental de la tradición inglesa que remontaba hasta la *Carta Magna* de 1215: *no taxation without representation*.

Las leyes de azúcar (1764) y de timbre (1765), sancionadas en Londres, suscitaron la reacción de las colonias. La cámara de Virginia se opuso a las pretensiones impositivas del parlamento declarando que “la asamblea general de esta colonia tiene derecho y poder únicos y exclusivos para establecer impuestos y gravámenes sobre los habitantes de esta colonia”. La ley del té de mayo de 1773 agravó la situación al otorgar a la British India Company un control monopólico del mercado americano. Los colonos resistieron. En Boston, un grupo de rebeldes disfrazados de indios arrojó el té a la bahía.

El parlamento británico reaccionó sancionando las denominadas *Leyes Coercitivas* que cerraron el puerto de Boston y pretendieron modificar la organización política y judicial de Massachussets. Los colonos, a su vez, celebraron el *Primer Congreso Continental*. Aunque no exteriorizó plenamente propósitos independentistas, constituyó una seria advertencia para los británicos.

En 1775 se produjeron los primeros enfrentamientos entre patriotas y fuerzas de la metrópoli. En mayo se reunió el *Segundo Congreso Continental* y nombró a un virginiano, George Washington, comandante en jefe de las fuerzas milicianas. En agosto de 1775 el rey declaró en rebeldía a los súbditos alzados en América y adoptó recaudos bélicos para sofocar militarmente la insurrección.

Señalamos que la guerra de la independencia fue también, en cierto modo, una *guerra civil*. Se enfrentaron, con frecuencia, ingleses contra ingleses y, a veces, colonos contra colonos. En Inglaterra, miembros prominentes del partido *whig* como Edmund Burke, defendieron la posición de los colonos. El enfrentamiento debió ser muy duro si se advierte, con Robert Palmer, que más colonos fueron obligados a expatriarse durante la Revolución Americana que durante la Francesa. Se calcula que más de 70.000 hombres leales al rey abandonaron finalmente América con motivo de la independencia.

Fue precisamente un hombre nacido en Inglaterra, Thomas Paine, quien en enero de 1776 publicó un folleto titulado *Common Sense* en el que afirmó categóricamente: “*ha llegado el momento de separarse*”. Se imprimieron rápidamente varias ediciones que alcanzaron la inusual cifra de

aproximadamente 300.000 ejemplares. El folleto de Paine, que apelaba al sentido común de los americanos, llegó a manos de innumerables personas. En el ejército los oficiales lo leyeron en alta voz ante la tropa formada.

La Declaración de la Independencia

La obra de Paine constituyó una verdadera clarinada. Cinco miembros del Congreso Continental recibieron la misión de redactar el texto de la *Declaración de la Independencia*. Fueron ellos John Adams, Benjamín Franklin, R.Sherman, R.Livingston y Thomas Jefferson. Este último fue el autor material del borrador. Lo discutió con sus colegas y aceptó correcciones. Pero en lo esencial el texto le pertenece. En el mismo, además de hacerse una reseña de los agravios inferidos por el rey a sus súbditos de América –entre ellos imponer contribuciones sin su consentimiento-, se expresa:

Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad.

Es importante subrayar que quienes redactaron y aprobaron este documento tenían clara conciencia de la validez universal de sus argumentos. Como observa George G. Catlin en su *Historia de los Filósofos Políticos*,⁵² Jefferson dio forma a un argumento que podía servir a hombres de todas las nacionalidades. Así se explica la influencia que ejerció en

⁵² George G. Catlin: “Historia de los Filósofos Políticos”, Ediciones Peuser, Bs.As., 1956, págs. 346 y sigtes.

Francia a través de la prédica de Franklin, Adams y el propio Jefferson, y de la actuación de europeos que combatieron en América junto a revolucionarios como La Fayette, Kosciusko, Steuben y Mazzei. También en la América Española el influjo de la emancipación fue significativo. Francisco de Miranda, el precursor de la independencia iberoamericana, discutió en 1783 con Henry Knox y Alexander Hamilton sus proyectos emancipadores.

No desarrollaremos en esta comunicación lo concerniente a la influencia de la revolución de las trece colonias en América Hispana. En la *Historia Política y Constitucional de la Argentina*, que hemos escrito con Ambrosio Romero Carranza y Eduardo Ventura, nos hemos referido al tema con alguna extensión.⁵³ Sólo recordaremos aquí que el jesuita Juan Pablo Vizcardo, también precursor de la emancipación, que fuera expulsado en 1767 de América por Carlos III^o, con los demás miembros de la Compañía de Jesús, expresó en su célebre *Carta a los Españoles Americanos*:

*“El valor con que las colonias inglesas de la América han combatido por la libertad, de que ahora gozan gloriosamente, cubre de vergüenza nuestra indolencia. Nosotros les hemos cedido la palma con que han coronado, las primeras, al Nuevo Mundo, de una soberanía independiente... ¡Que sea ahora el estímulo de nuestro honor, provocado con ultrajes que han durado trescientos años”.*⁵⁴

El jesuita Vizcardo, cuya formación doctrinal suareciana está fuera de controversia, dejó al fallecer en 1798 sus papeles -entre ellos la *Carta*- a Rufus King -Ministro de los Estados Unidos ante Gran Bretaña-, y éste, a su vez, los entregó después a Francisco de Miranda, quien se encargó de difundir dicha *Carta* en Europa y América.

En cuanto a la filiación doctrinaria de la *Declaración de la Independencia*, es interesante recordar que fue precisada por su autor, Thomas Jefferson, en 1822, cuando reaccionó frente a comentarios de John Adams y Richard Henry Lee.

⁵³ Ob. cit. Tomo I, págs. 35/47.

⁵⁴ Idem, págs. 130/138

Adams, firmante del célebre documento, sostuvo en el *Federalist Pickering* que el texto se había inspirado en lo que ya había sido “trillado en el Congreso durante dos años antes”. Para Lee, la Declaración había sido “copiada” de John Locke.

Jefferson replicó expresando que “*nunca había considerado como parte de mi labor la obligación de inventar ideas nuevas o de ofrecer sentimientos que nunca se hubieran expresado hasta entonces*” Agregó, no obstante, que las ideas de la Declaración se inspiraron en “*libros elementales de derecho público como Aristóteles, Cicerón, Locke, Sydney, etc.*”⁵⁵

Estas palabras revelan el genuino origen de las ideas en boga al tiempo de aprobarse la Declaración del 4 de julio de 1776. Son las mismas que influirán en los autores de la Constitución de 1787 y de las diez primeras enmiendas.

La invocación de las obras de Aristóteles y Cicerón revela los orígenes más remotos del jusnaturalismo que sirve de sustento a los derechos que se proclaman en la *Declaración de la Independencia*.

La mención de Algernon Sydney, a quien ya hemos recordado como uno de los contradictores de Filmer, es interesante a los fines de esta comunicación porque en su citada obra póstuma se refirió expresamente al Cardenal Belarmino y a Francisco Suárez, cuyas obras pretendió refutar y descalificar el autor de *El Patriarca*.

Finalmente, el nombre de Locke constituye por parte de Jefferson un reconocimiento justiciero porque todo el texto es deudor de la obra política del pensador inglés a la que nos hemos referido en esta comunicación y que –como dijimos– ha sido admirablemente estudiada por Joaquín Migliore en su citada tesis doctoral.

Como lo señala Manuel García Pelayo,⁵⁶ siguiendo el razonamiento de H. C. Hockett,⁵⁷ la *Declaración de la*

⁵⁵ Richard J. Purcell: *Fundamentos de la Declaración de la Independencia*, en el volumen titulado *¿Subsistirá la Democracia?*, pág. 28, Editorial Difusión, Bs.As., 1947.

⁵⁶ Manuel García-Pelayo: *Derecho Constitucional Comparado*, Madrid, 1987, pág. 332

⁵⁷ H.C. Hockett: *The Constitutional History of de United States. 1776-1826*, New York, 1948, págs.110/111.

Independencia, más allá de su significación para los Estados Unidos, tiene una proyección universal. “Su estructura es la de un silogismo: la premisa mayor son esos principios a los que hemos aludido y que constituyen *la quintaesencia de las doctrinas de Locke*, la premisa menor o segunda parte son los actos del rey por sí solo o en coalición con ‘otros’, actos de tal naturaleza que, según la concepción de Locke, definen a un tirano; la conclusión o tercera parte se desprende por sí misma; al violar el rey el pacto que le une a sus súbditos americanos, ha perdido toda pretensión a la lealtad de ellos, y, por consiguiente, las colonias se convierten en Estados independientes”

Agreguemos que el reconocimiento de la influencia decisiva e inmediata de Sydney y Locke conlleva también la admisión de las fuentes del pensamiento de ambos. En ellas se puede discutir la magnitud pero no la presencia de las raíces escolásticas, de Santo Tomás de Aquino y Hooker, de San Roberto Belarmino y Francisco Suárez.

Señalemos, finalmente, que para los leales a la Corona Británica, las ideas de los insurrectos habían sido, en sus comienzos, sostenidas sólo por puritanos y católicos. Así lo expresa el pastor anglicano Johnatan Boucher, quien, en su obra “*Visión de las Causas y Consecuencias de la Revolución Americana*”, publicada en 1775, afirma que “*esta visionaria idea de gobierno por la multitud fue, como dice Filmer, ‘tramada en las escuelas (la escolástica) y desde entonces ha sido fomentada por los papistas, para bien de la divinidad’. Durante algún tiempo, el mundo pareció mirarla simplemente como otra ficción utópica, y se limitó a los discípulos de Roma y Ginebra, los cuales sin convenir en ninguna otra cosa, convenían en esa. En una hora desgraciada fue admitida en la Iglesia de Inglaterra, siendo patrocinada primeramente por ella, durante la guerra civil, por unos pocos descreídos que distaban tanto de ser buenos Protestantes como buenos Súbditos’ La humanidad –concluye Jonathan Boucher- le ha prestado atención y continúa haciéndolo con predilección y parcialidad*”.⁵⁸

⁵⁸ Citado por Richard J. Purcell, op. cit. pág. 30.

El diagnóstico final de este auténtico reaccionario era exacto. Las ideas de Emancipación y Constitución, proclamadas por los revolucionarios de América del Norte, se afianzaron en las 13 colonias y en las décadas siguientes alcanzaron proyección universal.

Charles Carroll

Charles Carroll of Carrollton es el único católico que firmó la *Declaración de la Independencia*. Tuvo una larga vida que se extendió a lo largo de noventa y cinco años, entre 1737 y 1832. Contemporáneo de los *Padres Fundadores*, sobrevivió a todos. Perteneció a una familia radicada en Maryland desde 1660. Fundada por Lord Baltimore, “esta colonia, única de mayoría católica, es también la única que, en el año 1649, otorgó una amplísima ley de libertad religiosa”⁵⁹ Los protestantes coaligados consiguieron derogarla soportando los católicos desde entonces, hasta la sanción de la primera enmienda, el sistemático desconocimiento de la libertad de conciencia.

A juicio de Monseñor Peter Guilday, “mucho podría escribirse sobre las desgraciadas condiciones sociales, políticas y religiosas de los católicos ingleses e irlandeses de la provincia de Maryland en esa época, pero puede resumirse en una frase: el ostracismo era completo, comprensivo, mortal. Debe recordarse también que el cuarto Lord Baltimore había apostatado en 1713 a fin de obtener derechos de propiedad sobre Maryland. En ninguna fase de la vida social era más furibunda la legislación penal contra los católicos de Maryland que en lo referente a educación”.⁶⁰

⁵⁹ Joris Steverlink Gonnet: “*La Universidad de Salamanca y la Constitución de los Estados Unidos*”, op. cit. Pág. 55. En este volumen el autor efectúa un prolijo estudio del tema de la libertad religiosa en las trece colonias británicas.

⁶⁰ Mons. Peter Guilday: “*Charles Carroll of Carrollton A.D. 1737-1832*” en el volumen de Claude Williamson: “*Grandes Católicos*”, Buenos Aires, 1940, pág.366.

Los padres católicos, como en Inglaterra e Irlanda, procuraban preservar la Fe de sus hijos enviándolos a estudiar en conventos ingleses instalados en el continente europeo. Carroll estudió en Europa durante diecisiete años, once de los cuales los pasó en el colegio inglés de la Compañía de Jesús, en St. Omer. Los jesuitas eran en esa época de absolutismo europeo de los pocos que guardaban fidelidad a los principios de la neoescolástica. Los mismos actuaron seguramente como fermentos en su posterior actividad a favor de la independencia y la constitución.

Charles Carroll regresó a su casa paterna, en Anápolis, hacia 1765, cuando ya había estallado el conflicto con la metrópoli por la ley de sellos. Afirma Peter Guilday que, a través de su correspondencia, se ha demostrado que “él fue uno de los primeros, si no el primero, en ver la probabilidad de una revolución victoriosa y de la posible independencia”.⁶¹

A pesar de sus riquezas, educación y cultura, regresó como un ciudadano de segunda, privado de los derechos civiles por las leyes anticatólicas de Maryland, sin voz en los asuntos políticos.⁶²

Sin embargo, a partir de su polémica en 1773 con Dulany, figura prominente del foro americano, quedó consagrado como el campeón de la libertad de conciencia. Fue tal su prestigio, que pasando por alto las prohibiciones y restricciones vigentes respecto de los católicos fue elegido para integrar varios comités coloniales. En 1775 era ya el principal caudillo político de Maryland. Al año siguiente, fue uno de los tres comisarios designados por el Congreso Continental para trasladarse a Canadá con el objeto de obtener su cooperación en la lucha iniciada contra el Reino Unido. A su regreso, firmó la *Declaración de la Independencia* y continuó empeñado en consolidar la irreversible emancipación. “*Si nos derrotan en los llanos –decía en una de sus cartas- nos retiraremos a nuestras montañas y los desafiaremos...no dudamos de nuestra victoria final*”

⁶¹ Op. cit. pág. 368

⁶² Idem, pág. 368

Cuando la situación en 1777 era desesperante, Charles Carroll fue el encargado de concretar una alianza secreta con el gobierno de Francia. “Cuando el Almirante de Grasse llegó en el verano de 1781 a las aguas de la Bahía de Chesapeake, al frente de una flota de veinticinco naves de guerra, con fuerzas militares compuestas por 22.000 oficiales y tropa..., la guerra llegó virtualmente a su fin. En octubre de ese año, Cornwallis se rindió en Yorktown”⁶³

Durante la contienda bélica, Carroll fue miembro del primer Departamento de Guerra de los Estados Unidos, siguió al ejército americano en toda su campaña, estando junto a Washington en Valley Forge. Rechazó la presidencia del segundo Congreso Continental y condenó la confiscación de propiedades de los leales. En 1793 se lo mencionó como posible sucesor de Washington.

Declinó su nombramiento para integrar la Convención de Filadelfia, en la que representó a Maryland su primo Daniel Carroll, pero se reconoce su influencia en la adopción del Colegio Electoral. Fue, además, protagonista principal en la lucha por la libertad de conciencia. Porque como primer Senador de Maryland en el Congreso Federal de 1789, fue responsable con su nombrado primo, Daniel Carroll, primer representante de ese estado en la misma Asamblea, de la Primera Enmienda a la Constitución de 1787: “*El Congreso no dictará leyes referentes al establecimiento de la religión o prohibiendo el libre ejercicio de la misma*”

El sentido que Charles Carroll atribuía a la libertad religiosa está expresado en una carta escrita poco antes de su muerte, dirigida a George Washington Custis Parke:

*“Cuando firmé la Declaración de Independencia tenía presente no sólo nuestra independencia de Inglaterra, sino también la tolerancia de todos los cultos...Al reflexionar, como debe usted hacerlo, en las incapacidades de los católicos romanos de Maryland, no se sorprenderá de que yo dedicara todo mi empeño a ese gran designio, basado en la caridad mutua que es la base de nuestra santa religión”*⁶⁴

⁶³ Peter Guilday, op. cit. pág. 369

⁶⁴ Cit por Peter Guilday, ob. cit, pág. 370..

Queda así muy claro que la *libertad religiosa* que se encuentra en la médula del constitucionalismo que se inspira en el documento de Filadelfia y en sus primeras diez enmiendas, no tenía para católicos, puritanos y demás grupos religiosos ningún sentido relativista ni persecutor de ninguna iglesia sino solamente el de resguardar la genuina libertad de conciencia.

Como dijimos, Charles Carroll sobrevivió a todos los demás firmantes de la *Declaración de la Independencia*. Su vida y su obra es otra demostración de la misteriosa supervivencia de las ideas enseñadas por los autores de la neoescolástica.

Conclusión

A partir del siglo XVI el pensamiento político se bifurca en dos grandes corrientes doctrinales, manteniendo cada una de ellas heterogeneidades y matices múltiples. Sin embargo, en grandes líneas, una de esas corrientes se orienta hacia la afirmación de las libertades civiles y políticas. A ella pertenecen los autores de la neoescolástica (Vitoria, Suarez, Mariana, Belarmino y otros) y pensadores británicos del siglo XVII como Sydney y Locke. En el siglo XVIII la figura cumbre de esta corriente fue el barón de Montesquieu. El desemboque de esta línea de pensamiento fue el constitucionalismo, entendido como doctrina jurídica y política que propone la sanción de leyes fundamentales que tengan por objeto preservar los derechos personales que declaran sus partes dogmáticas y asegurar así para todos los beneficios de la libertad. Los países de América adhirieron a esta corriente y procuraron, con suerte diversa, consolidar su libertad exterior a través de la independencia y afirmar las libertades civiles y políticas internas mediante la sanción de constituciones. Las primeras, que ejercieron singular influjo en todo el continente, fueron las sancionadas por las colonias británicas transformadas en estados miembros de la Confederación, y la Constitución Federal aprobada en Filadelfia, en 1787, con las diez primeras enmiendas que entraron en vigor a partir de 1791. James Madison (1751-1836) fue la figura central de la Convención de Filadelfia. Su rol protagónico

resultó decisivo aún antes de la Declaración de la Independencia, cuando participó de la comisión que redactó para la Convención de Virginia la *Declaración de Derechos* (“The Virginia Bill of Rights”), aprobada el 12 de junio de 1776. Desde entonces se vinculó con Thomas Jefferson y conformaron una alianza que perduró durante medio siglo.⁶⁵ James Madison, Alexander Hamilton -Secretario del Tesoro durante la presidencia de Washington- y John Jay –primer presidente de la Corte Suprema-, todos bajo el pseudónimo *Publius*, escribieron en la prensa de Nueva York los comentarios que después fueron reunidos en un célebre volumen titulado *El Federalista*. Madison escribió casi la mitad de los ochenta y cinco artículos. Se desempeñó algunos años después como Secretario de Estado durante la presidencia de Thomas Jefferson, a quien sucedió en el cargo. Es el autor de la más famosa crónica de las deliberaciones suscitadas en el seno de la Convención de Filadelfia. Sobre la orientación doctrinal de este cuerpo en el que Madison fue la figura más relevante, y del que participaron cincuenta y cinco delegados, figurando entre ellos George Washington, Benjamín Franklin, Alexander Hamilton, James Wilson, Robert Morris, Daniel Carroll y Charles Pickney, resulta ilustrativo lo que expresa el Profesor Clinton Rossiter, de la Universidad de Cornell:

“Todos los delegados eran patriotas (adherentes a la revolución emancipadora) y tanto los whigs como los republicanos eran hombres inspirados en las enseñanzas de Locke...La Constitución que finalmente se consagró fue un feliz equilibrio de la razón y la experiencia, con una serie de compromisos entre los Estados grandes y los pequeños, entre el Norte y el Sur, entre la libertad y los límites de su uso abusivo”
66

La otra corriente doctrinal que se expande a partir del siglo XVI y se distancia de modo creciente de la anterior, tiene como común denominador su orientación absolutista. Con matices y heterogeneidades que diversificaron la tendencia,

⁶⁵ Cfme. Jorge A. Aja Espil: “*Constitución y Poder*”, pág. 42, Bs.As. 1987.

⁶⁶ Clinton Rossiter: “*1787: The Great Convention*”, Ed. Mcmillan, 1966, cit. por Jorge A. Aja Espil, ob.cit., pág. 43.

reconoce como expositores a Lutero, Calvino, Enrique VIII, Maquiavelo, Jean Bodin, Jacobo I°, Robert Filmer, Tomas Hobbes y Juan Jacobo Rousseau.

Como hemos procurado demostrarlo en otra oportunidad,⁶⁷ Rousseau, a pesar de adherir en algunos de sus escritos a una visión mitológica de la libertad, sirvió de soporte, en última instancia, a concepciones políticas inmanentistas y colectivistas que, a través de Hegel, en el siglo XX culminaron en los satánicos totalitarismos: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo.⁶⁸ Pensamos, por ello, que

⁶⁷ Hemos expuesto las razones por las que adscribimos a Rousseau a la línea absolutista en nuestra citada *Historia de las Ideas Políticas*, págs.237 y sigtes. A juicio de George G.Catlin, "es un error general suponer que existe alguna deuda de los autores de la Revolución Americana hacia Rousseau": *Historia de los Filósofos Políticos*, ob.cit. págs. 349/350

⁶⁸ Ver:Georges Burdeau: "*La democracia –ensayo sintético–*", Ediciones Ariel, Caracas-Barcelona, 1960.

las ideas de Rousseau, cuyos primeros ejecutores fueron Maximiliano Robespierre y los jacobinos, *contaminaron* el cauce abierto por el constitucionalismo americano y, al expandirse por todo el planeta, dispersaron toxinas totalitarias que reniegan de las raíces neoescolásticas que hemos intentado reivindicar en esta comunicación.