

**UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**

**Constitución y Cambio: El pensamiento  
preconstitucional en el proceso independentista**

**TRABAJO DE GRADO  
PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER  
EN HISTORIA**

**MENCIÓN SUMA CUM LAUDE**

*El jurado integrado por José Guillermo Andueza, Elías Pino Iturrieta y  
Antonio García Ponce la premió con la mención publicación.*

**DEFENSA: 12 DE MAYO DE 2006**

**AUTOR: TULIO ALBERTO ALVAREZ**

# **INDICE**

- I. INTRODUCCIÓN.**
  
- II. ASPECTOS METODOLÓGICOS.**
  - 1. LAS LIMITACIONES DEL MÉTODO.**
  - 2. LA DEFINICIÓN DE IDEOLOGÍA POLÍTICA.**
  - 3. EL PROCESO HISTÓRICO DE FORMACIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS.**
  
- III. EL PUNTO INICIAL: LA IGLESIA Y EL PODER TEMPORAL.**
  - 1. JULES MICHELET Y LA CONFUSIÓN ENTRE EL DOMINIO RELIGIOSO Y EL DOMINIO POLÍTICO.**
  - 2. LOS TEXTOS CANÓNICOS Y EL DEBATE SOBRE LOS DOMINIOS.**
  - 3. JEAN BODIN: SOBERANÍA Y ABSOLUTISMO MONÁRQUICO.**
  - 4. JOHN LOCKE: LA CRÍTICA A LA TEORÍA DEL DERECHO DIVINO DE LOS REYES Y LAS IDEAS SOBRE LA TOLERANCIA.**
  - 5. MONTESQUIEU Y EL ESPÍRITU DE LAS LEYES.**
  
- IV. LA REVOLUCIÓN FRANCESA, LA REVOLUCIÓN VERDADERA.**
  - 1. ¿LAS LUCES ORIGINARON LA REVOLUCIÓN O ÉSTA CREÓ A AQUÉLLAS?**
  - 2. EL ESPÍRITU REVOLUCIONARIO.**
  - 3. LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA**
    - 3.1. EL CARTESIANISMO POLÍTICO.**
    - 3.2. EL LEGALISMO O CULTO DE LA LEY.**

**3.2.1. LA RACIONALIZACIÓN DEL FENÓMENO  
POLÍTICO POR EL DERECHO.**

**3.2.2. LA DEIFICACIÓN DE LA LEY Y DE SU AUTOR.**

**V. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA JUSTIFICACIÓN POLÍTICA DEL  
MOVIMIENTO INDEPENDENTISTA Y JUAN GERMÁN ROSCIO.**

**1. LA INFLUENCIA DEL CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU.**

**2. LA DOCTRINA TEOLÓGICA TOMISTA.**

**3. LA INFLUENCIA DE LOS ESCOLÁSTICOS ESPAÑOLES.**

**4. BATALLA CONTRA “LOS HEREJES DE ESTA ERA”.**

**5. LA JUSTIFICACIÓN DE UN ALEGATO POLÍTICO.**

**VI. LA CONSTITUCIÓN DE 1811: ¿REFLEJO DE MODERNIDAD?**

**1. PROCESO DE CONFORMACION DE LA PRIMERA REPUBLICA**

**1.1. LA ETAPA PRECONSTITUCIONAL**

**1.2. LA CONSTITUCIÓN DE 1811.**

**2. EL JACOBINISMO**

**VII. A MANERA DE CONCLUSIÓN**

**VIII. BIBLIOGRAFÍA**

# INTRODUCCIÓN

*“En la actividad política, los hombres navegan en un mar sin fondo y sin fronteras; no encuentran un puerto donde refugiarse ni un sitio donde andar; no zarpan de punto alguno, ni tienen un puerto determinado de arribo”.*

Michael B. Oakeshott

En toda sociedad hay relaciones de poder y estructuras que a ellas responden, aun cuando se trate de la más elemental manifestación de autoridad. En ella también surgen diversas normas que establecen un cierto orden social. La primera noción de Constitución se identifica con la organización social, luego con el Estado mismo.

La Constitución es producto de un proceso histórico. Se ha dado un largo recorrido desde el momento en que se produce esa identificación, entre Constitución y organización estatal, hasta aquel en que se desarrolla la convicción que, esa organización, cumple un fin y cometido determinado.

Mientras más se avance en el estudio de las instituciones jurídicas modernas y de la naturaleza del Estado en particular será mayor la convicción sobre el rol de la historia como instrumento fundamental para explicar la esencia y razón de tal existencia. Es en las raíces históricas de los grandes sistemas políticos y jurídicos de la humanidad donde se puede encontrar la clave para entender la conformación del Estado moderno, como fenómeno socio-cultural, diferenciado de las antiguas organizaciones en las cuales la primacía del hombre con relación al Estado no era siquiera una quimera. El punto de partida de cualquier reflexión en torno al Estado es la consideración del concepto como forma histórica.

El Estado es la categoría constitutiva de la racionalización de lo político y explicativa de la transformación de occidente a partir del siglo XVI. Por ello, es imprescindible ejecutar un esfuerzo por seguir la relación de un proceso histórico que culmina con el encuentro de la Constitución con su centro político: El propio Estado. Raimond Carré de Malberg sostiene, en este sentido, que la Ciencia del Derecho no tiene porque averiguar en qué circunstancias de hecho ni bajo la influencia de qué causas prácticas han nacido los Estados ya que esa labor incumbe al historiador o al sociólogo, no al jurista. Pero, me pregunto yo, cómo se puede ser jurista, más aún con experticia en el área constitucional, sin un profundo conocimiento de los hechos e ideas que son fuente de las normas y que dan origen a la organización estatal.

El origen de las constituciones y las transformaciones que sufren a lo largo de la historia deben abarcar el contexto en que se produjeron y contrastar las prácticas políticas con el resto del ordenamiento jurídico para así poder comprender el sentido real de las instituciones. No se puede ser un buen constitucionalista dejando a un lado el conocimiento de la historia y de la evolución de las ideas políticas.

Los textos constitucionales reflejan las transformaciones derivadas de los conflictos sociales que se presentan como una dialéctica establecimiento-decadencia-regeneración y que marcan los ciclos histórico-políticos. Estas transformaciones conforman el Constitucionalismo, definido por Fayt como *«el proceso de institucionalización del poder mediante una constitución escrita, cuya supremacía significa la subordinación a sus disposiciones de todos los actos emanados de los poderes constituidos que forman el*

*gobierno ordinario»;*<sup>1</sup> o por Korseniak como «*un fenómeno histórico-jurídico por el cual los Estados instrumentan en un estatuto escrito su organización política, así como los derechos de los individuos que los componen*».<sup>2</sup>

Ahora bien, ¿cómo calibrar la recíproca influencia entre los textos constitucionales y las ideas políticas? ¿La Constitución de 1811 fue una copia de instituciones de otros países, sin raigambre ni solución de continuidad? ¿La independencia venezolana estuvo a tono con las ideas políticas que definieron al “siglo de las luces” y la modernidad de aquellos tiempos?

No deja de tener interés la revisión de las motivaciones que ordenaron el comportamiento de los actores del proceso independentista; especialmente si, como ya he afirmado, la conformación del Estado moderno es producto de un complejo proceso sociocultural que solo puede ser comprendido analizando las raíces filosóficas de las constituciones.

Y es que parto del supuesto de que el Estado no es cualquier organización sino una institución en que la primacía del ciudadano es la base de su dinámica. Coincide así la necesidad de crear contrapesos al poder absoluto de quien, hasta ese momento, había sido titular de los poderes inmanentes al Estado con el reconocimiento de unos derechos fundamentales. Estos pertenecen al individuo antes de la existencia del aparato estatal aunque sin garantía efectiva en su ejercicio.

---

<sup>1</sup> Carlos Fayt, *Derecho Político*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1993, p. 362.

<sup>2</sup> José Korseniak, *Curso de Derecho Constitucional*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria, 1990, p. 15.

Este análisis comprende la valoración de las ideas políticas de los siglos XVII y XVIII, la diferenciación entre el dominio religioso y el dominio político, el análisis del impacto que produjo la Revolución Francesa y la exploración del pensamiento de Juan Germán Roscio a quien califico como el ideólogo fundamental del movimiento independentista.<sup>3</sup>

La influencia de las ideas de la Revolución Francesa de 1789 y las reformas que de ahí resultaron en el plano del derecho y las instituciones fue tan respetable que se puede afirmar que el período comprendido entre el último tercio del siglo XVIII y el primer tercio del siglo XIX constituyó una ruptura en la evolución jurídica europea. Este cambio se refleja en la promulgación de numerosas leyes, el desarrollo de la jurisprudencia propia de cada país, las contribuciones de la doctrina y por la formación de nuevas costumbres.

En cierto número de países europeos y latinoamericanos, el derecho privado actual está constituido por el aporte inicial del Derecho Francés de la época de Napoleón, tal como aparece en las codificaciones de 1804 a 1807. En el dominio del derecho público, se puede constatar que las constituciones de los diferentes países fueron influenciadas por las constituciones francesas de 1791, 1814 y 1830, y también del Derecho Constitucional Inglés y de los Estados Unidos. Qué decir de la dogmática constitucional francesa, inspiradora del actual sistema internacional de derechos humanos.

Ante esta relación, podría surgir la tentación de avanzar y concluir que el proceso independentista fue un reflejo de los cambios del Siglo de las Luces. Pero alejándome de

---

<sup>3</sup> Utilizaré las Obras Completas de Juan Germán Roscio, en tres tomos, edición de las Publicaciones de la Décima Conferencia Interamericana, Colección Historia, Caracas: 1953.

esta atracción, trataré de indagar en fuentes primarias y en los escritos de los grandes pensadores de ese tiempo para determinar su influencia en la redacción de la Constitución de 1811.

## II. ASPECTOS METODOLÓGICOS

*“Les meilleurs esprits reconnaissent aujourd’hui qu’il est nécessaire pour l’étudiant en droit de ne pas s’enfermer dans des études de pure exégèse”.*<sup>4</sup>

E.Durkheim

### 1. LAS LIMITACIONES DEL MÉTODO.

Toda investigación persigue la solución de un problema determinado. Con este objetivo se examinan los principios y las causas de los fenómenos, en el presente caso políticos, para poder formular explicaciones teóricas con base a las leyes y mecanismos predefinidos para ese examen.

El derecho, como producto cultural de la sociedad, resulta determinado por la concepción predominante en cada comunidad y canalizado de acuerdo a los fines trazados por los detentadores de poder. Estos últimos pueden, y en general lo hacen, desviar las inclinaciones sociales; sacrificándolas de acuerdo a sus propios intereses.

Ante la complejidad del proceso de formación del derecho, resulta obvio que cada investigación, en especial aquellas cuyo objeto de conocimiento este relacionado con las relaciones de poder, debe ser adelantada de acuerdo a un método que se adecue a tal

---

<sup>4</sup> En la lección inaugural del Curso de Ciencia Social del año 1888, el gran maestro del método destacaba los diferentes tipos de estudiantes que conformaban su curso y definió a una categoría especial que «se sentía feliz de ver representada en la Sala». Era la categoría de los estudiantes de Derecho que «no debían enfermarse dentro de los estudios de la pura exégesis». Él también dijo en esa ocasión que «es dentro de las entrañas mismas de la sociedad que el derecho se elabora, y el legislador no hace más que consagrar un trabajo que se hizo sin él. Por eso el estudiante debe aprender como se forma el derecho bajo la presión de las necesidades sociales, como él se fija poco a poco, por cuales pasos de cristalización pasa sucesivamente, como se transforma». Cfr. Emile Durkheim, *Leçon d’ouverture. Revue internationale de l’enseignement* (1988), XV, pp. 23-48.

naturaleza. De esta forma, las reglas metodológicas sirven para capturar la esencia teórica del problema para luego dirigir la búsqueda a la validación de las hipótesis o proposiciones que dan la respuesta racional.

Las diversas concepciones sobre el Derecho marcan algunas contradicciones. Por tal razón, resulta más apropiado insistir, a los efectos de la presente investigación, en el hecho de su formación gradual derivada de la práctica político, jurídico, económico y social presente en cada pueblo. Favorecida esta visión historicista, la clave será evaluar a la ciencia jurídica no como un exclusivo producto de la razón, fría obra de la autoridad política constituida, sino por los alcances e impacto que las normas tienen en cada momento histórico.

Partiendo de que el objetivo fundamental de este esfuerzo está dirigido a resaltar la recíproca influencia entre los procesos constitucionales y las ideas políticas, no se trata aquí del estudio de las Constituciones sino de desentrañar la influencia del pensamiento de la Ilustración en el proceso de formación de la voluntad constituyente. Tal comprobación amerita el análisis de las circunstancias filosóficas, sociales y culturales que motivaron el proceso que concluyó en nuestra primera Constitución. Este no es un trabajo sobre la Constitución de 1811 sino sobre las ideas que pudieron haberla originado. Ese instrumento fundamental es aquí sólo un parámetro de medición.

La interpretación de las normas jurídicas, las constitucionales en especial, no debe limitarse a captar el sentido de los preceptos expresamente contemplados en las leyes y la Constitución, sino que debe estar ordenada por los principios y valores sustantivos, como los máximos de Igualdad, Libertad y Justicia, que deben marcar un sistema definido como

constitucional. La articulación de principios y reglas facilitará la comprensión de la Carta Fundamental como un sistema interno con una lógica propia que se deriva de la especial materia regulada.

Como elemento adicional de orden metodológico, encuentro en la aplicación de la Teoría de la Argumentación al campo jurídico-constitucional la ventaja de que, en este modelo de interpretación y razonamiento, es esencial la relación, más propiamente la aplicación, entre regla general y abstracta y el caso concreto. Este prototipo jurídico constitucional es, en el campo del Derecho, el que más obliga a pensar en la articulación entre razón y decisión justa. Tal afirmación la realizo tomando en consideración la diferenciación entre una aplicación de la norma y la actividad dogmática, como lo veremos en este análisis:

Tanto la labor de los órganos jurisdiccionales y, en general, aplicadores del Derecho, como la de los dogmáticos -dejemos de momento de lado la de los legisladores-, puede decirse que consiste en producir argumentos para la resolución de casos, bien sean individuales o genéricos, reales o ficticios. Argumentar constituye, en definitiva, la actividad central de los juristas y se puede decir incluso que hay muy pocas profesiones -si es que hay alguna- en que la argumentación juegue un papel más importante que en el Derecho. Ello explica que la argumentación jurídica haya sido considerada incluso en ocasiones como un modelo”.<sup>5</sup>

En los contextos de argumentación en el Derecho, además de la producción normativa y el de la aplicación de las normas para la resolución de casos, el de la dogmática jurídica ha sido tomado en consideración por autores como Toulmin, quien ha sostenido

---

<sup>5</sup> Manuel Atienza. *Tras la Justicia*, Barcelona: Editorial Ariel, 1993, p. 120.

que la disciplina de la jurisprudencia debe ser tomada como modelo ya que la «*lógica (nosotros podemos decir) es jurisprudencia generalizada*».<sup>6</sup>

Por tal razón, cuando leí los argumentos de Juan Germán Roscio, hombre letrado y prejuiciado por su condición de católico, pensador en un ambiente de intolerancia pero también en tiempos de la lucha por la libertad, creí encontrar el modelo para descifrar el enigma de la Constitución de 1811; ya que este autor desarrolló toda una dogmática sobre el poder político y su origen que sirvió de sustento al proceso constituyente que se produjo en la Independencia. Él mismo afirmó, como pensando en estos temas:

Por fruto de mis tareas saqué argumentos contra la tiranía, y por la libertad nuevas pruebas del carácter sublime y divino de una religión que hace las delicias del hombre libre, y el tormento de sus opresores. Yo no me jactaré del complemento y perfección de mis trabajos; pero puedo decir que nada he omitido de cuanto estaba a mi alcance, para que ellos fuesen útiles a las personas fascinadas como yo en otro tiempo. A ellas dirijo principalmente lo que escribo: con aquéllas hablo en primer lugar que deslumbradas con la falsa doctrina de sus opresores, le sirven de instrumento y máquina para oprimir mayor número, y asegurar la opresión.<sup>7</sup>

Ensayaré un método que comience con un análisis comparativo entre las ideas propias de las luces y el pensamiento de la independencia para identificar las aspiraciones y el modelo predominante en el momento histórico cumbre del rompimiento con España. No es nada más ni nada menos que constatar el nacimiento de un orden distinto, con vida propia, engendrado en la hora clave de la transformación del pensamiento político y el surgimiento del Estado moderno.

Partiendo de este enfoque metodológico especial, procuro relacionar lo social, político y jurídico con el apoyo del tremendo instrumento en que se constituye la historia.

---

<sup>6</sup> Cfr. Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*. Cambridge: C.U.P., 1958.

<sup>7</sup> Juan Germán Roscio, *Obras Completas*, Tomo I, pág. 10.

Un esfuerzo en el que pretendo escapar de la tremenda confusión entre valores y los hechos, principal obstáculo para alcanzar el desarrollo científico; y, en lugar de “justificar”, con el objeto de comprender un proceso complejo que no se puede limitar a afirmar que se calcaron instituciones extrañas a la realidad social de ese momento histórico.

## **2. LA DEFINICIÓN DE IDEOLOGÍA POLÍTICA**

El concepto de ideología es un concepto científico que recibe su sustancia de la discusión que se origina en el seno de la teoría general del materialismo histórico. En la Ideología Alemana, Marx y Engels identifican la ideología con la alineación religiosa y filosófica; luego, la ideología no es más que una representación falsa de la realidad al servicio de la clase dominante y tiene por objeto la perpetuación de esa alineación que ella engendra sobre la clase dominada.<sup>8</sup> Este inicio es importante tomando en consideración el contraste que realizaré entre los dominios religioso y político en el curso del presente trabajo.

Karl Mannheim (*Ideologie und utopie*, 1929) conecta las tesis marxistas con el desarrollo posterior de los análisis funcionalistas. De Marx, él conserva la idea de que la ideología será el producto de la relación de dominación en el seno de la sociedad; pero, al mismo tiempo, esta dominación será un elemento estructural y permanente de la historia de las sociedades humanas: una constante de tipo maquiavélico y no la razón de una praxis política revolucionaria.

---

<sup>8</sup> Los conceptos que utilizo en lo que respecta al papel de la ideología en las ideas políticas se encuentran en Jean Luc Chabot, *Histoire de la Pensée Politique*. Saint Martin d'Hères (Isère): Presses Universitaires de Grenoble, 2001.

La visión del funcionalismo, especialmente de la corriente americana, que inserta a la ideología dentro de su función de integración social (El sistema de creencias de los miembros de la colectividad orientada a la integración de esa colectividad, Parsons) y dentro de su función de cambio social (Una ideología total es un sistema que abarca la totalidad de lo real, un cuerpo de creencias animadas por la pasión y dirigidas a la transformación total de los modos de vida, Bell) asimilan la ideología al hecho religioso o a los atributos y funciones de la religión, más de manera imprecisa y según un postulado más o menos explícito de inmanencia por lo que la religión no será otra cosa que un producto del espíritu humano.

La ideología es una construcción del espíritu humano que se pretende sustituir en la relación de alteridad (referencia a un ser supremo) de toda religión, tal como lo han sugerido Julien Benda (*La trahison des clers*, 1927) y Raymond Aron (*L'âge des empires et l'avenir de la France*, 1945). Este último llegó a afirmar: «*Yo propongo llamar "religiones seculares" a las doctrinas que toman dentro de las almas de nuestros contemporáneos el lugar de la fe (...) ubicada en lontananza del porvenir, bajo la forma de un orden social a crear, el bienestar de la humanidad*».<sup>9</sup>

Según estas interpretaciones, la función ideológica comporta tres notas dominantes: Sustitución, inmanencia y bienestar. La primera encuentra así un sucedáneo de la religión en la necesidad antropológica del absoluto y totalidad. El contenido de esta sustitución es la esencia del orden social a crear. Finalmente, la ideología política será tan avanzada como sea capaz de proveer a la humanidad de los caminos del bienestar.

---

<sup>9</sup> Citado por Chabot, Histoire..., pág. 13.

### **3. EL PROCESO HISTÓRICO DE FORMACIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS**

El desarrollo de los procesos ideológicos en el tiempo obedece a una Ley de progresividad que puede expresarse esquemáticamente en dos grandes etapas que, a su vez, comportan cada una dos fases. En la primera etapa, el fenómeno ideológico presenta una débil coherencia. La ausencia de homogeneidad que le caracteriza se traduce en la voluntad primordial de reconocimiento de la sacralización de la sociedad humana dentro de su instancia dirigente, el poder político.

Encuentro así las propuestas de autores tan diferenciados y separados en el tiempo y el espacio como Nicolas Maquiavelo con “El Príncipe” (1513), Thomas Hobbes con “El Leviatan” (1651) o, finalmente, Jean-Jacques Rousseau (El Contrato Social). Lo común fue el quiebre con la heteronomía religiosa en concordancia con la cosmología política que cada uno de ellos desarrolla y el elemento del campo político que encuentran como determinante: El Gobierno (El Príncipe), el Estado (El Leviatán) o el Pueblo (El Contrato Social). En esta primera fase, coincidente con el estudio filosófico del Estado y el Poder iniciado por pensadores como Bodin con “Los Seis Libros de la República” (1576), Locke y Montesquieu, sigue el trayecto de la idea a su realización colectiva.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> La Trilogía de la Ciencia Política que conforman las obras de Locke, Montesquieu y Rousseau serán analizadas en el contexto de las situaciones que originan el proceso constitucionalista. A diferencia de los anteriores, la visión de los autores esta dirigida, más que a justificar y consolidar el poder absoluto, a establecer criterios racionales para controlar al poder e institucionalizar el ejercicio del mismo.

La segunda etapa esta marcada por el abandono puro y simple de toda trascendencia religiosa o filosófica. Esta ruptura intelectual con la religión tiene dos consecuencias determinantes para la ideología política: En primer lugar, su homogeneidad intelectual que, apoyándose en la universalidad de un discurso prestado a la filosofía que se contrapone a un dominio de la totalidad del campo social. En adelante, la ideología se presenta bajo el manto de un saber absoluto, llave única de la liberación de la humanidad. En segundo lugar, no es más una institución política simbólica de la unión del fenómeno político que constituye su centro con un actor determinado del campo social (individuo, nación, clase) al cual se dirige el poder político.<sup>11</sup>

Al seno de este proceso histórico, los intelectuales juegan un rol que no se puede relegar. La ideología está constituida por una primera categoría: Teoría del campo social y, finalmente, del hombre mismo y de su destino, encarnada de forma típica por Rousseau dentro de la primera etapa y por Marx dentro de la segunda. Las dos revoluciones, la francesa y rusa, hacen de prototipos y reflejan bien las ideologías que las prepararon: parcial y no homogénea en el primer caso, rostro totalizante y homogéneo en el segundo. Ellas fueron las verdaderas revoluciones.

---

<sup>11</sup> Jean Luc Chabot, *Histoire de la Pensée Politique*, págs. 14-16.

### III. EL PUNTO INICIAL: LA IGLESIA Y EL PODER TEMPORAL

« *Je ne vois encore sur la scène que deux  
grands faits, deux principes, deux  
acteurs, et deux personnes, le  
christianisme, la révolution* »

Jules Michelet

#### 1. JULES MICHELET Y LA CONFUSIÓN ENTRE EL DOMINIO RELIGIOSO Y EL DOMINIO POLÍTICO.

¿Por dónde empezar una reflexión sobre el impacto de la Revolución francesa en los procesos independentistas de la América? Abundante bibliografía, en principio, aborda el tema del problema religioso en una Europa acostumbrada a la violencia por invocación de Dios; pero, dejando a un lado esa realidad, en el momento de inquirir sobre el verdadero impacto del debate europeo, me encuentro con escasa obra sobre el caso específico venezolano. Pero insisto, ¿dónde inaugurar este esfuerzo?

La respuesta la encontré con la lectura de Jules Michelet (1798-1874), el historiador oficial de la Tercera República francesa y principal intérprete de la Revolución. La elección la justifico porque él hizo el mismo planteamiento que abre este capítulo, sobre los distintos dominios, afirmando que precede a cualquier otro, y dedicó su vida a la redacción de varias obras monumentales en las que se dedica a promover la libertad y la unión de Francia. Entre ellas las más destacadas son *Histoire de France* (1833-69), *Histoire de la Révolution*

*Française* (1847-53) y la *Histoire du dix-neuvième siècle* (1872-74). En la *Introduction à l'histoire universelle* (1831), él sustenta que el estudio de la historia mundial revela un movimiento de la humanidad de la esclavitud a la libertad, de lo sagrado a lo profano y del dominio de la mujer al dominio del hombre. Concluyó que la historia de Francia era la «*resurrección de la plenitud de la vida*» y que la revolución es el advenimiento de la Ley, la restauración del Derecho, la reacción de la Justicia.

En la década de 1840, la atención de Michelet se desvió de la historia a los problemas sociales y políticos de aquellos tiempos. Atacó a los jesuitas y a la iglesia por ser responsables del lavado cerebral del pueblo francés (*Des Jésuites*, 1843; *Du prêtre, de la femme et de la famille*, 1845). El Gobierno de Guizot y el Rey Luis Felipe no aceptaron el tratamiento que dio Michelet a la Revolución de 1789 y, el 6 de enero de 1848, fue separado de la función de profesor en el Collège de France. La Revolución de 22-24 de febrero de 1848 lo reintegró; mas, fue nuevamente destituido por negarse a prestar el juramento de fidelidad a Napoleón III (Luis Napoleón Bonaparte).

En la *Histoire de la Révolution Française*, Michelet da secuencia a su narrativa sobre la unificación del pueblo francés. Desde el inicio mismo de esta obra, Michelet se interroga sobre el sentido de la Ley, desde el punto de vista revolucionario, y sí esta contraría la Ley religiosa que la precede. La pregunta concreta es: ¿La revolución es cristiana, anticristiana? Tal cuestión es calificada como el tema que, históricamente, lógicamente, precede a cualquier otro. Destaca cómo religión y política se mezclan, con

raíces confundidas en el pasado, y aparecen, en su momento histórico, como lo que son, unas e idénticas.<sup>12</sup>

Para él, las disputas socialistas, las ideas que en su momento fueron consideradas nuevas y paradoxales, ya habían sido discutidas en el seno del Cristianismo. Por tal razón, concluye: «*Je ne vois encore sur la scène que deux grands faits, deux principes, deux acteurs, et deux personnes, le christianisme, la révolution*».<sup>13</sup>

¿Los dogmas cristianos son conciliables con la Justicia? Nada dura contra la Justicia por lo que la vigencia del cristianismo es una parte relevante de la discusión que no puede ser considerada como una cuestión accesoria. Revolución y cristianismo se encuentran en el sentimiento de fraternidad humana: «*Este sentimiento, nacido con el hombre, con el mundo, común a toda sociedad*» ha sido profundizado por el cristianismo y, a su vez, «*la Revolución, hija del cristianismo, lo ha enseñado para el mundo, para toda raza, toda religión*».<sup>14</sup>

La revolución funda la fraternidad en el amor del hombre por el hombre, sobre el deber mutuo, sobre el Derecho y la Justicia. Esta base es fundamental y no precisa de otra. Pero existe una diferencia clave demostrada por Michelet en el papel que juega la Iglesia de la Edad Media. En el lento progreso de Francia, en busca de armonía y de unidad, él encuentra a una iglesia conspirando contra la humanidad, manipulando la mente del pueblo y atacando a aquellos que tienen otras creencias. Por acaso y felizmente, un sentido de

---

<sup>12</sup> Trabajo directamente con Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1979.

<sup>13</sup> Idem, tomo 1, pág. 51

<sup>14</sup> Idem, pág. 55.

Justicia sobrevivió en intelectuales como Montesquieu, Voltaire y Rousseau. La unión de las ideas de estos hombres, según Michelet, permitió la supervivencia de las ideas revolucionarias.

La identificación de los fines de la Revolución con el Derecho y la Justicia, como razón última de las sociedades, es una constante en sus escritos. La arbitrariedad es immanente a los dogmas y todas las instituciones religiosas que de ella derivan, y el orden civil que en la Edad Media también deviene de esas instituciones. Destaca en la dogmática cristiana lo que califica como un “gran espectáculo”:

- a) Existe un punto de partida en el que el crimen y la salvación vienen de uno solo; Adán ha caído en la perdición, el Cristo lo ha salvado. ¿Cuál fue la razón de salvarlo? Porque él ha querido hacerlo así. No hay otro motivo. Ninguna virtud, ninguna obra del hombre, ningún mérito humano puede producir ese prodigioso sacrificio de un Dios que se inmola. Él se da pero por nada; es un milagro del amor; él no exige al hombre obra alguna, ningún mérito anterior.
- b) ¿Qué exige como contraprestación de ese inmenso sacrificio? Una sola cosa: Que creamos en él, salvados por la sangre de Jesucristo. La fe es la condición de la salvación, no las obras de Justicia. Ninguna Justicia fuera de la fe. Quien no cree es injusto. ¿Qué es la Justicia sin fe? Nada.
- c) ¡Crear o morir! Este dilema nos hace descender al terreno de la arbitrariedad ya que la salvación está determinada por una condición independiente de la voluntad. Parafrasea a San Pablo para demostrar que el cristianismo considera que el hombre no puede nada por sus obras de Justicia que no pueda conseguir por los caminos de

la fe y cita a San Agustín, sobre el mismo tema: «*Yo creo porque es un absurdo*»; para atribuirle una frase con el mismo sentido lógico: «*Yo creo porque es injusto*». Y es que el Dios del Obispo de Hipona es el único que puede otorgar la fe, la da gratuitamente. Esta gracia es la sola causa de la salvación. Dios se la da a quien él quiere. La arbitrariedad no puede ir más lejos. El sistema está consumado. Dios ama, sin ninguna explicación, él ama a quien le place, al último de todos, al pecador, al menos meritorio. El amor es su razón en sí misma; él no exige ningún mérito.

Esta doctrina ha sido la creencia permanente del mundo católico desde el Concilio de Trento y fuera de ella puede haber filosofía pero no hay más religión. Es una doctrina que parte de la gratuidad de la Gracia, como su nombre mismo lo indica, porque «*sí ella debiera ser obtenida por las obras de Justicia, ella sería Justicia, y no sería más la Gracia*» (Conc.Tríd. sess. VI, cap. VIII). Michelet descifra, entonces, en el fondo de esta doctrina, un abismo de insuficiencia, de incertidumbre y desaliento. Si permanecemos fieles al principio de que la salvación es un don y no el precio de la Justicia, el hombre se cruzará de brazos y se sentará a esperar; él sabría bien que sus obras nada podrían por vencer a su suerte. Toda actividad moral cesa en ese mundo.

¿Y la vida civil, el orden, la Justicia humana, cómo las mantendremos? ¿Cómo juzgaremos a los hombres? Todo juicio religioso o político es una contradicción flagrante en el seno de una religión fundada únicamente sobre un dogma extraño a la Justicia. La Revolución no es otra cosa que la reacción tardía de la Justicia contra el Gobierno de los

privilegios y la religión de la Gracia. Por tal razón, se puede entender perfectamente a la concepción del poder absoluto del Monarca ubicándolo a la altura de Dios: *«Il est parfait, il est parfaitement, souverainement juste; il gouverne précisément, comme la justice de Dieu»*.<sup>15</sup>

Michelet se interroga: ¿Cómo es posible que la religión haya cubierto al mundo de este vasto mar de sangre a pesar de que sus dogmas partan del amor mismo? Para resguardar a la Revolución Francesa de los crímenes de la etapa del terror se convence: *«Que la terreur révolutionnaire se garde bien de se comparer à l'Inquisition»*.<sup>16</sup> No debe jactarse jamás de tener, en esos dos o tres años, lo que el viejo sistema de represión de la Iglesia presenta como su saldo de muerte. ¿Qué son los 16.000 guillotizados frente a los millones de hombres torturados y enviados efectivamente al cielo? La Inquisición de una de las provincias de España confesó que en 16 años ejecutó 20.000 hombres.

Para él, los diez años que abarca el periodo comprendido entre 1744 y 1754 fueron el centro de la crisis del siglo: *«El Rey, ese Dios, ese ídolo, termina siendo un objeto de horror»*. El dogma de la encarnación real pierde su legitimidad sin posibilidad de retorno. En su lugar se consolida la realeza del espíritu. Montesquieu, Buffon, Voltaire, publican en ese corto intervalo sus grandes obras: Rousseau comienza la suya.

La unidad descansaba justamente en la idea de la encarnación. El Rey es un Dios humano cuya misión es unir a la Iglesia y el Estado. La humanidad coloca esa unión *«dentro de un signo, un signo visible, vivo, un hombre, un individuo»*. Es la unidad más

---

<sup>15</sup> Idem, pág. 67.

<sup>16</sup> Idem, pág. 61.

pura, excepción hecha de esa condición material, estará en la unión de los corazones, la comunidad del espíritu, el profundo matrimonio entre sentimientos e ideas que se hacen de todos con todos.

Los grandes doctores de la nueva Iglesia, y aquí se refiere a los autores que desarrollan la base filosófico-política de la revolución, a pesar de disentir en algunas cosas secundarias, admirablemente se ponen de acuerdo en dos puntos esenciales en la formación de aquello que vendrá: a) El espíritu es libre de las formas de encarnación que lo cubren desde hace tanto tiempo; y b) El espíritu, por ello, no es solamente luz, él es calor, él es amor, un ardiente amor por el género humano. Estos aspectos y la Ley, la Justicia y la Equidad, como principios absolutos, sustituyen a la Gracia, rechazada por ser la inspiración de la vieja monarquía en una forma drástica: *«Blasphème! – dirá – ils avaient opposé la Grâce à la Loi, l’Amour à la Justice... Comme si la grâce injuste pouvait être encore la grâce»*.

Describe a *l’Encyclopédie* como la erupción de las ciencias y las artes. Destaca también la presencia de Montesquieu, Voltaire y Rousseau como los interpretes de la Justicia. Al primero lo califica como *«le voyageur, le chercheur, qui va la demandant par toute la terre»*; pero aclara que la Justicia huye delante de él, permanece móvil y relativa. Ante esta situación Montesquieu se puede resignar; no así Voltaire, a quien define como aquel que sufre, siente, persigue toda iniquidad. Él es el testigo del Derecho, su apóstol y mártir. Montesquieu escribió, interpretó el derecho. Voltaire lloró y sufrió por él. Rousseau lo fundó cuando afirma que *«la voluntad es el derecho y la razón»*; o, dramatizado por Michelet: *«Votre volonté, C’est le Droit. ;Réveillez-vous donc, esclaves! Votre volonté*

*collective, c'est la Raison elle-même. Autrement dit: Vous êtes Dieux*».<sup>17</sup> Lo que sintetizará posteriormente Mirabeau al decir que el Derecho es el soberano del mundo.

## **2. LOS TEXTOS CANÓNICOS Y EL DEBATE SOBRE LOS DOMINIOS.**

Pero estas reflexiones, demostrativas del contenido religioso del debate y la relevancia de la diferenciación de los dominios, encuentran su raíz mucho antes del Siglo XVIII, en el momento mismo de la fundación del pensamiento político moderno. El autor inglés Quentin Skinner, profesor de la Universidad de Cambridge, ha realizado un aporte fundamental para la comprensión de los fenómenos de poder, al sustituir el convencional resumen de teorías y doctrinas políticas con una metodología que implica el estudio de las dos líneas que hicieron surgir la modernidad como una reflexión política distinta a la medieval. Por un lado, el Renacimiento, desde el siglo XII hasta su esplendor en los siglos XIV y XV, en el cual predominan los clásicos griegos y romanos; por el otro, la Reforma, más concentrada en el siglo XVI, inspirada en el estudio de la Biblia.<sup>18</sup>

Skinner afirma que la modernidad es una ruptura sin precedentes, no sólo con el pasado medieval, sino con todo pasado. La gran influencia de la teoría política luterana, en los primeros tiempos de la Europa moderna, se hizo sentir en el incentivo al surgimiento de las monarquías absolutistas unificadas y en la legitimación de esos regímenes.

---

<sup>17</sup> Cfr. Michelet, op. cit., p. 79.

<sup>18</sup> Para el desarrollo de los fundamentos del Constitucionalismo sigo la obra magistral de Quentin Skinner, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Sao Paulo: Editora Schwarcz, 1996.

Paradójicamente, las doctrinas de Lutero se revelaron tan útiles para justificar esa situación que, en lo que se relaciona con los elementos políticos que utilizó, se repiten en los defensores católicos del derecho divino de los reyes.

Para comprobar su argumento, cita el texto clásico de Bossuet,<sup>19</sup> en lo que se refiere a la naturaleza de la autoridad regia, para concluir que el poder del monarca se extiende a juzgar todas las causas, eclesiásticas y temporales, y que ese propio poder debe ser absoluto pues «*no existe nadie a quien el Rey deba rendir cuentas*». Así lo expresa Juan Germán Roscio, confesándose como defensor de estas tesis en la primera etapa de su pensamiento:

*“Oíd pues, Reyes, y entended, dice el escritor de este libro, porque Dios os ha dado el poder y la fuerza; el cual examinará vuestras obras y escudriñará hasta vuestros pensamientos.”* De estas palabras entresacadas y mancas, infería yo, que no recibiendo los Reyes sino de sólo vos, el poder y la fuerza que les caracterizaba de soberanos, era una quimera el decir que la soberanía dimanaba del pueblo, y que éste tenía derecho de imponerles leyes, pedirles cuenta de su administración, removerles del mando y castigarles más severamente. Pero mis inferencias eran tanto, o más erróneas que la primera, diametralmente opuestas a los derechos del hombre, al consentimiento unánime de las naciones independientes y libres, a la constitución de los hebreos, a la práctica constante de sus más distinguidos caudillos. Por más que se afanen los déspotas y sus cortesanos, la soberanía ha sido y será siempre un atributo natural, e inseparable del pueblo. Este es un dogma político y cuasi religioso, que no puede recibir lesión alguna en el presente texto, ni en otros concordantes, que por ignorancia, o malicia se han extraído de unos libros destinados, no a la enseñanza del derecho natural y de gentes, sino a la instrucción de otro orden de cosas. Aquellos, a quienes éstas fueron reveladas, las escribían arrebatados de la contemplación del Ser Supremo, prescindían de las causas subalternas, cuando meditaban en sus efectos y los atribuían expresamente a la primera; pero ni esta precisión, ni este silencio de las causas segundas les quita su actividad, ni la parte que le toca en la producción de sus efectos. En ninguno de los lugares expresivos de la suprema causa se excluye el influjo de las demás: no hay siquiera una partícula exclusiva; taciturnidad de agentes secundarios, declaratoria del nombre del criador, es lo que aparece en unos escritos, cuyo espíritu estaba remontado sobre todo lo temporal y terreno. Obraban de buena fe; y al confesar que de vos viene toda autoridad y poder, no negaban que ésta fuese atribución natural del pueblo, ni que de él emanase como de fuente inmediata y visible.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Jacques-Bénigne Bossuet dedicó a Luis XIV, en 1679, su principal obra *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (Política retirada de las palabras mismas de las Santas Escrituras), la cual estaba basada en la típica posición luterana que partía de la Biblia para definir los principios políticos.

<sup>20</sup> Juan Germán Roscio, *Triunfo de la Libertad Sobre el Despotismo*: En la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida por el sistema de la tiranía, en Op. Cit., p.p. 28 y 29.

Tal concepción, combatida finalmente por Roscio con el mismo fervor con que las cultivó en sus inicios, se compadece perfectamente con la doctrina de la tolerancia pasiva, extraída de los escritos de San Pablo<sup>21</sup> y, específicamente, la orden *«todo hombre debe someterse a las autoridades constituidas, pues todo el poder es de Dios»*; para concluir que el súbdito que resista las determinaciones de un Rey, aunque este sea perverso, *«seguramente recibirá la condenación eterna»*, pues *«toda resistencia a la autoridad constituye una resistencia al mandato divino»*. Pero, al menos en Roscio, se produce una rebelión del espíritu ante la doctrina presunta del Vicario de Cristo, acercándose peligrosamente al pensamiento racional propio de las luces:

Un hombre que en si mismo tiene dos leyes opuestas, no es una ficción, sino realidad: ley de la Razón, y ley de apetitos repugnantes a ella, son dos puntos de oposición fijados en el interior de cada individuo. Del uno es la soberanía, del otro la subordinación: aquel manda, y este obedece. El hombre subordinado a la voz de su propia Razón, no deja de ser, dueño de si mismo, y soberano de sus pasiones. Obedeciendo S. Pablo a la ley de su espíritu, y resistiendo a la ley de sus miembros, conservaba igual carácter de soberanía. Identificado el hombre con su razón, que es el constitutivo de su naturaleza, viene a ser una criatura independiente y soberana: sirviéndose de sus miembros, de sus potencias, y sentidos conforme al dictamen de su propia razón, es dependiente y súbdito de ella: pero de tal condición es esta dependencia y sumisión, que no degenera, sino ennoblece; no abate sino ensalza; y dignifica en tanto grado, que el súbdito queda en nivel con el soberano.

Combinada en las asociaciones políticas esta misma Razón humana, y reducida a la ley nacional por la voluntad general de los asociados, llega a constituir un nuevo súbdito, y un nuevo

---

<sup>21</sup> Buena parte de la obra de Roscio se dirige a refutar el uso de los escritos de S. Pablo y S. Pedro para justificar el poder absoluto del monarca. En el primer caso describe que «el Apóstol empieza su discurso, remontándose a la fuente primitiva del poder, para recomendarle más entre sus neófitos. *“Todo poder viene de Dios, y los que existen están ordenados por Dios”*. Esta es la base de su exhortación, y una verdad notoria a todo el mundo. De ti venía el poder y soberanía de las Repúblicas mencionadas en la Escritura porque de ti habían adquirido los individuos que las formaban. De ti procedía el talento con que organizaron su gobierno, y balancearon bien los poderes. De ti fueron derivadas las virtudes con que florecieron, porque de ti viene al hombre toda dádiva excelente, y todo don perfecto. En suma, nada bueno tiene la criatura que no se le haya comunicado por ti. Así que, cuantas autoridades han existido y existen construidas por el hombre en sociedad, son originalmente ordenados por ti, que os complacéis de aprobar las instituciones saluctables que hacen para su felicidad los pueblos libres. Nada más es lo que enseña San Pablo en este texto». Cfr. Roscio..., pág. 205

soberano en la línea del ser político. El cuerpo social, de su propia Razón federada, emitiendo en la calma de los apetitos los mejores dictámenes de ella, es un soberano independiente y libre. Cuando ese mismo cuerpo arreglándose a los consejos de su razón, emitidos sancionados en forma legal se vale del poder y de la fuerza que resulta de la coalición de los demás ramos de soberanía, hace las veces de súbdito y dependiente de esta propia razón dominante, pero sin demérito, ni sombra de servidumbre. Obedeciendo a esta Ley soberana los congregados, obedecen al dulce imperio de la razón mejorada Con reflexiones de los más avisados, y condecorada con el honroso título de Ley constitucional, y Derecho de la nación: obedecen a la ley del espíritu, y resisten a la ley de la carne.<sup>22</sup>

Ante la irracionalidad del postulado absolutista, resulta lógica la respuesta perfectamente contrapuesta que parte del origen popular del poder y que, en consecuencia, los gobernantes están sujetos al control de sus súbditos. Tal visión se incubó en el pensamiento político pre-constitucionalista y se impuso con las primeras revoluciones políticas. Como explicaré, Juan Germán Roscio, en Venezuela, quizás con rango universal, fue el más digno representante de esta visión tal como se puede constatar en el Capítulo III de su obra magna:

Lejos de esta insensatez, el autor del libro de la Sabiduría reconoce y confiesa en otro lugar la majestad y poder del pueblo; pero aun cuando hubiese escrito contra ella, quedaría ilesa la verdad de este dogma político; y la infalibilidad prometida en los arcanos del Reino de los cielos no sería perjudicada en un ápice. Vuelvo a confesar que no son de este resorte las materias de gobierno, de física o astronomía. Tan falible era en el curso de los astros como en política el escritor de los libros de la Sabiduría y Proverbios. Es por esto que, demostrado ya el sistema planetario de Copérnico, ningún astrónomo moderno, por católico y escrupuloso que sea, desconoce el error de Salomón en los vv 5 y 6 del c. 1 del Eclesiastés; y todos viven seguros de la injusta persecución de Galileo. Por la misma regla sería censurado cualquier otro error político de sus escritos y demás, que no fueron destinados por ti a enseñar axiomas y principios de jurisprudencia. No es de esta clase el de los Proverbios; pero en el c. 14 v. 28 hay un rasgo bien significativo de la majestad y soberanía del pueblo. "*En la muchedumbre del pueblo -dice el texto- está la dignidad del Rey, y en su pequeñez la ignominia del príncipe*" (in multitudine populi dignitas regis, et in paucitate plebis ignominia principis). Para convencer de esta verdad, es suficiente maestro el sentido común. Aunque agotasen toda su retórica los oradores de la tiranía, quedaría sin adoraciones y tributos su ídolo, desde que le faltase el poder

---

<sup>22</sup> Aunque por razones temporales resulte más interesante para esta investigación trabajar la obra "*El Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes*", publicado por Roscio en el año 1811, tal como lo haré en las páginas finales de este trabajo, no puedo dejar de citar en esta primera parte el texto del "*Triunfo de la Libertad Sobre el Despotismo*" para una comprensión integral del pensamiento más representativo en el proceso independentista, p.p. 151 y 152.

y la fuerza de la nación. Por más textos que amontonasen para persuadir su carácter divino, su vicaria y unión celestial, ningún fruto cogerían, siempre que ya no hubiese a las órdenes de su vicario y ungido mucha gente armada que inspirase el terror, y con él sostuviese la creencia de esa otra soberanía imaginaria. Los mismos predicadores le abandonarían, cuando a falta de gente siguiese la del lucro y distinciones que reportaban por su adulación. Del número de combatientes y contribuyentes resulta la dignidad y grandeza del monarca, y de la falta de ellos su ignominia y mengua política: de ellos, pues, es la dignidad o vilipendio, que comunican a su representante o hechura, a proporción del número y de la fuerza física y moral, que por dentro y por fuera se observa en la multitud, o apocamiento de la comunidad: suya es por consiguiente la majestad y poder verdadero, que no es otra cosa que el resumen de las facultades intelectuales y corporales del hombre reunido en sociedad, más o menos honrada o deshonrada, según el número de almas y cuerpos fuertes que en ella se encontraren, de virtudes o vicios que la dignificaren o labraren su ignominia. De aquí resulta a sus gobernantes el honor o vituperio declarado en el c. 14 de los Proverbios.<sup>23</sup>

Pero sigamos con Skinner y su tesis. Al final de la Edad Media surge un radicalismo político originado a partir del movimiento conciliarista que pretendía defender a la Iglesia de la herejía o el mal gobierno del Papa. Jean Gerson es citado como el autor que desarrolló esta teoría, en la época del Gran Cisma, concibiendo una idea de la Iglesia como monarquía constitucional. Tal concepción implicaba colocarla bajo la autoridad de los concilios generales. La suprema autoridad gobernante estaría en manos del Concilio General, asamblea representativa de los fieles, por lo que la aparente plenitud del poder del Papa le había sido concedida por una cuestión de conveniencia administrativa.

Para consolidar su posición, Gerson enunció una serie de postulados sobre la justificación del poder legítimo en la república secular, partiendo de la afirmación de que toda sociedad política debe, por definición, ser perfecta. De ahí la primera contribución a la Teoría del Estado, pues concluyó que todo gobierno secular debe ser independiente de cualquier forma de jurisdicción, incluyendo a las eclesiásticas. Esto no implicaba la negación del poder coercitivo de la Iglesia, ya que admite que sus representantes deben

---

<sup>23</sup> Ibidem, p.p. 45 y 46.

tener condiciones para perseguir la herejía y defender las verdaderas doctrinas de la Iglesia, aunque se niegue ha aceptar la pretensión de Bonifacio VIII de que el Papa detenta el poder máximo de «atar y desatar» en todos los asuntos, temporales y espirituales.

Gerson trata los orígenes de la Iglesia y las repúblicas en forma contrastante. Considera que la Iglesia es una dádiva divina concedida directamente por Cristo; pero después afirma, en un marcado tono antitomista y antiaristotélico, todas las sociedades seculares emergen como consecuencia del pecado pues en un mundo sin pecado no habría necesidad de un poder coercitivo. En virtud de las dificultades para lograr la protección del comportamiento pecaminoso de los hombres, se establecen las repúblicas seculares mediante un proceso natural, desarrollándose a partir de los esfuerzos del hombre para usar la razón que Dios le concedió con el fin de mejorar su suerte natural.

En tal sentido, realiza tres afirmaciones con relación a la localización de la autoridad en una sociedad perfecta. La primera y más importante es que ningún gobernante puede ser mayor, en poder, del que la comunidad que gobierna. Surgen de ella dos corolarios cruciales. El primero es que el poder supremo sobre una sociedad perfecta debe permanecer con el propio cuerpo de la comunidad; el segundo, que el status de todo gobernante en esa comunidad debe, en consecuencia, ser el de un ministro o rector, y no el de un soberano absoluto.

Prosigue Gerson relacionando esas afirmaciones con las sociedades políticas seculares y desarrolla una teoría subjetiva de los derechos. Iguala la posesión de un derecho, o *ius*, sobre alguna cosa con el poder, o *potestas*, de disponer libremente de ella. Afirmó que ningún gobernante, ni siquiera el Papa, puede ser considerado detentador del

poder para tratar a la República o a los bienes de sus miembros como si fuesen su propiedad. Toda comunidad, en la cual el gobernante está por encima de la Ley o posee derechos absolutos sobre los bienes de los súbditos, no es *ex hypothesi* una sociedad genuinamente política. Concluye que todo gobernante digno del nombre debe siempre luchar por el bien de la República y de acuerdo con la Ley. El no está encima de la comunidad, mas es parte de ella; está comprometido con sus leyes y limitado por una obligación absoluta de garantizar el bien común en su gobierno.

Siguiendo el trayecto filosófico del pre-constitucionalismo, Skinner aborda la forma como John Mair y sus discípulos de la Sorbona reviven la tesis del conciliarismo de Gerson, a principios del siglo XVI y reafirma su teoría paralela acerca de la localización del poder político en la república secular. Primero argumentará, con vehemencia aun mayor, que las esferas de la jurisdicción secular y eclesiástica deben ser consideradas enteramente distintas, *«los reyes no están, de modo alguno, sujetos al pontífice romano en los asuntos temporales»*.

Al tratar los orígenes de las repúblicas seculares, reafirma la tesis de Gerson de que las repúblicas son producto del pecado original; o como bien lo traduce Roscio, siglos después, *«vino la culpa y le privó de la justicia original; pero no entra en las penas temporales de su pecado la privación del poder que había recibido de su hacedor»*.<sup>24</sup> Esta tesis marca el concepto de soberanía que sigue a continuación:

---

<sup>24</sup> En el texto del Capítulo IV de sus confesiones, Roscio indica que se escandalizó al leer una obra de derecho natural de cuyo autor no hace cita, con una opinión que limita la soberanía del pueblo en aras del absolutismo monárquico. Por cierto, es fundamental advertir desde ya, Roscio tiene como costumbre el no citar a los autores que invoca; sea para atacarlos, sea para apoyarse en sus ideas. Esta situación hace más difícil ubicar el

“Soberanía es el resultado del poder y de la fuerza moral y física de los hombres congregados en sociedad: fuera de ella, cada uno es un pequeño soberano porque se halla dotado de facultades intelectuales y corporales, esenciales constitutivos de la soberanía”.

A nadie pueden negarse estas dotes, que en el proyecto de la creación entraron como partes integrantes de esta imagen y semejanza del creador. Las obras de Dios son perfectas: como tales él mismo las iba aprobando al paso que su omnipotencia las iba sacando de la nada. El fiat con que recibieron el ser todas las que precedieron a la existencia del hombre, parecía insuficiente a explicar la dignidad y perfección de esta criatura que tanto había de costar a su hacedor: es por esto que al formarla, toma otro tono más solemne y digno del efecto que iba a producir para complemento de la creación. Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, es la fórmula con que sale a luz este mundo abreviado para poner el sello a las obras del creador. Entonces es que el conjunto de todas ellas merece ser aprobado como excelente y perfectísimo. (*Vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona*; Gen. 1). Ofendería el crédito de esta sagrada historia, abdicaría el sentido común cualquiera que dijese no haber participado esta elegante copia de aquellos atributos comunicables a la naturaleza. Tal es el de la soberanía y poder. Ilusoria y vana sería la expresión de imagen y semejanza de Dios, si nada le hubiese cabido de los rasgos que componen la soberanía, y demás dones necesarios a su defensa, conservación y felicidad.<sup>25</sup>

Los orígenes de las sociedades políticas se pueden identificar a través de dos elementos complementarios: el hecho de Dios haber dado a los hombres la capacidad de formar tales comunidades, para remediar los efectos de sus pecados, y el hecho de los hombres usar de modo adecuado esos poderes racionales, para introducir reyes mediante un acto de consentimiento por parte del pueblo, como un modo de mejorar su propio bienestar y seguridad.

Para los llamados «Sorbonistas», el pueblo apenas delega su poder supremo a los gobernantes, sin jamás alienarlo; en consecuencia, el estatuto de un gobernante jamás puede

---

influjo de pensamientos foráneos.

<sup>25</sup> Idem, pág. 51. Sobre la autoría del texto que he citado han surgido múltiples interrogantes. La verdad, sin éxito alcanzado por autores patrios muy enjundiosos en su estudio, yo puedo perfectamente inferir que, coincidiendo las ideas, los trabajos de Gerson y Mair, o las referencia a los mismos, pudieron ser conocidos por un profesor de institutas y de derecho canónico, como lo fue Roscio. Sobre este punto, existe el criterio de Guillermo Emilio Willwoll, *Sequiscentenario de Juan Germán Roscio*, págs. 134 y 135., en el sentido de que la cita debe cubrir todo el texto y no solo el primer párrafo, lo que cambiaría absolutamente el sentido del análisis. Willwoll sospecha que existió una omisión del linotipista que afecta la integridad del texto.

ser el de un soberano absoluto. Se presentan los dos elementos fundamentales de una teoría radical del *Imperium*. Aun cuando un gobernante pueda ser, de hecho, considerado el principal miembro de toda la comunidad, permanece el punto de que los reyes son instituidos por el bien del pueblo, no por lo opuesto, y que, en consecuencia, todo el pueblo debe estar por encima del Rey. Los derechos originales del pueblo no son, en algún momento, cedidos cuando este consiente en la formación de la República.

El derecho de la espada permanece todo el tiempo como propiedad del pueblo libre (*apud populum liberum*), que apenas delega a su príncipe la autoridad para ejercerlo en su nombre. De esta forma, llega Mair a una conclusión, más fuerte aun que las de Gerson, que se constituye en la más subversiva implicación de esa teoría radical del *Imperium*: todo gobernante que no gobierne de modo apropiado puede legítimamente ser depuesto por los súbditos. Este asunto fue abordado en los mismos términos por Roscio.<sup>26</sup>

La cuestión vital de orden práctico fue eludida por Mair: ¿Quién puede ser el indicado como detentador de autoridad para deponer a un gobernante que se excedió en sus poderes o traicionó la confianza que le fue dada? Incógnita que intentaría responder, posteriormente, John Locke al afirmar que esa autoridad debe permanecer siempre en manos del pueblo como un todo. Mair había sostenido que un pueblo (*populus*) puede destituir al Rey y sus descendientes de toda autoridad cuando su inutilidad exija tal

---

<sup>26</sup> Idem, p.p. 121 y ss. Él añadirá, analizando el caso de David, “cuando la injusticia es el producto de una facción, o de personas que abusan del poder contra la voluntad general de la patria; ésta exige, que el ofendido se arme, y se haga de auxilios para librarla de la inicuidad de los facciosos o del despotismo de su administración”.

providencia, del mismo modo que ese pueblo tuvo en el inicio el poder de hacerlo Rey. Estas, palabras más, palabras menos, la justificación de Roscio y de los que sostienen el cese del poder real, tras la abdicación de Bayona, y que esa potestad no puede revertir, en los mismos términos anteriores, una vez que vuelve Fernando VII al poder.<sup>27</sup>

La analogía entre la República secular y la Iglesia es necesaria. En la Iglesia, la suprema autoridad para juzgar y deponer a un Papa herético o incompetente debe pertenecer al Concilio General; el poder para destituir a un Rey tiránico debe estar en manos de una asamblea representativa de los tres estados. Roscio ejecuta su propio ensayo cuando indica que ***“contra un déspota, que amparado de la fuerza, repugna de comparecer a juicio, y abstenerse del mando, no hay otro modo de conocer y proceder, que el de las acechanzas y conjuraciones. Repeler la fuerza con la fuerza es un derecho natural y común a todos los vivientes, A una violencia inicua debe oponer el pueblo una***

---

<sup>27</sup> Se hace imprescindible adelantar la cita de Juan María Echeverría, Las Ideas Escolásticas y el Inicio de la Revolución Hispanoamericana, en Revista Montalbán, Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Institutos Humanísticos de Educación, No. 5, Caracas, 1976. Este autor, al comentar la obra de Roscio, refiere: «Mas tarde se extiende largamente demostrando que hay ruptura del contrato por una de las partes, por lo tanto la parte afectada, roto el vínculo puede hacer uno nuevo. Esta concepción del contrato social es claramente la suareciana y no la roussoniana. Roscio es para mí, el que con mas claridad explica la naturaleza del contrato, los motivos por los que se rompe y la historia concreta en la que se verifica. Es muy interesante su alusión a la Guerra de Sucesión, la que repite en otros escritos. A finales del siglo XVII y principios del XVIII, España queda sin reyes al morir sin descendencia el último Austria, Carlos II. La guerra entre el archiduque y Felipe V pudo motivar la separación de América, simplemente, a juicio de Roscio, no se hizo, porque no estaba preparado el ambiente y América aceptó más o menos a la nueva monarquía; pero en estricto derecho natural, pudo no haberla aceptado. En el "manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela" ...escribe sobriamente: "Es constante que la América no pertenece, ni puede pertenecer al territorio español; pero también lo es, que los derechos que justa o injustamente tenían a ella los Borbones, aunque fuesen hereditarios, no podían ser enajenados sin el consentimiento de los pueblos y particularmente de los de América, que al elegir entre la dinastía francesa y austriaca, pudieron hacer en el siglo XVII lo que han hecho en el XIX". Este extraordinario "manifiesto" escrito por Roscio a petición del Congreso General de sus provincias unidas, días después de la declaración de Independencia y antes de la proclamación de la primera Constitución, fue refrendado por todos los constituyentes y firmado por el presidente Juan Antonio Rodríguez Domínguez y el Secretario Francisco Isnardi».

*violencia justa para repelerla. Para un tirano que no reconoce más rey que su querer, o no querer individual, ni otro tribunal de agravias y residencia, que el del otro mundo, no hay más remedio que el de la insurrección insidiosa, y cautelosa (...) Por el contrario, abstenerse de ellos, cuando insta el deber social, llamar a juicio a un magistrado, que por ilusión harto funesta, se cree superior a las leyes, y no responsable de sus operaciones, sino a vos en la otra vida, es apatía y necesidad intolerables.*<sup>28</sup>

Continuando el desarrollo de Skinner, él cita la obra “*La Sagrada y Regia Prerrogativa de los Reyes Cristianos*” de John Maxwell, como el siguiente estadio en su recorrido. La primera cuestión que se aborda es si los reyes son independientes del pueblo y, en este punto, diferencia entre los jesuitas y puritanos porque, aunque coinciden en argumentar en favor de la necesidad de que los reyes presenten cuentas al pueblo, los últimos son más radicales.

Los jesuitas, quienes tendrán un espacio especial en el análisis que hago aquí sobre la influencia en la mentalidad de los revolucionarios americanos, en general admitían que el pueblo aliena su soberanía al entregarla al Rey; mientras que los puritanos afirmaban que aun cuando transmita esa soberanía al Rey en depósito, el pueblo no se priva de ella, pues la concede apenas por transmisión.

Skinner definirá a los conciliaristas como los pioneros del constitucionalismo radical; para él, es el Derecho Romano una de las principales fuentes del constitucionalismo moderno ya que la autoridad del Digesto fue constantemente invocada por gobernantes ambiciosos para legitimar un dominio que pretendían absoluto sobre los súbditos. Ellos

---

<sup>28</sup> Idem, p.p. 163 y 164.

mostraron excelente disposición para citar la máxima, según la cual todo príncipe debe ser considerado *legibus solutus*, libre de la acción de las leyes, y que todo lo que place al príncipe tiene fuerza de Ley.

La autoridad del Derecho Romano a veces se vio puesta al servicio de los radicales por los propios juristas profesionales. Una opinión que resultaba potencialmente subversiva se refería a que el concepto de *merum Imperium*, tal vez el principal concepto del Derecho Público Romano, tenía que ser interpretado en un sentido constitucional. Ese término fue invariablemente utilizado en el Código de Justiniano para designar las formas más elevadas de poder público, en particular la de comandar ejércitos y hacer leyes, facultad exclusiva de las magistraturas mayores en la Roma republicana.

El Código parecía atribuir, en el Imperio, esa forma de autoridad solamente al Emperador, pero algunos comentaristas argumentaron que el mismo conjunto de jurisdicciones, incluyendo el *ius gladii* (derecho de la espada), también podía ser ejercido por magistrados inferiores. En torno a este tema, se da una célebre discusión al final del siglo XII entre los juristas Lotario y Azo, la cual se encuentra referida por Bodin en los Seis Libros de la República:

A este respecto, se ha planteado una cuestión que aún no ha sido resuelta: el poder de la espada, que la ley llama *merum imperium* ¿Es exclusivo del príncipe soberano e inseparable de la soberanía? ¿Tienen los magistrados el *merum imperium*, o sólo la ejecución de la suprema justicia? ¿Les ha comunicado el príncipe a los magistrados este poder? La cuestión fue disputada entre Lotario y Azo, los dos más grandes jurisconsultos de su tiempo, quienes eligieron como árbitro al emperador Enrique VII... Ni Lotario ni Azo conocían bien el estado de los romanos..., ni tomaban en consideración los cambios acaecidos bajo el Imperio. Es evidente que con anterioridad no existió en Roma ningún magistrado, ni todos juntos, que tuviesen el poder de la espada sobre los ciudadanos... Los jueces eran sólo simples ejecutores de las leyes, sin poder quitar ni añadir nada. Mas cuando juzgaba el pueblo, lo cual tenía carácter extraordinario, como ocurre siempre que juzga el soberano, la pena se declaraba en la sentencia. .. y no era la pena de las leyes, sino del pueblo. Este procedimiento perduró después que la

república fue transformada de popular en monarquía, según se puede verificar de la época de Papiniano, responsable de la disputa entre Lotario y Azo. Papiniano estableció esta máxima: Que todo lo que se atribuye a los magistrados por ordenanza o ley especial, no puede ser atribuido en comisión a nadie, razón por la cual, dice, yerran los magistrados en dar en comisión el cargo a otro, salvo en caso de ausencia, todo lo cual -continúa- no sucede a quienes detentan el poder sin limitación de leyes especiales, sino solamente en virtud de su oficio, en cuyo caso, aunque estén presentes, lo pueden comisionar. La frase de Papiniano: *exercitionen publici iudicii*, ha sido entendida por Lotario en el sentido de que los detentadores de la majestad soberana se han reservado el poder de la espada, atribuyendo su ejecución, mediante ley especial, a los magistrados. . . Esta interpretación sería correcta si sólo hablara de los antiguos pretores romanos..., pero ha incurrido en error al aplicar esta máxima a todos los magistrados posteriores existentes en todas las repúblicas... Los emperadores y jurisconsultos, al ver los inconvenientes e injusticias que se cometían..., estimaron conveniente instituir ciertos magistrados con poder para aumentar y disminuir las penas, de acuerdo con su conciencia... Es evidente, a la luz de las máximas jurídicas, que los magistrados que conocen por vía extraordinaria pueden condenar a la pena que quieran sin fraude, como dice la ley. Podemos, pues, concluir que tanto el gran preboste y los gobernadores de provincias, como todos los que por vía extraordinaria conocían de los delitos públicos, sea en comisión o en virtud de su oficio, tenían no sólo la ejecución de la ley, a la cual no estaban vinculados a este respecto, sino también el poder de juzgar, condenar y absolver.<sup>29</sup>

Skinner refiere que la interpretación de Azo, aceptando la participación de los príncipes locales y magistrados inferiores en el *imperium*, contribuyó de dos maneras para fundar una actitud constitucionalista con relación a la estructura legal del Sacro Imperio Romano. En primer lugar, fortaleció la concepción feudal y particularista de la constitución imperial, según la cual cada Emperador, al ser electo, firmaba un contrato con los electores y otros magistrados inferiores, jurando promover el bien del Imperio como un todo y proteger las libertades de los súbditos. En otra perspectiva, surge una segunda concepción que parte del Imperio como *universitas*, una unidad orgánica en la cual cada miembro tenía un deber de mantener la integridad del todo. Esto incluía la posibilidad de los electores de emplear el *ius gladi* contra el Emperador en nombre del Imperio.

---

<sup>29</sup> Juan Bodino, *Los Seis Libros de la República*. Caracas: Imprenta Universitaria U.C.V., 1966, p.p. 236-237.

El desarrollo de las interpretaciones anti-absolutistas de la autoridad imperial obtuvo un nuevo impulso a principios del siglo XVI. Los humanistas incrementaron su interés por el estudio de la historia del Derecho y las costumbres y formas locales del derecho subjetivo. Este interés los llevó a investigar las relaciones feudales que, por primera vez, fueron analizadas en forma intensiva. Resultó una nueva comprensión del sistema feudal de obligaciones y derechos que constituía la base del funcionamiento del Sacro Imperio Romano.

Cuando Ulrich Zasius, representante de esta tendencia, examina la Constitución del Imperio, en su Tratado *Epitome de Costumbres Feudales*, considera al Emperador no un gobernante absoluto por encima del Imperio, sino como el ápice de una pirámide feudal. La autoridad legal del Emperador es limitada de dos modos. Primero, resalta que los poderes del Emperador se derivan del deber de mantener la seguridad de sus súbditos y la defensa de la Justicia. De hecho se compromete a cumplir esos deberes de modo que, para que su poder sea legítimo, tiene que ser racional y justo. La segunda tesis es que el Emperador está comprometido a mantenerse dentro de la esfera de la Justicia natural y por la propia Constitución del Imperio.

Para concluir el análisis que hace Quentin Skinner sobre los fundamentos del pensamiento político moderno, especialmente referido al Constitucionalismo, debo indicar que la postura política radical que surge en la justificación y legitimación del poder, se basa en el hecho de que el pueblo, al conceder el *imperium* a un gobernante mediante la *Lex Regia*, no renuncia a su soberanía originaria. En definitiva, la concesión de la soberanía, incorporada a la *Lex Regia* original, debía ser interpretada en un sentido constitucionalista.

### **3. JEAN BODIN: SOBERANÍA Y ABSOLUTISMO MONÁRQUICO.**

Como se puede deducir con la lectura del aparte anterior, existe un punto de quiebre entre la visión que define a la divinidad como principio y realidad suprema que ordena y justifica la existencia del Estado y las nuevas tendencias que conciben la vida social e individual como un proyecto signado por la racionalidad y la libertad de conciencia deslastrada del elemento religioso.

Desde el siglo XVI, en el propio seno de la Europa Occidental cristiana, comienza un proceso ideológico que desafía la explicación tradicional de la legitimidad de los gobernantes con base al origen divino del poder; en otras palabras, los pensadores de la nueva modernidad rechazaban el efecto de considerar al monarca absoluto como representante de Dios y, en consecuencia, la justificación de ese poder temporal. Pero estas tendencias no germinan sin resistencia.

Jean Bodin (1530-1596) nació en Angers y fue profesor de Derecho Público, abogado del parlamento de París y abogado real en Lyon. En los *Seis Libros de la República* trata de fundamentar el mantenimiento de un poder real fuerte por encima de las disputas religiosas y, mediante el desarrollo del concepto de soberanía entendida como poder supremo, único e indivisible, salvar la unidad estatal de Francia, tal como lo demuestra en el prefacio de su obra:

Puesto que la conservación de los reinos e imperios, y de todos los pueblos, depende, después de Dios, de los buenos príncipes y sabios gobernantes, es justo, Monseñor, que cada uno les ayude a conservar su poder, a ejecutar sus santas leyes o a llevar sus súbditos a la obediencia, mediante máximas y escritos de los que resulte el bien común de todos en general y de cada uno en particular. Esto, que siempre ha sido estimable y digno, nos es ahora más necesario que nunca. Cuando el navío de nuestra república tenía el viento de popa, sólo se pensaba en gozar de un reposo sólido y estable, sin que faltasen todas las bufonadas, farsas y mascaradas que son capaces de imaginar los hombres duchos en toda suerte de placeres. Pero, después que la

tormenta impetuosa ha castigado al navío de nuestra república con tal violencia que hasta el propio capitán y los pilotos están cansados y agotados por el continuo trabajo, se hace preciso que los pasajeros echen una mano, quien a las velas, quien a las jarcias, quien al ancla, y que quienes carezcan de fuerzas den un buen consejo o eleven sus votos y plegarias a aquél que tiene poder para desencadenar los vientos y amainar las tempestades, ya que todos juntos corren el mismo peligro.<sup>30</sup>

Él se empeño en demostrar la superioridad teórica de la monarquía y trata de reinventarla por el camino de la Justicia.<sup>31</sup> Esta posición explica su rechazo a Nicolás Maquiavelo (1469-1572) a quien juzga culpable de fundar repúblicas sobre la base de la impiedad y la injusticia y a aquellos que fomentan la religión contra los príncipes y abren así la puerta a una licenciosa anarquía. Sin embargo, en descargo de Maquiavelo, su obra fue el fruto de la interpretación de la situación italiana de la época a la luz del nuevo espíritu renacentista. El aporte fundamental que éste hizo con *El Príncipe* fue impulsar la idea de que el poder político es el elemento fundamental que define el destino del hombre y la sociedad.

Hay que advertir que, tal como lo destaca Guchet,<sup>32</sup> la ligadura que Bodin hace entre la soberanía y el absolutismo en su obra magna *Los Seis Libros de la República* no se corresponde con la primera fase de su propio pensamiento, presentada en *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, ya que en este último él considera que el régimen mixto era una especie de contradicción lógica porque la soberanía no se puede dividir. La

---

<sup>30</sup> Juan Bodino, Op. Cit., p. 94.

<sup>31</sup> Esta tesis será devotamente combatida por Roscio en Venezuela tal como se advierte en su obra: “En lugar de esto, mientras yo cursaba las aulas llamadas de filosofía, teología, y derecho, oía con frecuencia defender en ellas, y en el teatro de las disputas solemnes, que el mejor de todos los gobiernos era el monárquico, tal como el que nos oprimía arbitrariamente. Ni de los libros de la Razón, ni de los Macabeos se tomaba jamás un argumento. El discurso de Samuel, mal entendido, era casi siempre la objeción. De resto mil bagatelas llenaban las replicas; y salía siempre triunfante la monarquía absoluta”. Cfr. Roscio, Op. Cit., p. 195.

<sup>32</sup> Cfr. YvesGuchet Histoire des Idées Politiques. Paris: Armand Colin Éditeur, 1995, p.p. 244 y 245.

indivisibilidad de la soberanía no es incompatible con el carácter moderado del poder. Aunque afirma la superioridad de la soberanía sobre la Ley, no le da al soberano el poder de liberarse de su aplicación.

En *Methodus* indica que, si aceptamos como principio el hecho de que al aprobar la Ley se coloca por encima de ella, no vemos ninguna razón que impida al Príncipe, una vez la Ley promulgada y aceptada por un consentimiento unánime, estar obligado a dar cumplimiento a esa Ley que él mismo ha aprobado. El juramento que prestó, en el momento de su consagración, le impide modificar o derogar *«las leyes constitucionales de su imperio o las viejas costumbres sin el consentimiento de los Estados»*.

Publicados en 1576, *Los Seis Libros de la República* están destinados a consolidar la autoridad real, quebrantada por sus propios excesos. A partir de esta obra, Bodin va a mezclar estrechamente la indivisibilidad de la República y el absolutismo. Abre su exposición con una cita que se hizo célebre: *«République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages et de ce qui leur est común avec puissance souveraine»*.<sup>33</sup> La nota matriz es el carácter soberano, la existencia de un poder por encima de los otros, que debe ser, a la vez, perpetuo e indivisible, unificado y unificador, agrego yo. Es un poder absoluto porque si el poder de gobernar es dado bajo condición, su titular no puede ser considerado como soberano. Por tal razón, la suprema autoridad es el poder absoluto y perpetuo de una República.

Bodin enumera las características de la soberanía. La primera es la capacidad de imponer las leyes a los individuos sin necesidad de obtener su aprobación para ello. De esta

---

<sup>33</sup> Cita en Guchet, idem, p. 245

marca de soberanía derivan las otras: Conducir las relaciones internacionales, designar a los funcionarios del Estado, poder de pronunciarse como última instancia, el derecho de gracia. Todavía, en este último punto, el soberano encuentra límites en la Ley divina e, igualmente, en la necesidad de la ejemplaridad del castigo. El Príncipe no puede dar la gracia de la pena establecida en la Ley de Dios.

Fiel a su desarrollo, la clave para determinar las formas de Gobierno la determina la respuesta a la pregunta: ¿Quién adopta la Ley? Si lo hace uno solo, estamos en presencia de una monarquía; si son varios, de una aristocracia; si el pueblo legisla, de una democracia. Asimismo, refiere regímenes distintos de acuerdo a la manera de ejercer el Gobierno, en la relación entre el titular de la soberanía con la estructura social del Estado. El Estado Monárquico es gobernado “realmente”, con legitimidad, si el monarca respeta la propiedad de los sujetos; es señorial si el rey los gobierna como el padre de familia a sus esclavos; “tiránico”, en fin, cuando el rey trata a los hombres libres de la misma manera que los esclavos. Idénticas subdivisiones se pueden encontrar en la aristocracia y el gobierno popular.

Al elaborar una teoría de la soberanía, Bodin debe inevitablemente confrontar el problema clásico del mejor Gobierno. En *Methodus*, el afirma evocando a Homero – *il n'est pas bon que plusieurs commandant!* - , la superioridad de la monarquía bajo su forma hereditaria, única capaz de garantizar la estabilidad de la soberanía, porque ella evita a la vez la multiplicidad del comando y los riesgos de la elección. Sin embargo, ella no deja de tener inconvenientes, unos por sus fallos, los otros, sin duda los más importantes, por la sucesión del monarca.

El mejor régimen será aquel en el cual la soberanía esta confiada a uno solo. A partir de ahí, la manera en que el soberano gobierna puede asumir varias formas. Dentro de la perspectiva de un relativismo político, Bodin aconseja al legislador que tenga en cuenta esa unión de parámetros a fin de establecer las instituciones adecuadas: *«L'un des plus grands et peut etre le principe fundamental des republicues est d'accommoder l'Etat au naturel des citoyens et les édicts et ordonnances à la nature des lieux, des personnes et du temps (...) Qui faict aussi qu'on doit diversifier l'estat de la République à la diversité des lieux : à l'exemple du bon architecte qui acommode son bastiment la matière qu'il trouve sur les lieux. Ainsi doit faire le sage politique, qui n'a pas à choisir le peuple tel qu'il voudroit»*; así se puede descifrar, en él, una teoría del determinismo político-geográfico.

La virtud de Bodin fue el esfuerzo de elaborar una verdadera Ciencia Política y la forma en que se anticipa al derecho público moderno en la construcción de una teoría de la soberanía estrechamente vinculada a la indivisibilidad de la misma. Lo criticable, si cabe hacerlo siglos después, es la personalización de la misma en el soberano. Por tal hecho, cae en un problema de lógica porque termina subordinando la autoridad del soberano a la Ley divina y a la Ley natural que, en él, es el reflejo de la primera. La otra objeción es la imposibilidad que se revela, en su desarrollo teórico, de tomar en cuenta el mecanismo de la separación de los poderes.

El objeto de su República es restaurar la autoridad monárquica. La revolución francesa, el nuevo pensamiento político constitucional, tomará su desarrollo teórico sobre la soberanía y, por un acto de conversión ideológica, la despersonalizará declarando como un dogma de la nueva religión que «la soberanía reside en la Nación».

#### **4. JOHN LOCKE: LA CRÍTICA A LA TEORÍA DEL DERECHO DIVINO DE LOS REYES Y LAS IDEAS SOBRE LA TOLERANCIA.**

Los tiempos que precedieron inmediatamente a Locke<sup>34</sup> fueron de conflicto y agitación política. En el siglo XVII, especialmente durante el reinado de Carlos I, se produjeron acontecimientos políticos que se constituyeron en fuente de nuevas leyes constitucionales. El enfrentamiento entre el monarca y el parlamento provocó la presentación por ese Cuerpo de una *Petition of Right* (1628) que constituyó una protesta a la tributación sin el consentimiento del parlamento, contra las detenciones arbitrarias y la vigencia de la ley marcial en tiempo de paz. Posteriormente, en 1640, se produjo la Revolución Inglesa que condujo a la deposición y decapitación del Rey, el advenimiento de Cromwell como Lord Protector de la nueva República y la vigencia de una Constitución de efímera duración.

En 1660, la Monarquía fue restaurada y Carlos II subió al trono para ser sucedido por su hermano Jaime II, en 1685. Su condición de católico y los intentos por regresar a Inglaterra al culto de la Iglesia Romana propiciaron la Revolución de 1688 y al gobierno de

---

<sup>34</sup> John Locke (1632-1704) nació en Wrington (Somerset), estudió en la Universidad de Oxford, donde impartió clases de griego, retórica y filosofía moral desde 1661 hasta 1664. En 1667 inició su relación con el político inglés Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury, de quien fue amigo, consejero y médico. Shaftesbury consiguió para Locke algunos cargos menores en el gobierno. En 1669, en el desempeño de una de sus funciones oficiales, Locke redactó una Constitución para los colonos de Carolina, en Norteamérica, que nunca llegó a ser aplicada. En 1675, después de que Shaftesbury hubiera perdido el favor de la corona, Locke se estableció en Francia. Regresó a Inglaterra en 1679, pero debido a su oposición a la Iglesia católica, que contaba con el apoyo de la monarquía inglesa en esa época, pronto tuvo que regresar al continente. Desde 1683 hasta 1688 vivió en las Provincias Unidas y tras la llamada Revolución Gloriosa de 1688 y la restauración del protestantismo, regresó de nuevo a Inglaterra. El nuevo rey Guillermo III de Orange lo nombró ministro de Comercio en 1696, cargo del que dimitió en 1700 debido a una enfermedad. Falleció el 28 de octubre de 1704 en Oates.

su hermana María, casada con Guillermo de Orange, después Guillermo III. La proclamación de los nuevos monarcas estuvo condicionada a la aceptación de una declaración de derechos que sería precisamente el *Bill of Right* (1689). Mediante este instrumento los nuevos monarcas rechazaban la religión católica y la autoridad del Papa, al tiempo que reconocían los derechos y libertades de los ciudadanos.

Además, repudiaban y se comprometían a no incurrir en los actos cometidos por el Rey Jaime II y sus consejeros quienes de acuerdo con el instrumento pactado: a. Suspendedían y ejecutaban leyes sin el consentimiento del Parlamento; b. Violaban la libertad de elección de los miembros del Parlamento; c. Se excedían en la imposición de multas, impuestos y tributos; d. Aplicaban ilegales y crueles penas; y e. Impedían el ejercicio del derecho de petición. El resultado fue que el Monarca se sometía al derecho resultante de la costumbre sancionada por los tribunales (Common Law) y la eliminación de los tribunales de excepción.<sup>35</sup>

Estos acontecimientos desmontaron, al menos en Inglaterra, cualquier teoría que partiera del origen divino del poder político.<sup>36</sup> Si a tal situación sumamos una concepción que parte de la conformación de la sociedad como acto voluntario y originario del individuo, resultaba evidente la conclusión:

127. Así, la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado, y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes. Por eso sucede que son muy pocas las veces que encontramos

---

<sup>35</sup> Un compendio completo de los documentos fundamentales del Constitucionalismo del Reino Unido se encuentra en W.C. Costin y J. Steven Watson, *The Law & Working of the Constitution*, London: 1952.

<sup>36</sup> Utilizo en mi análisis los dos textos de John Locke, *Carta Sobre la Tolerancia*. Introducción de Pedro Bravo Gala. Caracas: Instituto de Estudios Políticos, U.C.V., 1966; y *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Aguilar ediciones, 1969.

grupos de hombres que viven continuamente en estado semejante. Pues los inconvenientes a los que están allí expuestos (inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre para castigar las transgresiones de los otros) los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas que la comunidad, o aquellos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, ha acordado. Y es aquí donde tenemos el derecho original del poder legislativo y del ejecutivo, así como el de los gobiernos de las sociedades mismas.<sup>37</sup>

En un estilo y prosa que, más adelante, valdrá el esfuerzo comparar con el de Juan Germán Roscio, Locke criticó en sus dos *Tratados sobre el gobierno civil* (1690) la teoría del derecho divino de los reyes y la naturaleza del Estado, tal y como fue concebido por el filósofo y teórico político inglés Thomas Hobbes (1588-1679). Éste último, escribió el Leviatán durante la guerra civil con el propósito de brindar apoyo al partido real con una visión sobre la soberanía ilimitada y el absolutismo estatal. Para Hobbes se hace imprescindible la consolidación del poder estatal:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos (a los hombres) contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que para su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a el vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho ésto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATAN, o mas bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al

---

<sup>37</sup> John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Aguilar ediciones, 1969, p.p. 94 y 95. En el Capítulo 9, “De los fines de la sociedad política y del gobierno”.

cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina Soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es Súbdito suyo.<sup>38</sup>

Por el contrario, Locke abogaba por la despersonalización de la soberanía, al tiempo que sustentaba la supremacía del Estado pero subordinada al respeto de la ley civil y la ley natural. Para él, la revolución no sólo era un derecho sino una obligación ante el abuso de poder y la opresión; fue así como se constituyó en pionero sobre el tema de la racionalidad en el ejercicio del poder con base a un sistema de controles. No podía culminar su visión sobre el Gobierno Civil sin afirmar la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado.

La oposición a la teoría del derecho divino de los reyes se origina, bien temprano, en el seno de la misma Iglesia y con los trabajos de Hugo Grocio (1583-1645), en los países bajos. Ya Bossuet, en la Francia de Luis XIV, y Robert Filmer, en el mismo escenario de Locke, habían ejercido la defensa del absolutismo monárquico.

Filmer publicó una obra titulada *El Patriarca* para justificar ese poder que se transmitió desde Adán que, a su vez, lo recibió directamente de Dios. El primer tratado sobre el gobierno civil es, precisamente, una respuesta a Filmer. Antes había escrito su famosa *Carta Sobre la Tolerancia* en respuesta al señalamiento del obispo anglicano Edward

---

<sup>38</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 141.

Stillingfleet sobre el hecho de que sus ideas atentaban contra el cristianismo. Veamos si era un hombre de fe:

Honorable señor:

Ya que usted ha tenido a bien preguntarme cuáles son mis pensamientos sobre la tolerancia mutua de los cristianos de diferentes confesiones religiosas, debo contestarle, con toda franqueza, que estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia. Aunque hay unos que blasonan de la antigüedad de lugares y nombres o de la pompa de su culto externo, otros de la reforma de sus disciplinas, y todos de la ortodoxia: de su fe - ya que cada uno se considera a si mismo ortodoxo -, éstas y todas las demás cosas de tal naturaleza son más señales de la lucha de los hombres contra sus semejantes por el poder y el imperio sobre ellos que de la Iglesia de Cristo. Si alguien tiene verdadero derecho a estas cosas, pero se halla desprovisto de caridad, humildad y buena voluntad en general hacia toda la humanidad, incluso hacia aquellos que no son cristianos, estará muy lejos ciertamente de ser un verdadero cristiano. "Los reyes de los gentiles ejercen soberanía sobre ellos pero vosotros no seréis así", dijo nuestro Salvador a sus discípulos (San Lucas, 22:25). La finalidad de la verdadera religión es algo muy distinto. No está instituida para exigir una pompa exterior, ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad. Quien se aliste bajo la bandera de Cristo tiene, primero y ante todo, que luchar contra sus propios deseos y vicios. De nada sirve usurpar el nombre de cristiano, si falta la santidad de vida, la pureza de costumbres y la humildad y bondad de espíritu. "Que todo aquel que invoque el nombre de Cristo se aparte del mal" (2 Tim., 2:19). Tú, cuando te hayas convertido, fortalece a tus hermanos", dijo nuestro Señor a Pedro (San Lucas 22:32) Sería muy difícil que quien no se preocupa de su propia salvación me persuada de que le interesa enormemente la mía. Es imposible que quienes no han acogido realmente en su corazón la religión cristiana puedan dedicarse con sinceridad y entusiasmo a hacer cristianos a otros. Si se le da crédito al Evangelio y a los Apóstoles, ningún hombre puede ser cristiano si carece de caridad y de esa fe que actúa, no por la fuerza, sino por el amor.<sup>39</sup>

En esta Carta sobre la Tolerancia (1689), a la que ya he hecho referencia, publicada originariamente en latín pero traducida inmediatamente al inglés, Locke se apoya principalmente en la distinción entre autoridades civiles y religiosas. Si el Estado no tiene ningún derecho de imponer una fe religiosa que está fuera de su competencia, una iglesia de su lado no tiene ningún derecho de perseguir a los miembros de otra iglesia. La tolerancia es para él, en principio, la tolerancia entre Iglesias y, muy lógicamente, su análisis político

---

<sup>39</sup> John Locke, *Carta Sobre la Tolerancia*, p.p. 55 a 57.

conduce a una limitación de esa tolerancia. De ella serán excluidos cuatro tipos de personas: En principio aquellos cuyos dogmas son contrarios a la sociedad humana (mœurs); seguidamente aquellos que se arroguen el derecho de ser intolerantes en nombre de su propia fe; los “papistas”, en otras palabras los católicos, porque ellos están al servicio de una soberanía extranjera; finalmente, los ateos, porque la existencia de Dios es el fundamento de la conducta moral.<sup>40</sup>

Voltaire, en lo que corresponde al pensamiento de la Revolución francesa, trabaja la idea de tolerancia a pesar de que este tema está lejos de ser nuevo en el siglo XVIII. Había ya toda una tradición de tolerancia que se puede encontrar en algunos grandes nombres como Erasmo, Spinoza, los teóricos del derecho natural, Grotio o Pufendorf. La tolerancia no se confunde ni con un escepticismo generalizado ni con una indiferencia en materia religiosa.

Otro es el argumento de Pierre Bayle (1647-1706). Su gran *Dictionnaire historique et critique* (1º Ed. 1696) será para el siglo XVIII una fuente inagotable de hechos y de argumentos a favor de la libertad de conciencia. La polémica en torno a su obra condujo a atribuirle sino un ateísmo, al menos un escepticismo radical. La tolerancia aparece, fuera de toda consideración política, como un valor profundamente cristiano.

Voltaire asoció las argumentaciones de Locke y de Bayle pero transforma profundamente las intenciones y consecuencias. Sus argumentos son abiertamente anticristianos a pesar de algunas precauciones de forma; y, sí reveló la multiplicidad de religiones, fue para mostrar que la peor intolerancia está del lado judeo-cristiano. En el

---

<sup>40</sup> Op. Cit., pág. 266.

artículo “*Tolerancia*” del *Dictionnaire philosophique* partió del hecho de que, en nombre de la religión, surgen creencias extravagantes, querellas ideológicas absurdas y sobre todo las guerras y atrocidades; por esto señala: «*Cette horrible discorde qui dure depuis tant de siècles est une leçon bien frappante que nous devons nous pardonner nos erreurs; la discorde est le grand mal du genre humain et la tolérance est le seul remède*».<sup>41</sup>

Con Voltaire, la tolerancia se identifica con la crítica filosófica: Nos debemos tolerar mutuamente porque todos somos falibles, inconsecuentes, sujetos a la mutabilidad y al error. Por eso opone la Iglesia Católica a la religión de Jesús, pero lo hace en aras de encontrar un cristianismo más auténtico.

La comprensión y la tolerancia entre las distintas confesiones de fe marcan los escritos de Locke y constituyen aportes básicos a la futura dogmática constitucional que creará un sistema internacional de Derechos Humanos. La libertad del individuo es un dogma, indispensable para lograr una sociedad libre de ataduras, salvo aquéllas impuestas por la propia razón y el "sentido común". Él núcleo de su pensamiento sobre el tema será proclamar que la tolerancia de aquellos que difieren de otros, especialmente en materia de religión, es propia del Evangelio de Jesucristo y de la genuina razón de la humanidad; luego, define como monstruoso que haya hombres tan ciegos que no perciban su necesidad y sus ventajas. En consecuencia, propugna establecer la distinción entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión para evitar controversias entre los que dicen tener un interés en la salvación de las almas, por un lado, y, por el otro, en la custodia del Estado.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Idem, pág. 267.

<sup>42</sup> John Locke, *Carta Sobre la Tolerancia*, p.p. 60 a 67.

Esta nueva forma de pensar se dio en forma paralela, en Inglaterra, al complejo proceso de formación de las instituciones que se tradujo en la combinación de una monarquía limitada y el parlamentarismo, impensable para un revolucionario francés que se respetara. Desde una monarquía tan absoluta, como fue aquella a partir de 1485 con la llegada de la dinastía de los Tudor, en la que se suceden soberanos con el poder de un Enrique VII, Enrique VIII, Eduardo VI, María Tudor o Isabel, quienes conservaron sus prerrogativas hasta que asumieron los Estuardo en 1603, se da un tránsito relativamente ordenado hacia una monarquía parlamentarista basada en el principio de representatividad política.

Estos hechos, constitutivos de la Revolución Inglesa, originan la crisis que coincide con la vigencia de un nuevo pensamiento en el que la razón es el principio rector de las sociedades y la base del ejercicio del poder. Surge de suyo la separación de poderes como el mecanismo indispensable para evitar la concentración de la autoridad en manos de unos pocos, menos aun de un solo hombre, y el derrumbe de las teorías que sustenta el absolutismo monárquico.

Posteriormente, esa nueva realidad, terminó retando las nociones esenciales del siglo XVII francés. Estas son la noción del deber, la aceptación de las obligaciones, el yugo, la servidumbre de la condición humana, el concepto de obediencia, no ciega más sí reflexiva. Una concepción cristiana, sobrenatural del hombre, en que la felicidad eterna esta antes que la felicidad terrenal que es considerada, en el fondo, como secundaria. El siglo XVIII, al contrario, libera todos los yugos, todas las obligaciones que eran aceptadas en el siglo XVII.

Una moral social y humanitaria. Felicidad individual y felicidad común son indisolubles. Los prejuicios van en contra de esa felicidad común de la misma forma que ellos van contra la naturaleza y la razón. El espíritu se rebela en nombre de la razón (racionalismo), de la naturaleza (naturalismo) y de la felicidad (hedonismo) contra los prejuicios, contra un pasado absurdo del que hay que hacer tabla rasa. Barrer todos los yugos para construir una sociedad razonable y sensible, regida por una moral independiente de cualquier raíz religiosa.

## **5. MONTESQUIEU Y EL ESPÍRITU DE LAS LEYES.**

El interés por la obra de Montesquieu no es solamente por la innovación metodológica ligada a una visión total de la realidad social sino también por la defensa que hace de un gobierno representativo y moderado fundado en el balance, más que en una verdadera separación, de los poderes. En cuanto al aspecto metodológico él afirmó en *De l'Esprit des Lois* (1748) que había «*empezado muchas veces esta obra y muchas veces la he abandonado (...) perseguía mi objeto sin formarme un plan (...) encontraba la verdad y la perdía al momento. Pero cuando descubrí mis principios, todo lo que andaba buscando vino a mí y durante veinte años he visto cómo mi obra empezaba, crecía, avanzaba y concluía*». Para concluir, sobre este punto: «*No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas*».<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Utilizo aquí la versión francesa *De l'Esprit des lois* en Carlos de Secondat, barón de la Bréde y de Montesquieu, *Œuvres complètes*, Gallimard, La Pléiade, vol. III; como también *Del Espíritu de las Leyes*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971.

El título mismo de la obra aclara el proyecto de Montesquieu. En una época en que la reflexión política estaba signada por el contractualismo, él descuida el problema del tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil, a diferencia de la Escuela de Derecho Natural, después de Hobbes, Locke y luego Rousseau.

Se inicia afirmando que todos los seres tienen sus leyes: *«Las leyes, en su más amplia acepción, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la Divinidad tiene sus leyes; el mundo material tiene sus leyes; las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes; el hombre mismo tiene sus leyes (I,1)»*. Todo ser tiene una naturaleza, unos elementos entre sí estructurados, que le hace ser tal y actuar como tal. Por tal razón, concibe al Universo como un conjunto inteligentemente ordenado, creado por Dios. Ese orden es objetivamente racional y, en consecuencia, puede ser abarcado por la inteligencia humana.

Buscar el espíritu de las leyes consiste, entonces, en establecer sus relaciones no solamente con una multitud de determinantes, mas también entre ellas, a fin de establecer, más allá de una línea apresurada y simplista, verdaderas relaciones de causalidad circular: *«Es preciso que [las leyes] se adapten a la naturaleza y al principio del gobierno establecido, o que se quiera establecer (...) Deben adaptarse a los caracteres físicos del país, al clima (...) al género de vida de los pueblos (...) a la religión de los habitantes (...) a su riqueza, a su número (...) a sus costumbres (...) Hay que considerarlas bajo todos esos puntos de vista. Esto es lo que me propongo llevar a cabo en esta obra. Examinaré todas estas relaciones, que todas juntas forman lo que se llama el espíritu de las leyes (...)*

*no voy a tratar de las leyes, sino del espíritu de las leyes, y este espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las distintas cosas» (I, 3).*

Aplicado al estudio de las formas de gobierno, este método conduce a considerar que cada una de ellas posee una estructura interna creada en las líneas estrechas entre su naturaleza (que le hace ser) y su principio (que le hace actuar). Distingue tres categorías de Gobierno: La República, en la cual gobierna el pueblo o un sector de él por lo que puede asumir la forma de Aristocracia o Democracia; Monarquía, donde uno solo detenta el poder de acuerdo con leyes establecidas; finalmente, el Gobierno despótico o reino de la arbitrariedad.

La naturaleza del Gobierno corresponde a la pregunta: ¿Quién gobierna? Eludiendo las abstracciones, analiza la realidad de su época y ofrece ejemplos concretos de las diferentes formas de gobierno: Venecia es una república aristocrática, Francia es el ejemplo de la monarquía y Turquía lo es del gobierno despótico. Inclusive, existen realidades intermedias como en España, caso que oscila entre la monarquía y el despotismo, un despotismo frenado por la religión; e Inglaterra, caso intermedio entre la monarquía y la república aristocrática.

Para ser viable, un gobierno debe ser impulsado por un principio que se convierte en una especie de motor y que difiere en función de quien ejerce el poder. Así, la República, como lo demuestra a la vez la historia y la naturaleza de las cosas, descansa en la virtud que corresponde a la conciencia de la prevalencia del interés general sobre el interés particular.

El principio motor de la Monarquía es el honor, no entendido en el sentido moral, sino como Hobbes trata el término en el *Leviathan*; es decir, el reconocimiento de la

superioridad del Príncipe. La virtud le es inútil, y un vistazo lanzado sobre la conducta de los cortesanos permite que percibamos que *«la ambición en la ociosidad, la bajeza en el orgullo, el deseo de enriquecimiento sin trabajo, la aversión por la verdad, la adulancia, la traición, la perfidia, el abandono de todos los compromisos, el desprecio por los deberes del ciudadano, el temor a la virtud del Príncipe, la esperanza de sus halagos y, más que todo esto, el ridículo sobre la virtud»* forman la trama de las personalidades monárquicas. Pero del mal puede surgir el bien. Perniciosa en la República, la ambición tiene buenos efectos en la Monarquía. A pesar de su ausencia de moralidad, el honor que consiste en exigir preferencias y distinciones puede ser útil al Estado.

En cuanto al tercer régimen, el despotismo, no constituye más que una degeneración de la monarquía. Él se materializa en un régimen específico dentro del cual el poder es ejercido por uno solo al margen de las leyes. El poder del Príncipe descansa sobre el temor que provoca en sus súbditos. A diferencia de un gobierno moderado que puede *«relajar sus resortes»*, toda manifestación de debilidad del déspota favorece la pérdida del poder.

Pero de la obra de Montesquieu, el aspecto que ha sido calificado como su contribución más relevante para el pensamiento político constitucionalista se encuentra desarrollado en sus consideraciones sobre el régimen inglés, ubicadas en el libro XI del *Espíritu de las Leyes* que desarrolla precisamente el tema de la libertad política.

Esta es el derecho de hacer todo aquello que las leyes permiten; ya que, si un ciudadano pudiera hacer lo que ellas prohíben, él no tendría más libertad porque los otros tendrían ese mismo poder. Por tal razón, refiere que la eterna experiencia demuestra que el hombre usa del poder que dispone hasta que encuentra el obstáculo formado por otro poder:

*«Como en las democracias parece que el pueblo hace más o menos lo que quiere, se ha puesto la libertad en este tipo de gobierno, y se ha confundido el poder del pueblo con la libertad del pueblo (XI, 2) (...) pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad solo puede consistir en poder hacer lo que uno debe querer y en no estar obligado a hacer lo que uno no debe querer (...) La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten (XI, 3)».*

Siguiendo a Locke, en este punto, pero utilizando una terminología diferente, él establece la existencia de tres poderes en el seno del Estado: El Poder Legislativo, el Poder Ejecutivo de las cosas que dependen del derecho de gentes – que se corresponde con el Poder Federativo de Locke – y el Poder Ejecutivo que depende del derecho civil. La reunión de esos poderes, en las mismas manos, constituye una amenaza para la libertad individual. Concentrando en sí mismo esos poderes, el monarca absoluto estará en la situación de ejecutar tiránicamente las leyes tiránicas que él mismo dictó.

Del mismo modo, si el poder de juzgar no está separado de los otros, la vida y la libertad del ciudadano estarán amenazadas, porque el Juez poseerá la fuerza de un opresor. La conclusión es obvia: *«Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçait ces trois pouvoirs: celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers».*

Teórico del equilibrio de los poderes, Montesquieu propugnará también el Gobierno representativo que él opone a la Democracia, en la medida en que los ciudadanos no

deciden la legislación, solo designan a los representantes que los sustituirán en la manifestación de su voluntad política y ejecutarán un mandato mediante el ejercicio de esa función. La exigencia de la representación no deriva de la imposibilidad material de reunir a los ciudadanos para que se pronuncien sobre la Ley.

Ese tema solo es un mal menor con relación al nivel de entendimiento de la población, por lo que el mecanismo se hace una exigencia debido a la insuficiente capacidad intelectual del pueblo en reconocer el bien común. Incapaz de conducir sus asuntos, paradójicamente Montesquieu acepta que el pueblo es completamente apto para escoger a los hombres que ejercerán su representación.

En este punto es interesante destacar la propuesta de una conformación bicameral del cuerpo legislativo en el que, además de una cámara que represente al pueblo, exista una segunda asamblea, no diferenciada en razón de modalidades electorales como en los sistemas modernos, para representar a la nobleza y sus intereses específicos, permanentemente amenazados por el pueblo en un Estado libre. Propone también, sumado a este contrapeso, crear una protección especial en materia penal. Porque los Grandes están expuestos a la envidia, ellos no pueden ser juzgados por el pueblo, inevitablemente desprovisto de serenidad. Los nobles deben ser juzgados por sus pares.

El aspecto final que me interesa resaltar es que Montesquieu es un observador de la diversidad de las leyes y de sus relaciones con los parámetros sociales y culturales. Manifiesta preferencia por un régimen monárquico temperado por la existencia de cuerpos intermedios subordinados, destinados a difundir las leyes en el cuerpo social. Considera que dentro de la monarquía, el Príncipe es la fuente de todo el poder político y civil, pero

también la garantía de la estabilidad de las leyes reposa en la existencia de “canales medios” por donde fluya el poder. Y la nobleza constituye el más natural de esos canales.

La nobleza es la esencia de la monarquía; sin nobleza, sin mantenimiento de sus prerrogativas, no hay monarquía. También defiende los privilegios del clero. Personalmente, me impresiona el hecho que, con estas opiniones, él ha sido valorado como uno de los inspiradores de la Revolución. Lo más fascinante es que los revolucionarios moderados, como Mounier y Mirabeau, fueron sus críticos más exacerbados; en cambio, Marat y Robespierre lo celebran en razón de su admiración por la República Romana.

Al margen de las críticas, el hecho es que el artículo 16 de la declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano recogió su tesis al calificar valorativamente el hecho de que la no consagración del principio de separación de poderes inhabilita a una Constitución como tal. Igualmente, el texto fundamental francés del 3 de septiembre de 1791 acoge algunas de sus propuestas, como la incompatibilidad de las funciones ministeriales con el mandato parlamentario y la facultad de veto a favor del Rey, a pesar de la oposición de Sieyès en este último caso.

## **IV. LA REVOLUCIÓN FRANCESA, LA REVOLUCIÓN VERDADERA**

« La Révolution française a fondé une société; elle  
cherche encore son gouvernement »

**PREVOST-PARADOL**

« La Révolution a été dans les esprits »

**ALBERT MATHIEZ**

### **1. ¿LAS LUCES ORIGINARON LA REVOLUCIÓN O ÉSTA CREÓ A AQUÉLLAS?**

Mornet en su obra *Les origines intellectuelles de la Révolution française*,<sup>44</sup> un clásico en la teorización de los aspectos ideológicos del proceso, desarrolla una serie de leyes que gobiernan el devenir intelectual relacionado con el Siglo de las Luces. Destaca que ese nuevo pensamiento, a la vez crítico y reformador, desciende la escala social partiendo de las clases más cultivadas como la burguesa y la pequeña burguesía para terminar insuflando al pueblo. Luego se irradia del centro de Francia, es decir Paris, hacia la periferia en las provincias. Esta apreciación no puede parecer extraña a quienes compartimos que estos procesos, especialmente los del tipo de la Revolución francesa, son dirigidos por elites caracterizadas por una preparación y formación ausente de la generalidad popular.

---

<sup>44</sup> Cfr. Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*. Paris : Colin, 1967, P.477.

Y es que sin pensamiento revolucionario no puede haber Revolución, al menos en la Revolución francesa fue así. Se dio una ruptura intelectual que se convirtió en una condición necesaria para la crisis última de la vieja monarquía, a pesar de que, en ese siglo, primero se dan las anticipaciones minoritarias previas a 1750, luego los conflictos decisivos y movilizadores posteriores a la mitad del siglo y, después de 1770, con la difusión generalizada de los nuevos principios, la convulsión final.

En la *Histoire de la Révolution Française*, como ya indiqué, Michelet da secuencia a su narrativa sobre la unificación del pueblo francés. Los contemporáneos de Michelet, tales como Louis-Adolphe Thiers y Auguste Mignet analizan a la Revolución Francesa como un acontecimiento provocado por los legisladores burgueses; Thomas Carlyle, como la sustitución de una forma de anarquía por otra; Philippe Buchez, como una revuelta socialista y de la clase trabajadora; Edgar Quinet, como la realización de los principios cristianos primitivos; Alphonse de Lamartine, como un evento cuya conformación mayor fue dada por individuos; y Jean Blanc, como una conformación política y de las ideas. En opinión de Michelet, la revolución fue la cuna de una nueva religión esparcida por todo el mundo.

Pero tengo que cuidarme de hacer generalizaciones adelantadas sin base cierta. Por solo citar un autor autorizado, precisamente un causahabiente del esfuerzo de Mornet, puedo utilizar el lenguaje de Chartier, quien califica como la “quimera del origen” a la suposición determinista, tan en boga dentro de los círculos académicos. Esa ilusión parte de los siguientes supuestos: a) Que cada momento histórico es una totalidad homogénea, dotada de una significación ideal y única en cada una de las realidades que la componen; b)

Que el devenir histórico es organizado como una continuidad necesaria; y c) Que los hechos se originan en un flujo no interrumpido que permite descifrar que uno es la continuidad del otro.<sup>45</sup> Sirva la advertencia para evitar establecer un vínculo de causalidad adelantado entre el proceso ideológico que se da en Europa y el conflicto independentista venezolano. Me explico.

Todo el esfuerzo del autor precitado es para advertir sobre la dificultad de ubicar unos antecedentes, u origen cultural, de un proceso tan complejo como el de la Revolución francesa; en sus propias palabras: «*C'est justement de ces notions classiques (totalité, continuité, causalité) que l'analyse 'généalogique' ou 'archéologique' doit se déprendre si elle veut adéquatement rendre compte des ruptures et des écarts. A la manière de la wirkliche Historie nietzschéene (...) Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel*».<sup>46</sup> Ante esta premisa, su proposición es intervenir «*la relación establecida de ordinario entre la irrupción del evento y la necesaria continuidad*».

Chartier agrega otro riesgo que pesa sobre la noción de origen: El hecho de proponer una lectura teleológica del siglo XVIII implica que, a partir de la Revolución, se construyó un fin necesario que no fue otro que el de “las luces”. Este es un problema que se concreta en definir si son las luces las que producen la revolución, interpretación clásica a la cual se opone considerar que fue la Revolución la que inventó las luces, en la búsqueda

---

<sup>45</sup> Cfr. Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Éditions du Seuil, 2000.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 16.

de consolidar su propia legitimidad en un cuerpo de textos y autores fundadores, reconciliados más allá de sus diferencias vivas, unidos en la preparación de la ruptura con el viejo mundo. Y aquí, insisto, la obligación de establecer hipótesis previas que han sido la guía de una investigación sobre el origen y las causas del proceso independentista en América Latina, podría llevar al investigador a crear, tozudamente, su propio cuerpo de antecedentes y a confirmar, o negar, esas premisas sin adentrarse en las profundidades ideológicas del proceso.

Así como la etapa post revolucionaria ha constituido, no sin debates como lo resalta Chartier, un panteón de ancestros que reúne a Voltaire y Rousseau, Mably y Buffon, Helvétius y Raynal, y se construyó una continuidad que se asemeja a una obra de justificación y de búsqueda de paternidad; no puedo negar la tendencia en la historia, y de nuestros primeros historiadores, los clásicos en particular, de justificar los hechos del pasado, glorificándolos, convirtiendo en heroico lo que pudo ser un evento más sin incidencia política.

Es un lugar común decir que la Revolución francesa fue hija de Voltaire, de Rousseau, de Montesquieu o de los enciclopedistas. En realidad, *el espíritu del siglo*, como lo describe Jean-Jacques Chevallier, es otra cosa, de más importancia que estos autores considerados aisladamente. El *espíritu del siglo* es entonces aquella situación plena de complejidad por los múltiples aportes, la mayoría con autonomía. Rousseau es contradictorio a los “filósofos”, a los “enciclopedistas”; Montesquieu es contradictorio a

Rousseau, así como a los ideólogos de la Enciclopedia. La sensibilidad ardiente de Rousseau es lo contrario a la aridez de un Helvétius o de un d' Holbach.<sup>47</sup>

Mas estas contradicciones no son relevantes desde el punto de vista de la historia de las ideas porque, dentro de los espíritus cultivados, dentro de esa influencia de los cambios políticos, las contradicciones se diluyen en una aspiración general común. Analizar el espíritu del siglo implica estudiar esa aspiración dominante en los espíritus cultivados del siglo XVIII, y no se puede comprender sino comparándolo con el espíritu del siglo XVII, el siglo de Luis XIV y de Boussuet.

Son pocas las verdaderas revoluciones. No se trata de las invenciones de unos soñadores, en el mejor de los casos, o de lances de unos aventureros, como la mayoría de los que se dicen revolucionarios. En la revolución se rompe con el pasado anímicamente, estructuralmente, como la francesa. Una Revolución que estuvo imbuida en el espíritu del siglo, entendido como el espíritu del siglo XVIII.

## **2. EL ESPÍRITU REVOLUCIONARIO**

El concepto revolución se asocia con un acontecimiento violento, o una serie de acontecimientos violentos, que tienen como consecuencia la transformación de la forma política del Estado y del conjunto de instituciones sociales, civiles, religiosas, económicas. La estructura social de la Francia posrevolucionaria es radicalmente diferente a la Francia anterior, no descansa en los mismos principios ni responde a las mismas formas sociales.

---

<sup>47</sup> Jean-Jacques Chevalier, *Histoire des Institutions et des Régimes Politiques de la France de 1789 a 1958*. 9<sup>o</sup> Edición. Paris: Dalloz, 2001, p. 9.

En el tema del espíritu revolucionario vale retomar dos referencias fundamentales en el libro de Mornet. Una reiterada, discutida, refutada – L’Ancien Régime d’Hippolyte Taine publicada en 1876 -; la otra discreta, mencionada como de paso – L’Ancien Régimen et la Révolution de Alexis de Tocqueville aparecida en 1856. A Taine le dirige una doble crítica. Le reprocha que contribuye a la generalización precoz del “Espíritu Revolucionario” sobre la base de unos pocos textos demasiado famosos.

Reconstruir el progreso de las ideas nuevas requiere de una especial atención que intente medir su penetración (o la resistencia que se les opuso) a partir de una revisión de áreas, tan vasta como sea posible, como la literatura o la filosofía, en las memorias privadas, los periódicos, debates académicos o masónicos. El segundo reproche se sustenta en afirmar que el “Espíritu Revolucionario” se formó en la vieja sociedad, llevado a sus más extremas consecuencias por los filósofos, como una especie de complot. Es la tesis de la Revolución programada.

Para Mornet, esta última idea es inaceptable: *«Un Lénine, un Trotsky ont voulu une certaine révolution; ils l’ont préparée, puis accomplie, puis dirigée. Rien de pareil en France. Los origines de la Révolution sont une histoire, l’histoire de la Révolution en est une autre»*.<sup>48</sup> La revolución se inscribe en un proceso de larga duración, en el cual hay una constelación de determinaciones que le dan nacimiento. Es un evento con una dinámica propia que no se puede reducir a las condiciones que lo hicieron posible.

Las críticas de Mornet, paradójicamente, resaltan la originalidad del libro de Taine, a saber, la cronología que hace remontar del “Espíritu Revolucionario” a su matriz: El

---

<sup>48</sup> Daniel Mornet, op. Cit., p. 471.

clasicismo francés. En una carta de 1874, dirigida a Boutmy, Taine enuncia así su proyecto: *«Il s'agit de montrer que Boileau, Descartes, Lemaistre de Sacy, Corneille, Racine, Fléchier, etc. sont les ancêtres de Saint Just et de Robespierre. Ce qui les retenait, c'est que le dogme monarchique et religieux était intact ; une fois ce dogme usé par ses excès et renversé par la vue scientifique du monde (Newton apporté par Voltaire), l'esprit classique a produit fatalement la théorie de l'homme naturel abstrait et le contrat social»*<sup>49</sup>

Más allá de las luces, es dentro del tiempo de la «razón razonable» del clasicismo que encuentra su raíz la Revolución. Sustituyendo un «mundo abstracto» en la «plenitud y la complejidad de las cosas reales», reemplazando al individuo real, ese que existe efectivamente dentro de la naturaleza y la historia, por un «hombre general»

Los hombres de la Revolución francesa, en nombre de la razón representada e interpretada solo por el Estado, declararon que desharían y reformularían, conforme a la razón y a la sola razón, todos los usos, los hechos, las ceremonias, las costumbres, la era, el calendario, los pesos y medidas, los nombres de las estaciones, de los meses de las semanas, de los días, de los lugares y los monumentos, los nombres de la familia, los títulos de cortesía, el tono de los discursos, la manera de saludar, de hablar y escribir, y la forma de ser de los franceses. Según Taine *«esta será la obra final y el triunfo completo de la razón clásica»*.

---

<sup>49</sup> La carta a Boutmy del 31 de julio de 1874 es citada por Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Éditions du Seuil, 2000, p. 21.

### 3. LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Se ha hecho costumbre utilizar el mismo término de «Revolución» para designar los eventos que condujeron a la independencia de las colonias británicas en América (1776) y a la transformación que sufrió la sociedad francesa a partir de 1789. En ambos casos, existe una sustitución de un orden político por otro; ahora bien, la diferencia la hace la lejanía con la metrópoli ya que, en el caso francés, es la metrópoli que sufre los profundos cambios y transformaciones en unas estructuras ancestralmente establecidas. No obstante, ambos procesos revolucionarios son los antecedentes del constitucionalismo al obligar a superar el vacío institucional con los textos que se denominaron Constituciones.

Los insurgentes en América van a ser conducidos por una doble novedad: Una Constitución escrita, aprobada por la Convención de Filadelfia el 17 de septiembre de 1787, y una República. Dentro de la tradición del pensamiento pragmático inglés, las trece colonias llegan a un acuerdo para su gobierno común. La teoría contractualista sobre el origen del poder político, tan en boga en la intelectualidad europea, se rindió en ese proceso por la fuerza de las circunstancias y los intereses en juego.

En 1789 y 1792, Francia imitará esas dos innovaciones pero con otro aliento. Es posible hablar de un espíritu de la Revolución Francesa, a pesar de que los textos revolucionarios no revisten carácter homogéneo, porque el elemento propiamente ideológico tiende a dominar las realizaciones revolucionarias y porque es el resultado de la conjunción de individualidades perfectamente identificables.

Como lo confirman los trabajos contemporáneos sobre la historia de la Revolución Francesa (Alfred Cobban, *Le sens de la Révolution Française*, 1964-1984; y François

Furet, *Penser la Révolution Française*, 1978), numerosos miembros del clero son los principales instigadores de los textos jurídicos que sustentan el nuevo orden jurídico y social. En ellos encontramos los dos principales iconos del proceso: El Cartesianismo Político y el culto a la Ley. Dejaré para el Capítulo Final el tema del Jacobinismo como moral política de la Revolución.<sup>50</sup>

### **3.1. EL CARTESIANISMO POLÍTICO**

La revolución intelectual que produjo Descartes dentro de la Escuela Filosófica Idealista, tiende a la transposición de la lógica matemática en la Filosofía. Tres tiempos de la progresión del espíritu caracterizan este desarrollo:

- a) La tabla rasa o la duda metódica;
- b) El partir de postulados que resisten lo dudoso y lo indemostrable; y
- c) La construcción del razonamiento y sus resultados sobre la base de esos mismos postulados.

Por primera vez, de manera sistemática, los revolucionarios franceses van a practicar una “geometría política” imitando esos tres tiempos. La tabla rasa se corresponde con la negación del pasado. Si analizamos la abolición de los derechos feudales y del viejo orden social la noche del 4 de agosto de 1789, en el contexto del famoso preámbulo de la Constitución de 1791, encontraremos una letanía de negaciones. La puesta en evidencia de

---

<sup>50</sup> Estos son, precisamente, los tres iconos que se encuentran en Jean Luc Chabot, Op. Cit., Págs. 27 y ss.

los postulados con la lectura de los preámbulos de las declaraciones de derechos de 1789 y de 1793, más que una enunciación de las garantías jurídicas o de principios políticos, permiten descifrar los postulados implícitos de la Revolución: Naturalismo, inmanencia, progresividad y racionalismo.

Siguiendo los postulados de Rousseau, el hombre es considerado como naturalmente bueno: Sí «*l'ignorance, l'oubli et le mepris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics*» (1789); «*des malheurs du monde*», indicó la Declaración de 1793. Entonces, el mal no está enraizado en el hombre, es exterior a él; no es el hombre el que está marcado por una imperfección en su naturaleza (naturaleza que ha sido castigada por el pecado original dentro de la concepción cristiana), sino que la sociedad está mal construida por lo que debe ser cambiada para que tienda hacia el bien.

Una nueva idea viene a aparecer, la idea del progreso, esencial en la conciencia moderna. El debate sobre las ilusiones del progreso, título de un libro de Georges Sorel (*les illusions du progrès*), o sobre la realidad del progreso es un debate esencial. En 1750, Turgot escribió *Tableau philosophique des progrès de l'esprit humain* y su discípulo Condorcet redactó, en plena revolución, el célebre libro, bajo el mismo espíritu: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

En su obra, Condorcet hace énfasis en que la razón humana se forma lentamente por los progresos naturales de la civilización y destaca como la superstición, emparejada con la corrupción, somete a los espíritus al poder de la crueldad y la maldad. Con el apoyo de las ciencias, el espíritu humano abandona su infancia y avanza hacia la verdad, hasta llegar al día en que «*los ojos, largo tiempo condenados a la oscuridad, se entreabren, rehacen, se*

*acostumbran lentamente, se fijan en la luz, y el genio atrevido vuelve a montarse sobre su globo, de donde el fanatismo y la barbarie han sido exilados»*<sup>51</sup> En esa progresión del espíritu humano se destacan las siguientes etapas:

- a) Primera época: Los hombres se empiezan a reunir en los pueblos primitivos.
- b) Segunda época: Los pueblos pastores. Tránsito de este estado al de los pueblos agricultores.
- c) Tercera época: El progreso de los pueblos agricultores hasta la invención de la escritura alfabética.
- d) Cuarta época: El progreso del espíritu humano en Grecia hasta los tiempos de la división de las ciencias.
- e) Quinta época: El progreso de las ciencias hasta su decadencia.
- f) Sexta época: Decadencia de las luces hasta su restauración.
- g) Séptima época: Después de los primeros progresos de las ciencias hacia su restauración en occidente hasta la invención de la imprenta.
- h) Octava época: Después de la invención de la imprenta hasta los tiempos en que las ciencias y la filosofía sacuden el yugo de la autoridad.
- i) Novena época: Después de Descartes hasta la formación de la República francesa.
- j) Décima época: Realiza una reflexión sobre el progreso futuro del espíritu humano.

---

<sup>51</sup> Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet (1743-1794 ; marquis de), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Num. BNF de l'éd. de Paris : Masson & fils, 1822, p.p. 187 y ss. Texto digitalizado del original en Site BnF/Gallica de la Bibliothèque nationale de France [en línea]. <<http://gallica.bnf.fr/>> [Consulta: 29 de Septiembre de 2001].

La revuelta del espíritu del siglo esta dirigida contra el prejuicio religioso porque ese sistema social contra el cual reacciona esta sustentado por ese prejuicio y, en especial, el orden católico. Suprimir el prejuicio religioso implicaba, automáticamente, sin atacar frontalmente, cuestionar el prejuicio político. En realidad, tal estrategia es más peligrosa que un ataque de frente.

En definitiva, había otros elementos adicionales para la conformación del espíritu del siglo. Los progresos de las ciencias, notablemente las ciencias físicas y naturales, serán un soporte fundamental. El mismo fenómeno ocurriría, posteriormente, en el siglo XIX, lo que explica la vigencia del marxismo y del positivismo.

Los sabios, los escritores, los filósofos, estaban convencidos que las actitudes científicas de rigor, de lógica pura y de abstracción, causa de los formidables avances en las ciencias físicas y naturales, podían transformar de la misma manera a las ciencias del hombre, las futuras ciencias políticas y morales, e incluso las ciencias económicas.

Con el espíritu del siglo desaparecen los misterios del Gobierno, se develaron los secretos necesarios para el mantenimiento del poder absoluto; la ciencia política disecó esos pretendidos misterios, como la ciencia médica lo hace con el cuerpo humano. Al hacer una relación de los aportes de las ciencias exactas, coincidentes con ese momento histórico, surge la confirmación de la relación causa-efecto entre este avance y la consolidación del nuevo espíritu.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Para valorar el impacto de las ciencias en la conformación del nuevo espíritu se hace importante analizar la relación incluida como anexo del presente trabajo.

Descartes funda el sistema político y social sobre principios simples e incontestables. La pesada insistencia de los redactores de la Declaración de 1789 sobre la exigencia de publicidad no es más que la consecuencia lógica: la ignorancia u olvido de los derechos y principios fundamentales no exime su vigencia, la razón común definida por el legislador se sobrepone a las razones individuales de los gobernados y sus gobernantes. Esta *ratio scripta* reviste la forma del derecho.

La Constitución, luego las leyes, se ordena según una doble lógica también matemática: una coherencia con relación a los postulados definidos y una coherencia interna con el texto y con las instituciones que proceden de este espíritu del sistema.

## **3.2. EL LEGALISMO O CULTO DE LA LEY**

### **3.2.1. LA RACIONALIZACIÓN DEL FENÓMENO POLÍTICO POR EL DERECHO.**

La convicción sobre la pertinencia de este método conduce a los constituyentes de los años 1789 y 1791 a conferir a la primera Constitución una cualidad de cuasi perfección y de perennidad que se ve confirmada por el difícil procedimiento de revisión de sus normas. No es nada más ni nada menos que la corriente racional-normativa a la que se hace referencia en la muy célebre tipología del profesor García Pelayo; en la cual el concepto básico es el de validez, en oposición a la legitimidad del tipo histórico-tradicional y a la vigencia del tipo sociológico. Superadas estas tipologías por el avance de la ciencia constitucional, no dejan de perder interés por la facilidad con que aun se pueden encasillar los sistemas modernos.

La diferencia entre estas concepciones, ambas a la vez espíritu del sistema y sistemas del espíritu, y la realidad, no tarda en aparecer: Votada definitivamente en septiembre de 1791, la primera Constitución revolucionaria estará abolida antes de cumplir un año de vigencia. Esto no constituye una rareza; al contrario, las constituciones pétreas, aquellas que no establecen un proceso de modificación o inclusive lo prohíben, se exponen más a la fuerza de los cambios y claman por su derogatoria apenas son aprobadas.

Hasta el proceso revolucionario, las leyes eran la expresión de la política de un hombre, el Rey. Los cambios promueven que la política de los hombres se someta al respeto de la Ley. La política ya no es más el hecho del Príncipe, ella es una consecuencia de la Ley, de una Ley común a todos. Esta racionalización del fenómeno político por el derecho se inscribe, con la generalización de los procesos electorales, dentro del vasto movimiento de apropiación colectiva de la cosa pública por los gobernados.

Conceptos que pueden coincidir parcialmente con Roscio cuando confiesa su equivocación sobre la valoración de los términos libertad, derecho y ley. Afirma que en un pasado consideró a estas como ideas correlativas en las que la libertad no era otra cosa que la licencia de hacer cada uno lo que se le antojase, el despotismo era un derecho y los actos arbitrarios de la voluntad de un déspota eran leyes inviolables y sagradas. Esa es su justificación para que, partiendo de la siniestra significación de esas palabras, la libertad aparezca como enemiga de la especie humana o como la raíz del pecado de nuestros primeros padres. Se explica entonces la consideración de criminales a cuantos pretendían ser independientes y libres. Concluye que, al no ser la libertad política un licencioso albedrío contrario a las leyes naturales y divinas, el hombre no está obligado a someterse a

una ley que no sea el resultado de la voluntad del pueblo de quien él es individuo: «*No es ley el acto de la voluntad de un individuo: no es legítima, sino tiránica la autoridad que no viene del pueblo. Depender de la voluntad de un hombre solo, es esclavitud: Armarse del poder sin el consentimiento espontáneo y libre de la nación: Abusar de él con detrimento de las altas miras de la sociedad, es una usurpación y tiranía*». <sup>53</sup>

La sola finalidad del poder se insertaba en el cuadro de la realeza del *Ancien Régime*: El rey no poseía más el poder a título privativo, él lo ejercía en aras del bien común. Esta “República”, en el sentido en que Bodin utiliza el término, cede el paso a la “República” en el sentido pleno y revolucionario: no solamente los gobernados son los destinatarios del poder, ya que ellos terminan siendo titulares potenciales del mismo en razón del principio de elegibilidad, en otras palabras, el derecho de ocupar los cargos públicos.

Si el razonamiento matemático había invadido la unión de la lógica filosófica con Descartes, con los constituyentes franceses, el razonamiento jurídico se adueña de los mecanismos políticos. Esto produce el advenimiento, todo a la vez, del Estado de Derecho y del Derecho Público (hasta acá confinados a las leyes fundamentales de sucesión de la Corona) materializado en el proceso constitucionalista. El Derecho, según las palabras de Mirabeau, deviene en “*la soberanía del mundo*”. Ensayarán así su propio constitucionalismo con la aprobación de numerosos textos que, paradójicamente, muy poco les valieron.

---

<sup>53</sup> Juan Germán Roscio, Op. Cit., p.p. 133 y 134.

Una de las ventajas de recorrer la historia del período revolucionario, desde 1789 hasta la proclamación del Imperio en 1804, consiste en descifrar desde los mismos albores del Sistema Constitucional Francés las causas de la inestabilidad de sus instituciones, situación contrastante con la estabilidad característica del *Ancien Régime*.

El tormentoso trayecto, en el cual se produjo la profunda mutación de las instituciones políticas y sociales, que se inicia con la reacción a la monarquía absoluta, prosigue con la monarquía limitada, pasa a la república democrática, para retroceder finalmente a la dictadura y la monarquía cesarista. En un corto período de tiempo, la historia constitucional de Francia, después de 1789, es una larga cadena de rupturas que culminan en la Quinta República y la Constitución de 1958.<sup>54</sup>

### 3.2.2. LA DEIFICACIÓN DE LA LEY Y DE SU AUTOR.

Si la deidad política de Maquiavelo fue el gobierno monárquico (monocrático), la de Hobbes la institución estatal y en Rosseau el pueblo; para los revolucionarios franceses la inclinación es para la Ley y su autor. La Ley nacida de la voluntad popular es concebida, imitando los conceptos de Rousseau (*La sainteté des lois*), como perfecta. Incontestable, irreprochable, la Ley no puede ser derogada sino por otra Ley.

Este instrumento pretende definir los criterios de moralidad, como la legitimidad de las voluntades particulares. Así lo subrayaron los comentaristas de la Declaración del 26 de

---

<sup>54</sup> Para el análisis de las Constituciones de Francia he utilizado los textos que aparecen en Maurice Duverger, *Constitutions et Documents Politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

agosto de 1789, es en la palabra “Ley” y no en la palabra “libertad” en que reside la clave del texto. Para los revolucionarios franceses donde esta la Ley, ahí está la libertad.

Esta Ley concebida como perfecta, por haber sido elaborada conforme a la razón, tiene un autor abstractamente designado como el “legislador”. Él puede tener varios rostros: formalmente, es el mismo pueblo (referendo, mandato imperativo), o bien sus representantes (los diputados); materialmente, es casi necesariamente un representante de la nación o del pueblo cuyo pensamiento está guiado por las luces de la razón, una suerte de Dios creador del orden social.

# V. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA JUSTIFICACIÓN POLÍTICA DEL MOVIMIENTO INDEPENDENTISTA Y JUAN GERMÁN ROSCIO

“De la naciente libertad, no sólo  
fué defensor, sino maestro y padre”

Andrés Bello

## 1. LA INFLUENCIA DEL CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU.

En *Les Confessions* se puede descifrar la pretensión de Rousseau por desarrollar una teoría democrática, después imitada por muchos más, que le confiere a su autor un lugar fundamental en el dominio de la teoría política y el constitucionalismo que le sigue.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Trabajo con el texto de *Les Confessions* de Rousseau que se encuentra en Abu Bibliotheque Universale según consulta de fecha 10 de enero de 2004 en la página web <http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?confessions1>. Aquí vale la pena advertir la similitud fascinante con el estilo de la obra fundamental de Roscio trabajada con subtítulo «*En la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagaviar en esta parte a la religión ofendida por el sistema de la tiranía*». Juan Germán Roscio nació el 27 de mayo de 1763 en San Francisco de Tiznados, Provincia de Caracas. Sus padres, Cristóbal Roscio del Ducado de Milán y Paula María Nieves, nacida en La Victoria, Estado Aragua. En cuanto a sus estudios, se recibió de Bachiller en Cánones en 1792 y obtuvo el doctorado en Cánones (21-9-1794) y en Derecho Civil (19-1-1800). Cuando en 1798 intentó ingresar en el Colegio de Abogados de Caracas le fue impedido por la condición de mestiza de su madre y las dudas sobre la condición del padre, lo que obligó a llevar esta controversia a la Real Audiencia que decidió favorablemente, en 1805. Fue profesor de la cátedra de Instituta en la Universidad de Caracas. Participó activamente en los sucesos del 19 de abril de 1810. Integró la Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII, ocupando la cartera de Relaciones Exteriores, para posteriormente representar a la Villa de Calabozo en el Congreso Constituyente de Venezuela, instalado el 2 de marzo de 1811. En ese escenario se constituyó en ideólogo del movimiento independentista al redactar el Acta de Independencia del 5 de julio de 1811. Luego conformaría el Ejecutivo Colegiado que fue desalojado por Monteverde. Hecho prisionero, fue enviado a España como uno de los siete “monstruos” calificados por Monteverde que, de esta forma, quebraba los términos de la Capitulación. Primero ocupó una celda en Cádiz y luego fue trasladado al presidio de Ceuta. Roscio y otros prisioneros se fugan y solicitan refugio en Gibraltar, pero es entregado por el gobernador inglés a las autoridades españolas. A raíz del escándalo que se produjo por el quebrantamiento

Él elaboró un sistema teórico describiendo las condiciones necesarias de una sociedad conforme a las exigencias de la razón. Ives Guchet destaca que allá donde Diderot, por ejemplo, subraya la necesidad de corregir progresivamente los defectos de la sociedad, Rousseau introduce una exigencia más radical: La de purgar el mal que la castiga y establecer sus fundamentos racionales. Cita especialmente la segunda carta que éste dirige a Malesherbes, como testimonio de esta exigencia: *«Si jamais j'avais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants!»*<sup>56</sup>

Pero esa originalidad no reside solamente en la manera de tratar el problema del mal y situarlo en la sociedad y no en el hombre. Él busca el verdadero Contrato Social a partir de una concepción del estado de naturaleza muy diferente de aquellos que lo precedieron. Estado de guerra según Hobbes, está caracterizado por la rivalidad permanente que enfrenta a los hombres. Pero a diferencia de los animales que solo actúan por un instinto particular,

---

de las normas del derecho de gentes, el Príncipe regente de Inglaterra intervino y Roscio, con sus compañeros, fue liberado. Se traslada a Jamaica, luego a Estados Unidos, y es en Filadelfia, en el año 1817, donde publica su obra **TRIUNFO DE LA LIBERTAD SOBRE EL DESPOTISMO: En la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagaviar en esta parte a la religión ofendida por el sistema de la tiranía**. Sin embargo, especial mención tendrá aquí su obra **EL PATRIOTISMO DE NIRGUA Y ABUSO DE LOS REYES** por el simple hecho de que fue escrito en el año nono de la independencia (1811). Regresa a Venezuela, en 1818, para ejercer la Presidencia del Congreso de Angostura, la Vicepresidencia del Departamento de Venezuela y la Vicepresidencia de la Gran Colombia. Si no hubiera muerto, el 10 de marzo de 1821, seguramente habría sido elegido Presidente del Congreso de Cúcuta. Juan Germán Roscio fue el teórico del movimiento independentista y tuvo como misión fundamental responder a los militantes de la Teoría del Derecho Divino como fundamento del poder del Monarca al tiempo que convencía a los creyentes sobre la compatibilidad de la causa patriota con la fe católica. Esto, como veremos, después de sufrir una fuerte crisis de conciencia.

<sup>56</sup> Cfr. Yves Guchet, *Histoire des Idées Politiques*. Paris: Armand Colin Éditeur, 1995, pp. 396 y ss.

el hombre posee una perfectibilidad que le permite salir de la condición animal. Sin embargo, antes de llegar a la formación de la sociedad civil, varias etapas deben cumplirse.

En lo que se refiere al tránsito del estado de naturaleza a la sociedad esta más próximo a Montesquieu que de Hobbes. Rousseau afirma que la sociedad naciente exige a los hombres actitudes distintas de las que poseen en su origen y esto es relevante porque el hombre es más temeroso que agresivo a la vista de los objetos desconocidos. La bondad natural se disminuye en la medida que el amor propio se acrecienta.

Precisamente, al citar directamente a Hobbes, Rousseau indica que aquel asume que el hombre es naturalmente intrépido y ama sólo el ataque y el combate. Le atribuye a Montesquieu, a quien califica como “filósofo ilustre”, el criterio contrario por cuanto éste piensa que nada hay tan tímido como el hombre en el estado natural y que se halla siempre atemorizado y presto a huir al menor ruido que oiga, al menor movimiento que perciba. Esto lo atribuye al temor a lo desconocido cuando no puede discernir el bien y el mal físicos que de ellos debe esperar, ni comparar sus fuerzas con los peligros que tiene que correr.

Por esto rechaza la conclusión de Hobbes sobre la natural maldad del hombre ya que *«no ha visto que la misma causa que impide a los salvajes el uso de razón, como pretenden nuestros jurisconsultos, les impide al mismo tiempo el abuso de sus facultades, como él mismo pretende; de modo que podría decirse que los salvajes no son malos precisamente porque no saben qué cosa es ser buenos, toda vez que no es el desenvolvimiento de la razón ni el freno de la ley, sino la ignorancia del vicio y la calma de las pasiones, lo que los impide hacer el mal: «Tanto plus in illis proficit vitiorum*

*ignoratio, quam in his cognitio virtutis*». Finalmente, destaca que Hobbes no observó tampoco la tendencia del hombre a suavizar «*la ferocidad de su amor propio*» o su deseo de conservación antes del nacimiento de este amor que se traduce en una innata repugnancia a ver sufrir a sus semejantes y que define como la piedad.

Una vez que demuestra en su Discurso que la desigualdad se manifiesta bien poco en el estado natural y que su influencia es casi nula en esa etapa, Rousseau desarrolla su avance en los desenvolvimientos sucesivos del espíritu humano, hasta el punto de volver malos a los seres haciéndolos sociables. Un equilibrio se establece entre la indolencia del estado primitivo y ese destino final que califica como «*la petulancia activa de nuestro amor propio*».<sup>57</sup> Roscio parte de un desarrollo similar cuando afirma que la libertad es irreconciliable con el despotismo cuya duración sería efímera sin el socorro de la ignorancia, de la esclavitud, y sus otros vicios consecuentes por lo que concluye que «*los hombres mancomunados en sociedad podrían vivir sin ninguna forma de gobierno, si estuviesen siempre subordinados al imperio de la razón: si todos fuesen observantes de esta ley natural, sería superfluo establecer magistrados que celasen su observancia, y castigasen su infracción*»<sup>58</sup>

Este paso, ubicado entre el estado primitivo y el destino final, constituye una suerte de edad de oro «*menos sujeto a las revoluciones, el mejor para el hombre*» Después, colocados los hombres por naturaleza a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las

---

<sup>57</sup> Juan Jacobo Rousseau, *Discurso Sobre el Origen de la desigualdad de los Hombres*. Edición digital basada en la edición de Madrid, Calpe, 1923, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. La traducción del francés ha sido hecha por Ángel Pumarega.

<sup>58</sup> Roscio, *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*, p. 148.

luces funestas del hombre, descubren la agricultura, la metalurgia y la división del trabajo. De esta forma, terminan dependiendo unos de los otros, estiman útil acumular más allá de sus necesidades, la propiedad y el trabajo se instalan en el seno de la sociedad. El progreso va a la par de la esclavitud y la miseria.

El cambio hace surgir los talentos y suscita la producción de novedades al servicio de necesidades artificiales. Resumida en el deseo de posesión y dominación, la ambición de los hombres favorece la lucha por la repartición de bienes raros y, dentro de una sociedad en que las desigualdades se magnifican, ricos y pobres no conocieron otra guía de conducta que la dialéctica de la fuerza y las necesidades, el motor de los peores desordenes. Amenazados en su seguridad, ellos deciden concluir un contrato inicuo que, lejos de fundar una sociedad justa, perpetúa la desigualdad en beneficio de ricos y propietarios.

En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, dedicado a la República de Ginebra, Rousseau aclara aun más estas desigualdades sintetizándolas en dos: una que define como natural o física porque ha sido instituida por la naturaleza (edad, salud, fuerza y las cualidades del espíritu o del alma); la otra, que califica como desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención y porque ha sido establecida, o al menos autorizada, con el consentimiento de los hombres y se concreta en los diferentes privilegios.

En cuanto al origen de la diversidad de los gobiernos, Rousseau no se complica con análisis sociológicos al estilo de Montesquieu. Tal pluralidad reside en las diferencias más o menos grandes que se encuentran entre los particulares al momento de la institucionalización. Que un hombre se impone a todos por su superioridad, ¡la monarquía

esta constituida! Cuando varios dirigen a los otros, tenemos una aristocracia. Aquellos para los que la fortuna y los talentos no conocen desproporción importante, y que estarían más o menos próximos al estado de naturaleza, formaran una democracia. Mas la tendencia natural es agrandar la fosa que separa dominantes y dominados:

Las distinciones políticas engendran necesariamente las diferencias civiles. La desigualdad, creciendo entre el pueblo y sus jefes, bien pronto se deja sentir entre los particulares, modificándose de mil maneras, según las pasiones, los talentos y las circunstancias. El magistrado no podría usurpar un poder ilegítimo sin rodearse de criaturas a su hechura, a las cuales tiene que ceder una parte. Por otro lado, los ciudadanos no se dejan oprimir sino arrastrados por una ciega ambición, y, mirando más hacia el suelo que hacia el cielo, la dominación les parece mejor que la independencia, y consienten llevar cadenas para poder imponerlas a su vez. Es muy difícil someter a la obediencia a aquel que no busca mandar, y el político más astuto no hallaría el modo de sojuzgar a unos hombres que sólo quisieran conservar su libertad. Pero la desigualdad se extiende sin trabajo entre las almas ambiciosas y viles, dispuestas siempre a correr los riesgos de la fortuna y a dominar u obedecer casi indiferentemente, según que la fortuna les sea favorable o adversa.

(...)

He intentado explicar el origen y el desarrollo de la desigualdad, la fundación y los abusos de las sociedades políticas, en cuanto estas cosas pueden deducirse de la naturaleza del hombre por las solas luces de la razón e independientemente de los dogmas sagrados, que otorgan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. De esta exposición se deduce que la desigualdad, siendo casi nula en el estado de naturaleza, debe su fuerza y su acrecentamiento al desarrollo de nuestras facultades y a los progresos del espíritu humano y se hace al cabo legítima por la institución de la propiedad y de las leyes. Dedúcese también que la desigualdad moral, autorizada únicamente por el derecho positivo, es contraria al derecho natural siempre que no concuerda en igual proporción con la desigualdad física, distinción que determina de modo suficiente lo que se debe pensar a este respecto de la desigualdad que reina en todos los pueblos civilizados, pues va manifestamente contra la ley de la naturaleza...<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> En el Contrato Social Rousseau establece que las tres principales formas de gobierno son: *democracia*, un gobierno de la totalidad o la mayoría del pueblo; *aristocracia*, gobierno de unos pocos; *monarquía*, gobierno de uno. *La democracia* es imposible en la práctica. Demanda demasiadas condiciones y muy difíciles virtudes para todo el pueblo. "Si hubiese un pueblo de dioses, su gobierno sería democrático, no siendo un gobierno tan perfecto para hombres". *La aristocracia* puede ser natural, hereditaria o electiva. La primera se encuentra solamente entre los pueblos simples y primitivos; la segunda es el peor de todos los gobiernos; la tercera, en que el poder es dado a los más sabios, a aquéllos hombres que disponen de más tiempo para los asuntos públicos, es el mejor y más natural de todos los gobiernos, cuando hay certeza que aquéllos que ejercen el poder lo usarán para el bien común y no en su propio interés. Ningún gobierno es más vigoroso que la *monarquía*; pero presenta grandes peligros; si el fin no es el bienestar general, toda la energía de la administración se concentra en detrimento del Estado. Los Reyes buscan ser absolutos y los cargos son dados a los intrigantes. Utilizo el *Contrato Social*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1978; y la edición digital basada en la edición de Barcelona, en la Imprenta de los Herederos de Roca, 1836. Versión de la Biblioteca de Cataluña.

Si la idea de la tolerancia es esencial en el pensamiento de las luces, el debate descansa enteramente sobre las expresiones jurídicas y políticas que la realizan. Para Rousseau, la tolerancia implica limitaciones por lo que, en el último Capítulo del Contrato Social, impone a los ciudadanos una religión civil aun cuando reconoce que la intolerancia civil y la intolerancia teológica son inseparables ya que *«es imposible vivir en paz con aquellos á quienes uno cree condenados; amarlos seria aborrecer á Dios que los castiga, y se hace indispensable convertirlos ó atormentarlos. En todos aquellos estados en donde está admitida la intolerancia teológica, es imposible que no tenga algún efecto civil; y tan pronto como lo tiene, ya el soberano no es más, ni aun en lo temporal: desde entonces los sacerdotes son los verdaderos señores, y los reyes no son mas que sus oficiales»*<sup>60</sup>

Al proponer la religión civil a pesar de ser un ferviente cristiano, Voltaire no cruza la línea de Rousseau pero concluye sobre el ateísmo *«que no es tan funesto como el fanatismo»*. Él se tranquiliza, por otra parte, pensando que la verdadera filosofía no puede ser atea. Las restricciones a la tolerancia que propone Locke estarán lejos de desaparecer con el desarrollo del espíritu crítico. La cuestión más grave que surge, especialmente a fines del siglo XVIII, es saber hasta que punto la intolerancia puede ser tolerada. El espíritu de las luces combate todos los fanatismos y condena los entusiasmos. Lo paradójico es que los filósofos de las luces se tendrán que reprochar sus propios prejuicios contra las religiones reveladas y el verse, ellos mismos, como sectas intolerantes.

---

<sup>60</sup> Cita del Capítulo VIII de la Religión Civil, en Rousseau, El Contrato Social...Cit.

Y es en el uso de los instrumentos de la razón, como método, frente a la utilización de las fuentes que derivan de las religiones reveladas, en el que se puede diferenciar claramente entre el pensamiento independentista en Venezuela y las ideas de la ilustración. Cualquier intelectual de la Revolución rechazaría los “argumentos racionales” que utiliza Roscio, en Venezuela, por irracionales. A éste le basta con justificar su obediencia religiosa con el argumento de que esta no es ciega ya que *«jamás fue susceptible el contrato social de un artículo por el cual se obligasen los contratantes a cerrar los ojos de su razón, o conciencia para no mirar sus más caros intereses (...) En una Republica todos obedecen, desde los primeros magistrados hasta el último ciudadano, no hay uno que no sea obediente a la expresión de la voluntad general, única ley del orden civil (...) El mismo pueblo obedece su propia voluntad general, cuando en las funciones correspondientes al primer grado de su soberanía convencional, procede arreglado a los dictámenes colectivos de su razón natural. Son obedientes sus representantes cuando ejerciendo a nombre suyo la facultad deliberativa, no se desvían un ápice de lo convenido en su Magna Carta»*<sup>61</sup>

## **2. LA DOCTRINA TEOLÓGICA TOMISTA.**

Para Billier y Maryioli la obra de Tomás de Aquino es una respuesta fuerte y serena a una época de incertidumbre intelectual, política y social;<sup>62</sup> en ella se produce un reencuentro entre el derecho y la doctrina teológica pero, como lo resalta Villey *«esta vez*

---

<sup>61</sup> Roscio...Idem, p.p. 243 y 244.

<sup>62</sup> Cfr. Jean-Cassien Billier y Aglaé Maryioli, *Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Armand Colin Éditeur, 2001. Págs. 92 y ss.

*es un encuentro verdadero: no más como en los tiempos de la invasión bárbara, entre un derecho romano moribundo y una cultura bíblica viviente. Ahora las fuerzas son iguales: La teología instaurada en rectora de los estudios y el derecho en su equivalente en las formas de existencia humana».*<sup>63</sup>

Friedmann destaca cinco corrientes predominantes, aun cuando muy controvertidas, en el desarrollo del pensamiento político y jurídico a partir del siglo XII,<sup>64</sup> lo que lleva a diferentes autores, entre ellos a los precitados, a concluir que ese encuentro tan fértil, conforma un pensamiento medieval que constituye la base de un pensamiento tomista que no surgió de la nada (ex nihilo). Esas controversias se relacionan con:

- a) Una ruptura con el pensamiento “Agustino” que considera que el Estado, sus instituciones y la sociedad política están infectados irremediablemente por el pecado. Los que reaccionan a esta tesis asumen que el Estado puede ser un mecanismo que encarne fines morales y persiga la realización de la Justicia, reivindicándolo como instrumento del bien, tal como lo hace Tomás de Aquino bajo la referencia aristotélica.
- b) La designación del derecho como principio superior de la sociedad que implica la renovación de la filosofía antigua del derecho natural, revisada por el cristianismo, con el resultado final de una reflexión política sobre la relación recíproca entre gobernantes y gobernados, basada en las normas jurídicas.

---

<sup>63</sup> Michel Villey, *Bible et philosophie gréco-romaine*, Archives de Philosophie du Droit, t. XVIII, p. 28. Citado por Billier y Maryioli.

<sup>64</sup> Cfr. W. Friedmann, *Théorie générale du droit*. Bibliothèque de philosophie du droit. Paris: LGDJ, 1971, Págs. 55 y ss.

- c) Una polémica profunda sobre la primacía de los dos dominios, temporal y espiritual, en el sentido como ha sido explicado con anterioridad.
- d) La teorización sobre el problema de la autoridad jurídica de la sociedad civil: Es la Edad Media un periodo en que se producen los primeros esfuerzos por negar el absolutismo y reivindicar el principio según el cual la soberanía, el derecho y el gobierno provienen del pueblo.
- e) Una evolución decisiva en la concepción del derecho privado; especialmente del derecho de propiedad privada, rebasando la tesis de los padres de la Iglesia que sugieren su carácter pecaminoso.

La relación que hace Friedmann permite concluir que la Edad Media no fue, como se ha sostenido con cierta ligereza, un periodo absoluto de oscuridad intelectual. En la obra conjunta de Billier y Maryioli se sostiene que, al contrario, se produce un cruce de doctrinas que marcaron duraderamente el pensamiento político y jurídico occidental del que se nutre Tomás de Aquino; específicamente en dos puntos, la doctrina sobre el Estado y la concepción sobre el derecho.

Contra la posición de San Agustín, Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en lo que se refiere a que el Estado es producto necesario y natural de la sociabilidad humana; en consecuencia, existe independientemente del pecado. Rehabilita así el estatuto y rol del Estado, no solamente para garantizar la seguridad de una comunidad política, sino porque debe promover el bien. Ese Estado que debe ser idealmente la imagen terrestre del reino de Dios esta subordinado a la Iglesia a los ojos del Doctor Angélico.

En lo que se refiere al derecho, se encuentran tres elementos decisivos:

- a) La ruptura con el agustinismo jurídico de la alta Edad Media. La *lex vetus* creada para regir al pueblo judío (materializada especialmente en el Éxodo, el Levítico y el Deuteronomio) comporta los preceptos de derecho, provistos de un tenor jurídico (*judicialia*), carentes de valor en el mundo cristiano. Fueron abrogados por el advenimiento de Jesucristo y no fue sustituido por la nueva ley porque el mensaje del evangelio no es jurídico ni político. La ley cristiana del evangelio no tiene nada de jurídica; ella no comprende la *judicialia*; en fin de cuentas, los asuntos de derecho son confiados a la iniciativa al hombre (*humano arbitrio relinquuntur*).<sup>65</sup>
- b) Se produce la división y jerarquización de la ley en tres órdenes. Tomás de Aquino diseña una gradación de la ley que une profundamente al hombre con Dios y a Dios con el hombre mediante la intermediación de una serie de órdenes. El primero es aquel de la *lex aeterna*: la ley eterna o divina, o dicho de otra forma, la razón divina que gobierna al mundo. Esta ley perfecta es igualmente imposible de abarcar en su perfección. La segunda es la *lex naturalis* que, en cambio, es conocida por la razón humana: precisamente porque ella es en el seno de la criatura racional una participación de la ley eterna. En fin, viene el tercer orden, el de la *lex humana* como invención del hombre a partir de los principios de la ley natural.<sup>66</sup> Surge

---

<sup>65</sup> Análisis contenido en Jean-Cassien Billier y Aglaé Maryioli, Op. Cit., Pág. 95.

<sup>66</sup> Como profesor de Derecho Romano no dejan de sorprenderme las similitudes con las categorías creadas en Roma y sintetizadas en el Corpus Iuris Civilis. En las Institutas del emperador César Flavio Justiniano, Alemánico, Gótico, Franciscano, Germánico, Antico, Alánico, Vandálico, Africano, Pío, Feliz, Glorioso, vencedor y triunfador, siempre Augusto, podemos observar una tripartición que respeta la diferencia entre *lex naturalis* y *lex humana*. En cuanto a la *lex aeterna*, mal podía partir este derecho de ese punto dado el carácter de la sociedad romana, en la que la libertad de culto es un dogma y que, inclusive, persiguió a

entonces un problema práctico: ¿Debemos obedecer a la ley humana a pesar de estar en oposición con la ley eterna o la ley natural? ¿Hasta que punto el ciudadano debe obedecer las leyes del Estado? La doctrina tomista afirma la obediencia de la ley humana aún cuando vaya en contra del bien común, es decir aunque cause un perjuicio, para mantener el orden *propter vitandum scandalum vel turbationem*; pero no debe ser obedecida cuando ella implique una violación de la *lex divina* contra *Dei mandatum*; por ejemplo, cuando la ley imponga un falso culto.

- c) Una doble reflexión sobre el sentido de lo que es la ley y la Justicia. Se debe hacer una precomprensión de la ley sobre la base de cuatro elementos: La ley es una *disposición de la razón* (no de la voluntad), a fin de asegurar el *bien commun* que

---

aquellos que propugnaban la existencia de un solo Dios por cometer delito contra el Estado. El título II de las Institutas contiene la referencia que comento: «El derecho natural es aquel que la naturaleza inspira a todos los animales. Este derecho no es especial del linaje humano, sino común a todos los animales que nacen en el cielo, en la tierra y en el mar. De aquí procede la unión del varón y de la hembra, que llamamos matrimonio; de aquí la procreación y educación de los hijos. Vemos, en efecto, a los demás animales que se conforman a los principios de este derecho, como si lo conociesen. 1. El derecho se divide en civil o de gentes. Todos los pueblos regidos por leyes o costumbres tienen un derecho, que en parte les es propio, y en parte es común a todos los hombres; pues el derecho que cada pueblo se da exclusivamente, es propio de los individuos de la ciudad, y se llama derecho civil; mas el que una razón natural establece entre todos los hombres, y se observa en casi todos los pueblos, se llama derecho de gentes, es decir, de todas las naciones. Los romanos siguen también un derecho en parte aplicable a los solos ciudadanos y en parte a todos los hombres. Cuidaremos de determinarlos en sus respectivos lugares. 2. Mas el derecho civil toma su nombre de cada ciudad, como el de los Atenienses, por ejemplo, y sin error se pueden llamar las leyes de Solón o de Dracon derecho civil de los Atenienses; así llamamos derecho civil de los Romanos al derecho de que se sirven los romanos, y derecho civil de los Quirites al derecho de que se sirven los Quirites: este último nombre lo tomaron los romanos de Quirino. Pero cuando decimos derecho, sin añadir de qué pueblo, designamos nuestro derecho, como cuando se dice el poeta, sin decir ningún nombre, entienden los griegos al Gran Homero, nosotros Virgilio. El derecho de gentes es común a todos los hombres, porque todos se han dado ciertas reglas que exigen el uso y las necesidades de la vida. Se han suscitado guerras, y por consecuencia de ellas ta esclavitud y la servidumbre, contrarias al derecho natural, pues que naturalmente en el principio todos los hombres nacían libres. Este derecho de gentes ha introducido casi todos los contratos, como la compra y venta, la sociedad, el depósito, el mutuo y otros innumerables contratos». Pero tal situación se prolongó por siglos hasta el triunfo de Constantino en la batalla del Puente Milvio y el inicio del predominio cristiano en los asuntos de Estado. Por eso Justiniano reconoce, al final del mismo título, la existencia de la ley divina cuando afirma que «las leyes naturales, observadas casi en todas las naciones, y establecidas por la Providencia divina, permanecen siempre firmes e inmutables, mas las leyes que cada ciudad se ha dado suelen cambiarse a menudo, o por el consentimiento tácito del pueblo, o por otras leyes posteriores».

proviene de la *instancia responsable* de lo que es común a todos y debe ser una *disposición de carácter público*, es decir promulgada. En el caso de la ley divina esta claro que es justa por el simple hecho de que es promulgada por Dios mismo. En el caso de la ley humana, Tomás de Aquino piensa en una Justicia legal posible en el sentido de estar orientada hacia el bien común y deducida por la razón natural a partir de esa idea. Aparece así el aristotelismo en él inmanente: La Justicia es una construcción de la prudencia conforme a la naturaleza de las cosas. Esta será la principal inspiración de los escolásticos españoles que influenciarán los procesos independentistas en América.

Con la obra de Walter Ullmann<sup>67</sup> se ensaya una de las más interesantes y conocidas reconstrucciones de las ideas políticas medievales. Sus trabajos más destacados analizan los motivos políticos y teóricos que movieron a Constantino a irrumpir en la vida interna de la Iglesia y presentan las consecuencias determinantes de ese hecho en el desarrollo posterior del mundo cristiano. Adicionalmente, estudia la personalidad intelectual del Papa León I quien fue el creador de la teoría jurídica de la continuidad en el Papa del poder jurisdiccional de Pedro con lo que termina analizando la influencia lograda por la Biblia en la formación de la teoría de gobierno medieval.

---

<sup>67</sup> He tenido acceso a los siguientes trabajos: The development of the medieval idea of sovereignty, en *The English Historical Review*, 1949; y *A history of political thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965.

Este autor austriaco, nacido en el año 1910, señaló en una de sus conferencias<sup>68</sup> que resultaba asombrosa la escasez de trabajos modernos sobre el estudio de la Biblia en la Edad Media y que, aparte de algunos temas aislados, no existan investigaciones de relevancia que analicen *ex professo* y en detalle la influencia de la Biblia en la idea medieval de Ley, en el concepto medieval de Justicia y ninguna sobre su influencia visible en los principios de gobierno en la Edad Media. Indudablemente, esta aseveración tiene la autoridad de un erudito que, con su obra, definió un método de integración entre la historia y el derecho y que con su estudio magno, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, publicado por primera vez en 1955, definió las relaciones entre el poder temporal y el poder eclesiástico en la Edad Media y muestra las estructuras hierocráticas monísticas presentes en la teoría papal de gobierno, que se desarrolló entre los siglos IV y XII, como teoría de la monarquía papal.<sup>69</sup>

Como punto básico sobre el estudio de la aplicación de la Biblia en la Edad Media, Ullman destaca que la Biblia utilizada en ese momento histórico era la Vulgata, aproximadamente en la forma provista por la traducción latina de San Jerónimo que fue declarada, en 1546, el texto único y auténtico de las Sagradas Escrituras.<sup>70</sup> Con relación a

---

<sup>68</sup> Me refiero a la conferencia “La Biblia y Principios de Gobierno en la Edad Media”, publicada en *Settimane di Studio del Centro di Studi Italiano sull’alto Medioevo*, Spoleto, 26 aprile-2 maggio, 1963.

<sup>69</sup> El comentario de Ullman se produce mucho antes de la aparición de los textos de Quentin Skinner que, como ya he indicado, modificaron la comprensión del pensamiento moderno sobre el poder al sustituir el tradicional resumen de doctrinas e historias por la reconstitución del proceso por el cual los pensamientos se construyeron. Seguramente fue muy posteriormente cuando Ullman tuvo noticias de quien debió ser, para él, un novel profesor de Filosofía Política en Cambridge, coincidentalmente el lugar en que muere Ullman un 18 de enero de 1983. No hay que olvidar que la primera edición del libro imprescindible de Skinner, con el título original “*The foundations of modern Political Thought*”, apareció en 1978. Digo esto advirtiendo que Skinner cita a Ullman como un estudioso que sustentó que la escolástica “anunció al humanismo” (*As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Sao Paulo: Editora Schwarcz, 1996, p. 70).

<sup>70</sup> La página Web de la Sociedad Bíblica Iberoamericana (<http://www.cristianos.itgo.com/www.labiblia.org>).

este hecho, señala que tal traducción *«coincide con las primeras manifestaciones del papado como una institución de gobierno, y no carece de interés señalar que el Papa cuyo pontificado marca un estadio decisivo en el desarrollo del papado como órgano de gobierno, es decir, Damaso I, fue quien alentó al erudito a emprender hercúlea tarea. En ese periodo el papado comenzó a actuar reflexivamente en temas de gobierno: es el periodo de gestación que abarca los periodos de Dámaso I y León I-Gelasio I»*.<sup>71</sup>

Se da así una confluencia entre la Roma secular con el latín bíblico por lo que la Vulgata, para ser entendida por los romanos de los siglos IV y V, encerraba una serie de conceptos y términos que tenían un significado completamente legal romano.<sup>72</sup> Y es

---

Consulta realizada el 20-12-03) informa que la primera impresión importante de la imprenta de Juan Gutemberg fue una magnífica edición de la Biblia cuyo texto era el de la Vulgata Latina de Jerónimo y fue publicada en Maguncia entre 1450 y 1456. Con excepción de algunos pasajes, el Nuevo Testamento griego tuvo que esperar hasta 1514 para ser impreso. Dos razones se le atribuyen a esta demora de casi setenta años. La primera de ellas fue lo difícil y costoso que resultaba la producción de tipos griegos de fundición necesarios para un libro de considerables dimensiones. La segunda, y más importante razón que demoró la publicación del texto griego, fue sin duda el prestigio de la Vulgata Latina de Jerónimo. Las traducciones en idiomas vernáculos no anulaban la superioridad del texto latino del cual provenían; pero la publicación del Nuevo Testamento griego ofrecía a cualquier erudito conocedor de ambas lenguas, una herramienta con la cual podía criticar y corregir la Biblia oficial de la Iglesia Romana. Sin embargo, en 1514, salió de la imprenta el primer Nuevo Testamento Griego como parte de una Biblia políglota. Planeada en 1502 por el Cardenal Primado de España, Francisco Jiménez de Cisneros, una magnífica edición del texto hebreo, arameo, griego y latino, fue impreso en la ciudad universitaria de Alcalá (Complutum).

<sup>71</sup> Walter Ullmann, *Escritos Sobre Teoría Política Medieval* (Compilado por Francisco Bertelloni). 1ª Edición. Buenos Aires: Eudeba, 2003, p. 109.

<sup>72</sup> En este aspecto vale la pena traer a colación la advertencia de la Sociedad Bíblica Iberoamericana al propugnar una traducción textual que fije una disciplina que transcriba, no lo que el Autor Sagrado pudo haber dicho de haber escrito en castellano, sino lo que Él dice en el hebreo, arameo y griego. De acuerdo a este criterio, “los estudios avanzados de la crítica textual han demostrado que, en el Texto Original hebreo y griego, no sólo las palabras y su orden, sino las mismas letras, se encuentran distribuidas en patrones artísticamente diseñados y están ubicadas con designio y propósito. Estos avances y descubrimientos, inevitablemente establecen nuevos parámetros para el traductor serio, quien cada vez se encuentra con menos libertad de hacer uso de la exégesis, paráfrasis, interpretación, o aquellos tan deseados recursos idiomáticos, los cuales más tarde, casi siempre, exhiben su presencia sólo para guiar equivocadamente y terminan alejando a la versión de su más importante propósito: la fidelidad. Y en este sentido, nuestras experiencias nos han mostrado que las traducciones más fieles son las más expresivas. Es por ello que, en muchas oportunidades, la traducción literaria, y más la dinámica, se hallarán contrapuestas a las formas expresivas del texto. Las traducciones más fieles resultan en versiones más expresivas, y consecuentemente más relevantes. También

precisamente éste estilo romanista, tanto por el uso de la traducción latina como por la constante referencia a los conceptos de Derecho Romano, lo que nos permite afirmar una similitud entre Juan Germán Roscio, como máximo exponente del pensamiento independentista, y un método que surge por la infiltración de las ideas bíblicas latinizadas en el vocabulario de los gobiernos en función, y de ese modo *«moldearon la mente precisamente de aquellos que gobernaban. Considerando los temas expuestos en la Biblia e interpretados como principios de gobierno, uno puede decir que fue la Biblia más que el Derecho Romano la que sirvió como modelo, y la que presentó una reserva verdaderamente inagotable para deducir temas relativos al gobierno»*.<sup>73</sup>

Ullmann fija el principio del siglo V y el final del siglo VI como el momento en que tuvo lugar el cambio de la original teoría ascendente del gobierno y del derecho a su contraparte teocrático-descendente; y afirma, resaltando que no le cabe duda alguna, que tal cambio fue producto de la aplicación de temas bíblicos. De esta forma, *«el terreno abonado por la infiltración de ideas de gobierno romanas estaba en todo caso listo para la recepción de los latinizados conceptos bíblicos por lo que el mensaje del cristianismo mismo no pudo sino ayudar a promover la aplicación de la tesis descendente de*

---

ha sido posible apreciar cómo ciertas técnicas de traducción demasiado uniformes, pueden atentar contra la variedad de estilos y los distintos niveles lingüísticos de la Biblia, en tanto que la fidelidad a los originales siempre termina siendo una rica veta de recursos estilísticos. Tales condiciones son las que necesariamente debe poseer una traducción digna del Texto Sagrado. Por traducción textual damos a entender una técnica que, enmarcada en las reglas que controlan la gramática general de la lengua castellana, mas sin perjuicio de la coordinación y subordinación gramatical impuesta por el Autor Exacto, sea capaz de transmitir toda la intención, fuerza y lucidez del Original, pero que al mismo tiempo defienda su brevedad y simplicidad. Que preserve su pureza, y respete sus asimetrías, asperezas gramaticales y redundancias; que valore la riqueza de comunicación que el estilo literario castellano ha logrado por el uso y el tiempo, y los beneficios que de allí se derivan al retardar los cambios que corrompen el lenguaje. Finalmente, que pueda percibir, y sin rodeos referir, las conclusiones que por la sana exégesis y trazo, surgen de la analogía y armonía espiritual latente en toda la Escritura”.

<sup>73</sup> Walter Ullmann, Ibidem, p. 113.

**gobierno**». Refuerza tal tesis la referencia al juicio de Cristo y la declaración de éste a Pilatos: «*Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper*». <sup>74</sup>

Si analizamos en su contexto global la obra de Roscio, la primera nota característica será el método de referencia bíblica, tan propio de los juristas imbuidos de la influencia religiosa y tan alejado de un pensamiento de la ilustración que sólo podía considerar ese tipo de alusión como una manifestación de prejuicios incompatibles con un ejercicio racional. Esta afirmación puede ser constatada desde la publicación de *El Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes*, en 1811, texto en el cual el ideólogo del proceso independentista trata de desestimar los “sofismas” que plantean que el poder monárquico es el gobierno por excelencia ordenado por la divinidad.

Ahí aparece una constante referencia al hecho religioso y al pecado, al sostener la falsedad de un pensamiento que, acusa el autor, ha sido fomentado por los tiranos. Él combate la tesis que sostiene que el vivir sin rey es un pecado porque «*sin rey vivieron nuestros primeros padres: sin rey vivieron sus descendientes antes del diluvio: sin rey vivieron los de la familia de Noé y toda su posteridad más de doscientos años después del diluvio, y vivieron con menos males que los que sobrevivieron a la aparición de los reyes (...) sin rey vivió abrahán y su sobrino Loth: sin rey vivió su numerosa descendencia más de 800 años, hasta que su ingratitud mereció ser castigada con el gobierno de los reyes en tiempos de Samuel. Ninguno más que este profeta sabía la viciosa conducta de los reyes*». Y aquí conviene diferenciar entre el pensamiento de Santo Tomás y el de los escolásticos posteriores.

---

<sup>74</sup> Jn. 19, 11: No tendrías ningún poder sobre mí, si no te hubiera sido dado desde arriba.

El Doctor Angélico es un defensor de la monarquía como forma del mejor gobierno, aunque tal afirmación esta atemperada por la expresión “*así como el régimen del rey es óptimo, así el régimen del tirano es pésimo*”.<sup>75</sup> Al tratar el tema político en su *Suma Teológica* y en el tratado inacabado *Del Gobierno de los Príncipes*, Santo Tomás procuró adaptar las ideas de Aristóteles sobre el derecho y la sociedad civil a las condiciones prevalentes de la sociedad monárquica del norte de Europa. Esta tendencia ya se había manifestado durante su segundo magisterio en París al escribir uno de sus más famosos opúsculos filosóficos, *De Regno*, en el cual trata de conciliar la concepción política de la tradición medieval con los principios naturalistas aristotélicos tal como los conoció en la *Ética* y la *Política* de Aristóteles. Esa concepción, repito, acepta a la Monarquía como mal menor:

Ahora bien, cuando haya que elegir entre dos, de los cuales en ambos amenace el peligro, parece lo mejor elegir aquel del cual se siga un mal menor. De la monarquía, si se convirtiera en tiranía, se sigue un mal menor que de un régimen de muchos optimates cuando se corrompe. En efecto, la disensión, que la más de las veces se sigue de un régimen de muchos, destruye el bien de la paz, que es lo mejor en una multitud social; este bien no es quitado por una tiranía, sino que son impedidos algunos bienes de los particulares, a no ser que hubiera un exceso de tiranía, sino que son impedidos algunos bienes de los particulares, a no ser que hubiera un exceso de tiranía que perjudique a toda la comunidad. Entonces, es preferible el régimen de uno más que el de muchos, aunque de ambos se sigan peligros.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> En el Capítulo II de *De Regno* (utilizo aquí la traducción contenida en Aquino: Del ente y de la esencia. Del reino. Buenos Aires, Editorial Lozada, 2003) indica que “las confederaciones o ciudades que no son regidas por uno padecen disensiones y sin paz, vacilan, al punto de que parece cumplirse lo que el Señor por medio del profeta se queja diciendo: “Muchos pastores han arruinado mi viña” (Jeremías 12, 10). Y, por el contrario, las confederaciones y ciudades que son regidas por un rey gozan de paz, florecen por la justicia y se alegran por las riquezas; de aquí que el Señor haya prometido a su pueblo, por medio de los profetas, como un gran obsequio, que colocaría sobre ellos una única cabeza y que “habría un solo príncipe en medio de ellos” (Ezequiel 34,24)

<sup>76</sup> Tomás de Aquino, *De Regno...*, p. 76. El prólogo de esta obra es esclarecedor en cuanto a la intención de su autor y su aceptación del ideal monárquico: “Mientras pensaba yo qué ofrecer digno de la excelencia regia y acorde con mi profesión y deber, se me ocurrió preferentemente escribir a un rey un libro sobre el reino; en el cual se pueda exponer con diligencia el origen del reino y lo que atañe al deber del rey, de acuerdo con la autoridad de las Sagradas Escrituras, las doctrinas de los filósofos y los ejemplos de los príncipes dignos de elogio, esperando contar, junto con la facultad de mi propio ingenio, para el comienzo, la continuación y la terminación de la obra, con el auxilio de aquel que es Rey de reyes y Señor de los que dominan, por quien

Los seguidores de Tomás de Aquino<sup>77</sup> estarán fuertemente inclinados a defender los ideales de independencia política y de autogobierno republicano. Skinner cita los ejemplos de Marsilio y Bartolo de Saxoferrato indicando que, en el primer caso, abre su *Defensor de Paz* lamentando que los “nativos de Italia” estén privados de vida suficiente, ya que están siendo forzados a probar, en vez de libertad, el duro jugo de los tiranos; en el otro caso, se da valoración similar, al escribir el *Tratado sobre el gobierno de la ciudad*. Skinner resalta como Bartolo desarrolla sus ideas:

Comienza observando que el primer régimen que se estableció “en la ciudad de Roma después de la expulsión de los reyes” fue un sistema republicano “fundado en el cuerpo del pueblo”. Esclarece, de seguidas, que la misma forma de gobierno es la más adecuada a las ciudades italianas de su tiempo. Concede, siguiendo un canal aristotélico, que “la cuestión de que constituye el mejor tipo de gobierno” no se puede responder sin conocer “el grado de magnitud” del Estado a que se refiere, y hasta acepta que “en una *politéia* realmente grande” puede ser necesario instituir un gobierno monárquico. Mas critica severamente la tesis de Santo Tomás, según la cual la monarquía siempre es la mejor forma de gobierno. Piensa que, sin ninguna duda, “en las ciudades de menor escala la especie más adecuada de gobierno es la que se hace por el cuerpo entero del pueblo”. Y cita a la ciudad de Perúgia (donde pasó buena parte de su vida profesional) como un lugar en que “el gobierno esta en paz, y la ciudad crece y florece” gracias a la excelencia de sus instituciones republicanas.

La misma convicción, apoyando la misma crítica a Santo Tomás, es reiterada por Ptolomeo en la continuación que escribió para *Del gobierno de los príncipes*. Aquino comenzará su tratado distinguiendo los regímenes “real” y “tiránico” como presupuesto para su tesis de que, si la tiranía es el peor tipo de régimen, la monarquía hereditaria es de todos el mejor. Ptolomeo prefiere distinguir una forma de gobierno “despótica” y una “política”, definiendo como régimen “político” aquel en que el gobierno es “hecho según la ley” y “en beneficio del cuerpo principal del pueblo”. Eso lo lleva a invertir la preferencia de Aquino, ya que lo capacita, como el mismo afirma, “a incluir el gobierno ‘regio’ en la categoría de los regímenes despóticos”, y a sustentar que una forma electa de sistema ‘político’ debe tener en todos los casos nuestra predilección.<sup>78</sup>

---

reinan los reyes, Dios señor magno y rey magno por sobre todos los dioses. Tomás de Aquino, Idem., p. 59.

<sup>77</sup> Marsilio de Padua (1275-1342) trata de dar una respuesta a la necesidad de salvaguardar la independencia de las ciudades frente al papado en su celebre obra *Defensor de la Paz* concluida en 1324. Bartolo Saxoferrato (1313-1357) fue un abogado que utilizó el procedimiento escolástico y la permanente referencia al Derecho Romano en su *Opera Omnia* de doce volúmenes.

<sup>78</sup> Q. Skinner, *As Fundações do Pensamiento Político Moderno*, p. 74.

Skinner resalta como estas posiciones, que reflejan la predilección republicana, fueron reforzadas por el cambio de visión sobre la historia de la Roma antigua ya que los pensadores escolásticos concluyeron que el apogeo de la civilización romana se da en el período republicano y no en el imperial. Esto trae como consecuencia que adopten una nueva actitud sobre las figuras relevantes del final de la República; especialmente Catón y Cicerón, quienes pasan de sabios estoicos, modelos de desapego a la asfixiante vida política, a patriotas y figuras ejemplares de la virtud cívica que percatados de las amenazas contra la libertad intentaran salvarla de la tiranía que avanzaba.

La conclusión es determinante: Existe una diferencia entre la concepción de Tomás de Aquino sobre la Monarquía y la fuerte preferencia por la libertad republicana de sus primeros discípulos quienes tuvieron una clarísima conciencia del peligro que representaba la tiranía. Así insisten que el valor supremo en la vida política está representado por la obtención de paz y concordia, *pax et concordia*.

### **3. LA INFLUENCIA DE LOS ESCOLÁSTICOS ESPAÑOLES.**

El siglo XVI es un ciclo especial de la historia española. Período de preponderancia en Europa y, en consecuencia, en todo el mundo, estuvo acompañado del florecimiento de la literatura, las artes en general y el campo académico a través de la Universidad de Salamanca, al estilo de las universidades de París y Oxford en el siglo XIII. Tres nombres emergen en el pensamiento político de esa época, todos discípulos de Tomás de Aquino:

Vitoria, Mariana y Suárez; este último, el más interesante a los efectos del presente trabajo.<sup>79</sup>

Suárez (1548-1617) ha sido calificado como uno de los fundadores de la idea de la soberanía fundada en el pueblo. Nacido en la mitad del siglo XVI, enseña toda su vida en los colegios jesuitas. En sus obras, profundiza la concepción escolástica tomista sobre la *lex divina* y la *lex naturalis* que de ella mana como fuentes directas de las dos leyes particulares queridas por Dios: La ley mosaica y la ley cristiana. Pero la voluntad de Dios también se manifiesta indirectamente al delegar en los hombres el poder de adoptar otras leyes, exclusivamente humanas.

La primera concierne al derecho subjetivo (*ius dominativum*) y la otra el poder de accionar y la ley (*ius præceptivum*); surge así el primer gran problema de conciliar la libertad humana y la ley porque, si el hombre es un ser libre, ¿cómo justificar la existencia de la ley? ¿No es ella, en sí misma, una tiranía?

Buscando probar lo contrario, Suárez encuentra argumentos en la vida ordinaria para afirmar la legitimidad de la existencia de la ley. Comienza por la institución de la familia, como organismo natural que responde a las necesidades fundamentales del hombre – *sufficiencia vitæ* – y que dispone de los medios coercitivos que permite garantizar la satisfacción de estas. Adoptando la idea según la cual el Estado es la consecuencia del hecho original, él pone el acento en la conformidad de esa formación con la razón; de

---

<sup>79</sup> La obra de Vitoria, Suárez y Mariana se encuentran originalmente en latín y los textos en español son de difícil consecución; por tal razón me auxilio en las siguientes obras: Bernard Plongeron, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*. Ginebra: Libraire Droz, 1973; P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Gallimard, 1942; Yves Guéhenot, *Histoire des Idées Politiques*. Paris: Armand Colin Éditeur, 1995; y, H. Beuve-Méry, *La Théorie des pouvoirs publics d'après François Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*, Spes, Paris, 1928.

suerte que, dentro del estado de inocencia, habrá podido lógicamente existir. Nacido de la razón y consecuencia de la voluntad humana, reposa sobre un acuerdo que corresponde a una manifestación de querer vivir en común. El Estado es entonces un orden de Dios, conforme a la naturaleza del hombre, realizado *hic et nunc* por un acuerdo de voluntades.

Influenciado por Tomás de Aquino, Suárez coloca el origen del poder en la voluntad divina pero hace surgir su manifestación concreta de causas segundas, es decir de la voluntad humana. Los fines del Estado los define en la perspectiva de un liberalismo que anuncia el espíritu del siglo XVIII, porque a esa institución le incumbe, solamente, crear las condiciones necesarias a la realización de los valores individuales para que los hombres vivan en paz y en Justicia. Las autoridades públicas deben entonces trabajar en aras de estos objetivos y hacerlos respetar.

La ley debe traducir concretamente el bien común (*bonum commune societatis civilis*), razón de ser del Estado. Según Suárez, ningún individuo tendría autoridad sobre los otros por lo que el legislador no puede ser el pueblo. Sin embargo, la mediación del Rey, poco satisfactoria para el espíritu, no debe ser descartada. Matriz del Estado, la autoridad popular desaparece desde el momento en que este se constituye. Por eso, no es el pueblo sino el Estado, una vez formado, quien delega el poder. De ahí que el estatuto político de un pueblo, una vez adquirido, no pueda ser cambiado. Se acerca así a las conclusiones que Hobbes propone sobre la formación del Contrato Social.

La autoridad reconocida es superior a aquella que la ha consentido. El *consensus populi* tiene un resultado: la monarquía hereditaria. Si el Rey gobierna contra el bien común, si no respeta la delegación que le ha sido conferida, su destitución se torna posible.

Así se materializó al principio del siglo XVII, en Inglaterra, cuando Jacobo VI de Escocia asciende al trono bajo el nombre de Jacobo I, suscitando la hostilidad de todas las confesiones religiosas del país, especialmente de los católicos a causa de su decisión de expulsar a los jesuitas. El Rey también retó a los estamentos religiosos al exigir la prestación de un juramento de fidelidad y publicar los libelos político-teológicos a la gloria del absolutismo monárquico, lo que trató fuera en forma anónima sin éxito alguno.

La *Defensio fidei* (1613) constituye una respuesta a Jacobo I en la cual se desarrolla la idea de la limitación de la soberanía, según las líneas directrices ya establecidas en *De legibus* (1612), pilares fundamentales de la obra de Suárez. En estos escritos se establece el criterio de que la delegación de soberanía fue hecha bajo condiciones, su contenido – es decir las libertades reconocidas – se torna irrevocable.

Pero la limitación del poder resulta también de la existencia de otras sociedades. Así como Juan de Mariana lo había expuesto en *De rege et regis institutione* (1590), al resaltar el contrapoder de la Iglesia, Suárez rescata esa cualidad desde tres puntos de vista: El primero será descifrar si el soberano Pontífice es superior espiritualmente a las personas de los reyes y príncipes temporales; el segundo, si él, no solamente respecto a la persona del Rey, sino a su poder temporal, aunque soberano, puede obligarlos a ejecutar algún acto o suplirlos de negarse a cumplirlo; el tercero será saber si el Pontífice, en razón de su poder temporal, puede no solamente dirigir a los príncipes cristianos por sus preceptos, sino también obligarlos por sus sanciones, hasta los extremos de ser necesario.

En su tesis, los derechos de la Iglesia se corresponden a su misión, que es la de llevar a los fieles por los caminos de la salvación y aquí un Rey está en la misma situación

que sus fieles. Él debe estar sometido y no puede pretender usurpar las funciones del sacerdocio. Es la misma tesis de Francisco Vitoria quien, al tiempo de reconocer la independencia de los dos poderes en los dominios que les son propios, afirma el poder total del Papa en materia espiritual hasta el punto de que puede intervenir *ratione peccati*, como en el caso de prohibir a los príncipes cristianos lanzarse en guerras fratricidas o deponer a un rey que gobierna contra la religión.

La segunda limitación del poder del Estado resulta de la sociedad internacional utilizando el mismo estilo que Vitoria anticipó cuando anunció una comunidad más allá de las fronteras de los Estados. En ellos es inmanente la existencia de una República humana universal a la cual todos los hombres pertenecen en virtud de su naturaleza. A ella corresponde un derecho de gentes, obra de la voluntad humana, que deriva del derecho natural proveniente de la voluntad divina.

¿Cuál fue el influjo de estas ideas en la revolución americana? ¿En qué proporción fue la escolástica española la base ideológica del proceso? Estas interrogantes vienen al caso porque algunos autores descartan de plano la influencia del pensamiento de la ilustración y ponen el acento en este pensamiento escolástico.<sup>80</sup> Al punto que Juan María Echeverría<sup>81</sup> afirma que *«cuando la Compañía de Jesús fue expulsada, uno de los argumentos esgrimidos por la corona fue precisamente que los profesores y predicadores jesuitas enseñaban doctrinas subversivas y antimonárquicas, de una peligrosidad*

---

<sup>80</sup> Como ya indiqué, el trabajo más completo, sobre el caso venezolano, se encuentra en Juan María Echeverría, *Las Ideas Escolásticas y el Inicio de la Revolución Hispanoamericana*, en *Revista Montalbán*, Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Institutos Humanísticos de Educación, No. 5, Caracas, 1976.

<sup>81</sup> Para sustentar su afirmación Echeverría cita a su vez a Carlos Stotzer, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación*, t. I, Pág. 80.

*alarmante. Fueron más perseguidas las obras de los autores jesuitas por la Inquisición estatal, que los libros de los enciclopedistas. Al año apenas de la expulsión de la Compañía de Jesús y al ver que sus doctrinas no solo no desaparecían sino que adquirirían mayor pujanza, el rey emitió una Real cédula el 18 de Octubre de 1768, repetida una vez mas el mismo año, en la que "se prohibía en todos los centros de educación superior en la América española la enseñanza de la susodicha escuela jesuítica, especialmente Suárez, Mariana y Molina"».*<sup>82</sup>

La afirmación de Juan María Echeverría tiene mayor relevancia si se toma en consideración la referencia que realiza Roscio sobre el tema cuando sostiene que la verdadera causa que motivó la expulsión de los jesuitas de los reinos y provincias de España fue el desmantelamiento de la teoría del poder absoluto del monarca por lo que todas las otras motivaciones para disimular su despotismo son un

---

<sup>82</sup> Echeverría, Op. Cit., afirma que los historiadores del Siglo XIX, mayoritariamente, tanto los europeos como los americanos, van a seguir el pensamiento tradicional trazado por la cultura occidental de que el mundo del pensamiento precede al mundo de la acción, por lo tanto se deben analizar, en primer lugar, los cambios de ideologías que preceden a toda convulsión revolucionaria histórica. La dependencia de los países suramericanos de la cultura europea, acentuó más esta interpretación, ya que los europeos pusieron como punto céntrico de la Historia Contemporánea a la Revolución Francesa. No importa que cronológicamente se adelantara trece años la revolución norteamericana, los orígenes de todas las Revoluciones están en las ideas de los enciclopedistas franceses de mediados del siglo XVIII y que en solo catorce años publicaron las ideas explosivas que iban a generar la futura Revolución (1748-1762). Es interesante el recuento que hace Bois<sup>82</sup>. Las obras maestras del siglo XVIII surgen en esta sucesión: "En 1748 El espíritu de las leyes de Montesquieu; En 1749 el primer volumen de la Historia Natural de Buffon; En 1750 el Discurso sobre las ciencias y las artes de Rousseau; En 1751 el primer Volumen de la Enciclopedia de Voltaire; En 1754 el Tratado de las sensaciones de Condillac; el Discurso sobre la igualdad de Rousseau, y el Código de la Naturaleza de Morelly; En 1756 el Ensayo sobre las costumbres y espíritu de las Naciones de Voltaire; En 1761-2 La nueva Elisa, Emilio y El Contrato Social de Rousseau.

pretexto y califica como bárbaro el decreto de su expulsión.<sup>83</sup> Sin embargo debo analizar estas opiniones con sumo cuidado por cuanto no se puede definir un pensamiento único o una línea común en los escolásticos sobre el tema que nos ocupa, máxime si se toma en consideración que, en algún caso, tal como sucedió entre Suárez y Molina en el enfrentamiento que se generó en 1593 por la Cátedra de Teología que el primero ganó en la Universidad de Coimbra, existieron serias divergencias.

Efectivamente, el resurgimiento quinientista del tomismo se produce cuando, en la Universidad de Paris, Pierre Crockaert (1450-1514) retomó el estudio de la *Suma Teológica* de Aquino. Este dominico, discípulo de John Mair, tuvo a su vez una influencia definitiva en su discípulo Francisco de Vitoria, también dominico como Aquino, en la elaboración doctrinal de una moderna teoría del Estado basada en el derecho natural. Es el caso que los Jesuitas acogieron las doctrinas de los Dominicos en un enfrentamiento más importante y singular, si lo comparamos con enfrentamientos anteriores entre ambas órdenes, que se produjo en ocasión de las tesis asociadas a la fe luterana que, de acuerdo con su concepción de la relación del hombre con Dios, se resistía a fundamentar la conducta política en el derecho natural.

Precisamente, gracias al esfuerzo desplegado por los jesuitas por establecerse en las universidades españolas, a fines de la década de 1540, surgen las figuras de Luís de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez. La Compañía de Jesús asume entonces la tarea de enfrentar y refutar a “todos los herejes de esta era”, principalmente aquellos que desarrollan

---

<sup>83</sup> Cfr. Juan Germán Roscio, *Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes*, en *Obras Completas*: Tomo II, p. 97.

las ideas políticas asociadas a la reforma evangélica. Quiero aquí destacar que la tendencia escolástica predominante rechazó las tesis de Wyclif (conocido también como John Wiclef, 1328?-1384) como precedente de las ideas de los “herejes de esta era” mientras que Roscio, en el contexto de la cita anterior, lo califica como “virtuoso y sabio” ligándolo a la reacción que se da en el “concilio constanciense por adular a los reyes de Francia”. Por tal razón, se hace indispensable analizar esta diferencia tan profunda.

#### **4. LA BATALLA CONTRA “LOS HEREJES DE ESTA ERA”.**

Si John Wiclef es precursor de una tendencia es de aquella que se resiste al poder temporal e ilimitado del papado. Su primera acción fue oponerse al pago de un tributo al Papa en reconocimiento de su supremacía sobre Inglaterra, lo que tuvo implícito el rechazo al principio según el cual todo lo que el Pontífice decidía era correcto. Entre sus diversos escritos sobre la jurisdicción pontificia se encuentra un tratado escrito en 1384, intitulado *La Iglesia y sus Miembros* en el cual ataca el papel del Pontífice romano como señor de tierras e impuestos y rechaza la pretensión de detentar un poder de “atar y desatar” ya que ninguna de sus supuestas jurisdicciones esta genuinamente fundada en Cristo.

Pero el escenario en el cual se desarrollan las tesis de Wiclef se complica en ocasión de la muerte del Papa Gregorio XI y el Gran Cisma Papal que esta produce por el

enfrentamiento entre Urbano VI y Clemente VII, en 1378. En este conflicto, él declara que ambos papas eran falsos y que la Biblia era la única norma para la verdad y la fuente de todo conocimiento verdadero sobre asuntos espirituales.

En su tratado "*On the Truth of Holy Scripture*" establece una clara distinción entre las Escrituras y la tradición, razón por la cual debía hacerse una predica mediante una traducción de la Biblia que permitiera a los fieles su lectura directa. No es de extrañar que, en 1382, el arzobispo Courtenay convocara un concilio que condenó como heréticas y erróneas las doctrinas de Wiclef, acción que derivó en su despido de la Universidad de Oxford y un decreto en el cual se estableció el castigo de excomunión para los que siguieran sus doctrinas.

Pero lo singular de esta condena fue que, para solucionar el conflicto que se derivó del cisma, la solución fue la de separar a todos los pretendientes al trono de Pedro y realizar una nueva elección. Este desenlace pasaba por la convocatoria de un concilio general en el que se produciría el sometimiento del Papa a la Asamblea de la Iglesia por lo que el Cisma produjo que el Concilio de Constanza proclamara una autoridad superior al Papa, en 1414, aceptando las ideas conciliaristas.

Condenar el poder absoluto del papado era hacer lo propio con el de los monarcas absolutos de aquellos tiempos. Planteada como tema la creciente corrupción del papado, en cuanto receptor de impuestos y garante de beneficios, surge el concepto de "simonía" para identificar esta situación. Y es apasionante advertir en este punto que Roscio utilizara éste término al identificar a los propulsores del absolutismo monárquico, para él inseparable de las practicas despóticas, con la corrupción en el seno de la Iglesia.

No es casual que Jean Gerson, el más relevante de los conciliaristas, sea quien haya desarrollado el tema con su *Tratado sobre la simonía*, en el que critica la práctica pontificia de obtener dinero de los beneficios dados bajo el nombre de primicias y, en una obra intitulada *Para una reforma de la simonía*, realiza varias propuestas para reducir la concesión de oficios eclesiásticos que se hacen de «forma tan infeliz y con una tal apariencia de avaricia».<sup>84</sup>

Pero los herejes que más preocupaban en esa época eran los luteranos y sus reformas evangélicas. Skinner advierte que los tomistas pretenden extirpar dos grandes herejías: La doctrina de *sola scriptura* y su corolario de que la iglesia no pasa de una *congregatio fidelium*, con su consecuente repudio a todas las jerarquías eclesiásticas y su negación de los poderes legislativos del Papa; y, en segundo lugar, la tesis de que las ordenes de un príncipe impío no pueden imponer una obligación de conciencia y, por eso, nunca deben ser obedecidos. Así, Soto consideraba que la concepción del poder de la iglesia en todas las personas, sin órdenes eclesiásticos, era un error muy antiguo que fue enseñado por Wiclef y, más tarde, por los luteranos; a diferencia de Molina y Suárez que atribuían el origen a Marsilio de Padua. Lo importante a destacar en este punto es que, estas ideas sobre la relación del hombre con Dios, obstaculizaban toda propuesta de fundamentar la conducta política en el derecho natural; de ahí, la diferencia fundamental con los escolásticos de la nueva generación.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Op. Cit., p.p. 320 y 321.

<sup>85</sup> Idem, 417.

En su interesante trabajo sobre la influencia de los escolásticos españoles en el nacimiento del liberalismo político, Francisco Carpintero Benítez se ocupa de los movimientos reformadores de la Edad Media que se opusieron a la Iglesia y hace referencia al caso Wicleff cuando introduce el tema de los orígenes de la mentalidad que sostiene que el pueblo es el titular primario del poder político.

Él coincide en la conclusión de que la teoría democrática tiene su antecedente en los enfrentamientos entre el Papa y el Emperador, y en la relevancia del Derecho Romano. Sobre el tema de la importancia del tomismo, indica que *«la enseñanza tomista fue minoritaria hasta que en el siglo XVI la propagó Francisco de Vitoria (...) Aunque la corona española aportó juristas de una y otra escuela, los españoles desarrollaron pronto un estilo peculiar, pues las exigencias de las conquistas ultramarinas y de las guerras de religión desbordaban con mucho las posibilidades de la filosofía práctica y del derecho que habían heredado. Esto hizo que las aportaciones de los teólogos que forman lo que hoy llamamos segunda escolástica o escolástica tardía española fueran especialmente conocidas e influyentes en aquella época. Pero esta escolástica española dista mucho de componer una unidad. Francisco de Vitoria dio origen a la corriente que llamamos los salmanticenses, activa fundamentalmente en la primera mitad del siglo XVI. Podemos considerar que llega a su máximo esplendor con Domingo de Soto. Más tarde, a finales del siglo, fueron los jesuitas los que impusieron sus libros, y Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina y Francisco Suárez son nombres suficientemente conocidos.*

*Estos últimos fueron llamados los conimbricenses, ya que actuaron preferentemente desde la Universidad de Coimbra».*<sup>86</sup>

Aquí reitero mi consideración sobre la imposibilidad de descubrir una influencia ecuménica de la escolástica española en Roscio, entre otras razones porque no existe tal unidad de pensamiento como ya se ha señalado. Inclusive, mayor referencia puede haber en el caso de Wicleff, a quien seguramente los escolásticos españoles valoran como antecedente intelectual de las herejías de su momento, y éstos sucesores de Aquino entre los cuales no existe una clara sucesión y que presentan importantes contradicciones en temas relevantes, tal como lo señala el propio Carpintero:

El problema que históricamente se ha suscitado es que la Época Contemporánea ha filtrado sus conocimientos de la escolástica -medieval y del siglo XVI- a través de las obras de estos autores y, por ejemplo, actualmente entendemos las aportaciones tomistas sobre el derecho y las leyes de la mano de las enseñanzas de Francisco Suárez. Tomás de Aquino y Francisco Suárez han representado dos universos bastante distintos, aquel preocupado ante todo por el *jus* o derecho, siempre concreto, con relativa poca confianza en las virtualidades de las leyes generales, y Suárez atento a la formación del Estado moderno, tratando ante todo de las leyes como actos imperativos del gobernante. No fue casualidad o simples exigencias de la moda del momento que los tomistas titularan sus obras con los rótulos *De justitia et jure*, mientras que Suárez publicaba su tratado *De legibus*.

Las referencias romanistas y la doctrina acerca de la titularidad del pueblo sobre el poder político, presente en toda la obra de Roscio, no tiene antecedente en una fuente única menos aún si no puede calificarse a la escolástica española como corriente pura. Si de cercanía se trata los escritos de Wiclef parecen estar en sintonía con la denuncia que hace Roscio:

---

<sup>86</sup> Francisco Carpintero Benitez, **Los Escolásticos Españoles en los Inicios del Liberalismo Político y Jurídico**. *Rev. estud. hist.-juríd.*. [online]. 2003, no.25 [citado 23 Diciembre 2003], p.341-373. Disponible en la World Wide Web: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54552003002500009&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552003002500009&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0716-5455.

Llegó a tanto grado el desorden de los que cortejaban la tiranía, que hubo en el siglo XV un papa que se atreviese a donar a los reyes de Castilla un mundo que no era suyo, ni de la silla apostólica; inmensas tierras poseídas de muchos millares y millones de propietarios con justo título.

Así violaba Alejandro VI el divino precepto de su misión: en lugar de apacentar las ovejas como lo había encargado Jesucristo, las trasquila y enajena, despojándolas de todos sus derechos, y entregándolas a la servidumbre y rapacidad de unos reyes, que si por arrojar de sus dominios a los moros y judíos, habían merecido el epíteto de católicos, eran dignos del último anatema por la escandalosa usurpación y simonía con que cebaron su codicia y ambición sobre este continente americano.<sup>87</sup>

Y aclaro aquí que entramos en terreno peligroso porque esas mismas ideas fueron las que también inspiraron las denuncias contra la corrupción eclesiástica y la supremacía

---

<sup>87</sup> Juan Germán Roscio, *Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes*, p. 99. En el texto, el autor incluye la siguiente cita:

Vendit Alexander claves, altaria, Cristum  
Vendere jure potest, emerat ille prius.  
Sextus Tarquinus, sextus Nero, sextus et ipse,  
Semper sub sextis perdita Roma fuit.  
De vitio in vitium, de flamma cedit in ignem,  
Roma sub hispano deperitura jugo.

Vendió Alejandro las llaves, vendió los altares y vendió a Cristo.  
Pudo vender con derecho, porque primero lo había comprado.  
Tarquino fue sexto, Nerón fue sexto y sexto fue Alejandro.  
Siempre imperando los sextos, Roma estuvo perdida.  
Cae de vicio en vicio y de la llama en el fuego,  
Roma perecerá bajo el yugo español.

Compendiosamente trata en estos versos de la conducta pacífica de Alejandro VI, el gran diccionario histórico de Moreri, a cuya vista nadie extrañará la escandalosa y arbitraria enajenación de las América. Alejandro VI es acusado por los historiadores de simoníaco; y esto indican los dos primeros versos. Tarquino, sexto rey de Roma, y Nerón sexto emperador, fueron un complejo de todos los vicios, y lo mismo se dice de Alejandro que fue entre los reyes el sexto de este nombre. Roma iba de mal en peor, pues salió del yugo de los romanos, para caer en el de los españoles, de cuya nación era Alejandro, que se nombraba antes de su pontificado Rodrigo de Borja.

papal de Jan Hus (1369-1415), en el contexto del cisma papal, en el movimiento reformista que surge en las tierras de la Corona Checa. Los conflictos en el seno de la Iglesia Católica propiciaron una profunda crítica a las actividades y excesos de la administración eclesiástica, especialmente en lo que se refería al negocio con las indulgencias.

Hus fue invitado a defender sus tesis ante el Concilio de Constanza cuando el objetivo era que desistiera de ellas. En tal escenario rechazó la acusación de herejía y exigió que el concilio le enseñara la verdad. La consecuencia fue que el poder secular lo condenó a morir en la hoguera, sentencia que fue ejecutada el 6 de julio de 1415. La importancia del legado de Juan Hus para el pueblo checo la destacó también el Papa Juan Pablo II en un simposio internacional sobre él, celebrado en Roma en diciembre de 1999.<sup>88</sup>

La referencia al Concilio de Constanza contenida en los escritos de Roscio es de especial relevancia por cuanto orienta fundamentalmente a desentrañar la influencia que las ideas conciliaristas tuvieron en él. Efectivamente, tal como refiere Melloni, existían unos criterios de ecumenicidad de las reuniones de obispos durante la antigüedad, comenzando por el Concilio Niceno II (787), que estaban referidos a que sus decisiones debían ser concordantes con los concilios «ecuménicos» predecesores y con la concurrencia de las

---

<sup>88</sup> En el Simposio el Santo Padre afirmó: “Es para mí motivo de gran alegría dirigiros mi saludo cordial con ocasión de vuestro *Simposio sobre Jan Hus*, que constituye una ulterior e importante etapa para una comprensión más profunda de la vida y la obra del conocido predicador bohemio, uno de los más famosos entre los muchos ilustres maestros que salieron de la universidad de Praga. Hus es una figura memorable por muchas razones. Pero sobre todo su valentía moral ante las adversidades y la muerte lo ha convertido en *figura de especial importancia para el pueblo checo*, también él duramente probado a lo largo de los siglos. Os doy gracias particularmente a todos vosotros por haber contribuido al trabajo de la Comisión ecuménica “Husovská”, constituida hace algunos años por el señor cardenal Miloslav Vlk con el objetivo de identificar de modo más preciso el lugar que Jan Hus ocupa entre quienes aspiraban a la reforma de la Iglesia”. Consulta realizada a la página Web del Vaticano, el 25 de enero de 2004. ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1999/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_17121999\\_jan-hus\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_17121999_jan-hus_sp.html))

autoridades competentes, particularmente la representatividad de la Iglesia romana; no obstante, él destaca que, con la ruptura entre oriente y occidente en el 1054, “la celebración de concilios aceptados por todas las sedes patriarcales y episcopales y considerados ecuménicos en el sentido pleno de la palabra se volvió imposible”. Los concilios realizados entre los siglos XII y XIV son denominados *concilios generales* y su carácter ecuménico deriva del objetivo perseguido por la iglesia latina de atribuirse la «representación de la Iglesia Universal» en el referido Concilio de Constanza de 1415.<sup>89</sup>

Además de resaltar el clima conflictivo que signó el desarrollo del Concilio, a pesar de ser convocado por la tranquilidad y paz del pueblo cristiano,<sup>90</sup> lo que interesa más a los efectos del presente estudio es la aceptación de las teorías conciliaristas en términos radicales, en parte derivada de la transmisión del control de la asamblea de las inclinaciones de cardenales y prebostes a las de los universitarios, franceses y alemanes, principalmente. Esta doctrina fue definida en el decreto "Sacrosancta", aprobado por el concilio, en el que se establecía que la asamblea era la máxima autoridad dentro de la Iglesia, incluso en materia de fe y en la extirpación del Cisma. La conclusión obligatoria fue que en tal asamblea residía la infalibilidad que debía adelantar la tarea de reforma, aun con la oposición del Papa.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Cfr. Alberto Melloni, *Los siete concilios «papales» medievales*, en: G. Alberigo, [Ed.], *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Sígueme (Salamanca 1993) 157-184. Este autor advierte que en el tratado de Roberto Belarmino, *De conciliis et ecclesia militante* (1586), incluye después de los concilios de la Iglesia indivisa, otros siete: cuatro de Letrán, dos de Lyon y el de Vienne; razón por la que cuando se refiere a «concilios ecuménicos» de los siglos XII-XIV, se lo hace en el sentido de la tradición sinodal latina medieval.

<sup>90</sup> Ad pacem, exaltationem et reformationem ecclesiae, ac tranquillitatem populi christiani.

<sup>91</sup> El texto del Decreto es el siguiente: “En nombre de la santa e indivisa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, amen. Este santo sínodo de Constanza que es un Concilio general, reunido legítimamente en el Espíritu Santo para alabanza de Dios omnipotente, para la eliminación del presente cisma, para la realización de la

Por tanto, las referencias hechas por Roscio al Concilio de Constanza no pueden ser asumidas como inocentes y reflejan, por ello, su inclinación hacia las teorías de los conciliaristas que, finalmente, pueden encontrarse en los orígenes del movimiento constitucionalista. Asimismo, la persecución contra wiclifitas y husitas se recrudeció a partir de mediados del siglo XV, después de que Hus muriera en la hoguera y de que los restos de Wycliffe (que había muerto en 1384) fueran exhumados y quemados en 1427 tras condena eclesiástica y civil. Por tal razón, resultan reveladoras las referencias hechas por Roscio.

---

unión y de la reforma en la cabeza y en los miembros de la Iglesia de Dios, ordena, define, establece, decreta y declara lo que sigue con la finalidad de alcanzar más fácil, segura, amplia y libremente la unión y la reforma de la Iglesia de Dios. En primer lugar declara que el mismo, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, siendo un concilio general y expresión de la Iglesia Católica militante, recibe el propio poder directamente de Cristo y que quienquiera que sea, de cualquier condición y dignidad, comprendida la papal, esta obligado a obedecerle en aquello que respecta a la fe y a la eliminación del recordado cisma y a la reforma general en la cabeza y en los miembros de la misma Iglesia de Dios. Además, declara que quienquiera que sea, de cualquier condición, estado y dignidad, comprendida la papal, que se negase pertinazmente a obedecer a las disposiciones, decisiones, órdenes o preceptos presentes o futuros de este sagrado sínodo o de cualquier otro concilio general legítimamente reunido, en las materias indicadas, o en aquello que toca a las mismas, si no se corrige, será sometido a una penitencia adecuada y será castigado, recurriendo incluso, si fuese necesario, a otros medios jurídicos. Así también, este santo sínodo define y ordena que el Señor papa Juan XXIII no transfiera la curia Romana, las oficinas públicas y sus funcionarios de Constanza a un otro lugar, o no se obligue directa o indirectamente, a estos funcionarios a seguirlo, sin el consentimiento de este santo sínodo; si hubiese actuado en contrario o lo hiciese en el futuro, o hubiese tomado o tomase medidas contra tales funcionarios o contra cualquier otro miembro del concilio, o incluso fulminase censuras u otras penas para que lo sigan, todo eso sea considerado inútil y vano; y tales procedimientos, censuras y penas, justamente porque son inútiles y vanas, no obliguen de ningún modo. Antes bien, los mencionados funcionarios desarrollen sus oficios en la ciudad de Constanza y los ejerciten libremente como antes, mientras que el mismo santo sínodo se celebre en esta ciudad. El concilio ordena también que todos los traslados de prelados y las privaciones de beneficios a ellos inferidos, la revocación de toda encomienda o donación, las admoniciones, censuras eclesiásticas, procesos, sentencias y los actos de cualquier naturaleza, hechos o por hacerse por el predicho señor papa Juan o por sus colaboradores, que puedan ocasionar daños o perjuicios al concilio o aquellos que han adherido al mismo desde el principio, o que ahora participan en él, deban considerarse por la autoridad de este santo concilio *ipso facto* como nulos, vanos, írritos, sin valor y de ninguna fuerza e importancia. Así también declara que el señor papa Juan XXIII y todos los prelados y los otros convocados a este sagrado concilio y cuantos se encuentran en este, han gozado y gozan de plena libertad, como ha parecido al concilio, y no se tienen noticias en contrario. El concilio da testimonio de todo esto delante de Dios y de los hombres”.

## 5. LA JUSTIFICACIÓN DE UN ALEGATO POLÍTICO.

En *Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes* que, como ya indiqué, fue publicado en 1811, el ideólogo del proceso independentista comienza su tarea de desmontar los argumentos de quienes defienden la tesis de que el poder monárquico es el gobierno por excelencia ordenado por la divinidad destacando que «aunque pecó el hombre quedó siempre ileso su voluntad y libre albedrío para establecer el gobierno que fuese más conveniente a su felicidad: y de esta fuente nace el derecho que tienen los pueblos para quitar, alterar o reformar el gobierno establecido cuando así lo exige la salud pública, y el convencimiento de ser establecido para servir, no para dominar a los hombres; para hacerlos felices, no para abatirlos, para conservar su vida, su libertad y sus propiedades, no para oprimirlos ni sustraerles sus fueros sagrados e imprescriptibles».<sup>92</sup> Esta concepción parte de una valoración que da a la doctrina de Jesucristo una connotación dogmática-constitucional por constituirse en «declaración de los derechos de los hombres y de los pueblos».

Este reconocimiento aproximativo al proceso de institucionalización del poder, en que el constitucionalismo no se limita a organizar al Estado sino a reconocer la vigencia de unos derechos inherentes a la persona humana, constituye una novedad para ese momento histórico y explica el porqué la religión, y aquí concretamente me refiero al cristianismo originario, aun sin textos políticos que reconocieran expresamente el estatuto dogmático de derechos, se convirtió en un límite al ejercicio del poder más o menos efectivo de acuerdo a las convicciones morales de los gobernantes. Esta conclusión por cuanto, como bien afirma

---

<sup>92</sup> Juan Germán Roscio, *Ibidem*, p. 87.

Roscio, la doctrina de Jesucristo «sin cesar les hablaba de su igualdad primitiva; los consolaba de los horrores de la tiranía: los exhortaba en términos muy expresos a que no tomasen la cualidad de señor (Math. Vs 8, 9 et 10) porque solo tenían uno que era el mismo Jesucristo, y todos los demás hombres eran hermanos».<sup>93</sup>

Y aprovecho aquí para destacar mi convicción personal de que la religión, al margen de los fundamentalismos y los errores inherentes a su condición de sistema de creencias de los hombres, es el origen y causa de un estatuto limitativo del ejercicio del poder temporal. Un origen que siguió una senda pero se desvió desde el momento en que se trató de justificar el ejercicio de un poder absoluto en su origen divino ya que *«desde entonces aquellos delirios políticos abortados por la idolatría, el fanatismo y la superstición de los gentiles, y tan lisonjeros para los monarcas, empezaron a reproducirse desgraciadamente en la Iglesia»*.<sup>94</sup> Por tal razón, Roscio siempre insiste, en esta obra y en su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo* en el hecho de que el despotismo llamó en su ayuda a la ignorancia para esconder las “*verdades fundamentales de los derechos de los pueblos*” tratando de asociar en este intento a una religión que, en verdad, los condena. Esta es la causa de que la religión sea ofendida ante los intentos de basar en ella la sumisión ciega de los gobernados con relación a sus gobernantes.

Pero la utilidad de *Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes* para descifrar la ideología independentista se extiende más allá del hecho de dismantelar el basamento religioso de la teoría del poder absoluto de los gobernantes. En este texto encontramos las

---

<sup>93</sup> Ibidem, p. 93

<sup>94</sup> Idem, p. 95.

claves para definir la influencia que pudo tener en el pensamiento de Roscio el debate en el seno de la Iglesia. En efecto, encontramos la referencia a estos conflictos cuando indica:

Desde entonces empezaron a salir condenados por la liga de los reyes con los ministros del culto, varios libros y proposiciones políticas que nada tenían de criminales, antes bien eran todos muy conformes al derecho natural y divino. Propositiones condenadas por la Iglesia fue el lenguaje inventado por esta coalición para disimular su tiranía, intimidar a los lectores y contener a los escritores, condenación ajustada a las miras ambiciosas de los déspotas, y ofensivas al interés verdadero de la religión. Aquel tribunal (Este es aquel Tribunal conocido con el nombre de santo que desapareció entre nosotros el memorable 11 de noviembre de 1811) erigido para conservar pura la doctrina del cristianismo, fue degradado, envilecido y entregado a la lisonja de los tiranos, condenando los escritos que enseñaban al hombre y a los pueblos sus derechos y reprobaban la opresión y tiranía de los reyes. En las asambleas de la Iglesia, instituidas para tratar del dogma y de la disciplina eclesiástica, adquirieron tanto influjo con su intervención, que desviándose los padres muchas veces del objeto de su instituto, fulminaban decretos y censuras en favor de la monarquía despótica (Así están excomulgando a los dignos patriotas de Méjico el tribunal de la inquisición y tres indignos prelados europeos incitados por el intruso virrey Venegas. El Español, num. 13, Pág. 23). Toledo fue testigo de este desorden; y los padres del concilio constanciense, por adular a los reyes de Francia, condenaron en la sesión 13 y 15 las proposiciones del virtuoso y sabio Wiclef, que demostraban los elementos del derecho natural y de gentes, comprobados todos con varios lugares de la Escritura; pero señaladamente con el libro tercero, capítulo 12, de los Reyes.

El párrafo es suficientemente claro como para delinear las preferencias de Roscio. Mientras Molina, Soto y Suárez, luchan contra la herejía luterana del príncipe devoto, que tiene como correlativo la conclusión de que el poder civil no puede permanecer en manos de gobernantes inmorales e impíos, y se dedican a criticar las ideas del humanismo cristiano desarrolladas principalmente por Erasmo de Róterdam; Roscio crítica las

doctrinas cristianas que justifican el poder absoluto del monarca y la elaboración de “**las proposiciones condenadas por la iglesia**”, suerte de índice de textos prohibidos. Y esta censura comenzó, precisamente, con la campaña contra Erasmo en el Concilio de Trento y la publicación del primer *Index* en 1559.

La brevedad del *Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes* obliga a seguir desentrañando el pensamiento de Roscio en su texto fundamental: *El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*. Esta obra tiene la peculiaridad de tener un prólogo y una introducción. Si entendemos que él prólogo sirve de introducción a cualquier libro, la incógnita surge de suyo: ¿Cuál es el objetivo del Prólogo y cuál la función de la Introducción en el caso bajo análisis?

En el Prólogo, Roscio aboga por la libertad en su lucha contra la tiranía, prevaleciendo de su condición de creyente y antiguo defensor de la justificación del poder temporal del monarca por la gracia de Dios, pretendiendo crear una doctrina que justifique la participación del buen católico en la lucha contra el absolutismo. Él se confiesa cuando señala que era uno de “**los servidores de la tiranía**” más aferrados a ella. Inmediatamente, vincula la vigencia de ese “**sistema pésimo de gobierno**” con las teorías predominantes de las aulas de Teología y Jurisprudencia de su tiempo. Pero advierte, como mitigando su culpa, que estaba en la búsqueda de una obra que «*refutase estos errores, no con razones puramente filosóficas, sino con la autoridad de los mismos libros de donde la facción contraria deducía sofismas*». Y ese libro era precisamente la Biblia.

La justificación para desarrollar sus ideas se encuentra en un supuesto vacío de textos jurídicos-filosóficos que desarrollaran estas teorías con la base doctrinal de la Biblia.

Esta afirmación supone el desconocimiento no solo de la existencia de una copiosa bibliografía que se inserta en el humanismo cristiano sino también la magnitud del debate que se había producido por siglos en el seno de la Iglesia. Pero, como ya se ha visto, él ya había tomado partido en esta disputa, al menos para el año de 1811. Es interesante, en este sentido, el comentario contenido en el texto: *«Yo no podía creer que desde que el ídolo de la tiranía erigió su imperio sobre el abuso de las Escrituras, hubiese dejado de tener impugnadores armados de la sana inteligencia de ellas. A mi noticia llegaron los nombres de muchos de ellos, ya más, ya menos antiguos. Pero no aparecían sus escritos, cuando más urgía la necesidad del desengaño y de la impugnación de un error reproducido con mayor insolencia»*. Es entonces la censura la que impidió el conocimiento más profundo de otros autores y textos. Al mismo tiempo, se propone desarrollar una actividad de propaganda, a través de sus escritos, *«para que no quedasen del todo impunes los folletos y cuadernos que con entera licencia atacaban la libertad, y santificaban el despotismo»*.<sup>95</sup>

Al leer este texto, resalto la creciente valorización de la idea de justificación en oposición a la idea de demostración. Esta valorización ya ha sido destacada por Perelman para quien el raciocinio teórico que resulta de la inferencia válida de una conclusión, a partir de premisas que no son cuestionadas, se contrapone al pensamiento práctico que produce la acción moral. Lo práctico del razonamiento contenido en la Obra de Roscio es la justificación de su decisión de apoyo a la causa de la libertad, que no es otra que la lucha de los patriotas por la independencia, utilizando el recurso de las técnicas de argumentación.

---

<sup>95</sup> J.G. Roscio, *El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*, Págs. 8 y 9.

Ahora bien, él mismo reconoce que su posición contraría los usos y costumbres que responden a determinados valores:

Me confirmé en mi concepto, cuando de la prensa ya esclavizada, empezaron a salir papeles y libros contra principios naturales y divinos profesados en la Constitución. Unos textos de Salomón y San Pablo eran los batidores de la falange, que acababa de triunfar de las ideas liberales que han exasperado en todos los tiempos el alma de los ambiciosos y soberbios (...) Algunos años antes de este acontecimiento había yo renunciado las falsas doctrinas, que amortiguadas en el corto reinado de la filosofía, renacían con más vigor a la vuelta de Fernando.

Bajo estas premisas corresponde a Roscio justificar su decisión:

Triunfo de la libertad sobre el despotismo, por la victoria que ella obtuvo de mis antiguas preocupaciones; por el deseo de verla triunfante en toda la tierra; y por la esperanza de igual suceso en cuantos la leyeren sin atender más que al argumento de la obra y sus pruebas. En ella está declarado el objeto de este trabajo. Manifestaré aquí el motivo especial que me determinó a emprenderlo. Yo vi desplomarse en España el edificio de su nueva Constitución. Liberal, sin duda, con el territorio de la Península, con las islas Baleares y Canarias, era muy mezquina con los países de ultramar en cuanto al derecho de representación. Por más que desde los primeros pasos de la revolución se había proclamado igualdad omnimoda de derechos, claudicaban las proclamas en la práctica, y fueron luego desmentidas en el nuevo código constitucional. Lloré sin embargo su ruina, y suspiraba por su restablecimiento y mejora. Me bastaba para estos sentimientos el mirar declarado en la nueva carta el dogma de la soberanía del pueblo; sentadas las bases de la convención social; abierto el camino de la felicidad a una porción de mis semejantes; y marcado el rumbo de la perfección de una obra que debía ser imperfecta o viciosa en su cuna. Conocía luego la causa principal del trastorno, obrado por el Rey y su facción en Valencia, a su regreso de Valencey.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Carlos IV había ascendido al Trono en 1788, sucediendo a su padre Carlos III, quien le recomendó que mantuviera a varios de sus propios ministros. Así lo hizo el nuevo Rey confirmando en sus cargos, entre otros, al conde de Floridablanca que permaneció en el gobierno durante cuatro años siendo sustituido por Pedro P. Abarca de Bolea, conde de Aranda, y éste a su vez por Manuel Godoy. Un año después, en 1789, estalló la Revolución Francesa y los acontecimientos siguientes en el vecino país acabaron con el reinado de Luis XVI y llevaron al poder a Napoleón. En abril de 1808, Napoleón, cuyas tropas habían ya pisado suelo español y se habían apoderado de algunas plazas, logró atraer a Bayona a Fernando VII y a su padre Carlos IV, acompañados de otros miembros de la Familia Real, y allí consiguió que Fernando VII devolviese el Trono Carlos IV, quien había previamente acordado con Napoleón la cesión de la corona española con dos condiciones: el mantenimiento en España de la monarquía y de la religión católica. Fernando VII, antes de partir para Bayona, había constituido una Junta Suprema de Gobierno a la que, sin embargo, sólo había habilitado para la toma de decisiones de carácter gubernativo y urgentes, debiendo consultar con el monarca todas las demás cuestiones. La crisis institucional continuó en España, no sin la ayuda de Murat, lugarteniente de Napoleón que desplegó una importante actividad y presión sobre la Junta Suprema de Gobierno a fin de controlar sus acciones. A principios del verano de 1808, con Fernando VII todavía cautivo en Francia, un movimiento revolucionario en nombre del Deseado (Fernando VII), alentó y consolidó gobiernos autónomos

Otro aspecto fundamental que surge del texto es la base teórica subyacente en los razonamientos de Roscio. La religión católica es un valor prevalente en la sociedad colonial del siglo XVIII con formidable influencia en los sucesos en los que el autor se ve envuelto

---

en distintos puntos del territorio al frente de los cuales se pusieron personas notables de cada localidad. Estos e gobiernos se organizaron en las denominadas Juntas provinciales (Asturias, Santander, Sevilla, La Coruña, Cádiz ...) que culminaron con la constitución de la Junta Central; un 25 de septiembre de 1808, en Aranjuez. Este movimiento organizó la resistencia al ejército francés aunque la liberación no llegaría hasta 1813 y la vuelta de Fernando VII en 1814. El período comprendido entre 1808 y 1814 se conoce como el de la Guerra de la Independencia y realmente representa un punto de inflexión en la Historia de España que marca el desmoronamiento del Antiguo Régimen y el tránsito al régimen constitucional. Tanto las Juntas provinciales como la Junta Central eran, por su origen, un órgano de carácter revolucionario aunque por los miembros que las componían y por la política que realizaron contribuyeron a la consolidación de las ideas conservadoras. En los comienzos, pues, de la guerra de la Independencia, el fenómeno de las Juntas, alentado por el movimiento fernandino (partidarios de Fernando VII) contribuyó a una ruptura político-administrativa de carácter revolucionario, aunque socialmente fomentaron, con una contradicción evidente, posturas contrarrevolucionarias. Paralelamente a este movimiento, un sector políticamente influyente mantuvo una opción distinta que hemos llegado a conocer como la de los afrancesados (colaboradores con el ejército francés). La Junta Central se ocupó de los asuntos de la guerra y empezó a preparar una convocatoria de las Cortes cuyo primer paso se formalizó en el Decreto de 22 de mayo de 1809 y en la creación de una Comisión de Cortes a la que se le asignó la tarea de preparar dicha convocatoria y la de consultar a instancias sociales sobre los asuntos más urgentes que debían abordar, en su momento, las Cortes. En las primeras semanas de 1810, las tropas francesas avanzaron en Andalucía, obligando a la Junta Central, a trasladarse a Cádiz desde Sevilla donde, como consecuencia de la misma contienda, se habían instalado anteriormente. El 29 de enero de 1810 la Junta Central, que había sufrido un importante desgaste como consecuencia de sus propios enfrentamientos internos y de los escasos logros militares, decide disolverse pero nombrando un Consejo de Regencia al que trasladó todos sus poderes. Las facultades de carácter ejecutivo del Consejo de Regencia fueron confirmadas en el Decreto de Constitución de Cortes de 24 de septiembre de 1810 y desarrolladas en el Decreto sobre el Reglamento Provisional del Poder Ejecutivo de 16 de enero de 1811. Fue el Consejo de Regencia el que, en nombre de Fernando VII exiliado fuera de España, promulgó la Constitución de 1812. Tras el primer reinado de José Bonaparte de tan sólo diez días, éste regresó a España el 22 de enero de 1809 y reinó de manera efectiva hasta la derrota de Arapiles julio, 1812), saliendo definitivamente de España en el verano de 1813. Durante su reinado José I intentó organizar en España un estado bonapartista, con claros intentos de reforma de las instituciones, aunque todo ello fue intento baldío. El Tratado de Valençay (11 de diciembre de 1813) puso fin a la guerra de la independencia y en él Napoleón reconoció a Fernando VII como rey de España y de las Indias. Sin embargo, las Cortes y la Junta de Regencia no reconocieron la validez del tratado en tanto en cuanto Fernando VII no jurara la Constitución de 1812. Las Cortes de Cádiz realizaron una importante labor legislativa pero su mejor legado fue, sin duda, el texto constitucional de 1812 que sirvió de bandera al liberalismo de la época y que tuvo una vigencia entrecortada pero que indudablemente inició la andadura constitucional en España, extendiéndose a algunos reinos de Italia y Portugal. Desde su promulgación en 1812 hasta la vuelta de Fernando VII en 1814, la Constitución tuvo una escasísima vigencia efectiva como consecuencia de la guerra de la Independencia que desarrollaba en nuestro país. La conformación de las Cortes se ejecutó de la forma en que aparece registrado en los textos tomados de Perez-Bustamante, R. y Sanchez-Arcilla, J., Textos de Historia del Derecho Español. Madrid: Editorial Dykinson, 1992 que aparecen como anexo del presente trabajo.

con posterioridad. Normalmente los valores recogidos por la tradición son fácilmente aceptados porque incorporados a la cultura, o a la mayoritaria forma de sentir de una determinada sociedad, no causan mayores objeciones. De ahí que la tradición sea un fuerte fundamento de legitimidad de esos valores:

Desengañado yo por mayor, no creía que en el por menor pudiese dar con alguna ley del nuevo y viejo Testamento que favoreciese la opresión. Para esta buena fe me bastaba saber que los pueblos cristianos y no cristianos, habían usado muchas veces del derecho que ahora en el Gobierno español se tenía y predicaba como crimen de impiedad e irreligión. Me bastaba haber visto a Carlos tercero auxiliando a los Americanos del Norte en su insurrección e independencia. Me bastaba la excelencia de la moral del Evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales, como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo. Predispuesto de esta manera, me entregué a la lectura y meditación de la Biblia, para instruirme de todos los documentos políticos que en ella se encuentran. Jamás fué mi intención tocar en nada de aquello, cuyo criterio está reservado a la Iglesia. Mis miras puramente políticas, nada tenían que hacer con el dogma y demás concerniente al reino de la gracia y de la gloria. Mi fe era invariable en estos puntos. Ella misma me enseñaba que no era del resorte de la Iglesia, ni de su infalibilidad, lo que se dejaba ver en el código de la revelación perteneciente a otras artes y ciencias. Así me dediqué a lo político, como pudiera dedicarse un albañil al examen de todas las obras de arquitectura que se refieren en la Escritura, o como pudiera hacerlo un militar que quisiese criticar, conforme a las reglas de su arte, todas las campañas que allí se leen, marchas, expediciones, disciplina y táctica de los Hebreos y sus enemigos.<sup>97</sup>

El texto anteriormente citado es sumamente interesante a los efectos comparativos por cuanto es una manifestación del yugo de los prejuicios, tan criticado en el siglo XVIII, en la obra de Roscio. Un prejuicio que se manifiesta en el máximo de esos tiempos; lo que se presentaba como contrario a la naturaleza, a la felicidad y a la razón. Si los principios que se invocan o las instituciones que se defienden no están cimentados en el razonamiento lógico sino que buscan su justificación en lo sobrenatural, místico, la tradición o las costumbres, nociones vinculadas a lo instintivo e irracional, es claro que el autor se separa

---

<sup>97</sup> Las próximas citas de Roscio son del prologo y de la introducción de la Obra ya citada.

del espíritu del Siglo de las Luces. El prejuicio es contrario a la razón pura, a la razón especulativa y, por supuesto, al pensamiento dominante en el siglo XVIII.

En este contexto es importante señalar que para 1770 aparece un ensayo atribuido al gramático Du Marsais, *Essai sur les préjugés*, y que tiene por subtítulo: *De L'influence des opinions sur les mœurs et le bonheur des hommes*, en el que se delinea el origen de los prejuicios: «*Es claro que todas las opiniones religiosas y políticas de los hombres no son más que prejuicios, visto que ellos no pueden examinar las primeras sin crimen, ni los últimos sin peligro*». Cualquiera que sea el origen y el poder de los prejuicios, la filosofía de las luces no encuentra en ellos una lección desesperada. Para la Filosofía de las luces el hombre sensible es, por naturaleza, indisociable del hombre razonable, esta es exactamente la verdad de Jean Jacques Rousseau y por lo que Pascal dejó escrito: «*Il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme rende occupables ceux qui, si éloignes de cette source, semblent incapables d'y participer*».<sup>98</sup>

Repito aquí: La revuelta del espíritu del siglo está dirigida contra el prejuicio religioso porque ese sistema social contra el cual reacciona se sustenta en ese prejuicio y, en especial, el orden católico. Suprimir el prejuicio religioso implicaba, automáticamente, sin atacar frontalmente, cuestionar el prejuicio político.

La sociedad es un producto de la tradición y a ella se debe la perversión de la bondad natural del hombre, vigente en un estado de naturaleza absolutamente desprejuiciado, tan invocada por Rousseau y Diderot. Es por eso que Saint Just identifica a la revolución con la felicidad, idea nueva en Europa (*le bonheur est une idée neuve en*

---

<sup>98</sup> Denis Huisman, *Histoire de la Philosophie Française*. Paris: Editions Perrin, 2002, p. 261.

*Europe*), pensando ciertamente en la felicidad terrenal, laica, huérfana de precedentes religiosos, al extremo de oponerse a la concepción cristiana de la felicidad. Es la felicidad de todos que tanto inspiraría a los socialistas utópicos como Saint-Simon.

En el texto que analizo se pueden encontrar los rasgos fundamentales del pensamiento jurídico y filosófico de Roscio, un autor prejuiciado de acuerdo con los parámetros de los ideólogos de la Revolución, por lo que queda contrastarlos no solo con los puntos de vista a los que objeta y se opone, sino con el pensamiento de quienes pudieron ser aliados circunstanciales en la reprobación del absolutismo pero que, muy al efecto, eran los enemigos de su fe.

Al considerar de antemano las tesis opuestas, las cuales confiesa que alguna vez compartió, persigue neutralizar al adversario. Roscio esta cerca pero, al mismo tiempo, muy lejano de la Revolución francesa. El pensamiento contenido en su Obra es dialéctico y su realidad hermenéutica:

Adopté el método de confesión, imitando las de San Agustín, por haberme parecido el más propio y expresivo de la multitud de preocupaciones que me arrastraban en otro tiempo. Quien tuviere la fortuna de no haberlas contraído jamás, ni rozádose con gente impregnada de ellas, no crea por eso que son raros los ilusos de esta especie. Fije los ojos sobre la conducta de los déspotas, y los verá no menos atentos a la organización y fomento de sus fuerzas físicas, que al incremento y vuelo de la fuerza moral de sus errores políticos y religiosos. Vea el diario empleo de sus prensas, de sus oradores y confesores: acérquese al despacho de sus inquisidores; y los hallará a todos dedicados con preferencia a la propagación y mantenimiento de las fábulas que hacen el material de mi confesión. No crea que la multitud posee sus luces: no la imagine, en punto de Religión y gobierno, de un espíritu tan despreocupado como el suyo. Mire y remire, que el pensar así, cuidando muy poco o nada el desengaño de los ilusos en esta materia, es otro género de preocupaciones, halagüeño al despotismo, y fatal a la libertad. El número de los necios es infinito. Lo era, cuando escribía el Eclesiástico; y ahora mucho más; porque entonces aun no se conocía este linaje de necedad que propagan y fomentan con tanto ahínco los tiranos (...) Hagamos conocer al vulgo, que en esta línea no hay otros herejes entredichos y proscriptos, que los mismos inquisidores, y cuantos a su imitación abusan de lo más sagrado contra la salud del pueblo. Inspirémosle todo el horror que merecen estos excomulgados vitandos, como profanadores del santuario de la Libertad. Cooperemos todos al exterminio de la tiranía, al

desagravio de la Religión ofendida por el déspota que la invoca en su despotismo; unamos nuestras fuerzas para el restablecimiento de la alta dignidad de nuestros semejantes oprimidos. Copiosa es la remuneración que nos espera en la patria, y muy satisfactorio el placer de quien se emplea en la obra más digna y meritoria que se conoce debajo del firmamento: ¡Obra divina y excelsa, que demanda con justicia nuestros sacrificios! Si fuere menester que por ella sacrifiquemos también nuestra vida, el santo amor de la patria nos animará, y moriremos con la muerte de los justos, diciendo: dulce et decorum est pro patria mori.

El ejercicio desarrollado por Roscio presupone un contacto en varios sentidos. En primer lugar es una deliberación íntima sobre la justificación de sus actos. También pretende establecer un diálogo con su Dios. Por último, se da una relación con el lector, como parte del auditorio.

Pequé, Señor, contra ti y contra el género humano, mientras yo seguía las banderas del despotismo. Yo agravaba mi pecado cuando, en obsequio de la tiranía, me servía de vuestra santa palabra, como si ella se hubiese escrito y transmitido a los mortales para cargarlos de cadenas, para remachar y bendecir los hierros de su esclavitud. En vez de defender con ella sus derechos, los atacaba sin reflexionar que también los míos eran comprendidos en el ataque. Siguiendo las falsas ideas que yo había contraído en mi educación, jamás consultaba el libro santo de la naturaleza; leer siquiera el índice escrito de vuestro puño sobre todos los hombres, me parecía un crimen. Yo desconocía el idioma de la Razón. La práctica de los pueblos ilustrados y libres era en mi concepto una cosa propia de gentiles, y ajena de cristianos: detestaba como heréticos los escritos políticos de los filósofos. Por los malos hábitos de mi educación yo no conocía otro derecho natural que el despotismo, otra filosofía que la ignorancia, ni otra verdad que mis preocupaciones. Me sobraban libros y maestros que fomentasen este trastorno de ideas, este abuso de palabras, y subversión de principios: ellos eran los que me impedían el desengaño. Cuanto más esclavizado me hallaba, tanto más libre me consideraba: cuanto más ignorante, tanto más ilustrado me creía: cuanto más preocupado, cuanto más adicto a mis errores, tanto más ufano y contento de ellos: cuanto más envilecido, cuanto más negado a la virtud con que debía salir de mi cautiverio, tanto más me vanagloriaba del fiel vasallo y buen servidor del déspota que me oprimía. Con tal de que mi degradación fuese calificada de lealtad en el juicio de mis opresores, y compañeros de mi servidumbre yo no buscaba, ni estimaba en nada la opinión de los ilustrados, y libres.

Del texto de Roscio pareciera inferirse que los filósofos de la ilustración son esencialmente ateos. Esto es simplemente uno de los prejuicios tan criticados, por los mismos hombres del proceso revolucionario, como algo verdaderamente patológico del

individuo y la sociedad. Porque el prejuicio enferma al hombre dentro de su particularidad, le hace incapaz de acceder a la virtud, al bienestar, a la universalidad de lo humano. La verdad es que la mayoría de los filósofos de las luces no son necesariamente ateos: *«La plupart des philosophes des Lumières admettent l’immortalité de l’âme et l’existence d’un Dieu qui juge et qui récompense. Le bonheur n’est donc pas seulement terrestre et la vertu n’est pas seulement sociale, même si ces aspects sont souvent mis en avant. L’athéisme est rare, même en France, et Voltaire dénonçait déjà l’usage de qualifier d’athéisme toute critique d’une Église ou d’un dogme »*.<sup>99</sup>

La consecuencia es que estamos en presencia de una Obra que contiene verdaderos argumentos, aunque estos deriven de la existencia de Dios, y como advierte Perelman, sujetos al vaivén de las perspectivas. Cabe aquí entonces plantear la idea de auditorio universal, en los términos de ese autor, y la relatividad que ve entre la verdad y su dimensión histórica.

A lo largo de la Obra, las referencias están relacionadas con la imposibilidad de atribuirle a Dios un comportamiento que atente contra los principios de la soberanía del pueblo y libertad, opuestos al despotismo como ejemplificación del mal absoluto, por lo que se hace valedera la afirmación de Descartes: *«Para conocer la naturaleza de Dios, tanto como la mía la permite, sólo tengo que considerar, de todas las cosas de las que tengo una idea, si es o no una perfección poseerlas y estaba seguro que ninguna de*

---

<sup>99</sup> Comentario de Lefranc en el trabajo colectivo coordinado por Huisman, *Histoire de la Philosophie Française*. Paris: Editions Perrin, 2002, p. 257-258

*aquellas que marcaban alguna imperfección se encuentran en él, pero que todas las demás en él se encuentran».*<sup>100</sup>

Roscio define su auditorio y, de esta forma, parte de la existencia de Dios y la validez absoluta de las escrituras como hechos y verdades que se imponen a todos los creyentes. La fe católica tiene el status de elemento objetivo que es común a varios seres pensantes. La ventaja, en este caso, es que se parte de la existencia de una autoridad infalible cuyas revelaciones son indiscutibles, tal como se desprende de la misma

Introducción:

De las sagradas letras se habían extraído violentamente y con fraude las bases de este maldito sistema para su fábrica se había complicado con los artificiosos comentarios de los hombres la sencillez de las santas Escrituras. Aquello, Señor, que tú habías dicho para que fuese entendido de todos, se redujo a monopolio; haciéndose creer tan obscuro y misterioso, que sólo era dada su inteligencia a cierto número de personas servidoras del poder arbitrario: tales laberintos urdieron ellas a las expresiones más claras de uno y otro testamento, con tanto impulso les dieron tortura sus monopolistas, que al fin erigieron sobre ellas el ídolo de la tiranía. En vez de sacar máximas de gobierno de los libros de Moisés, Josué, Jueces, Reyes, Paralipómenon, Esdras, Nehemias y los Macabeos, se preferían otros que no eran dedicados a materias políticas; se arrancaban de ellos ciertas expresiones, que mal aplicadas y siniestramente entendidas, subvertían el orden constitucional de las sociedades, despojaban al hombre de sus derechos, endiosaban a determinado número de personas y familias, y canonizaban la más escandalosa usurpación: expresiones que por incidencia aparecían insertas entre consejos y preceptos morales de escritores contemplativos que, arrebatados en su espíritu hacia las cosas divinas, todo lo referían a la suprema causa, suprimiendo el ministerio de las subalternas: ellos no estaban encargados de enseñar los elementos del Derecho público de las naciones, ni las cosas sublunares fijaban los ojos de su contemplación.

A las páginas del reino espiritual de Jesucristo iban los enemigos de la libertad en busca de textos que sirviesen de dogma al gobierno temporal de las gentes contra la sana intención de su autor. Por extraordinarias y singulares que fuesen las circunstancias que movieron su pluma a escribir asuntos que no eran el objeto principal de sus tareas; mi ceguedad indistintamente acomodaba el texto al paladar del déspota, y pretendía que su acomodamiento fuese tan exacto y perpetuo como el placer de los tiranos en la opresión del pueblo. No era peculiar de mi educación este sistema; era el mismo que servía de regla general para los educandos que tenían la desgracia de nacer bajo el influjo de una monarquía tal, cual debía ser la que adoptaba semejante plan de enseñanza pública. Yo quería que cuanto contiene la Biblia fuese tan infalible y estable como los misterios y dogmas de la Religión, aunque nada tuviesen de común con

---

<sup>100</sup> Citado por Chaim Perelman. The Realm of Rhetoric. London: University of Notre Dame Press, 1982, p.28.

ellos, con la moral cristiana, y demás puntos concernientes al reino espiritual del Mesías. Para mí desengaño no bastaba ver en estos libros preocupaciones vulgares, errores físicos y astronómicos, descubiertos en otra edad: incapaz de reflexionar que si Jesucristo se acomodó a ellos en la práctica de su misión fué, sin duda, porque no era del resorte de ella enseñar a sus discípulos ciencias naturales, y exactas, ni el arte de gobernar. Nada de esto comprendían las credenciales que le despachó su eterno padre; redimir al hombre de la servidumbre del pecado, librarlo de la muerte eterna, reparar las quiebras de la prevaricación de Adán por medios tan incomprensibles como ajenos de la política, y demás artes y ciencias humanas, era el único y necesario negocio de este libertador puramente espiritual. A esta sola mira limitó sus funciones; ni una sola cláusula del fuero político se halla en la substitución que otorgó a sus Apóstoles; pero yo me persuadía que habían quedado autorizados estos substitutos para dictar en materias de gobierno: yo creía que sus dictámenes políticos eran tan infalibles como los de la esfera de su comisión, siempre que fuesen acomodaticios al genio de la tiranía. En siendo tales, me parecían marcados con el sello de la revelación.

Utilizando el lenguaje de Perelman, el esfuerzo de Roscio por lograr a través de la argumentación y el convencimiento un encuentro de las ideas termina siendo un verdadero “encuentro entre los espíritus”. Por tal razón, la argumentación presupone la existencia de un contacto intelectual y, en consecuencia, de un auditorio.

En este punto es importante advertir que el término auditorio universal está sujeto a la contingencia de la temporalidad y la historia. Así Stephen Toulmin se refiere a la tendencia de la filosofía actual en dirección al intersubjetivismo histórico al establecer que el objetivo de la investigación filosófica era determinar las relaciones universales y persistentes entre lenguaje y hechos –pensamiento y realidad- que escapaban a la diversidad del lenguaje y cultura particulares. Las cuestiones sobre las circunstancias en que los argumentos son presentados, o sobre la audiencia a la que se dirigen, identificados como cuestiones retóricas, desalojan a las cuestiones de validez formal como preocupación primaria de la filosofía.

A diferencia de la lógica analítica que es impersonal, la lógica dialéctica utilizada por Roscio parte de opiniones generalmente aceptadas por todos, o por la mayoría, o por los más notables y, mediante técnicas de convencimiento y persuasión, pretende conmover o afectar a los espíritus. Por eso, la prioridad del autor será obtener la adhesión del auditorio que él eligió utilizando como recurso la confesión de sus hechos, lo que en forma indirecta presupone la identificación del auditorio con sus argumentaciones.

¡Falsedad detestable a los ojos de las Escrituras del viejo Testamento!, pero más detestable aún, cuando pretende apoyarse de las doctrinas del nuevo: porque a lo menos entre aquéllas hay muchas, cuyo objeto era el gobierno y legislación de los hebreos: vos mismo os habíais encargado de su régimen y dirección civil hasta que su apetito a la idolatría les abrió el camino a una monarquía absoluta, en que degeneraron las instituciones liberales que habían recibido de Moisés; pero en las nuevas Escrituras no podía tener lugar ningún tratado de leyes, estatutos, y juicios semejantes a los que había comunicado aquel legislador, o reproductivos de ellos. La misión de Jesucristo no era la misión de Moisés: quebrantar el yugo que sufrían los israelitas bajo de Faraón, reintegrarlos en sus derechos y restituirlos al país de su dotación, fué el encargo de quien los sacó de la servidumbre de Egipto: redimir del cautiverio infernal de Satanás a toda la especie humana, rescatarnos de la esclavitud del pecado, fueron las cláusulas del poder con que vos enviasteis a tu divino hijo en la plenitud de los tiempos. Prohibido estaba a este libertador meramente espiritual, de mezclarse en dos negocios de estado: él no venía a salvar a los hebreos de la servidumbre que padecían bajo el imperio romano: la plenipotencia con que descendió de los cielos, no tenía por objeto restablecer el reino de Israel, revivir la antigua constitución de este pueblo, ni la forma de gobierno que obtuvieron en la época de los Jueces, o de los Macabeos. ¿Por qué, pues, apelar a los libros de la ley de Gracia para justificar la usurpación de los emperadores de Roma? ¿Por qué recurrir a preceptos o consejos evangélicos para defender y santificar la tiranía de los monarcas absolutos? Si el sostenerla con algunos lugares de las parábolas de Salomón, ajenos del gobierno político de las tribus, era un absurdo; lo era mucho más el hacerlo con las cartas de los Apóstoles, o con algún otro texto del nuevo Testamento. Yo alucinado con mis falsas ideas, pensaba que la Religión era interesada en el despotismo que yo llamaba derecho natural y divino: yo miraba como un homenaje debido a tu Divinidad, la obediencia ciega que yo prestaba y sostenía en favor del poder arbitrario. En la monarquía despótica que yo adoraba, por el abuso de la Escritura se había viciado de tal suerte el espíritu público, que el sistema de la tiranía se respetaba como artículo de fe, las prácticas opresivas del tirano se veneraban como divinas y eran tildados de irreligiosos cuantos usaban de su derecho contra este mal envejecido. A fuerza de impostura, juego de palabras y términos trabucados, pero muy conformes al falso concepto inspirado a un vulgo ignorante y fanático, pasa por inviolable y sagrada la planta del despotismo.

¿Coincidencia entre este fundador, católico de convicción manifiesta, y ese espíritu de disección racional tan de las Luces que sometió a crítica, con el mismo énfasis, a las

bases de la sociedad monárquica francesa, a ese matrimonio místico entre el Rey y la Nación y a la jerarquía social basada en los Ordenes y los cuerpos?

La idea tradicional, consagrada como un sacramento, era que existía un matrimonio místico entre el Rey y la Nación francesa, existiendo una indisolubilidad entre los intereses del Rey y la Nación. Si aplicamos aquí los principios de disección racional, los prejuicios religiosos son incomprensibles aun para los buenos católicos inspirados por el espíritu del siglo, por lo que el fundamento sacramental de la monarquía es un anacronismo. En cuanto a la jerarquía feudal, en la que aparece el Rey en la cima, las condiciones de vida en ese momento histórico la hace contraria a la razón, la ley natural y el bienestar común. Esto lo reconoce, más allá, lo proclama, un Roscio tan impregnado del otro espíritu, el místico, el del hombre que cree porque quiere creer pero que no se conforma con la verdad que le pretenden transmitir los presuntos voceros e interpretes de sus dogmas.

En Francia, la burguesía ascendente después de cien años, con la fuerza y la seguridad del instinto; tiene la paciencia económica, la tenacidad, la instrucción y las luces. Es contrario a la razón y al derecho natural que esa burguesía se ubique jerárquicamente en un tercer orden (clero, nobleza y tercer estado). El Tercer Estado estaba conformado por más de 24 millones de franceses por lo que resulta profundamente injusto y contrario a la naturaleza de las cosas que este se encuentre en el último orden. ¿Y no pasa lo mismo en la Capitanía General de Venezuela de los tiempos de Roscio? ¿Acaso los ordenes no son más estrictos en la América Colonial Española? ¿Es peor la monarquía francesa que la española, si cabe la comparación? Si los problemas son los mismos, ¿porqué dar soluciones distintas?

Así como en el siglo XVIII francés aparece la noción moderna de libertad democrática, diferente a la libertad que la precede, ya que es un derecho común que pertenece a todos, inherente a la persona humana, tiene que aparecer en los americanos una concepción de libertad que rompa con el doble yugo: El de ultramar y el de la sociedad jerarquizada que heredaron y perfeccionaron. La libertad no fue aquí, como no lo fue en Francia, un concepto abstracto; al contrario, fue un anhelo, un deseo vital, era indetenible, era la única verdad que podía aceptar un hombre de bien, aun a pesar de sus prejuicios.

¿Son estas las ideas dominantes en la Venezuela de 1811? La reacción revolucionaria en nuestros confines, ¿fue también una reacción contra la sociedad jerarquizada que oprimía las libertades básicas de la mayoría de los seres, no ciudadanos, que la componían? Me basta leer a Bolívar para entender que, en esa primera etapa, lo que estaba en juego era la defensa de los privilegios de clase de los poderosos.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Me refiero a la *Contestación de un Americano Meridional a un Caballero de esta Isla*, conocida como la *Carta de Jamaica*, suscrita por Bolívar el 6 de septiembre de 1815, en la que se siente esa posición de aristócrata reclamando sus derechos y prerrogativas de clase, en la que el nosotros no es de todos sino excluyente, cuando afirma que «además de privarnos de los derechos que nos correspondían, nos dejaba en una especie de infancia permanente con respecto a las transacciones públicas. Si hubiésemos siquiera manejado nuestros asuntos domésticos en nuestra administración interior, conoceríamos el curso de los negocios públicos y su mecanismo, y gozaríamos también de la consideración personal que impone a los ojos del pueblo cierto respeto maquinal que es tan necesario en las revoluciones (...) Estábamos como acabo de exponer, abstraídos, y digámoslo así, ausentes del universo en cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración del estado. Jamás éramos virreyes, ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares, sólo en calidad de subalternos; nobles, sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados ni financistas, y casi ni aun comerciantes: todo en contravención directa de nuestras instituciones. El emperador Carlos V formó un pacto con los descubridores, conquistadores y pobladores de América, que, como dice Guerra, es nuestro Contrato Social. Los reyes de España convinieron solemnemente con ellos que lo ejecutasen por su cuenta y riesgo, prohibiéndoles hacerlo a costa de la real hacienda, y por esta razón se les concedía que fuesen señores de la tierra, que organizaran la administración y ejerciesen la judicatura en apelación, con otras muchas exenciones y privilegios que sería prolijo detallar». Germán Carrera Damas, *Simón Bolívar Fundamental*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992, Págs. 100-103.

En lugar de atacar directamente las tesis que justificaban el poder temporal de los gobernantes, por tener como base la existencia de Dios, Roscio asume sin ningún tipo de dudas su esencia, al confesarse católico sincero y creyente, inscribiéndose así en la opinión dominante de la sociedad caraqueña, en ese momento histórico. Con los mismos principios pretende accionar sobre los espíritus y creencias. Muy lejos está esta actitud del *espíritu del siglo*.

Él aboga por una sociedad democrática por lo que la fuerza y eficacia de su discurso estará en función de los apoyos que obtenga para favorecer este régimen político. Mas esos apoyos no serán posibles sin una comunión previa en torno a ciertos valores. Quizás por tal razón, advierte que él cometió la infamia, en 1797 y 1806, de «*querer amalgamar dos cosas inconciliables, el cristianismo y el despotismo*».

Si con su filosofía política debía colaborar con la edificación de una sociedad democráticamente estructurada, se torna claro que su misión consistía en construir una argumentación capaz de trascender el discurso local por un discurso global que se tornaba más viable por su capacidad de universalización. Ese discurso, en principio, pudo ser el mismo de las luces pero no lo fue.

Advierte que sería falsa la religión que patrocinase el despotismo y como tal debería abjurrarse; al tiempo que crítica a aquellos que atacan a la religión, empeñados en destruir los fundamentos religiosos del absolutismo, «*imaginando que ellos eran la causa del poder tiránico de las monarquías cristianas*». ¿Qué mayor ataque que el de la ilustración y el de los revolucionarios franceses?

Este hubiera sido mi deber, si en el estudio que de ella hice, cuando palpé la vanidad de los comentarios que había aprendido en la carrera de mi educación, hubiese hallado cimentado sobre la revelación el trono de la tiranía. Vos sabéis, Señor, cuáles fueron los raptos de alegría al convencerme que nada existía en las Escrituras favorable al poder arbitrario de las monarquías absolutas; en todos los libros santos le vi odiado y reprobado; decidida en todos ellos la soberanía del pueblo, y en sumo grado protegidos los derechos del hombre en sociedad. Yo no hablo sino de todos aquellos lugares de la Escritura que directa o indirectamente tratan de política.

No hay persona despreocupada que deje de conocer esta verdad: no faltan entre los mismos defensores de la monarquía tiránica quienes estén convencidos de ella; pero por la ganancia que reportan de su oficio, siguen la marcha criminal que emprendieran tal vez con una conciencia errónea. Aunque sea muy sanguinario y despótico el monarca, de cuyas mercedes viven, le proclaman como el más justo y humano: no hay providencia opresiva que no salga decorada con frases paternas, amorosas y benéficas. A cuantos le sirven en la ejecución de su poder arbitrario, les tributan los honores correspondientes a la virtud y a tus fieles servidores.

"Quien obedece al Rey, obedece a Dios: el servicio del Rey es el servicio de Dios". He aquí, Señor, el proverbio común de sus ordenanzas: en ellas su trono es compañero inseparable de tus altares; su majestad concomitante de la vuestra. Parecen todos estos aforismos inventados, no para la curación de los enfermos de esta dolencia política, sino para reagravar más sus efectos morbosos. Contagiado yo de este mal en otro tiempo, hice servicios señalados al opresor de mi patria: dispuesto estaba a señalarme más en su obsequio, menos por las gracias recibidas de su real mano, que por el estímulo de mis manías religioso-políticas. Aunque yo tenía muy poca tinte en la historia, no era insuficiente para deducir de ella el desengaño, si hubiese reflexionado sobre los hechos más notables que desmienten las fábulas de que yo estaba imbuido.

En el texto de Roscio se puede identificar la disposición para la acción que aproxima su discurso con el discurso epidíctico. Él cuenta con la libertad de su auditorio y procura ganar la adhesión de esos seres libres, presentando mejores razones que las ofrecidas en favor de las tesis contrarias. La verdad sea dicha, al comparar el desarrollo que hace este Padre Fundador para explicar la separación de los abusos del poder temporal, la tiranía, el absolutismo, con una justificación que provenga de la religión, me percaté inmediatamente que esta es más completa, más sustentada, y que perfectamente supera la de hombres como Locke. Entonces cabe la pregunta: ¿Porqué no se reconocen sus aportes a

la filosofía política de aquella época? La respuesta surge de suyo: Simplemente, no lo conocieron.

## **VI. LA CONSTITUCIÓN DE 1811 COMO CONSECUENCIA DEL PROCESO INDEPENDENTISTA**

*Jamás éramos virreyes, ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares, sólo en calidad de subalternos; nobles, sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados ni financistas, y casi ni aun comerciantes: todo en contravención directa de nuestras instituciones.*

**EL SIMÓN BOLÍVAR DE LA  
“CARTA DE JAMAICA”.**

## **1. PROCESO DE CONFORMACION DE LA PRIMERA REPUBLICA**

El proceso de conformación del Estado venezolano se inicia con la eliminación del vínculo colonial consecuencia de la crisis que provocó la guerra de Independencia que se libró en la Península contra Francia. Comprometida España en la defensa de su propia identidad, mal podía mantener la integridad de un Imperio que comprendía las importantes posesiones americanas.

Surge así la necesidad de regular el proceso y, siguiendo el mecanismo del constitucionalismo francés y americano, se definieron las instituciones mediante un texto escrito que se denominó Constitución. El proceso histórico-político de institucionalización del poder, pionero e innovador con relación a España y sus colonias americanas, se inicia entonces con la Constitución de 1811, sigue con los textos constitucionales de 1819, 1821, 1830, 1857, 1858, 1864, 1874, 1881, 1891, 1893, 1901, 1904, 1909, 1914, 1922, 1925, 1928, 1929, 1931, 1936, 1945, 1947, 1953, 1961, además del Estatuto Provisorio de 1914, y se prolonga hasta nuestros días con la aprobación de la Constitución de 1999 y la adecuación que, en la actualidad, ejecutan los diversos órganos del Estado a través de la creación normativa y la interpretación constitucional.

### **1.1. LA ETAPA PRECONSTITUCIONAL**

La simultánea abdicación de Carlos IV y Fernando VII, e inmediata usurpación por parte de Napoleón Bonaparte, en 1808, originó la constitución de unas juntas provinciales en España que pretendieron reasumir la soberanía y conformar un gobierno provisional. El

reflejo de esta situación, en las provincias de Venezuela, fue la instalación de una Junta para gobernar en nombre y representación de Fernando VII que, sin considerar el propósito manifiesto en su nombre, terminó ejecutando la intención subyacente de la elite de blancos criollos que dirigió el proceso en el escenario del Ayuntamiento de Caracas el 19 de abril de 1810 e instaló la Junta Suprema de Venezuela.

Fue Caracas la que dio el ejemplo en la América colonial, separándose, declarando la Independencia y aprobando la primera Constitución. La justificación inicial aparece en el Acta Constitutiva:

Ante la necesidad de atender a la salud publica de este pueblo que se halla en total orfandad, no solo por el cautiverio del Sr. D. Fernando Séptimo, sino también por haberse disuelto la junta que suplía su ausencia en todo lo tocante a la seguridad y defensa de sus dominios inválidos por el Emperador de los franceses, y demás urgencias de primera necesidad, a consecuencia de la ocupación casi total de los reinos y provincias de España, de donde ha resultado la dispersión de todos o casi todos los que componían la expresada junta, por consiguiente el cese de sus funciones. Y aunque, según las ultimas o penúltimas noticias derivadas de Cádiz, parece haberse sustituido otra forma de gobierno con el titulo de Regencia, sea lo que fuese la certeza o incertidumbre de este hecho, y de la nulidad de su formación, no puede ejercer ningún mando ni jurisdicción sobre estos países, porque ni a sido constituido por el voto de estos fieles habitantes, cuando han sido ya declarados, no colonos, sino partes integrantes de la Corona de España, y como tales han sido llamados al ejercicio de la soberanía interina, y a la reforma de la constitución nacional; y aunque pudiese prescindirse de esto, nunca podría hacerse de la impotencia en que ese mismo gobierno se halla de atender a la seguridad y prosperidad de estos territorios, de administrarles cumplida justicia en los asuntos y causas propios de la suprema autoridad, en tales términos que por las circunstancias de la guerra, y de la conquista y usurpación de las armas francesas no pueden valerse a si mismos los miembros que compongan el indicado nuevo gobierno, en cuyo caso el derecho natural y todos los demás dictan la necesidad de procurar los medios de su conservación y defensa; y de erigir en el seno mismo de estos países en su sistema de gobierno que supla las enunciadas faltas, ejerciendo los derechos de la soberanía, que por el mismo hecho ha recaído en el pueblo, conforme a los mismos principios de la sabia constitución primitiva de la España, y a las máximas que ha enseñado y publicado en innumerables papeles la junta suprema extinguida.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> El Acta suscrita por Vicente de Emparan.- Vicente Basádre.- Felipe Martínez y Aragón.- Antonio Julián Alvarez.- José Gutiérrez del Rivero.- Francisco de Berrio.- Francisco Espejo.- Austin García.- José Vicente de Anca.- José de las Llamosas.- Martín Tovar Ponte.- Feliciano Palacios.- J. Hilario Mora.- Isidoro Antonio López Méndez.- Licenciado Rafael González.- Valentin de Rivas.- José María Blanco.- Dionisio Palacios.- Juan Ascanio.- Pablo Nicolas González.- Silvestre Tovar Liendo.- Dr. Nicolas Anzola.- Lino de Clemente.- Dr. José Cortes, como diputado del Clero y del Pueblo.- Dr. Francisco José Rivas, como diputado del Clero y del Pueblo.- Como diputado del Pueblo, Dr. Juan Germán Roscio.- Como diputado del Pueblo, Dr. Felix

Con la tesis de la soberanía popular base de un pacto político, la cual está implícita en la anterior proclama, y como consecuencia de la ruptura del mismo en virtud de los acontecimientos en la Península, el siguiente paso fue la aprobación del Reglamento para la Elección y Reunión de Diputados que compondrían el Cuerpo Conservador de los Derechos del Sr. D. Fernando VII en las Provincias de Venezuela del 11 de junio de 1810, justificado en la necesidad de regular la reunión de los diputados provinciales de Caracas, Cumaná, Barcelona y Margarita con la representación de las ciudades y pueblos del interior. La Junta Suprema pretendía organizar un poder central y delimitar la autoridad de las juntas provinciales:

Conoce la Junta Suprema la necesidad de un poder Central bien constituido, y que es llegado el momento de organizarlo. ¿Cómo se podrían de otro modo trazar los límites de la autoridad de las Juntas provinciales, corregir los vicios de que también adolece la constitución de estas, dar a las provincias gubernativas aquella unidad sin la cual no puede haber ni orden, ni energía; consolidar un plan defensivo que nos ponga a cubierto de toda clase de enemigos; formar, en fin, una confederación sólida, respetable, ordenada, que restablezca de todo punto la tranquilidad y confianza, que mejore nuestras instituciones y a cual sombra podamos aguardar la disipación de las borrascas políticas que están sacudiendo al universo, conservar íntegros los derechos de nuestro desgraciado monarca y las leyes fundamentales de su Corona?

!Habitantes de Venezuela; Sin una representación común, vuestra concordia es precaria y vuestra salud peligrá. Contribuid a ella como debéis y como desea el Gobierno actual; no es con el fervor instantáneo que se granjean las innovaciones, sino con el seno público con los santos designios que exige tan grave operación. El ejercicio más importante de los derechos del pueblo es aquel en que los transmite a un corto número de individuos, haciéndolos árbitros de la suerte de todos. En este momento decisivo importa más que nunca proscribir el interés personal y aun el de las corporaciones particulares; renunciar y anatemizar los manejos ocultos de la ambición; penetrarse, en fin, de los sagrados deberes que impone la patria a sus hijos. El suelo que habitáis no ha visto desde su descubrimiento una ocurrencia más memorable ni de más trascendencia; ella va a fijar la suerte de la generación actual y acaso envuelve en su seno,

---

Sosa.- José Félix Ribas.- Francisco Javier Ustariz.- Fr. Felipe Mota, prior.- Fr. Marcos Romero, guardián de San Francisco.- Fr. Bernardo Lanfranco, comendador de la Merced.- Dr. Juan Antonio Rojas Queipo, rector del seminario.- Nicolás de Castro.- Juan Pablo Ayala.- Fausto Viaña, escribano real y del nuevo Gobierno.- José Tomás Santana, secretario escribano, aparece en Textos Oficiales de la Primera República de Venezuela, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas, 1982, tomo I, pp. 99-100.

el destino de muchas edades; ella va a ratificar, o las esperanzas de los buenos ciudadanos o el injurioso concepto de los bárbaros que os creían nacidos para la esclavitud; ella sola puede ser ancora de las prerrogativas civiles, el vinculo de la unión, la salvaguardia del orden publico, la fuente provisoria de la ley; ella sola os puede garantir contra el despotismo interno y salvaros del enemigo exterior.<sup>103</sup>

Este instrumento tiene especial importancia ya que legitimó al cuerpo político que ejecutaría los dos actos fundamentales en el nacimiento de la nueva nación: La Declaración de Independencia del 5 de julio de 1811 y la aprobación de la Constitución del 21 de diciembre 1811. Como ya había sucedido con el llamado de los Estados Generales, en Francia, la Asamblea se arrogó competencias que originalmente no le correspondían, además de la designación de los miembros del Poder Ejecutivo, y terminó contradiciendo el objeto mismo de su convocatoria al no considerar los límites del mandato impuesto a los representantes electos al amparo del precitado Reglamento.

En una intensa actividad epistolar con J.T. Layard, Brigadier General y Teniente Gobernador de la Isla de Curazao,<sup>104</sup> Roscio justifica el desconocimiento de las autoridades peninsulares que pretendieron llenar el vacío creado por las abdicaciones forzadas por la ambición napoleónica. Actuando como vocero de la Suprema Junta que se hizo del control de la situación, realiza un esfuerzo por obtener el apoyo de las autoridades inglesas frente a la reacción que se origina en forma inmediata en Coro y Maracaibo contra el ejemplo dado por Caracas.

---

<sup>103</sup> *Textos Oficiales...*, op. cit., tomo II, pp. 61-83.

<sup>104</sup> Estos documentos fueron extraídos del *Public Record Office*, W.O. Curazao 1810, traducidos por Carlos Urdaneta Carrillo y publicados en el Segundo Tomo de la Compilación de las Obras Completas de Juan Germán Roscio.

Muy importante a los efectos de determinar la influencia de la ilustración francesa en el proceso venezolano es la afirmación contenida en una de esas comunicaciones, fechada el 29 de mayo de 1810,<sup>105</sup> en la que afirma que “*V.E. puede estar seguro de que la disposición general de los Americanos Españoles es absolutamente hostil a la Francia y que el desarraigar de sus corazones una antipatía que el ejemplo de su Madre Patria, su religión y sus costumbres han inculcado en ellos tan profundamente sería una obra superior a todos los esfuerzos de la Política, quando hubiese alguna que creyese compatibles a los intereses del Nuevo Mundo con una sumisión al yugo ignominioso que le desea imponer el Usurpador Frances*”. Aunque este rechazo está referido a lo político, la praxis nos enseña que mal puede inspirar ideológicamente lo que es objetado con la fuerza de la convicción que genera un enfrentamiento bélico. El accionar francés atenta contra el sistema de creencias de esos a los que Roscio califica como americanos españoles.

En un informe elaborado por Roscio y fechado el 17 de junio de 1810, remitido como anexo por el Gobernador Layard a un despacho dirigido al Conde Liverpool,<sup>106</sup> se insiste en la vigencia de la Ley 3ª, Partida 2, Título 19, relacionada con la forma “*como deben ser escogidos los guardadores del Rey niño, si su Padre non obiese dejado guardadores*” para demostrar la ilegitimidad de la Junta Central española por el hecho de no haber recibido el apoyo de las Cortes. Este criterio se ve acompañado con el argumento de esa Regencia ilegal tiene sobre sí el “*poder o la influencia perniciosa de la Francia*” por lo que no duda en calificarla como traidores que no defienden los verdaderos intereses

---

<sup>105</sup> Op. Cit., p.150. Se conserva la ortografía del original.

<sup>106</sup> Idem, p. 158.

del Rey y el bien general de la Nación a diferencia de la “*representación nacional de todas las Provincias*”.

Estos argumentos se ven reforzados con una nueva relación<sup>107</sup> que comienza con el relato del arresto del monarca español, reconocido y jurado en Caracas antes que en ninguna parte de América, y el porqué, al estar él privado de ejercer su soberanía, ningún otro Gobierno llena su ausencia ni lo representa en España por los votos o por el libre y voluntario consentimiento de los Españoles de ambos Hemisferios, de acuerdo con la Partida anteriormente citada, la Bula del Papa Alejandro VI<sup>108</sup> y la Ley 1ª, Título 1º del Libro 3º de la Recopilación de Indias que concedieron sus Dominios a los Reyes Católicos Fernando e Isabel y a sus legítimos herederos y sucesores. Se manifiesta así el rechazo a la Regencia formada en la Isla de León lo que, en cierta forma, resultaba contradictorio por

---

<sup>107</sup> Carta suscrita por Roscio y dirigida a J.T. Layard el 12 de julio de 1810, Idem, p.p. 159 y 160.

<sup>108</sup> La primera bula «Inter coetera» de Alejandro VI del 3 de mayo de 1493 fungió como base jurídica del dominio español sobre las tierras conocidas impropriadamente como "las Indias" ya que, en virtud de los esfuerzos adelantados por los Reyes, les dona y concede a ellos y a sus legítimos sucesores en las coronas de Castilla y Aragón las tierras recientemente descubiertas y las que en el futuro se descubrieran, imponiéndoles al mismo tiempo la obligación de evangelizar a los pobladores de dichas tierras. Consulta de fecha 24 de febrero de 2004 en <http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIgL/A/AlejVI-InterCoetera.htm> Además de esta primera bula de donación se encuentran la *Bula Eximiae devotionis* (3 de mayo de 1493) mediante la cual se ratifican y clarifican las concesiones hechas a los Reyes de Castilla por la bula anterior; la segunda *Bula Inter coetera* (4 de mayo de 1493) que fijó una línea demarcatoria entre los territorios pertenecientes a España y Portugal, situada a cien leguas al oeste de las islas Azores y Cabo Verde, dado que la latitud de ambos archipiélagos es distinta, la línea no era derecha y, en consecuencia, no se podía utilizar un meridiano para precisar la demarcación. Tal situación dio origen al *Tratado de Tordesillas* de 1494; la *Bula Piis fidelium* (25 de junio de 1493) mediante la cual se concedieron a fray Bernardo Boil amplias facultades espirituales para encabezar la evangelización en el Nuevo Mundo; y la *Bula Dudum siquidem* (26 de septiembre de 1493) que precisó el dominio castellano sobre las tierras que se descubriesen más allá de las encontradas por Colón.

cuanto el objeto de la convocatoria del Congreso fue el mismo que perseguía el Cabildo de Caracas: El reconocimiento de Fernando VII como legítimo monarca de España.<sup>109</sup>

Acudir al formalismo contenido en la Partida, ante la situación de guerra interna que se vivía en España, no pudo tener otro sentido que el de preparar el terreno para la declaratoria de independencia que, finalmente, se producirá el 5 de julio de 1811 y el definitivo rompimiento con la autoridad del Rey. Esta afirmación la sustento en el hecho de

---

<sup>109</sup> El pronunciamiento al que se opone Roscio fue del tenor siguiente: “Los diputados que componen este Congreso, y que representan la Nación española, se declaran legítimamente constituidos en Cortes generales y extraordinarias, y que reside en ellas la soberanía nacional. Las Cortes generales y extraordinarias de la Nación española, congregadas en la Real Isla de León, conformes en todo con la voluntad general, pronunciada del modo más enérgico y patente, reconocen, proclaman y juran de nuevo por su único y legítimo REY al Señor D. FERNANDO VII DE BORBON; y declaran nula, de ningún valor ni efecto la cesión de la corona que se dice hecha en favor de Napoleón, no solo por la violencia que intervino en aquellos actos injustos é ilegales, sino principalmente por faltarle el consentimiento de la Nación. No conviniendo queden reunidos el Poder legislativo, el ejecutivo y el judicial, declaran las Cortes generales y extraordinarias que se reservan el ejercicio del Poder legislativo en toda su extensión. Las Cortes generales y extraordinarias declaran que las personas en quienes delegaren el Poder ejecutivo, en ausencia de nuestro legítimo REY el Señor D. FERNANDO VII, quedan responsables a la Nación por el tiempo de su administración, con arreglo á sus leyes. Las Cortes generales y extraordinarias habilitan a los individuos que componían el Consejo de Regencia, para que bajo esta misma denominación, interinamente y hasta que las Cortes elijan el gobierno que más convenga, ejerzan el Poder ejecutivo. El Consejo de Regencia, para usar de la habilitación declarada anteriormente, reconocerá la soberanía nacional de las Cortes, y jurará obediencia a las leyes y decretos que de ellas emanaren, a cuyo fin pasará, inmediatamente que se le haga constar este decreto, a la sala de sesión de las Cortes, que le esperan para este acto, y se hallan en sesión permanente. Se declara que la fórmula del reconocimiento y juramento que ha de hacer el Consejo de Regencia es la siguiente: Reconocéis la soberanía de la Nación representada por los diputados de estas Cortes generales y extraordinarias ?-¿ Juras obedecer sus decretos, leyes y constitución que se establezca según los santos fines para que se han reunido, y mandar observarlos y hacerlos ejecutar?-¿ Conservar la independencia, libertad é integridad del a Nación? ¿La religión Católica Apostólica Romana? ¿El gobierno Monárquico del reino?-¿ Restablecer en el trono a nuestro amado REY D. FERNANDO VII DE BORBON?-¿ Y mirar en todo por el bien del estado?-Si así lo hicieris, Dios os ayude; y si no sereis responsables a la Nacion con arreglo a las leyes. Las Cortes generales y extraordinarias confirman por ahora todos los tribunales y justicias establecidas en el reino, para que continúen administrando justicia según las leyes. Las Cortes generales y extraordinarias confirman por ahora todas las autoridades civiles y militares por cualquiera clase que sean. Las Cortes generales y extraordinarias declaran que las personas de los diputados son inviolables, y que no se pueda intentar por ninguna autoridad ni persona particular cosa alguna contra los diputados, sino en los términos que se establezcan en el reglamento general que va á formarse, y a cuyo efecto se nombrará una comisión. Lo tendrá entendido el Consejo de Regencia, y pasará acto continuo á la sala de las sesiones de las Cortes para prestar el juramento indicado, reservando el publicar y circular en el reino este decreto hasta que las Cortes manifiesten como convendrá hacerse; lo que se verificará con toda brevedad. “Real Isla de León 24 de Septiembre de 1810, á las once de la noche. Ramón Lázaro de Dou, Presidente.- Evaristo Pérez de Castro, Secretario.- Consejo de Regencia.-Reg. fol. 1 y 2. Documento tomado de PEREZ-BUSTAMANTE, R. Y SANCHEZ-ARCILLA, J., Textos de Historia del Derecho Español. Madrid: Editorial Dykinson, 1992.

que uno es el criterio de lealtad exhibido hacia el monarca español a la hora de solicitar la colaboración y auxilio de Inglaterra y otro, muy distinto, cuando da fe de los cambios acaecidos en Caracas en comunicaciones dirigidas a otros patriotas comprometidos con el rompimiento.<sup>110</sup>

El rechazo a la influencia francesa es una marca permanente de las nuevas autoridades venezolanas y se puede constatar en la abierta denuncia que refleja la correspondencia con las autoridades británicas. Así Roscio sostiene que la buena relación con ese Gobierno “*no ha sido interrumpida en ninguno de los puntos de la España que no hayan sido ocupados por la fuerza o contagiados por la detestable y perniciosa influencia de la Francia*”<sup>111</sup> o la forma en que Venezuela mira a la Nación Británica como “*la generosa aliada de ambas Españas, como a la cooperadora de la libertad de su Rey, y como la égida de su conservación y seguridad baxo cualquier sistema a que la reduxese la suerte de la Península*”.<sup>112</sup> Son esos los sentimientos que exhibe el ideólogo del proceso independentista venezolano y que sustentan el pronunciamiento del 19 de abril para conservarse a si mismos “*para su Rey contra las insidiosas tentativas de la Francia, y de evitar la suerte con que la amenazaba la despótica conducta de unos mandatarios, que*

---

<sup>110</sup> En carta fechada el 11 de diciembre de 1810 que dirige a Francisco de Miranda, con motivo de su ingreso al territorio venezolano, indica con la confianza del camarada que “al entrar a esta ciudad usted desconocerá sin duda la patria de quien se separó en años pasados. Entonces ella estaba oprimida y degradada por el despotismo y la tiranía: las bendiciones que el cielo había prodigado sobre estos países, eran infructuosas bajo el influjo de unos enemigos de la humanidad, y cada ciudadano aislado al parecer entre sus propias paredes, apenas podía consultar por su tranquilidad. Es muy distinta al presente la perspectiva que esta misma patria ofrece a las miras de usted. A la antigua tiranía ha sucedido un gobierno, cuyo único objeto es la felicidad de los pueblos que le están a cargo”. Es evidente que esa tiranía anterior es la encabezada por los monarcas españoles y que la referencia a “los enemigos de la humanidad” tiene una sola dirección. Ibidem, p.p. 204 y 205.

<sup>111</sup> Carta de fecha 30 de agosto de 1810 dirigida al Coronel Robertson, Secretario y Comisionado del Gobierno de Curazao en Caracas, ibidem, p. 172.

<sup>112</sup> Carta suscrita por Roscio y dirigida a J.T. Layard el 4 de septiembre de 1810, Ibidem, p. 176.

*habian erigido en sistema la transgresión y desprecio de las Leyes, que Venezuela ha reclamado y ha tomado a su cargo mantener inviolables, mientras la España conserve la esperanza de triunfar de su barbaro enemigo”*.<sup>113</sup>

## 1.2. LA CONSTITUCIÓN DE 1811.

El Congreso que en la práctica responde al concepto tradicional de Constituyente originaria, al no existir precedente ni mecanismo regulador del proceso en Constitución previa, se instaló en la ciudad de Caracas, el 2 de marzo de 1811, para aprobar la primera Constitución de Venezuela y de Hispanoamérica. Este texto tuvo efímera vigencia ya que fue suspendida el 23 de abril de 1812 en la oportunidad de otorgar a Francisco de Miranda el mando militar y facultades extraordinarias.<sup>114</sup> Su aplicación también fue parcial al no ser acogida por las provincias de Coro, Maracaibo y Guayana, enfrentadas a la iniciativa independentista.<sup>115</sup>

El debate para su aprobación estuvo signado por la diatriba federal y la conformación de las provincias, como entidades integrantes de una nueva organización

---

<sup>113</sup> Idem.

<sup>114</sup> La comunicación remitida a Francisco de Miranda por el Secretario de Guerra José Sata y Bussy tiene el siguiente contenido: Acaba de nombraros el Poder Ejecutivo de la Unión, general en jefe de las armas de toda la Confederación Venezolana con absolutas facultades para tomar cuantas providencias juzguéis necesarias a salvar nuestro territorio invadido por los enemigos de la libertad colombiana; y bajo este concepto no os sujeta a ley alguna ni reglamento de los que hasta ahora rigen estas Repúblicas, sino que al contrario no consultaréis más que la ley suprema de salvar la patria; y a este efecto os delega el Poder de la Unión sus facultades naturales y las extraordinarias que le correspondió la representación nacional por decreto de 4 de este mes, bajo vuestra responsabilidad. Os lo comunico de orden del Poder Ejecutivo para vuestra inteligencia y su cumplimiento. Dios os guarde muchos años. Caracas, 23 de abril de 1812, II de la República”. Tomado de *Las Constituciones de Venezuela*, Caracas: 1985, p. 207.

<sup>115</sup> En adelante, y con relación a la Constitución de 1811, se hará referencia al texto de las Actas contenido en Actas de los Congresos del Ciclo Bolivariano, Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, Caracas, 1983.

política que denominaban la Confederación. En este punto vale resaltar que, en el constitucionalismo clásico francés, no existen referencias a este aspecto por la sencilla razón de que el federalismo es un tema propio del constitucionalismo americano, previo inclusive a la Revolución francesa. Ni los Enciclopedistas, ni los pensadores que aparecen como inspiración del proceso revolucionario, desarrollaron la tesis federal propia del fenómeno político que se desarrolló en el Continente Americano.

En la búsqueda por establecer un equilibrio que desplazara el predominio de Caracas, a poco de instalado, en la sesión del 16 de marzo, la plenaria del Congreso decidió que los diputados provinciales integraran un Cuerpo Constituyente para aprobar los términos de la Constitución de la Confederación. Posteriormente, en el mes de abril, se definió la competencia privativa del Congreso Constituyente para conocer las materias relacionadas con las provincias.

Inspirados en el modelo primigenio de los Estados Unidos, los representantes del Congreso General dan institucionalidad a una Confederación. Ésta surge de una realidad histórica que deriva de la tendencia autonomista de las provincias con base a una serie de principios desarrollados por el Constituyente:

PRELIMINAR  
BASES DEL PACTO FEDERATIVO QUE HA DE CONSTITUIR LA  
AUTORIDAD GENERAL DE LA CONFEDERACIÓN

En todo lo que por el Pacto Federal no estuviere expresamente delegado a la Autoridad general de la Confederación, conservará cada una de las Provincias que la componen su Soberanía, Libertad e Independencia; en uso de ellas tendrán el derecho exclusivo de arreglar su Gobierno y Administración territorial bajo las leyes que crean convenientes, con tal que no sean de las comprendidas en esta Constitución ni se opongan o perjudiquen a los Pactos Federativos que por ella se establecen. Del mismo derecho gozarán todos aquellos territorios que por división del actual o por agregación a él vengan a ser parte de esta Confederación cuando el Congreso

General reunido les declare la representación de tales o la obtengan por aquella vía y forma que él establezca para las ocurrencias de esta clase cuando no se halle reunido.

Hacer efectiva la mutua garantía y seguridad que se prestan entre sí los Estados para conservar su libertad civil, su independencia política y su culto religioso es la primera y más sagrada de las facultades de la Confederación, en quien reside exclusivamente la Representación Nacional. Por ella está encargada de las relaciones extranjeras, de la defensa común y general de los Estados Confederados, de conservar la paz pública contra las conmociones internas o los ataques exteriores, de arreglar el comercio exterior y el de los Estados entre sí, de levantar y mantener ejércitos, cuando sean necesarios para mantener la libertad, integridad e independencia de la Nación, de construir y equipar bajeles de guerra, de celebrar y concluir tratados y alianzas con las demás naciones, de declararles la guerra y hacer la paz, de imponer la contribuciones indispensables para estos fines u otros convenientes a la seguridad, tranquilidad y felicidad común, con plena y absoluta autoridad para establecer las leyes generales de la Unión y juzgar y hacer ejecutar cuanto por ellas quede resuelto y determinado.<sup>116</sup>

El mecanismo de distribución de competencias entre los dos niveles de poder partió de garantizar, como competencias de las provincias, todo lo que por el pacto federal no estaba expresamente delegado a la autoridad general de la Confederación. Así, cada una de las provincias conservaba su soberanía, libertad e independencia; además del derecho exclusivo de arreglar su gobierno y administración territorial bajo sus propias leyes, con tal de que no fueran las reservadas al nivel federal o se opusieran al pacto federativo contenido en la Constitución.

Las facultades de la Confederación, o nivel federal de poder, incluían las relaciones internacionales, la defensa común de los Estados confederados, la conservación de la paz pública contra las conmociones internas o los ataques exteriores, el comercio exterior y el de los Estados entre sí, la imposición de contribuciones indispensables para esos fines u otros convenientes a la seguridad, tranquilidad y felicidad común, y la autoridad para

---

<sup>116</sup> Ibidem, p. 181 y ss.

establecer las leyes generales de la Unión y juzgar y hacer ejecutar cuanto por ellas quedaba resuelto y determinado.

El patrón que se sigue es definir claramente las competencias de la Confederación, especialmente justificadas por el estado de guerra, y establecer las competencias residuales, que sería todo aquello no delegado a la Confederación, como competencias de las Provincias. Se reconoce una realidad, la insubordinación de las otras Provincias, y se prevé su futura incorporación cuando se establece expresamente:

Artículo 128.- Luego que libres de la opresión que sufren las provincias de Coro, Maracaibo y Guayana puedan y quieran unirse a la Confederación, serán admitidas a ella, sin que la violenta separación en que a su pesar y el nuestro han permanecido pueda alterar para con ellas los principios de igualdad, justicia y fraternidad de que gozarán, desde luego, como todas las demás provincias de la Unión.

Pero en donde el texto delata el pensamiento de sus autores es en la referencia determinante, al inicio mismo de la Carta Fundamental, invocando el “Nombre de Dios Todo Poderoso” y alegando el principio de la soberanía del pueblo:

Nos el Pueblo de los Estados de Venezuela, usando de nuestra Soberanía, y deseado establecer entre nosotros la mejor administración de justicia, procurar el bien general, asegurar la tranquilidad interior, proveer en comun á la defensa exterior, sostener nuestra Libertad é Independencia política, conservar pura é ilesa la sagrada religion de nuestros mayores, asegurar perpetuamente á nuestra posteridad el goce de estos bienes, y estrecharnos mutuamente con la mas inalterable union, y sincera amistad, hemos resuelto confederarnos solemnemente para formar y establecer la siguiente Constitucion, por la qual se han de gobernar y administrar estos Estados. Hacer efectiva la mutua garantia y seguridad que se prestan entre sí los Estados, para conservar su libertad civil, su independencia política, y su culto religioso, es la primera, y la mas sagrada de las facultades de la Confederacion, en quien reside exclusivamente la Representacion Nacional. El ejercicio de esta autoridad confiada A la Confederacion no podrá jamás hallarse reunido en su diversas funciones. El Poder Supremo debe estar dividido en Legislativo, Ejecutivo, y Judicial, y confiado á distintos Cuerpos independientes entre sí, en sus respectivas facultades. Los individuos que fueren nombrados para ejercerlas se sugetarán inviolablemente al modo, y reglas que en esta constitucion se les prescriben para el cumplimiento, y desempeño de sus destinos.

La soberanía popular, el bienestar, el mecanismo de representación nacional y la separación de poderes, tan francesas y revolucionarias, no se compaginan con una invocación a Dios y el respeto a la sagrada religión de sus mayores tan apartada del ejercicio de la razón. Pero lo incalificable falta por darse; el primer Capítulo, el artículo primo, ¿sobre qué versa?: Pues nada más y nada menos de la Religión, pero no de una religión cualquiera sino de la única, y aquí el tema de la tolerancia se requiebra: *«La Religión Católica, Apostólica, Romana, es también la del Estado, y la única, y exclusiva de los habitantes de Venezuela. Su protección, conservación, pureza, á inviolabilidad será uno de los primeros deberes de la Representación nacional, que no permitirá jamás en todo el territorio de la Confederación, ningun otro culto público, ni privado, ni doctrina contraria á la de Jesu-Christo».* Y van más allá porque prevén que *«las relaciones que en consecuencia del nuevo orden político deben entablarse entre Venezuela, y la Silla Apostólica, serán también peculiares á la Confederación, como igualmente las que deban promoverse con los actuales Prelados Diocesanos, mientras no se logre el acceso á la autoridad Pontificia».*

Me pregunto: ¿Puede existir una norma más alejada del espíritu del Siglo de las Luces y de la Revolución francesa? La respuesta es afirmativa si seguimos leyendo el texto y nos percatamos que para el Constituyente de 1811 *«todo hombre libre tendrá derecho de sufragio en las Congregaciones Parroquiales, si á esta calidad añade la de ser ciudadano de Venezuela, residente en la Parroquia ó Pueblo donde sufraga: si fuere mayor de veintiun años, siendo, soltero, ó menor siendo casado, y velado, y si poseyere un caudal libre del valor de seiscientos pesos en las Capitales de Provincia siendo soltero, y de*

*quatrocientos siendo casado, aunque pertenezcan ó la muger, ó de quatrocientos en las demas poblaciones en el primer caso, y docientos en el segundo: ó si tubiere grado, ú aprobacion pública en una ciencia, ó arte liberal, ó mecanica: ó si fuere propietario, ó arrendador de tierras, para sementeras, ó ganado con tal que sus productos sean los asignados para los respectivos casos de soltero, ú, casado».*

Entonces existen varios tipos de hombre, entre ellos los libres y esclavos, los que tienen y los que no, los señores y aquellos que por ser «*dementes, sordomudos, fallidos, los deudores á caudales publicos con plazo cumplido, extranjeros, transeuntes, vagos publicos y notorios, los que hayan sufrido infamia no purgada por la Ley, los que tengan causa criminal de gravedad abierta, y - para mayor horror, añado yo - los que siendo casados no vivan con sus mugeres, sin motivo legal, tienen como castigo el estar excluidos también del derecho al sufragio*».

Pero además de estas cualidades referidas para los sufragantes parroquiales, deben los que han de tener voto en las Congregaciones electorales ser vecinos del partido Capítular donde votaron, y poseer una propiedad libre de seis mil pesos en la Capital de Caracas, siendo soltero, y de cuatro mil siendo casados, cuya propiedad será en las demás Capitales Ciudades, y Villas de cuatro mil siendo soltero, y tres mil siendo casado.

¿Qué diría el mayor de los jacobinos sobre esta norma tan natural para los ideólogos de la Independencia venezolana? La incógnita no queda sin respuesta porque me la ha dado el mejor de los actores, el defensor del pueblo contra aquellos que desarrollan acciones contrarrevolucionarias; el hombre que, convertido en un verdadero dictador en contra de su voluntad, a pesar del deseo de realizar el fin de la República mediante la práctica de la

virtud, se dedicó a perseguir a los que, en su criterio, eran incapaces de practicarla. Me refiero a Robespierre.

Afirmando pertenecer al pueblo, no quiere por esta razón ser considerado solamente como su defensor. Miembro de la Constituyente, él pronunciará los discursos más apasionados denunciando la voluntad de aquellos que quieren separar al pueblo de la participación en los asuntos públicos. Los que trataban de establecer, como lo hicieron los constituyentes de 1811 en Venezuela, un sistema electoral censitario con base a los ingresos para apartar a los pobres de las urnas, encontraron su férrea oposición a través de un famoso discurso denominado “*le marc d’argent*”.

Bajo la premisa de que la igualdad esta consagrada en la Declaración de 1789, afirma que la ley es la manifestación de la voluntad general y que ella no puede ser tal si la mayoría de aquellos a quienes se les aplicará no participan en su elaboración. ¿Cómo hablar de igualdad si apartamos de la elegibilidad a los que no pueden cumplir con la tributación prevista? ¿Qué sentido puede tener la Declaración de los Derechos del Hombre? ¿Qué será entonces de la Declaración de Derechos si esos decretos pueden subsistir? Una fórmula vana. ¿Qué será de la Nación? Esclava: Porque la libertad consiste en obedecer las leyes que nos hemos dado y la servidumbre esta sometida a una voluntad extraña. ¿Qué será de la Constitución? Una verdadera aristocracia. Porque la aristocracia es el estado donde un sector de los ciudadanos es soberano y el resto sujetos. ¡Y que aristocracia! La más insoportable de todas; la de los ricos.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> El pensamiento de Robespierre ha sido recogido en Textes choisis, Ed. Sociales, Paris, con la introducción de J. Popere; específicamente se trabaja el Tomo I, Págs. 67 y ss.

La causa del pueblo, traducida en la materialización del voto sin distinciones, es el fundamento del accionar de Robespierre que surge, ya no contra el *Ancien Régimen*, sino contra la tesis dominante en la revolución de la burguesía gobernante permitiendo el voto a los solos propietarios; porque ellos tienen algo que defender y deben ser, por su instrucción, los actores de los asuntos públicos. En cambio, el pueblo, a la vez ignorante y sin propiedad, no puede tener acceso a ese poder.

La respuesta que da Robespierre no admite interpretación: ¡Las gentes que no tienen nada que perder! ¡Ese lenguaje del orgullo y delirante es injusto y falso a los ojos de la verdad! Reprocha a los moderados de la constituyente el reducir la noción de propiedad a ciertos objetos; de erigir a partir de su interés particular el interés general y de fundar la Constitución sobre esos principios. En efecto, la desigualdad social, la distinción entre ricos y pobres, proviene de las malvadas leyes existentes. ¿Porqué aceptar fundar sobre ellas a las nuevas formas políticas? El interés de los ricos es un interés particular y el interés del pueblo es el verdadero interés general.

La defensa del pueblo que él hace tomará otra vía. En los últimos días de la Constituyente, él hará adoptar un decreto prohibiendo la elegibilidad de sus miembros a la Asamblea Legislativa próxima a integrar. A pesar de que sufre las consecuencias de tal medida, su actividad política no se detiene por ello. Fortalecerá así al Club de los Jacobinos, acusados de crear un contrapoder destinado a someter al legislativo. Robespierre se defenderá invocando la necesidad de una actividad vinculada al *démos* y, como consecuencia de los intentos de prohibir la afiliación de los clubes de provincia – las

sociedades de amigos de la Constitución -, alegará la libertad constitucional de comunicación de los pensamientos.

Su justificación de los clubes reposaba también en la necesidad de fortalecer la nueva estructura constitucional. Según él, lejos de querer usurpar el poder público y de sustituir a las autoridades constituidas, su acción se dirige a formar al pueblo sobre los verdaderos principios de la Constitución; aun cuando también recurren a ese mismo pueblo para controlar a la Asamblea y evitar las decisiones contrarrevolucionarias.

## **2. EL JACOBINISMO**

Si el cartesianismo es el método y el legalismo el principio fundamental de esta ideología incompleta de la Revolución Francesa, el Jacobinismo encuadra bien en ser la moral individual y social que de ellos se deriva. Fluctuante en los eventos que producen la declaración de guerra, el derrocamiento del Rey y la dictadura de salud pública, sus líneas de fuerza se derivan, como ya indiqué, de los discursos de Robespierre (1758-1794) de la política montañesa y de los escritos de Saint Just (1767-1794), notablemente en las *intitutions révolutionnaires*. En estos dos hombres, el Jacobinismo es a la vez una actitud del hombre político y una política para cambiar al hombre.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Nuevamente recojo los conceptos contenidos en Jean Luc Chabot, Histoire de la Pensée Politique. Saint Martin d'Hères (Isère): Presses Universitaires de Grenoble, 2001.

## **2.1. EL JACOBINISMO UNA MORAL POLÍTICA.**

El Jacobinismo es una moral porque la ideología de la Revolución Francesa tiende a identificar la Ley y la moral en beneficio de la primera. Es una moral virtuosa, individual y voluntaria.

No sin dejar de estar relacionado con ciertos aspectos del protestantismo, el Jacobinismo es una moral de la ejemplaridad social, en imitación de la religión de Estado según Hobbes o de la religión civil según Rousseau. Esta rigidez legal del comportamiento moral tiene por objeto dar el ejemplo, establecer una estrecha correlación entre la integridad de la conducta personal y el orden social deseado. El destino de la nación y de la República reposa sobre el voluntarismo, individual y colectivo, en tiempos de paz como en tiempos de guerra, de sus ciudadanos. El se alimenta del culto a los héroes dirigido a reemplazar el culto a los santos.

## **2.2 EL JACOBINISMO, UNA POLÍTICA MORAL**

El jacobinismo concibe a la política como una revolución moral, solidificada por el culto de la unidad de la razón en el nombre de la República y la voluntad de respaldar esa creencia con el proselitismo político (militantismo, guerra de liberación) y por la pedagogía (propaganda, sistema educativo).

La política jacobina se identifica en primer lugar con el nacionalismo naciente: El hombre deviene a la vez en gobernado activo (el ciudadano) y gobernante potencial (la República), elector y elegible, se ve a si mismo en un culto dentro de la colectividad (nación) al cual pertenece y concuerda activamente en realizar. También opera, en el seno

del jacobinismo, el matrimonio entre un cierto individualismo y un colectivismo naciente. El elemento común en ellos es la búsqueda de la unidad como recurso de las estructuras (principes, instituciones) voluntariamente impuestas: La centralización, la República una e indivisible, el levantamiento en masa (el tributo de la sangre vertida por el ciudadano y el don eventual de su vida a la colectividad nacional), la dictadura republicana de salud pública. Es por tales razones que la República democrática de los Jacobinos es sobretodo una democracia militante.

El partido en nombre del pueblo, los comités en nombre de la asamblea, prefiguran, todavía de manera tímida e incompleta, la lógica ideológica que precede a la revolución rusa de 1917. El instrumento de este proselitismo ideológico es la pedagogía colectiva. A las formulas como “la patria en peligro”, “la salud pública”, “la República o la muerte”, se agrega la violencia efectiva (juicios sumarios por la simple denuncia, guillotinado en lugar público, masacres colectivas) donde la ejemplaridad social le disputa las motivaciones variadas.

El otro lado de esta pedagogía política, la inculcación ideológica de los ciudadanos a través del sistema educativo, se dirige a sustraerlos de la enseñanza confesional. Aquí reside una de las causas del antagonismo prolongado entre la República y el catolicismo, en efecto, entre estas pretensiones ideológicas y la concepción cristiana, incompatibles en los primeros textos revolucionarios.

Resulta contrastante esta actitud, que llevaría a la fase más oscura de la Revolución, y los postulados de igualdad, libertad y fraternidad que postularon y defendieron los mismos actores. Me pregunto, al igual que cualquiera que pueda analizar la diferencia entre

la predica y la practica, como es posible que los redactores de la “*Déclaration des droits de l’home et du citoyen*”, un aporte fundamental del pueblo francés al constitucionalismo clásico y a la historia de la humanidad, hayan sido los ejecutores de crímenes que en la actualidad se califican como los más graves contra esa misma humanidad?

Como ya lo he indicado, Robespierre funda un gobierno revolucionario que se opone al impopular gobierno constitucional. Ante la Convención, en diciembre de 1793, él dirá que sí la Constitución es el régimen de la libertad victoriosa y posible, la Revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos. Ese gobierno revolucionario encontrará su instrumento en el Comité de Salud Pública que originará los tiempos del Terror. Un terror que fue justificado por la lucha contra el ejército católico y real.

Se atreve a aseverar que sí el gobierno revolucionario debe a los ciudadanos toda la protección nacional, a los enemigos del pueblo no debe más que la muerte. Su error estuvo en amenazar con esa muerte a sus mismos compañeros por lo que terminó con el mismo destino de sus víctimas. Con tal perfil, no puede sorprender que los redactores de la Constitución de 1811 fueran enemigos jurados de actores que, en su tiempo, ejecutaron una macabra persecución, a muerte, contra los que pensaban como ellos. Esto a pesar de una sorprendente técnica o, más propiamente, la redacción ideológica de una sección referida a la Soberanía del Pueblo, más acorde con el pensamiento ilustrado que con sus propias creencias. Esta mezcla de ideas la podemos encontrar en la Constitución de 1811:

141. Después de constituidos los hombres en sociedad, han renunciado á aquella libertad ilimitada y licenciosa á que fácilmente los conducian sus pasiones, propia solo del estado salvage. El establecimiento de la sociedad presupone la renuncia de estos derechos funestos, la adquisicion de otros mas dulces y pacíficos, y la sujecion á ciertos deberes mutuos.

142. El pacto social asegura á cada individuo el goce y posesion de sus bienes, sin lesion del derecho que los demas tengan á los suyos.

143. Una sociedad de hombres reunidos baxo unas mismas leyes, costumbres, gobierno forma una soberanía.

144. La soberanía de un país, o supremo poder de reglar, y dirigir equitativamente los intereses de la comunidad, reside pues esencial y originalmente en la masa general de sus habitantes, y se exercita por medio de Apoderados b Representantes de estos, nombrados y establecidos conforme á la Constitucion.

145. Ningun individuo, ninguna familia, ninguna porcion ó reunion de ciudadanos, ninguna corporacion particular, ningun pueblo, ciudad ó partido puede atribuirse la soberanía de la sociedad, que es imprescriptible, inenagenable é indivisible en su esencia y origen, ni persona alguna podrá exercer qualquiera funcion pública del gobierno, si no la ha obtenido por la Constitucion.

146. Los Magistrados y oficiales del Gobierno, investidos de qualquiera especie de autoridad, sea en el Departameto Legislativo, en el Ejecutivo, ó en el Judicial, son de consiguiente meros Agentes y Representes del pueblo en las funciones que exercen, y en todo tiempo responsables á los hombres ó habitantes de su conducta pública por vias legítimas y constitucionales.

147. Todos los ciudadanos tienen derecho indistintamente á los empleos públicos del modo, en las formas y con las condiciones prescriptas por la ley, no siendo aquellos la propiedad exclusiva de alguna clase de hombres en particular; y ningun hombre, cooperacion ó asociacion de hombres tendrá otro título para obtener ventajas y consideraciones particulares, distintas de los otros en la opcion a los empleos que forman una carrera pública: si no el que proviene de los servicios hechos al atado.

148. No siendo estos títulos ni servicios en manera alguna hereditarios por la naturaleza, ni transinISIBLES á los hijos, descendientes ú otras relaciones de sangre, la idea de un hombre nacido magistrado, legislador, juez, militar, ó empleado de qualquiera suerte, es absurda, y contraria i la naturaleza.

149. La ley es la expresion libre de la voluntad general, ó de la mayoría de los ciudadanos, indicada por el órgano de sus Representantes; legalmente constituidos. Ella se funda sobre la justicia, y la utilidad comun, y ha de proteger la libertad pública é individual contra toda opresion ó violencia. 150. Los actos exercidos contra qualquiera persona fuera de los casos, y contra las formas que la ley determina, son iniquos, y si por ellos se usurpa la autoridad constitucional, o la libertad del pueblo, seran tiránicos.

La conclusión no puede ser más elemental, la *“Déclaration des droits de l’home et du citoyen de 1789”*, materializa de una forma absolutamente expresa la moral

revolucionaria, aunque la misma praxis de sus autores demuestre que difícilmente pueda hablarse de una política moral. Esta moral es muy lejana a la que inspira a los ideólogos del proceso que culmina con la Constitución de 1811.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Llamar soberanía al resultado de la voluntad general del pueblo, al resumen de sus fuerzas espirituales y corporales, me parecía un sueño. Para quien estaba acostumbrado a contemplarla estancada en el empireo en favor de ciertas personas y familias, era una violencia el verla diseminada entre todos los hombres, y reconcentrada en las sociedades.

**JUAN GERMÁN ROSCIO**

Este es un trabajo inacabado porque falta mucho por investigar e indagar en el tema de las mentalidades e ideas que originaron el proceso independentista en América. Al final, la Constitución de 1811 no resultó un buen parámetro porque presenta una mezcla de ideas con un principio básico de desigualdad que las une. También encontré una definición sobre el tema religioso que me permite arribar a una conclusión.

Porque si algo no tuvo la Revolución francesa fue una inspiración religiosa; así como a los constituyentistas venezolanos de 1811 no se les ocurrió abjurar de una religión que no dudaron en hacer oficial, la única, la verdadera. Y esto es relevante porque para autores como Gobry la Revolución francesa fue una guerra, pacientemente urdida y puesta en escena, contra la religión católica. Ella ha sido esencialmente una obra de destrucción implacable de la Iglesia de Francia y una persecución sin perdón contra su clero.<sup>119</sup>

Porque el problema para hombres como Roscio no fue acatar el dictado de la razón; ya que al fin y al cabo así lo termina haciendo, al menos, cuando rechaza el desarrollo

---

<sup>119</sup> Ivan Gobry, *La Revolution Française et l'Eglise*. Escuroles: Editions Fideliter, 1989, pág. 1.

ideológico-religioso de la justificación del poder absoluto del monarca. Esa no es su diatriba. Lo inaceptable es el jacobinismo, el rechazo a la religión, por supuesto más a la suya que es la verdadera. Mal puede influenciar positivamente quien es visto como enemigo mortal.

El espíritu de Roscio no es el de la Revolución que persiguió a la Iglesia. No puede ser el mismo espíritu de los revolucionarios que no ocultaron sus verdaderas intenciones: como cuando Mirabeau, al instalarse la Asamblea Nacional, prometió descatolizar a Francia; o como lo narra el abad Grégoire, en la etapa del terror, uno de los miembros del Comité de instrucción Pública de apellido Fourcroy llamó a «quebrar a esa infame religión». Queda para la historia la carta de Collot d'Herbois y Fouché, dirigida a la Convención desde Lyon, en 1793: «Los obispos son los causantes únicos de los males de Francia. La Revolución, que es el triunfo de las luces, no puede ver sin indignación la demasiado larga agonía de este veneno de los impostores». Y hay mucho más que contar.

Ernst Cassirer sostiene que la actitud crítica y escéptica con que se mira a la religión es de la esencia misma de la filosofía de las luces. Ejemplifica con Voltaire, de quien sostuvo que jamás cesó de lanzar en sus obras como en su correspondencia el viejo grito de guerra «Écrasez l'infame», para concluir que el Enciclopedismo francés se enfrentó abiertamente contra la religión, contra su validez y sus pretendidas verdades. Se puede constatar un reproche constante por frenar el progreso intelectual y por mostrarse incapaz de fundar una verdadera moral y un orden político-social justo. Por eso la tendencia de considerar que la extirpación de toda creencia absoluta, bajo cualquier argumento en que ella se apoye, será en definitiva el único medio de liberar al hombre de los prejuicios, de la

servidumbre y de abrirle los caminos del bienestar. Una vez tomada conciencia de este estado de cosas, no habrá retorno posible; se deberá escoger entre la libertad y las cadenas, entre la lucidez de la conciencia y la oscuridad de las pasiones, entre ciencia y creencia.<sup>120</sup>

Frente a esta “esencia” no puede existir conciliación. Peor aún, alejémonos de la consideración general y trabajemos un primer planteamiento que deja mal parado a Roscio, desde el punto de vista de una presunta influencia de las ideas de la ilustración. Vayamos al fundamento mismo de la certitud religiosa y tratemos de determinar, delimitar clara y metodológicamente, el contenido de verdad de la Biblia.

En su momento, el sólo planteamiento fue una suerte de revolución del pensamiento religioso porque implicó una ruptura deliberada con un principio que ni la Reforma puso en duda; al contrario, lo impuso más rigurosamente y más implacablemente que nunca: El principio de la inspiración verbal. Cada palabra, cada letra de la Biblia, así como la utilizó Roscio, están protegidos por la integridad del texto que a su vez deriva su certitud de la revelación. Y aquí no caben dudas, porque la forma como se desarrolla el ***TRIUNFO DE LA LIBERTAD SOBRE EL DESPOTISMO: En la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagaviar en esta parte a la religión ofendida por el sistema de la tiranía*** no admite discusión a ese efecto. Se cree o no se cree; de ahí derivan los razonamientos y las conclusiones.

Pero en el Siglo XVIII esta pretensión atenta contra el progreso del espíritu filosófico y se encuentra en contradicción con el principio de la duda metódica de Descartes. Por eso es importante citar nuevamente a Cassirer, quien encuentra en el libro de

---

<sup>120</sup> Cfr. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1966, págs. 153 y ss.

Richard Simon (*Histoire critique du vieux testament*, 1678) el comienzo de la historia crítica de los libros bíblicos para concluir que la Biblia, por ella misma, no ofrece un abrigo absoluto contra la duda y que debe ser completada y apoyada por otras instancias, por el testimonio concordante de la tradición de la Iglesia.<sup>121</sup> La explicación sigue al indicar que fue Spinoza el primero en concebir con toda lucidez la idea de una historicidad de la Biblia, advirtiendo que tal propuesta no proviene de una orientación histórica inmediata o de un interés espontáneo por el método histórico como tal. Ella no representa otra cosa que una consecuencia de las premisas racionales del sistema de pensamiento de Spinoza.

Aun cuando el mismo Roscio reconozca que fue engañado con argumentos que derivaban de sus ideas religiosas, no acepta, y esto está en la enjundia de todos sus escritos anteriores y posteriores al proceso de 1811, discutir el valor de la Biblia como orden del espíritu que, a su vez, se constituye en el orden de las cosas. Las ideas, las verdades reveladas, los principios, reposan sobre una misma Ley esencial. No puede existir otra ley, tampoco otras verdades:

En otro tiempo fueron engañados los pueblos con la ficción de unos monarcas semidioses, nacidos según la fábula del tráfico de sus madres con sus Dioses. Ya no puede subsistir esta ilusión entre cristianos; los interesados en ella le subrogaron la del poder y ministerio, que impugnamos; y la experiencia tiene acreditadas las ventajas de la subrogacion. No ha sido otra la raíz de la idolatría. Deidades meramente fantásticas, que jamás podían salir de los círculos imaginarios, se estimaban realmente existentes por el prestigio de la fantasía de un vulgo ignorante y crédulo. Por despreciable y rudo que fuese el ídolo, con quien las creían identificadas, recibía del populacho honores y adoraciones que a ti solo te son debidas. Poco menos es lo que se ha practicado entre Católicos con los nuevos ídolos del orden civil, erigidos sobre las invenciones del nuevo poder y ministerio. Si yo no estuviese persuadido de la sana intención con que escribía S. Pablo los rasgos políticos que estoy explicando: si no me constase que en nada contradicen la soberanía nacional, sostenida por S. Pedro en el c. 2. de su primera carta; debería haber cortado por el atajo, diciendo desde el principio, que se había equivocado en un punto de política, como Salomón en el sistema astronómico que siguió, cuando escribía el

---

<sup>121</sup> Ibidem, pág. 196.

libro del Eclesiastés. Añadiría, que estando el príncipe de los Apóstoles concordante con la política del viejo Testamento, y con la de todos los pueblos libres, debía prevalecer sobre el dicho de S. Pablo en cuanto contrario al suyo. Pero no habiendo ni equivocación, ni discordancia, yo debo seguir el hilo de mis observaciones para afirmarme más en la concordancia de los dos, y refutar mas el abuso que se esta haciendo del c. 13 de la carta a los Romanos.<sup>122</sup>

Spinoza, en cambio, intenta interpretar la naturaleza de las cosas a partir de la Biblia pero la Biblia misma, como parte del ser o de ese orden, está sometida a leyes universales. Ella no es la llave de la naturaleza, es uno de sus elementos; también debe ser tratada según las mismas reglas que valen por todas las especies del conocimiento empírico. El método que se impone para interpretarla y comprenderla, para llegar a su verdad relativa, consistirá entonces en considerarla e interrogarla con los medios de la investigación empírica. Las dificultades que ella encierra, las contradicciones evidentes que ella comporta se resuelven al volver a colocar cada texto en su contexto; cuando, en lugar de considerar cada pasaje de la Biblia como una verdad intemporal, la explicamos por las particularidades de su origen y la individualidad de su autor.

Según Cassirer, la idea misma de una crítica histórica de la Biblia no dejará de cumplir su camino. Ella no cesa de responderse, todo en respaldo de la verdad dicha bajo las consideraciones generales del método y de la filosofía. Las convicciones religiosas y el *éthos* del humanismo encontraran su primer rostro clásico en la edición crítica del Nuevo Testamento de Erasmo, el maestro especial de este movimiento. Un esfuerzo de depurar la doctrina cristiana mediante la decantación del texto de todos los agregados tardíos, de todas

---

<sup>122</sup> Roscio...Op. Cit., pág. 232.

las falsificaciones arbitrarias. Concluye que esta convicción debió inspirar el trabajo del más grande de los discípulos de Erasmo, Hugo Grotius.<sup>123</sup>

En el artículo “Biblia” de la Enciclopedia, Diderot bosqueja una tabla casi completa de las tendencias y de las tareas esenciales de la crítica bíblica. Él establece también los diversos criterios que permiten apreciar la autenticidad de las escrituras; exigiendo el análisis cuidadoso de esos libros y la búsqueda de las condiciones bajo las cuales fueron escritos. Su conclusión es que el principio de la inspiración verbal debe ser rechazado porque «el método de interpretación histórica ha penetrado en el corazón del sistema teológico».

A diferencia de los escolásticos españoles, prohibidos más por la revalorización de la voluntad humana y por anunciar las condiciones futuras que permitirán la realización de los valores individuales para que los hombres vivan en paz y en Justicia, el pensamiento de la ilustración no puede aceptar el valor de la Biblia como orden de las cosas. Pero hay que ir más allá, Mariana y Suárez rescatan el contrapoder de la Iglesia mientras que algunos de los más insignes pensadores de la ilustración, y me aventuro aquí a sugerir que el pensamiento mayoritario de las luces, están por su destrucción. Para los escolásticos españoles, los derechos de la Iglesia se corresponden a su misión. Esta es una forma de justificar cualquier intervención en materia espiritual, la cual es toda materia en la práctica. Los revolucionarios verán con horror esa intervención.

Roscio puede estar cerca de un hombre como Rousseau, o de otros que inspiraron a la Revolución a pesar de su condición o creencias religiosas. Lo que no puede hacer es

---

<sup>123</sup> Idem, pág. 198.

coincidir con los enemigos de la Iglesia. Por tal razón, y ante la evidencia de la incompatibilidad profunda entre la Constitución de 1811 y el radicalismo racionalista y libertario, a pesar de la inclusión de instituciones claramente compenetradas con el Espíritu del Siglo, más influencia pudieron ejercer los escolásticos españoles, algo rudimentarios pero también mejores creyentes que aquellos que destruyeron a los pares de esa elite que dirigió el proceso venezolano.

Por otra parte, si fuere cierto que Roscio conoció a los autores españoles en el proceso de enseñanza universitaria y que esta formación ideológica fue decisiva, ¿porqué tardó tanto en convencerse sobre el tema del absolutismo? Por eso, repito, queda mucho por escribir.

## BIBLIOGRAFIA

Actas de los Congresos del Círculo Bolivariano. Estudio Preliminar de Ramón Díaz Sánchez. Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar. Caracas: Publicaciones del Congreso de la República de Venezuela, 1983.

Actas del Congreso de Angostura (febrero 15, 1819 - julio 31, 1821). Prologo de Ángel Francisco Brice. Colección Historia Constitucional Venezolana. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, 1969.

ALVAREZ, Tulio Alberto, Instituciones Políticas y derecho Constitucional. Caracas: Ediciones Anexo 1, 1998.

ARTEAGA, Juan José, y Gros Espiell, Héctor, Esquema de la Evolución Constitucional del Uruguay. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria, 1991.

Asociación Venezolana de Derecho Constitucional. Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano. Dos tomos. Medellín: Biblioteca Jurídica Dike, 1996.

- El nuevo Derecho Constitucional Latinoamericano. Dos tomos. Caracas: Editorial Panapo, 1996.

ALEXY, Robert, Teoría de la argumentación jurídica. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

AQUINO, Santo Tomás de, Aquino: Del ente y de la esencia. Del reino. Buenos Aires, Editorial Lozada, 2003.

BANKO, Catalina, Las Luchas Federalistas en Venezuela. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.

BARALT, Rafael María, Obras Completas. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1960.

BAUN, Michael J., FRANKLIN, Daniel P., Political Culture and Constitutionalism. London: M. E. Sharpe, Inc., 1995.

BÉNÉTON, Philippe, Les Régimes Politiques. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

BERMUDO, José Manuel, J.J.ROUSEAU la profesión de fe del filósofo. Barcelona: Gráficas Juvenil, 1984.

BEUVE-MÉRY, H., La Théorie des pouvoirs publics d'après François Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain, Spes, Paris, 1928.

Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Leyes y Decretos de Venezuela. Serie República de Venezuela. Caracas, 1982.

BIDART CAMPOS, Germán, Teoría General de los Derechos Humanos. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1991.

-, Manual de Historia Política. Buenos Aires: Ediar, 1994.

BILLIER, Jean-Cassien, MARYIOLI, Aglaé, Histoire de la Philosophie du Droit. Paris: Armand Colin Éditeur, 2001.

BODINEAU, Pierre y VERPEAUX, Michel, Histoire Constitutionnelle de la France. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

BODINO, Juan, Los Seis Libros de la República. Antologías del Pensamiento Político. Instituto de Estudios Políticos, U.C.V. Caracas: Imprenta Universitaria, 1966.

BREDIN, Jean Denis, Sieyes: La clé de la Revolution Française. Paris: Éditions de Fallois, 1988.

BOORSTIN, Daniel J. (Compilador), Compendio Histórico de los Estados Unidos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BRITO FIGUEROA, Federico, Historia Económica y Social de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, U.C.V., 1993.

CAMPANHOLE, Adriano, y CAMPANHOLE LOBO, Hilton, Constituições do Brasil. Sao Paulo: Editora Atlas, S.A., 1992.

CANARIS, Claus-Wilhelm, Pensamento Sistemático e Conceito de Sistema na Ciência do Direito. 2º Edición. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

CARPINTERO BENITEZ, Francisco, Los Escolásticos Españoles en los Inicios del Liberalismo Político y Jurídico. *Rev. estud. hist.-juríd.*, 2003, no.25, p.341-373. ISSN 0716-5455.

CARRERA DAMAS, Germán, Simón Bolívar Fundamental. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.

CARRE DE MALBERG, Raimond, Teoría General del Estado. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumières*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1966.

CASTELLS, Irene, y MOLINER, Antonio, *Crisis del Antiguo Régimen y Revolución Liberal en España (1789-1845)*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.

CHABOT, Jean Luc, *Histoire de la Pensée Politique*. Saint Martin d'Hères (Isère): Presses Universitaires de Grenoble, 2001.

CHARTIER, Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Éditions du Seuil, 2000.

COLLIER, Christopher, y COLLIER, James Lincoln, *Decision in Philadelphia: The Constitutional Convention of 1787*. New York: Ballantine Books, 1987.

COLLINGWOOD, R.G., *Idea de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (1743-1794 ; marquis de) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Num. BNF de l'éd. de Paris : Masson & fils, 1822

CONGRESO DE LA REPUBLICA, *El Pensamiento Político Venezolano del Siglo XX*. Caracas: Ediciones

Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, 1983.

-, *Los Proyectos Constitucionales del Libertador*. Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar. Caracas, 1983.

-, *Actas del Congreso Constituyente de 1830*. Cuatro tomos. Caracas, 1979.

CONGRESSIONAL QUATERLY, INC. (Versión en español: Jorge Anaya Roa), *El Congreso de los Estados Unidos*. México: Editorial Limusa, 1992.

CORNWELL, Elmer E., GOODMAN, Jay S. y MAGRATH, c. Peter, *The American Democracy*. New York: The Macmillan Company, 1973.

CORWIN'S, Edward S., *The Constitution*. Princenton: Princenton University Press, 1978.

COSTIN, W.C. y WATSON, J. Steven, *The Law & Working Of The Constitution*. Documents 1660-1914. Londres: Adam and Charles Black, 1952. (Dos volumenenes)

COT, Jean-Pierre y MOUNIER, Jean Pierre, *Sociología Política*. Barcelona: Editorial Blume, 1985.

DE MACEDO, Silvio, História do Pensamento Jurídico. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

MONTESQUIEU, Carlos de Secondat, barón de la Bréde y de, Del Espiritu de las Leyes. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971.

DE OLIVEIRA BARACHO, José Alfredo, processo Constitucional. Río de Janeiro: Editorial Forense, 1984.

DE TOCQUEVILLE, Alexis, La Democracia en América. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

DENNI, Bernard, y LECOMTE, Patrick, Sociologie du Politique. Saint Martin d'Hères (Isère): Presses Universitaires de Grenoble, 1999.

DICEY, Albert Venn, Introduction to the Study of the Law of the Constitution. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

DURAN MARTINEZ, Augusto (Coordinador General), Evolución Política del Uruguay. Montevideo: Ediciones Jurídicas Amalio M. Fernández, 1989.

ECHEVERRÍA, Juan María, Las Ideas Escolásticas y el Inicio de la Revolución Hispanoamericana, Revista Montalbán,

Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Institutos Humanísticos de Educación, No. 5, Caracas, 1976.

EEMEREN, F. H. Van, Fundamental of Argumentation Theory. Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Ass., 1996.

- Reconstructing argumentative discourse. Tuscaloosa: Univeristy of Alabama Press, 1993.

EISENMANN, Écrits de théorie du droit, de droit constitutionnel et d'idées politiques. París: Editions Panthéon-Assas, 2002.

ESTEVEZ ARAUJO, José Antonio, La Constitución Como Proceso y la Desobediencia Civil. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1994.

FAURE, Christine, Las Declaraciones de los Derechos del Hombre de 1789. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

FISHER, Aiec, The logic of real arguments. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

FREEMAN, James B., Dialectics and the macrostructure of arguments: a theory of argument structure. Benin: Foris Publications, 1991.

FUNDACIÓN POLAR. Diccionario de Historia de Venezuela. 3 Volúmenes. Caracas, 1988.

GABALDON, Eleonora, La Constitución de 1830 (el debate parlamentario y la opinión de la prensa). Caracas: Fundación para el Rescate del Acervo Documental Venezolano (FUNRES), 1991.

GARCIA PELAYO, Manuel, Obras Completas. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales: 1991 (Tres tomos).

GARDINER, Patrick, Teorías da História. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GOBRY, Ivan, La Revolution Française et l'Eglise. Escurrolles: Editions Fideliter, 1989.

GIL FORTOUL, José, Historia Constitucional de Venezuela. México: Biblioteca Simón Bolívar, 1978.

GILISSEN, John, Introdução Histórica Ao Direito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GOMES CANOTILHO, J.J., Direito Constitucional. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.

GONZALEZ GALLEGOS, Agustín, Locke, Empirismo y Experiencia. Barcelona: Montesinos Editor, 1984.

GRASES, Pedro, Derechos del hombre y del ciudadano, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1959.

GRAWITZ, Madeleine, Méthodes des Sciences Sociales. 11<sup>o</sup> édition. Paris: Éditions Dalloz, 2001.

GROETHUYSEN, Bernhard, J.J. ROUSSEAU. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

GUCHET, Yves, Histoire des Idées Politiques. Paris: Armand Colin Éditeur, 1995.

HERRERA, Enrique, Práctica Metodológica de la Investigación Jurídica. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1998.

HOBBS, Thomas, Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, eclesiástica y civil. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

-, Del Ciudadano. Instituto de Estudios Políticos, U.C.V. Caracas: Imprenta Universitaria, 1966.

HOBBSAWM, Eric J., A Era Das Revoluções 1789-1848. Sao Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

HUISMAN, Denis, Histoire de la Philosophie Française. Paris: Editions Perrin, 2002.

Ideas de la Federación: 1811-1900. Estudio Preliminar David Ruiz Chataing. Biblioteca del Pensamiento Venezolano José Antonio Páez. Caracas: Monte Avila Editores, 1991. (Dos Tomos)

Instituto de Estudios Políticos, U.C.V., Las Formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político (De la Antigüedad a la aparición del Estado Liberal de Derecho). Antologías del Pensamiento Político. Caracas: Ediciones de la Imprenta Universitaria, U.C.V., 1965.

JAEGER, Werner, La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

KELLEY, Robert, El Modelo Cultural en la Política Norteamericana. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

La Constitution, Introducción y comentarios por Guy Carcassone. Prefacio de Georges Vedel. 5º Edición. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

LAMPREA RODRIGUEZ, Pedro Antonio, Metodología del Derecho. Bogotá: Ediciones Librería del Profesional, 1982.

LACOUTURE, Jean, La Raison de l'Autre. Mayenne : Éditions Confluences, 2002.

LANGNESS, Lewis L., The Study of Culture. Novato, California: Chandler & Sharp Publishers, Inc., 1990.

LASALLE, Ferdinand, ¿Qué es una Constitución?. Barcelona: Ariel, 1976.

Las Constituciones de Venezuela. Estudio Preliminar de Allan R. Brewer-Carías. Madrid: Universidad Católica del Táchira - Centro de Estudios Constitucionales - Instituto de Estudios de Administración Local, 1985.

LEFORT, Claude, Las Formas de la Historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Les Constitutions de la France depuis 1789. Presentación por Jacques Godechot. Paris: Garnier Flammarion, 1995.

LOCKE, John, Carta Sobre la Tolerancia. Introducción de Pedro Bravo Gala.

Caracas: Instituto de Estudios Políticos, U.C.V., 1966.

-- Ensayo sobre el Gobierno Civil. Madrid: Aguilar ediciones, 1969.

MALHEIROS FIUZA, Ricardo Arnaldo, Direito Constitucional Comparado. Belo Horizonte: Livraria Del Rey Editora, 1993.

MAQUIAVELO, Nicolás, El Príncipe, Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico (Revista de Occidente), 1955.

MARIAS, Julián, Historia de la Filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

MCCROSKEY, James C., An introduction to rhetorical communication. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1972.

MESNARD, P., L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle, Paris, Gallimard, 1942.

MÉTHIVIER, Hubert, La Fin de L'Ancien Régime. 8° Edición. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

MICHELET, Jules, Histoire de la Révolution Française. Paris: Éditions Robert Laffont, 1979.

MORNET, Daniel, Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787. Paris : Colin, 1967.

MORRIS, Clarence (Editor), The Great Legal Philosophers. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

MUÑOZ, Luis, Comentarios a las Constituciones Políticas de Iberoamérica. México: Ediciones Jurídicas Herrero.

PAEZ PUMAR, Mauro, Las Proclamas de Filadelfia de 1774 y 1775 en la Caracas de 1777. Caracas: Centro Venezolano Americano, 1973.

PAINE, Thomas, Derechos del Hombre, Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Pensamiento Conservador del Siglo XIX. Biblioteca del Pensamiento Venezolano José Antonio Páez. Caracas: Monte Avila Editores, 1991.

Pensamiento Liberal del Siglo XIX. Biblioteca del Pensamiento Venezolano José Antonio Páez. Caracas: Monte Avila Editores, 1991.

PERELMAN, Ch., El imperio retórico. Retórica y argumentación. Santa Fe de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1997.

PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTECA L., *Traité de l'argumentation . La nouvelle rhétorique*. 3e. éd. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.

PEREZ-BUSTAMANTE, R. Y SANCHEZ-ARCILLA, J., *Textos de Historia del Derecho Español*. Madrid: Editorial Dykinson, 1992.

PIACENZA, Eduardo, "Teoría de la argumentación, lógica y no-monotonía". *Memorias del ciclo de Conferencias "XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz (1967-1997)"* (Maracaibo: Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz, Universidad del Zulia, 1998), pp. 3-26.

- La teoría de la argumentación de Perelman y los problemas de la carga de la prueba". *Revista Venezolana de Filosofía*, 38 (1998), pp.15-50.

PIETSCHMANN, Horst, *Las Reformas Borbónicas y el Sistema de Intendencias en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

PLONGERON, Bernard, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*. Ginebra: Librairie Droz, 1973.

PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA, *Documentos Que Hicieron Historia*. Caracas: 1962.

-, *Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX*. Caracas: Ediciones Conmemorativas del Sesquicentenario de la Independencia, 1960.

*Proyecto de Constitución Para la República Boliviana*, Lima 1826. Con las notas de Antonio José de Sucre. Caracas, 1978.

QUIROGA CUBILLOS, Héctor E., *El Proceso Constitucional*. Bogotá: Ediciones Librería del Profesional, 1984.

RODRIGUEZ, Jaime E., *La Independencia de la América Española*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ROSCIO, Juan Germán, *Obras Completas*. Tres tomos. Colección Historia. Caracas: Publicaciones de la Décima Conferencia Interamericana, 1953.

ROUSSEAU, Charles, *Derecho Internacional Público*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1966.

ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El Contrato Social*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1978.

- *Discurso Sobre el Origen de la desigualdad de los Hombres*. Edición digital basada en la edición de Madrid, Calpe, 1923. Consulta realizada en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

RUGGERI PARRA, Pablo, Derecho Constitucional Venezolano. Barcelona: Industrias Gráficas Seix y Barral Hermanos, 1953.

SANCHEZ AGESTA, Luis, Historia del Constitucionalismo Español (1808-1936). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

SERRES, Michel (Compilador), éléments d'Histoire des Sciences. Paris : Larousse-Bordas, 1997.

SIEYES, Emmanuel J. ¿Qué es el Tercer Estado?. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

SKINNER, Quentin, As Fundações do Pensamiento Político Moderno. Sao Paulo: Editora Schwarcz, 1996.

- Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

SNOEK HENKEMANNS, A. F., Analysing complex argumentation. Amsterdam: Sic Sat, 1992.

The Debate on the Constitution: Federalist and Antifederalist Speeches, Articles, and Letters During the Struggle over Ratification. USA: The Library of America, 1993.

TOULMIN, S., The uses of argument. Cambridge: C.U.P., 1958.

TOULMIN, S. , R. RIEKE & A. JANIK, An Introduction to Reasoning. New York: MacMiflan, 1979.

TRABUCO, Federico, Constituciones de la República del Ecuador. Quito: Editorial Universitaria, 1975.

TREVELYAN, G. M., História Concisa de Inglaterra. Dos tomos. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1990.

TULARD, Jean, Les Révolutions. 6 tomos. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1985.

U.C.V. Instituto de Derecho Público. Actas del Congreso de Angostura. Colección Historia Constitucional Venezolana. Caracas, 1969.

-, Cuerpo de Leyes de la República de Colombia. Caracas, 1961.

-, Texto tomado de Materiales para el Estudio de la Cuestión Agraria en Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Cinco tomos. Caracas, 1964.

Varios Autores (Bajo la dirección de Michel Serres), *Éléments d'histoire des sciences*. Paris: Larouse-Bordas, 1997.

VENEZUELA. *Compilación Legislativa*. Caracas: Editorial Andrés Bello, 1940.

-, *Leyes y Decretos Reglamentarios de los Estados Unidos de Venezuela*. Caracas, 1942.

VIEIRA do NASCIMENTO, Walter, *História do Direito*. 9ª Edición. Río de Janeiro: Editora Forense, 1997.

ULLMANN, Walter, *Escritos Sobre Teoría Política Medieval* (Compilado por Francisco Bertelloni). 1ª Edición. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

- The development of the medieval idea of sovereignty, en *The English Historical Review*, 1949.

- *A history of política thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965.

VOVELLE, Michel, *La Révolution Contre L'Église*. 1793 *La Memoire des Siecles*. Paris: Editions Complexe, 1988.

- *La Révolution Française 1789-1799*. Paris: Armand Colin, 1998.

WIEACKER, Franz, *História do Direito Privado Moderno*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

YARDLEY, D.C.M., *Introduction To British Constitutional Law*. Londres: Butterworth & Co, 1990.

