REDC 67 (2010) 11-48

CONFLUENCIAS TEÓRICAS Y PRÁCTICAS HETEROGÉNEAS EN LAS INDEPENDENCIAS AMERICANAS

Resumen

El presente artículo propone una relectura en la manera de interpretar los acontecimientos y las argumentaciones que llevaron a las Independencias americanas. Aprovechando los bicentenarios hispanoamericanos que ahora comienzan, parece necesario valorar qué argumentaciones estuvieron presentes y qué relación existe entre las mismas y los vertiginosos hechos que suceden desde 1808. El iusnaturalismo hispánico, el regalismo, el absolutismo, la ilustración y la revolución francesa no pueden ser leídos como excluyentes entre sí, sino como lugares de confluencia. Con intención de ofrecer las fuentes del pensamiento hispánico, se acude directamente a los autores en sus obras y las aportaciones más singulares que éstos ofrecen. En un segundo momento, se busca tomar conciencia de que la propuesta teórica no coincide exactamente con los hechos que, de manera práctica, acaecen en esos años, por lo que es necesario también buscar las consecuencias concretas que llevaron a los mismos, así como algún nexo de unión que ponga en comunicación teoría y prácticas concretas.

Summary

The present article proposes a re-reading of the way to interpret the events regarding the arguments that led to the american independencies. Profiting of the celebration of the Hispano-American bicentenaries that about to begin, it seems necessary to evaluate which were the arguments that were present and the relationships between these arguments and the events that took place from 1808 onwards. The Hispanic iusnaruralism, the royalism, the absolutism, the illuminism, and the French revolution cannot be read as excluding realities among themselves, but, on the contrary, as places of confluence. In order to offer the sources of the Hispanic thought, we refer ourselves directly to the authors in their works, as well as to the specific issues that each one of them has developed and offered us. In a second moment, we try to increase the awareness about the fact that the theoretical proposal does not coincide exactly with the facts which, in a practical way, are not abundant as far as those years are concerned; this fact emphasizes the need to look for the concrete consequences that led to those facts, as well as some connection among them that may establish a communication between the theory and the concrete practices.

Universidad Pontificia de Salamanca

Acercarse al tema de la emancipación americana es un reto y algo que está de moda, especialmente en razón de la celebración de los diversos bicentenarios de las Independencias americanas, donde nuevamente nos encontramos con todo tipo de posturas y opiniones. Por suerte, en el momento presente, las lecturas no son ya tan unilaterales como en épocas anteriores, especialmente porque una serie de autores, desde una investigación atenta y meticulosa, han cuestionado, a lo largo de las últimas décadas, un gran número de los tópicos que se han mantenido tradicionalmente[1].

Nuestra aportación no pretende hacer un nuevo estudio historiográfico, aunque sí tener en cuenta los que se han elaborado a lo largo de los últimos lustros, ya que es básico para nuestro análisis[2]. Pretendemos ofrecer otros detalles, mostrando cómo los acontecimientos han de ser analizados y contemplados en un contexto más amplio, donde se conjuguen a un mismo tiempo, cuestiones que, en la mayoría de los casos, han sido interpretadas de manera independiente. Precisamente por esta razón, parece conveniente empezar ubicando una serie de antecedentes que, sin ser absolutamente determinantes, han de ser tenidos en consideración. Nuestra reflexión se basa en un comentario del especialista en independencias François-Xavier Guerra quien, hace ya más de quince años, afirmaba:

> «Reducir estas revoluciones a una serie de cambios institucionales, sociales o económicos deja de lado el rasgo más evidente de aquella época: la conciencia que tienen los actores, y que todas las fuentes reflejan, de abordar una nueva era, de estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad y una nueva política»[3].

1 El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investagación Nacional del Ministerio de Ciencia e Innovación de España HAR2009-06937.

2 Señalamos sólo los trabajos que consideramos más significativos, pues éstos refieren a otros anteriores. Cf. J. Vázquez-A. Annino, El primer liberalismo mexicano: 1808-1855, México 1995; A. Hernández Chávez, La tradición republicana del buen gobierno, México 1999; M. Quijada-J. Bustamante, Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX), Madrid 2002; C. Forment-M. Baud, Democracy in Latin America, 1760-1900. I. Civic Selfhood and Public Life in México and Perú, Chicago 2003; F. Colom González (ed.), Relatos de Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico, t. I-II, Madrid 2005; R. Breña, El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1080-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico, México 2006; J. M. Portillo Valdés, Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana, Madrid 2006; A. Annino-F.-X. Guerra (coords.), Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX, México 2007; E. Van Young, La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821, México 2007; M. Chust (coord.), 1808. La eclosión juntera en el mundo hispano, México 2007; A. Ávila-P. Pérez Herrero (comp.), Las experiencias de 1808 en Iberoamérica, Madrid-México 2008; A. Martínez-M. Chust (eds.), Una independencia muchos caminos. El caso de Bolivia (1808-1826), Barcelona 2008; P. Vélez, La historiografía americanista en España. 1755-1936, Madrid 2008; F. Colom González (ed.), Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social, Madrid 2009.

3 F.-X. Guerra, Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas, Madrid 1992, 12. Este autor ha sostenido un estudio de la historia en el que convergen diversas

Universidad Pontificia de Salamanca

No cabe duda que la transformación operada en la América hispana en un plazo de tiempo muy corto es grandísima. Afecta tanto a la argumentación teórica como a los hechos prácticos que tendrán lugar, por lo que parece indispensable partir de una breve reflexión introductoria que nos distancie lo más posible de lecturas teleológicas. Efectivamente, hoy en día ya no es acertado que, a partir de unos resultados finales concretos, intentemos hacer encajar perfectamente todas las piezas y etapas anteriores de un proceso. La coherencia y sintonía perfecta en relación a las independencias americanas y la actitud de los insurgentes no parece coincidir con los hechos que acaecieron y cómo se desarrollaron originariamente.

Se impone, por tanto, la necesidad de entrar en la dinámica interna que puede no resultar tan lógica y loable como presupone una lectura teleológica determinada. Es más, podríamos reconocer que resulta incoherente y privada de toda lógica interna. Pero, al mismo tiempo, hemos de evidenciar que esto es bastante razonable, pues los acontecimientos se desplegarán a una gran velocidad, al tiempo que hemos de reconocer que se produce en ellos mismos un cambio de signo radical. Incluso con una evidente peculiaridad: se siguen utilizando ámbitos semánticos y lenguajes comunes para cuestiones claramente diversas a las que se entendían o estaban haciendo referencia tradicionalmente. Es una de la cuestiones que queremos poner en evidencia en nuestro ensayo[4].

En razón de esto, y para poder precisar todos los cambios que se producen en este momento parece conveniente conocer el antes y el después de este proceso; pero, al mismo tiempo, analizar los hechos concretos, tal y como tienen lugar en su momento, más allá de lo que serán lecturas e interpretaciones posteriores. Convertir el proceso que tiene lugar entre 1808 y 1810 en el vértice de la investigación histórica. Y, precisamente en este entorno, podemos constatar cómo, gran número de los acontecimientos religiosos que se suceden en aquel momento, responden a la pugna entre un tradicionalismo, proveniente de la Monarquía y del entorno peninsular y, al mismo tiempo, un liberalismo o búsqueda de modernidad, derivado de las élites de las nacientes Repúblicas o nuevos

---

corrientes historiográficas, lo que enriquece abiertamente su discurso. Acerca de este particular, cf. R. Breña, Pretensiones y límites de la historia. La historiografía contemporánea y las revoluciones hispánicas, in: Prismas 13, 2009, 283-294.

4 Este tipo de cuestiones nos lleva a constatar la necesidad de recorrer los argumentos clásicos que estaban presentes en los distintos grupos que ahora entrarán en confrontación. Sociedades que responden al esquema clásico del Antiguo Régimen, donde se había producido un serio cultivo del pensamiento, que pronto derivará en una múltiple expresión de ideas y formas posibles. Esto se ve, v. gr. cuando se hace referencia a la Monarquía que, lejos de ser vista como una realidad absolutista y unilateral, permite y genera una comprensión manifiestamente plural, que no coincide con la idea que transmitían las expresiones de los Borbones.

Universidad Pontificia de Salamanca

Estados. Pero, con la singularidad, que ambos utilizarán idénticos ámbitos y recursos para sustentar sus posiciones.

Así sucede también en la interpretación que sostuvieron tradicionalmente los insurgentes y, en el lado opuesto, las autoridades eclesiásticas, fundamentalmente obispos que los condenan e, incluso, en algún caso los excomulgan. La cuestión más importante es a qué responden esas excomuniones. ¿Es una cuestión religiosa o es también política? No parece que la respuesta esté en una lectura unívoca, sino en la conjugación de diversos elementos que serán religiosos, políticos, ideológicos e, incluso, circunstanciales de cada momento y lugar. Muy unido a esto, también es verdad que no se pueden pasar por alto hechos históricos objetivos, que deben ser aceptados en su presente y como parte de su núcleo esencial. No se trata de un sumatorio matemático simple.

Volviendo a nuestra idea de partida, es claro que un asunto complejo no puede ser resuelto a partir de soluciones simplistas. Y, en este sentido, el hecho religioso es siempre complejo, por mucho que nuestra sociedad actual se obstine en simplificarlo e, incluso, en dejarlo de lado y convertirlo en un aspecto que sólo se refiere a la vida privada y oculta del individuo, sin ninguna trascendencia para el marco social. Lo religioso configuraba y daba forma al día a día de las sociedades del Antiguo Régimen, por lo mismo ese elemento ha de ser tenido en cuenta cuando ahora analizamos estos hechos. Así los temas religiosos y la argumentación deducible de los mismos, en una clara orientación revolucionaria o contrarrevolucionaria, sirvieron abiertamente a aquellos que tenían la obligación o se sentían en la responsabilidad de movilizar a la población[5]. El pensamiento clásico fue, de esta manera, una herramienta eficaz y segura, desde la cual generar respuestas en los distintos espacios geográficos.

No cabe duda que, los primeros levantamientos, como consecuencia de las abdicaciones de Bayona y las actitudes sostenidas por Napoleón y sus huestes hacen buscar recursos en la argumentación clásica[6]. Desde

5 No cabe duda que el providencialismo identificado con la comunidad concreta resultaba un recurso atrayente en el marco propio, máxime cuando se refería a algún tipo de devoción propia del entorno, capaz de aglutinar a la población de una manera difícilmente pensable. Podríamos ver muchos ejemplos de esta cuestión. Es suficiente con una referencia al más claro de todos, el de la Virgen de Guadalupe en la Nueva Granada, pero también podemos ver el de la Virgen del Carmen en La Paz, el 16 de julio de 1809. Si estos usos u orientaciones nos relacionan con el entorno revolucionario, en el contrario no será muy diferente, utilizando los mismos símbolos para conseguir los resultados opuestos. Un ejemplo significativo puede ser el de la justicia divina, como medio para mantener el *status quo*.

6 Es necesario, a este respecto, preguntarse por qué en la argumentación clásica. La razón es múltiple, por una parte era la más fácil de ser asimilada y aceptada por todos, pues era la que se había transmitido por generaciones, por lo que era más difícil que pudiera ser cuestionada.

Universidad Pontificia de Salamanca

ésta es fácil leer los hechos como una tiranía, puesto que aquel que era considerado como aliado se había alzado, imponiéndose por la fuerza. Al mismo tiempo, esto tenía como resultado que, en una estructura centralista como la que habían ido imponiendo decididamente los Borbones, la nación quedara sin cabeza legítima[7].

La respuesta, sustentada en la vehemencia típica hispana, no se hace esperar. Diversas figuras, tanto en la Península como en América, se alzan contra el tirano invasor desde una manifiesta actitud de patriotismo y defensa de lo propio. Ese patriotismo refería a unos valores comunes clásicos y defendidos por todos. Serán éstos los que aglutinen y convoquen un sentimiento de exaltación común en toda la sociedad, que tendrá distintas concreciones en España y América. Con todo, reflejos de ese sentimiento común serán diversas manifestaciones de fidelidad al rey, a la religión católica y a la patria. Llama poderosamente la atención el constatar que, el rechazo del francés se hace por medio de remarcar la fidelidad al soberano legítimo, en el que se ponen todas las esperanzas e ilusiones de un pueblo que estima y defiende sus usos y costumbres propios.

Pero, precisamente en este hecho, es donde ya se manifiesta una evolución de qué entiende cada uno por nación. Lo que en un primer momento era claramente la Monarquía hispánica comienza a ser sustituido de manera casi perceptible por nación española, idea que identifica a peninsulares y americanos, pero que pronto generará suspicacias y no mucho después abiertas confrontaciones. Por lo mismo el reflejo de los hechos se mueve entre una unidad de actitudes y valores a defender, en una homogeneidad de comportamientos que pronto derivará en respuestas abiertamente enfrentadas: las de que aquellos que defienden la Monarquía en su comprensión clásica y la de otros que comienzan a considerar y promover nuevas posibilidades de entender la nación española. Lo sorprendente es que ambas posturas se sustentan en el rechazo y enfrentamiento contra el tirano francés, que hace brotar esos valores patrióticos exaltados.

En el trasfondo, era necesario justificar posturas que permitieran defender teóricamente aquello que el sentimiento popular estaba realizando con

---

Pero, al mismo tiempo, no cabe duda que otro tipo de posturas eran consideradas como provenientes del invasor francés, lo que hubiera generado un revuelo importante.

7 Es cierto que no era sólo fruto del absolutismo borbónico, sino que la misma manera de entender los pactos entre el rey y su pueblo determinaban fuertemente la figura del Soberano como el único referente visible. Al faltar éste se tambaleaban los cimientos que daban seguridad a un pueblo. Y, desde el mismo momento que algo era cuestionado, quién ponía límites a que otros temas relacionados pudieran ser cuestionados o interpretados de nuevas maneras en su propia evolución interna.

Universidad Pontificia de Salamanca

los hechos. Y, para ello, cualquier argumento era válido, tanto las ideas sostenidas por el naciente liberalismo, como las posturas basadas en la escolástica hispánica o la evidencia de convivencia social que proyectaban los nuevos estados. Pero, al socaire de esta argumentación teórica, se evidenciaba también que la igualdad entre los vasallos españoles no era real. Los criollos se sentían postergados ante los peninsulares en el acceso a los puestos administrativos, mientras que una élite burocrática venida de la Península pretende hacer como si las cosas estuvieran igual que antes. El control está en manos de esa élite burocrática, del alto clero y de los comerciantes sobresalientes[8]. También el patriarcado criollo será el que promueva, dirija y oriente las diversas manifestaciones del pueblo.

A partir de esta situación, es lógico que la aversión sea creciente, pero también en este punto se pone de manifiesto cómo los argumentos tienen una evolución en sus propias lecturas. Así, el argumento de ataque directo al Despotismo por parte de los revolucionarios españoles, que se justifica afirmando que han vivido trescientos años de Despotismo desde el momento que se negaron las libertades castellanas, tiene un reflejo en los entornos revolucionarios americanos que, partiendo del mismo principio, resalta su sometimiento constante a las autoridades regias venidas de los marcos peninsulares, haciendo uso de todas las prebendas y negando incluso los derechos propios de aquellos vasallos americanos. Lógicamente, la reacción progresiva remarcará lo propio y peculiar americano[9].

Cuando esos rencores se van acentuando, unidos al ansia por defender la legitimidad clásica y el pueblo se arroje a la calle para defender al soberano legítimo, la reacción de enfrentamiento contra el poder establecido será fuerte y, un reflejo de las reacciones por parte de la Iglesia jerárquica serán las excomuniones, que pueden estar reflejando una actitud defensiva, tanto civil como eclesiástica, frente a todo aquello que pudiera estar inspirado o, simplemente, pudiera suscitar cualquier tipo de recuerdo o parangón con la realidad vivida en Francia como consecuencia de la revolución francesa. Después de esta experiencia, la legitimación religiosa

8 Esto se manifiesta con gran claridad en México con el golpe de Estado del comerciante Gabriel de Yermo, en septiembre de 1808, contra lo que se interpretaba como un intento ilegítimo del virrey Iturgaray para hacerse con el poder. El hecho tuvo una fuerte trascendencia en la Nueva España, representando uno de los prototipos de la actitud antiamericana de los peninsulares hacia los criollos. Cf. F.-X. Guerra, La desintegración de la Monarquía hispánica: Revolución e independencia, in: A. Annino-L. Castro Leiva-F.X. Guerra, De los imperios a las naciones: Iberoamérica, Zaragoza 1994, 205, nota 22.

9 Aunque no nos detenemos en ello, lógicamente ocupa un papel significativo en este juego de intereses la representatividad de unos y otros, en relación a una soberanía que revertía en todo el pueblo español.

Universidad Pontificia de Salamanca

del poder, será uno de los intentos más sobresalientes[10]. No es que se tratara del único motivo, sino que era uno más en la lista de los argumentos soberanistas, frente a cualquier tipo de alzamiento popular.

Al mismo tiempo, a esa guerra contra el francés se le añadía un elemento nada desdeñable: el hecho de considerarla como una guerra religiosa, por lo que el patriotismo suponía a un mismo tiempo la defensa de la religión tradicional del Estado. La impedimenta eclesiástica utilizada a este fin fueron las procesiones, sermones, cartas pastorales… que desarrollan un sentimiento patriótico y religioso exaltado.

A ello estaría estrechamente unido el que la misma Inquisición española, había sido utilizada por la corona como un medio de control hacia todo aquello que tuviera referencia o cualquier tipo de vinculación con la ilustración francesa. De ahí un control de publicaciones tan exhaustivo como el que se lleva a cabo en aquel momento que, más que provenir de los entornos eclesiales lo hacía desde los de la corona, pero valiéndose de toda la infraestructura que facilitaba la Iglesia.

Pero, precisamente, esa nueva era está ubicada en un momento concreto y singular, donde la Ilustración convive con el pensamiento clásico, entendiendo que esto ha de ser valorado objetivamente, sin la pretensión de considerarlo en ningún momento como algo absoluto. En razón de este principio, nos resulta de crucial importancia acercarnos a los conceptos e instituciones que conviven y se confrontan en el momento de las independencias.

1. El iusnaturalismo hispánico

La primera cuestión a considerar es la cosmovisión concreta que sustenta el pensamiento hispánico y que se remonta a las épocas clásicas, basándose fundamentalmente en los autores greco-romanos y, de manera especial, en la Sagrada Escritura. Se entendía que el modelo aristotélico-tomista, que defendía la sociabilidad natural del hombre, era previo a otras formas de organización social. Por esta razón, la comunidad tenía un origen natural como forma de convivencia social, lo que llevaba implícito que era ésta de dónde surgía y se configuraba la organización política.

Para los teólogos, representados en la figura de santo Tomás, el universo estaba gobernado por la razón divina; dicha razón que lo gobernaba

10 Los medios utilizados a tal fin, de manera muy sintética serían: la censura, que se ve radicalizada, vigilancia sobre la publicación de impresos (libros y gacetas) y, también, prohibición de discutir públicamente sobre la Monarquía.

Universidad Pontificia de Salamanca

todo, era la ley eterna[11]. Por lo cual, todos los animales racionales e irracionales participaban de esa ley eterna. En ese contexto, el hombre era el único ser que lo hacía por su inteligencia y razón. Partiendo de este principio general, la *ley natural* era, precisamente, la participación de la ley eterna en la criatura racional. En palabras del jurista Juan Ginés de Sepúlveda, la ley natural «es la que hace que el hombre bueno discierna el bien y la justicia de la maldad y la injusticia; y no sólo el cristiano, sino todo aquel que no ha corrompido la recta naturaleza con su conducta depravada, y tanto más cuanto cada uno es mejor y más inteligente»[12]. La ley natural, por otra parte, y de manera complementaria, estaba sustentada en la razón humana, que se entendía era la única válida y justa para todos los hombres[13].

Santo Tomás, por otra parte, precisaba que la ley era una medida o regla de nuestros actos que nos inducía a obrar o dejar de obrar. Esa regla y medida era la razón y, de este modo, la ley era siempre algo que se entendía estaba en estrecha relación con ese ámbito del pensamiento. Por otro lado, las leyes humanas asumían un conjunto de características que, partiendo de los preceptos de la ley natural, descendían a lo particular según la recta razón; teniendo que estar siempre ordenados al bien común. Por este motivo, la institución de las leyes humanas correspondía a todo el pueblo o a quien hiciera sus veces. Por su parte, la ley humana positiva era una ordenación de la razón al bien común, promulgada por aquel a quien correspondiera el cuidado de la comunidad[14].

La ley o el derecho natural, por participar de la ley divina eterna, era algo inseparable, puesto que cualesquiera leyes o preceptos debían derivar de ella y de la obligatoriedad de obrar el bien y evitar el mal. No se podía tampoco olvidar su condición de universalidad, tanto en cuanto a su cognoscibilidad como a su validez. Por esta razón, los autores de la Edad Moderna, que se encuentran ante un mundo nuevo, la tendrán especialmente en cuenta, resaltando siempre la peculiar condición de ser algo de carácter inmutable.

11 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93, a. 1-3. 6; q. 94, a. 2.

12 J. Ginés de Sepúlveda, Demócrates segundo o de las causas justas de la guerra contra los indios, 2 ed., Madrid 1984, 12.

13 Cf. M. T. Cicerón, De Legibus, in: Collection des Auteurs Latins, t. X, Paris 1843, 370-372. El uso de Cicerón por parte de los autores de la Escuela de Salamanca venía filtrado por fuentes indirectas de Lactancio y San Agustín, ocupando un papel de suma importancia. Cf. A. Ortega, El humanismo salmantino en la Conquista de América, in: F. Martín Hernández-A. Ortega-R. Hernández Martín, Humanismo cristiano, Salamanca 1989, 143.

14 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, 3.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta idea vendrá confirmada, tanto por el derecho civil, como por el canónico, cuando declaren que el derecho natural no cambia con el tiempo y es firme e inmutable[15]. En este sentido, San Agustín había afirmado que toda ley humana debe ajustarse a la ley eterna y, aunque a veces, la ley humana permita un mal menor, son actos que siempre merecen el castigo de Dios[16]. Santo Tomás, por su parte, introducirá una distinción, que será clave a partir de él, y aceptada por la mayoría de los autores, para explicar ciertas costumbres y normas que parecen contrarias al derecho natural. Distingue en la ley natural entre dos principios: *primarios*, que son absolutamente inmutables, tanto en lo que respecta a su conocimiento como a su validez, pues nadie puede ni dejar de conocerlos ni de cumplirlos; *secundarios*, aquellos que se derivarían a modo de conclusiones generales de los primarios.

Estos segundos, aunque son válidos para todos, pueden fallar en algunos casos, tanto en cuanto a su sentido como a su conocimiento, porque algunos tienen la razón pervertida por las malas pasiones, identificadas fundamentalmente en las costumbres y hábitos. Esto explicaría que la inmutabilidad de la ley natural pudiera fallar en ocasiones, entendiendo que dicho error estaría siempre en relación directa con los principios secundarios; quedando los primeros salvados. Por tanto, la ley natural que, además de ser inmutable estaba indeleblemente escrita en la razón humana, podía borrarse y ensombrecerse en el corazón de los hombres por sus malas costumbres[17].

Este matiz particular del Aquinate permite esclarecer algunas soluciones propuestas por el derecho de gentes, para distinguir cuándo éste se entiende de derecho natural y por qué, en algunos casos, siendo inmutable deja de serlo en un determinado momento. Otros autores, sin embargo, solucionaron el problema negando la inmutabilidad del derecho natural y, por tanto, también por el de gentes[18], al afirmar, como hace la *Glossa Ordinaria* a la ley «Manumissiones», que el derecho natural no puede ser quitado totalmente, pero sí parcialmente[19]; o, como afirma Vázquez de Menchaca, que el derecho positivo puede cambiar y transgredir, y lo hace frecuentemente, el derecho natural o de gentes[20].

15 Cf. I 1.2.11; D 5 Prólogo.

16 Cf. San Agustín, Del libre albedrío [lib. I, cap. 15, nn. 31-32], in: Obras. III. Obras filosóficas, Madrid 1947, 301-303.

17 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 2-4, 6; q. 94, a. 4-5.

18 Cf. D. de Covarrubias y Leyva, De iustitia belli adversus Indos (BGUSAL, ms. 2043, ff. 30r-44v), in: Francisco de Vitoria, Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española por la paz. Primera Generación. 1526-1560, Madrid 1981, Apéndice III, 343-344.

19 Cf. D.1 c.9.

20 Cf. F. Vázquez de Menchaca, De succesionum progressu tractatus libri tres, [Salamanca 1559, lib. I, Praefatio, n. 108], Venetiis 1564, 10v.

Universidad Pontificia de Salamanca

En este sentido, ya san Isidoro de Sevilla había señalado que uno es el derecho natural y otro el de gentes[21]. Éste último, por tanto, no sería de derecho natural, sino de derecho positivo; concepto asumido por el derecho canónico[22]. Francisco Suárez, apoyándose en el mismo san Isidoro, sostendrá que el derecho de gentes difiere esencialmente del derecho natural, pues mientras el derecho natural es común a todos los hombres y nunca puede dejar de observarse, el de gentes no es observado siempre y por todos los pueblos, sino de ordinario y por casi todos[23]. El derecho de gentes, por tanto, es simplemente humano y positivo.

Francisco de Vitoria, por su parte, había considerado que el derecho natural era algo inmutable[24]. Esta opción estática, unida a su validez universal, permitía que ese derecho fuera también legítimo y aplicable a otros pueblos. De manera general, la ley de la naturaleza facilitaba a los hombres una manera concreta de gestionar las propiedades y la distribución del bien común, sin descuidar las consecuencias concretas cuando se trataba de minorías[25]. Detalle esencial para los problemas que se estaban abordando en aquel momento.

Esta aplicación del bien común tenía otras consecuencias, ya que había de ser respetado por todos y estaba por encima de los propios intereses personales, aunque se tratara de los del propio Príncipe. Dicha posición se justificaba considerando que la soberanía residía en el pueblo con el que los monarcas realizaban un pacto, y que éste venía necesariamente formulado a partir de unos derechos y deberes mutuos, en los que debían quedar perfectamente salvaguardados los intereses de la comunidad, que los depositaba mediante dicho pacto, en el Príncipe.

La idea del pacto —entre el Príncipe y la comunidad—, por otra parte, refería a un problema que podría surgir y que los teólogos y juristas consideraban de crucial importancia: qué ocurría cuando el soberano no cumplía con su parte del compromiso. Era la puerta de entrada para una teoría política que tuviera como una de sus variables el derecho de resistencia, ya que se trataba de la defensa del bien común, identificado de manera particular en la soberanía popular.

21 Cf. S. Isidoro de Sevilla, Etimologías, t. I, [lib. V, cap. 6], Madrid 2004, 503.

22 Cf. D.1 c.9.

23 Cf. F. Suárez, De legibus. IV, [Coimbra 1612, cap. 19, nn. 1-3], Madrid 1973, 124-129.

24 «Ius naturale semper est idem et non variatur: ergo. Item, ius naturale est idem apud nos. Non cognoscit ius naturale differentiam inter homines, quia quidquid habet unus, est alerius de iure naturali». F. de Vitoria, Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. III. De Iustitia, qq. 57-66, V. Beltrán de Heredia (ed.), Salamanca 1934 [q. 62, art. 1, §. 18] 74-75.

25 «Est de iure naturali quod maior pars semper vincat in consilio. Et illud est necessarium ad pacem, quod ubi agitur de utilitate communi, sententia maioris partis praevaleat et superet. Et hoc est de iure naturali, quod etiamsi nollent alii, quod maior pars dixit, illud teneatur». Ibid., §. 22, 79.

Universidad Pontificia de Salamanca

En este sentido, la manera cómo los diversos autores interpretaban ese derecho era variado, pero no cabe duda que las transformaciones ideológicas sufridas a lo largo de los siglos XVI y XVII estaban fundamentalmente sustentadas en todo el pensamiento clásico, donde el pseudo-agustinismo político, defendía la capacidad de la Iglesia para intervenir en los asuntos temporales, entendiendo que era de derecho natural y la base estaba sustentada también en el bien común, al que debían estar encaminados las leyes y los actos, tal y como santo Tomás de Aquino proponía en la *Summa*[26]. Pero, por otra parte, la argumentación de diversos autores, como era el caso de Francisco de Vitoria, no defendía tan livianamente ya fuera la potestad civil o eclesiástica. Al mismo tiempo, era evidente que, después del concordato de Bolonia de 1516, entre el papa León X y Francisco I de Francia[27]. En el marco europeo habían comenzado a tenerse en cuenta unas nuevas categorías, mediante las cuales el romano pontífice, en su condición de soberano temporal se encontraba en idéntica situación con el resto de los Príncipes cristianos.

Era, por tanto, la adecuada armonía entre el orden natural y el sobrenatural[28]. La soberanía popular, por su parte, partía de la q. 42, de la *II^{a}-II^{ae}* que analizaba el tema de la posibilidad del alzamiento, en su artículo 2 respondiendo a la posibilidad de intervenir contra el régimen tiránico. El Aquinate sostenía que el tirano era sedicioso, ya que promovía la discordia y las insurrecciones entre el pueblo, lo que necesariamente debía ser atajado por el bien de la propia comunidad. Dicho alzamiento sería cuestionable sólo en el caso de que la comunidad se viera tan desordenada que la multitud tiranizada sufriera todavía mayor detrimento que bajo el yugo del propio régimen tiránico[29]. Ésta será la visión general y la idea que la mayoría de los autores tendrán presente en los procesos de emancipación doscientos años más tarde[30]. El problema había sido estudiado

26 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 96, a. 2.

27 Mediante dicho concordato se regulaban las relaciones entre los Estados Pontificios y el reino de Francia y, durante algo más de dos siglos, continuará regulando las relaciones entre ambos estados, cuyos asuntos interesarán a toda Europa.

28 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 10.

29 Hacemos notar este detalle, puesto que deja entrever que, en razón de dónde se pusiera el acento, con idéntica argumentación, se podían mantener posturas abiertamente contrarias.

30 El número e importancia de los mismos es realmente significativa. Recogemos sólo algunos de ellos para que se vea la importancia de lo que estamos formulando, tratándose indistintamente de juristas y de teólogos. Domingo de Soto, De iustitia et iure, [lib. V, q. 1, a. 3], Salmanticae 1556, 389; Diego de Covarrubias, In librum Quartum Decretalium Epithome [Secunda Pars, cap. 3, §. 4], in: Id., Opera Omnia, t. II, Caesaraugustae 1583, 275; Domingo Báñez, De iure et iustitia decisiones, [II-II, q. 67, a. 1, dub. 1], Salmanticae 1594, 324; Juan Márquez, El governador christiano, [lib. I, cap. 8], Pamplona 1615, 39; Luis de Molina, Tractatus de Iustitia et Iure, [tract. II, disp. 23], Conchae 1593, 176; Pedro de Soto, Defensio Catholicae confessionis, [Pars II, cap. 12], Antuerpiae 1557, 131; Juan de Torquemada, Monarquía indiana [tom. II, lib. 11, cap. 12], Madrid 1723, 327.

Universidad Pontificia de Salamanca

atentamente por el jurista Vázquez de Menchaca, recorriendo un número significativo de autores[31], pero la singularidad y las tesis que se impondrán tenían como exponente singular a Juan de Mariana, que ponía límites al poder del soberano, algo inusitado hasta el momento[32].

La propuesta del jurista salmantino es realmente novedosa, considerando los derechos del individuo por encima de los del Príncipe, entendiendo además que la autoridad le viene a éste por medio del pueblo[33]. De la elección del Príncipe por parte del pueblo deduce, como consecuencia directa, un poder limitado, entendiendo que será sólo aquel que le confiera el pueblo, no pudiendo excederse del mismo, lo que se sintetiza esencialmente en la administración de la República[34]. Dicho poder, en su misma esencia, tiene como fin el bien común[35]. Por lo mismo, simplificando mucho su pensamiento, podríamos decir que el abuso de poder tiene como consecuencia inmediata la pérdida del mismo, pues quien hace un uso errado del poder y de la jurisdicción no puede ejercer la soberanía[36]. La afirmación es rotunda y categórica. De esta manera, abre una nueva posibilidad ante el tiranicidio, considerando que en el caso de que el agresor sea un Príncipe, desde el mismo momento en que comienza a actuar con tiranía, deja de gozar de la categoría que le salvaguardaba hasta ese momento, lo que tendrá como consecuencia que, «si el Príncipe de la República a la que pertenezco se lanza a matarme o herirme, siendo yo inocente y sin merecerlo, por el mismo hecho y por el mismo derecho,

31 Cf. F. Vázquez de Menchaca, Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres, [Barcelona, 1563, lib. I, cap. 1], F. Rodríguez Alcalde (ed.), Valladolid 1931. Entre los autores reseñados por éste, resulta especialmente sugerente la propuesta de Andrés de Ifernia, que sostenía que, aunque el pueblo no podía revocar por sí mismo el poder conferido a un Príncipe, éste podía perderlo por tres motivos: tiranía, cuando dejaba de ser apto para gobernar y cuando se excedía en sus atribuciones. Ibid., 99. Acerca de la visión de los juristas salmantinos al respecto, cf. E. Bullón y Fernández, El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI, 2 ed., Madrid 1936; E. Reibstein, Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre, Karlsruhe 1955.

32 J. de Mariana, La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione), L. Sánchez Agesta (ed.), Madrid 1981, 92-105.

33 Así lo afirma ya en la introducción de su obra, cf. F. Vázquez de Menchaca, Controversiarum…, 103.

34 Cf. Ibid., lib. I, cap. 5, §. 8; cap. 24, §. 13;

35 «Aunque el Príncipe se halle favorecido de innumerables privilegios…, sin embargo, no por eso se dice absoluto en poder, ni libre del freno de las leyes; porque en todos aquellos casos en los que no aparezca expresamente privilegiado por la ley, tiene necesariamente que acogerse al derecho común de la nación; puesto que su poder no se ordena a su propio provecho, sino exclusivamente al de los ciudadanos…». Ibid., lib. I, cap. 26, §. 2. 7.

36 «El Príncipe que usa mal de su autoridad pierde, por esa misma razón, el derecho de serlo». Ibid., lib. I, cap. 8, §. 32.

Universidad Pontificia de Salamanca

deja de ser Príncipe»[37]. La cuestión más importante es la implantación y respaldo que pudieron tener sus teorías, algo que no resulta fácilmente medible.

No cabe duda que con el Descubrimiento y Conquista de América este tema cobra una fuerza singular, visto e interpretado fundamentalmente en relación con los naturales de las Indias y la capacidad de la Corona de Castilla para intervenir en aquellas tierras y, por lo mismo, para llevar adelante una guerra que pudiera ser considerada como justa. Para sustentar dicha posición nos encontramos el uso frecuente de autores como San Antonino de Florencia y su ardiente defensa del bien común[38], así como la tan recurrente *Summa Sylvestrina*[39]. Al mismo tiempo, el uso de santo Tomás a partir del comentario del cardenal Cayetano[40], fuente primera para el tomismo del siglo XVI y, de manera particular, para Francisco de Vitoria está también presente en la argumentación. Por lo mismo, el maestro salmantino en su *relección de potestate civili* resaltará que el poder civil se encuentra en la República y, por lo mismo, es anterior al Príncipe, llegándose a la conclusión de que la soberanía reside en la misma república, por derecho divino y natural[41]. Algo que confirma lo anteriormente expuesto. Por lo mismo, la mayoría de los autores plantearán que los regímenes políticos no son de derecho divino —revelado ni natural—, sino de derecho humano y, en razón de ello, legítimamente elegibles por el pueblo. Y si esa era su condición, no sería tampoco muy difícil llegar a argumentar que también podían ser cambiados.

Francisco Suárez, por su parte, en defensa de la catolicidad inglesa y, por lo mismo, de los derechos del Romano Pontífice, identificados además en el presente caso en una minoría, defiende que la soberanía radica en el pueblo, frente a la actitud mantenida por Jacobo I de Inglaterra[42]. Dicha

37 Ibid., cap. 18, §. 10. Ya anteriormente había utilizado una expresión sinónima: «si los Príncipes gobiernan mal, pierden el nombre de reyes y comienzan a ser y llevar el nombre de tiranos». Ibid., cap. 8, §§. 19-20. Sus tesis serán fuente de inspiración directa para Hugo Groccio, que lo recogerá en su obra. «Decus illud Hispaniae, cuius nec in explendo iure subtilitatem, nec in docendo libértateme unquam desdieres». H. Groccio, De iure belli ac pacis, [Prob. 11], Parisis 1625, 26.

38 Cf. San Antonino de Florencia, Suma de confessión llamada Defecerunt, Alcalá 1526.

39 Cf. S. Prierias, Summa Silvestrina, Lugduni 1541, 300v.

40 Cf. T. de Vío, Secunda Secundae S. Thomae cum commentariis card. Caietani, Venetiis 1537, 103v; Id., Summula Caietani, Lugduni 1569.

41 «Causa vero materialis, in qua huiusmodi potestas residet, iure quidem naturale et divino, est ipsa respublica, cui per se competit seipsam gubernare et administrare, et omnes suas potestades in commune bonum dirigere… ius omne positivum est a republica; ergo oportet quod ipsa respublica et potestas condendi ius sit ante ius positivum. Et per consequens sequitur quod talis potestas sit in republica iure divino et naturali». F. de Vitoria, Relectio de potestate civili [Salamanca 1528]. Estudios sobre su Filosofía Política, [n. 7], J. Cordero Pando (ed.), Madrid 2008, 24-26.

42 Cf. F. Suárez, Defensio Fidei. Principatus politicus o la soberanía popular, [Coimbra 1613, VI, 4], E. Elorduy-L. Pereña (eds.), Madrid 1965, 89-90.

Universidad Pontificia de Salamanca

teoría, además, será aceptada y suscrita por todos los grandes pensadores de la Escuela teológico-jurídica española, por lo que tendrá una fuerte implantación y aceptación en contextos internacionales muy diversos y no sólo en los de la catolicidad hispana. También en su *De Legibus* había sostenido que aquella autoridad civil que, en vez de buscar el bien común, persigue su provecho particular, no es otra cosa que tiranía contra la que los súbditos pueden alzarse, por derechos naturales superiores y anteriores a la observancia de la legalidad positiva constituida[43]. Para él no había parangón entre la actitud abiertamente tiránica del Monarca inglés y la mantenida por los Austrias, teniendo además presente que éstos últimos eran venerados por su pueblo[44]. Dicha dinastía había defendido siempre dos núcleos de interés fundamentales: la Cristiandad católica y España[45]. Intentando precisar esta línea de argumentación y de principios G. Furlong, en un trabajo ya clásico afirmaba:

> «Muchos han dado por sabido que la Iglesia acuñó, sostuvo e impuso la doctrina del origen divino de los reyes, cuando en realidad esa doctrina surgió en el seno del protestantismo, y, aunque aceptada en algunos países católicos por ciertas gentes, fue siempre combatida, y en la forma más categórica, por todos los grandes teólogos católicos. Por eso fueron también ellos los más ardorosos debeladores del absolutismo, como es no sólo en los escritos de santo Tomás y Cayetano, sino sobretodo en los pensadores jesuitas, como Mariana, Belarmino y Suárez, aunque no ha faltado entre nosotros quien haya considerado a éste último como la encarnación del absolutismo»[46].

Esta sensibilidad y lugar común, que estuvo presente durante el reinado de los Austrias, se pierde con la entrada en escena de los Borbones, aunque seguirá siendo defendida por los teólogos, especialmente por los

43 «Bonum commune est mensura primum principium per quod mensuratur iustitia, utilitas et convenientia legis». Id., De Legibus. I. De natura legis, [Coimbra 1612, lib. I, cap. 6, 4], L. Pereña (ed.), Madrid 1971, 103-105.

44 Es preciso insistir en la mentalidad diversa que justifica el Despotismo de Luis XIV (1638-1715) frente al pensamiento hispánico, que sólo en el siglo XVIII se deja arrastrar por la mentalidad francesa. Ésta quería justificar el absolutismo por hallarlo fundado en el derecho divino de los reyes. El rey, por la gracia de Dios, recibía directamente de Dios su poder. De aquí se deducía que era absurda cualquier intervención del pueblo en la ostentación y en el uso del supremo poder político, concentrado en la persona sacra del Rey. Si esta mentalidad fue praxis política en Luis XIV, tuvo un ilustre teórico en el obispo de Meaux, Bossuet. Éste se sustentaba en el protestantismo, y por tanto en los escritos de Lutero y Calvino, fundamentalmente y, al mismo tiempo, en Jacobo I de Inglaterra. Volveremos sobre ello enseguida.

45 Cf. E. Rivera de Ventosa, El agustinismo político en Suárez, in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 7, 1980, 107-120; L. Villoro, La revolución de independencia, México 1953; Id., Las corrientes ideológicas de la Independencia, in: AA. VV., Estudios de Historia de la Filosofía en México, México 1980, 171-172.

46 G. Furlong, La Santa Sede y la emancipación Hispanoamericana, Buenos Aires 1957, 18.

Universidad Pontificia de Salamanca

jesuitas, que serán los que mantengan un pensamiento más corporativo. Por su parte, los autores aplicaban matices diversos a la hora de concretar ese traslado del poder de la comunidad al monarca. Mientras Vitoria y Suárez consideraban que, una vez el poder era depositado en las manos del Príncipe correspondía exclusivamente a éste, Juan de Mariana afirmaba que el poder seguía residiendo en ambas partes, de manera casi igual:

> «Queda, pues, establecido que conviene al bien público y a la misma autoridad de los príncipes que haya quienes contengan el gobierno del rey dentro de ciertos límites y que lo destruyen y perjudican los aduladores charlatanes y falsos que lo quieren sin límite. Por desgracia, siempre hay muchos de estos en las cortes que sobresalen en autoridad, en favor y en riqueza. Y esta peste siempre está acusada y denunciada, pero siempre existirá»[47].

De esta manera, la teoría que se va configurando como lugar común de pensamiento era que la comunidad social era la soberana habitual de la potestad civil, de tal manera que, cuando el titular actual cesaba sin un sucesor legítimo, ya fuera por deposición, renuncia o abolición de la institución correspondiente, la soberanía revertía en la comunidad política, como auténtico titular habitual. Dicha doctrina no era una simple entelequia, sino que estaba perfectamente imbricada en el pensamiento hispánico, tanto en los entornos cortesanos, como en las aulas universitarias y ambientes intelectuales de las distintas épocas —aquende y allende los mares— como en los marcos religiosos y eclesiales, identificados fundamentalmente por el púlpito y el confesonario. No cabe duda que, el cambio fue progresivo de tal suerte que los Borbones, desde una actitud absolutista, fueron determinando la configuración de una nación a partir de la propia institución soberana.

2. Regalismo hispánico y absolutismo

Si el pensamiento clásico hispánico, vertebrado por el iusnaturalismo, ocupaba un papel de suma preponderancia en el pensamiento de las élites a lo largo de todo el Antiguo Régimen, según se van sucediendo las décadas del siglo XVIII lo comienzan a hacer también las tesis regalistas, configurándose un grupo de pensadores que pretendían y proponían activamente una nueva configuración social, donde la figura del soberano tomaba una relevancia y actitud anteriormente desconocida en los contex-

47 J. de Mariana, La dignidad real y la educación del rey… [lib. I, cap. 8], 105.

Universidad Pontificia de Salamanca

tos hispánicos. Precisamente, en este juego de intereses Gregorio Mayans ocupará un papel relevante, mostrando una meticulosa atención a hacer visible una tradición regalista hispánica, que él consideraba que tenía su sustrato más profundo en las fuentes jurídicas, tanto leyes como cánones, que habían servido de recurso frecuente para los más significativos tratadistas del siglo XVI.

Su posición se ve fundamentalmente sustentada a partir de juristas, pero no faltan también teólogos, incluso coincidiendo con aquellos usados por los oponentes a este tipo de posiciones. En 1744 Gregorio Mayans escribe una larga y detallada Carta a José Berní sobre el origen y desarrollo del derecho español. El polígrafo, que había sido catedrático del Código de Justiniano, exponía su opinión considerando que se recurría con excesiva frecuencia al derecho romano, teniendo además en cuenta que éste no estaba vigente, mientras se descuidaba lo que él denomina *derecho español*, que se encontraba todavía en vigor. Al mismo tiempo, consideraba que si éste coincidía con las leyes hispánicas, no era necesario; además en los aspectos que contradecía la práctica canónico-legal española, carecía de valor[48]. Son los años en que Mayans participa en la defensa de la visión real en las polémicas político-religiosas entre la Curia Romana y el Gobierno español, que duraron toda la primera mitad del siglo XVIII y que se apaciguarán con el concordato de 1753.

Era un momento fuertemente conflictivo, especialmente para la configuración de las relaciones Iglesia-Estado. Frente a las posturas defendidas por otros regalistas, las regalías no adquirían su validez gracias a los privilegios concedidos por Roma; sino que los derechos intrínsecos de las mismas provenían de los cánones de Concilios y Leyes españolas. Así, si se demostraba la existencia constante de esas costumbres, podía incluso lograrse que el concordato con la Santa Sede perdiera su fuerza. Era una elocuente manera de defender el patronato real que el Papa atacaba constantemente. En sus obras manifestará un profundo conocimiento, tanto de la historia eclesiástica, como de los mismos concilios, que presentará como una herencia hispánica a la que no se debe renunciar. Así, a partir de las colecciones legales particulares (Fuero Juzgo, Partidas, Leyes de Toro o Nueva Recopilación), intenta sustentar la autonomía y defensa que la Corona había mantenido de los derechos eclesiásticos con los que estaban estrechamente vinculados. Presenta así la defensa que desde el derecho civil se hacía de las regalías respecto a derechos y bienes eclesiásticos que resultaban o se querían hacer ver que eran incuestionables en aquel

48 Cf. G. Mayans, Carta a José Berní, in: Id., Obras completas. IV. Regalismo y jurisprudencia, A. Mestre Sanchís (ed.), Valencia 1985, 497-511.

Universidad Pontificia de Salamanca

momento. Para ello se vale, particularmente, de los cánones de los concilios españoles, especialmente los de la iglesia visigoda que muestra conocer de manera directa[49], al tiempo que utiliza aquellas figuras que pudieran ser dirigidas en esa línea. Es el caso de Francisco de Solís y su defensa de la postura conciliarista en el episcopado, cuyos derechos fueron progresivamente reducidos por Roma y que Mayans conoce, como pone de manifiesto en el manejo de un memorial de los mismos.

En este juego de intereses nos encontramos a Francisco de Vitoria, Melchor Cano, entre los teólogos, y a Diego de Álava y Esquivel, Francisco Ramos del Manzano, Fernando Vázquez de Menchaca, Gregorio López, Juan de Solórzano Pereira, Antonio Agustín, José Fernández de Retes y Fernando de Matienzo, entre los civilistas. Utiliza, también, a canonistas, que no se mueven en el ámbito académico o del foro, pero que le resultan especialmente atrayentes por su independencia de criterio. Es el caso del jesuita Antonio de Quintadueñas. Al mismo tiempo, utiliza las narraciones históricas hispánicas, desde la Edad Media, que ayuden a corroborar la práctica regalista que él defendía desde la aportación de diversos autores.

El Despotismo ilustrado, al mismo tiempo, promueve la publicación de autores del siglo XVI y XVII que responden a sus intereses. Ejemplo de ello son las ediciones del siglo XVIII de Juan de Solórzano Pereira, con el objeto de promover y afianzar las ideas regalistas. De manera concreta la *Política Indiana*, cuenta con tres ediciones en el siglo XVIII[50], el *Indiarum iure* ve la segunda edición[51] y se publica también el *Emblemata regis*[52]. Sin olvidar la edición de obras póstumas del jurista[53]. De manera análoga sucederá con otros autores como Gregorio López y las Partidas glosadas por él o, en el campo teológico, el caso de Melchor Cano.

49 El argumento era erróneo, pues, a diferencia de otras colecciones canónicas europeas, las ibéricas mantienen un fuerte respeto y dependencia del derecho romano, al tiempo que son manifiestamente universalistas. Por otra parte, la jerarquía visigótica mantenía su contacto directo con Roma. Esto se pone todavía más de manifiesto si tenemos en cuenta que la colección canónica Hispana lleva consigo que desaparezcan casi todas las colecciones anteriores, al tiempo que impide en la práctica la aparición de otras.

50 J. Sólorzano Pereira, Política indiana, 2 ed., Amberes 1703,; Id., Política indiana… dividida en seis libros en los cuales…, por F. Ramiro de Valenzuela, t. I, 3 ed., Madrid 1736; Id., Política Indiana…, F. Ramiro de Valenzuela, t. II, Madrid 1739; Id., Política indiana, por F. Ramiro de Valenzuela, t. I-II, 4 ed., Madrid 1776.

51 Id., De indiarum jure sive de justa indiarum occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione, t. I, , 2 ed., Matriti 1777.

52 Id., Emblemata centum regio politica. Ligneis laminis affabre caelata, vividisque et limitatis carminibus explicita et singularibus commentariis assatim illustrata, Matriti 1779.

53 Id., Obras varias pósthumas del Doctor Don Iuan de Solórzano Pereyra…, por F. Mª de Vallarna, Madrid 1776.

Universidad Pontificia de Salamanca

No cabe duda que la progresiva institucionalización de las estructuras del Estado, por parte de los Borbones, está en estrecha relación con el Despotismo ilustrado, que tenía en Jacques Bènigne Bossuet una de sus fuentes de inspiración más genuinas. El francés, obispo de Meaux, defendía que el régimen político que mejor se acomodaba a la realidad histórica era la Monarquía real y hereditaria, como titulará precisamente su segundo libro de la *Política*[54]. No niega que haya pueblos que se organicen a partir de la república, tanto en el presente como en el pasado, pero considera que la Monarquía es el régimen ancestral de los pueblos, incluso de aquellos que después optarán por la República. La fundamentación la tomaba aplicando textos de la Sagrada Escritura y proponiendo como modelo de argumentación la paternidad de Adán sobre sus hijos:

> «Así pues, todo el mundo ha comenzado por las monarquías, y casi todo el mundo se ha mantenido en ellas como en la forma de gobierno más natural. También hemos visto que tiene su fundamento y modelo en el poder paternal, es decir en la propia naturaleza humana. Todos los hombres nacen vasallos, y el poder paterno que les habitúa a obedecer, les acostumbra también a no tener más que un jefe»[55].

Aun teniendo en cuenta que dicho autor no es ilustrado, y que proponía la secularización del derecho divino de los reyes, utiliza una argumentación de base teológica, por ser parte de la tradición y algo difícilmente cuestionable en aquel momento. El hilo conductor lo encuentra también en la Escritura, a partir de argumentos que podían ser políticamente aceptables y que tenían una manifiesta intencionalidad práctica para las monarquías de corte absolutista y, por lo mismo, capaces de trascender más allá de la propia realidad de la Francia de Luis XIV. Bossuet estaba convencido de que «la única autoridad capaz de poner freno a las pasiones y a la violencia entre los hombres es la del gobierno hecho natural a los hombres»[56], identificado precisamente en una Monarquía que, además de ser sagrada, entendía que debía ser absoluta, lo que llegará a expresar con palabras elocuentes:

> «Los príncipes obran como ministros de Dios y lugartenientes suyos en la tierra. Por medio de ellos ejerce su mando… Esta es la razón de que hayamos visto que el trono real no es el trono de un hombre, sino el del mismo Dios»[57].

54 J. B. Bossuet, Política sacada de las Sagradas Escrituras [1709], Madrid 1974, 44.
55 Ibid., [lib. I, art. 1, prop. 7], 49. El modelo de Adán lo propone en la proposición anterior.
56 Ibid, [lib. I, art. 3, prop. 2], 28.
57 Ibid., [lib. III, art. 2, prop. 1], 53.

Universidad Pontificia de Salamanca

Su clásico, «oh, reyes, sois como dioses», pronunciado ante Luis XIV, se había convertido en un paradigma, a partir del cual se consideraba que la Monarquía absoluta había sido instaurada para el bien del propio hombre[58]. Y, si esto era así, la fuerte vinculación que el absolutismo promovía entre trono y altar, rechazando toda posible soberanía o pactismo popular, tenía como consecuencia concreta el rechazo radical de cualquier argumentación por medio de la cual el pueblo se pudiera alzar contra el soberano —incluso cuando actuase de manera tiránica—. La cuestión era de capital importancia puesto que de esta manera todo se encontraba al servicio absoluto de la Monarquía. Pues, como acabamos de indicar, «los reyes deben ser guardados como algo sagrado y los que descuidan su guarda son reos de muerte»[59]. Amén de ser considerados sacrílegos, como había señalado unas líneas más arriba. Desde estos argumentos era bastante fácil deducir algunas acciones contra aquellos que, ya fuera con su pensamiento o con su praxis, cuestionaban de alguna manera estas ideas que se habían convertido en lugar común.

La vinculación tan fuerte con los Borbones, por parte de España a lo largo del siglo XVIII llevaba también consigo que las prácticas absolutistas se fueran asimilando en la nueva realidad, aunque es cierto que la Monarquía hispánica no había tenido un carácter sacro tan marcado, como había sido común en la gala[60]. Si en las décadas siguientes a la guerra de Sucesión el pactismo clásico sigue configurando la organización entre el soberano y los vasallos, en el último tercio del siglo XVIII y coincidiendo con la mayor difusión y traducción de la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*[61], este cobra mayor fuerza produciéndose un significativo cambio político de control, tendente hacia el Despotismo ilustrado, especialmente en torno a la fecha simbólica de 1767-1768, ajustándose precisamente con las Reales Cédulas de extrañamiento de los jesuitas[62]. Ya en 1766 se habían producido en la Península una serie de revueltas que, desde los controles institucionales, habían sido atribuidos a la Compañía de Jesús. Un año después, cuando éstos sean expulsados de los dominios españoles se producirán diversas revueltas, entre las que sobresalen las de Nueva España. La acti-

58 «En vuestra autoridad y sobre vuestra frente lleváis un carácter divino. El Altísimo ha instituido vuestro poder para bien del género humano». Ibid., [lib. V, art. 4, prop. 1], 127.

59 Ibid., [lib. III, art. 2, prop. 2], 56.

60 Piénsese, a este respecto, en las propiedades milagrosas curativas y de sanación de los soberanos franceses a lo largo de la Edad Media.

61 Curiosamente, la primera edición al español había sido impresa en 1743, pero habrá que esperar más de veinte años para una segunda, que tendrá lugar en 1768 y, en 1789 verá la luz la tercera.

62 Cf. F. J. Bravo, Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas, Madrid 1872.

Universidad Pontificia de Salamanca

tud de control por parte del Estado no se hará esperar e intentará enseguida abrir un amplio control que se manifiesta en la promulgación de una serie de prohibiciones acerca de obras de autores clásicos españoles, que serán calificadas como literatura jesuítica y, por lo mismo, que había de ser desterrada[63]. El método común de la enseñanza de aquella época consistía en la repetición pasiva, memorística, en la copia y el dictado; y los exámenes eran una recitación al pie de la letra de los textos escolares[64].

La intención era prohibir y controlar, en la medida de lo posible, la teoría clásica hispánica de la soberanía popular, que llevaba implícita la licitud del derecho de insurrección y del tiranicidio. Frente a esta postura, basándose en la argumentación de Bossuet se promueve la enseñanza del origen divino directo del poder regio[65]. De esta manera, la desobediencia a las autoridades regias no es sólo un delito político, sino que automáticamente se entendía también como un pecado cometido directamente contra Dios.

Pero si dichas ideas habían de ser imbricadas en el entramado ideológico general, era también necesario que fueran primero conocidas y luego asimiladas en los distintos niveles en que se configuraba la sociedad del Antiguo Régimen. Por ello se recurre a la edición de obritas que pudieran defender este fin. Muchas de éstas quedarán identificadas por su notable pragmatismo, que se manifiesta incluso en los mismos títulos, recurriendo

63 Cf. L. Sánchez Agesta, El pensamiento político del Despotismo ilustrado, Madrid 1953, 109-113; Id., Introducción al pensamiento español del Despotismo ilustrado, in: Historia de España. Estudios publicados en la revista Arbor, Madrid 1953, 333-347; A. de la Hera, El regalismo borbónico en su proyección indiana, Madrid 1963.

64 «Los jesuitas tienen otro mérito igualmente grande. Además de introductores de la filosofía moderna, además de mexicanos, son humanistas, porque, como dice Gabriel Méndez Plancarte, lo mismo afirman los derechos y los valores perdurables del hombre, que descienden al estudio y remedio de sus necesidades concretas. Con ellos el pensamiento antropológico, que parecía haber perdido vigor después del siglo XVI, vuelve a ocupar un primer plano, con la diferencia de que ahora, gracias al influjo de la modernidad, el hombre comienza a ser considerado un fin en sí mismo. Por interés humano buscan en el pasado histórico la grandeza indígena y criolla, hablan nuevamente sobre la condición de los españoles, escriben contra la injusta esclavitud, establecen la libertad como derecho inviolable y piensan que el pueblo es el sujeto originario de la autoridad. Acerca del problema social de la Nueva España, aconsejan el establecimiento necesario del mestizaje. La misma reforma de los estudios y la nueva idea de la filosofía tienen por objeto crear en el hombre americano una inteligencia que, no mereciendo el título de bárbara, lo capacite para lograr su felicidad terrenal». R. Moreno, La filosofía moderna en la Nueva España, in: AA. VV., Estudios de Historia de la Filosofía en México, México 1980, 166.

65 Lo más sorprendente es que estas teorías, orquestadas desde toda la maquinaria oficial, logran ser asumidas como enseñanza oficial, incluso en muchos sectores de la propia Iglesia. Esto justificará que un número significativo de liberales considerara que la unión inseparable entre trono y altar era un ejemplo más del absolutismo. A ello había influido también la firma del Concordato de 1753, que había incrementado enormemente la burocratización de la Iglesia española y su dependencia constante del Estado.

Universidad Pontificia de Salamanca

con gran frecuencia a plantearse a modo de catecismos[66]. Las ideas fundamentales tenían como fin mostrar la estrecha relación —para ellos indisoluble— entre los dos poderes, trono y altar, al tiempo que suscitaban la obediencia que correspondía a los súbditos, respecto a aquello que dictara el soberano, así como aquellos que estaban directamente a su servicio, incluso bajo pena de pecado. No era muy complicado que, en ese juego de intereses, la deducción siguiente fuera el peligro de excomunión para aquellos que se desmarcaran de los marcos oficiales.

Ejemplo de este tipo de posturas es el la defendida por el fraile capuchino Joaquín de Finestrad, enviado por el arzobispo-virrey de Nueva Granada, Antonio Caballero y Góngora, a la región de Socorro, después de una revuelta popular (1780-1781), con la intención de recuperar el *status quo*. Mientras los rebeldes argumentaban teniendo como base la fundamentación clásica en la que se distinguía entre la figura del rey y las autoridades tiránicas, identificadas en el aserto clásico: «¡Viva el Rey! ¡Abajo el mal gobierno!». Él condenará cualquier forma de posible pactismo, siguiendo estrechamente la línea definida por Bossuet y su defensa del poder absoluto, tanto en la figura del soberano, como en sus representantes y la obediencia incondicional de los vasallos. A éstos sólo les quedaba el recurso de la representación: «al vasallo no le toca examinar la justicia y los derechos del Rey, sino venerar y obedecer ciegamente sus reales disposiciones»[67]. Por otra parte, en esa concepción del delito político convertido en pecado había afirmado ya anteriormente, que «el principal ofendido es el mismo Dios, que es fuente de la soberanía, de la Magestad y del Poder»[68].

Al mismo tiempo, Finestrad explicaba la revolución como una consecuencia de hablar mal del Rey, al tiempo que era una deducción del uso de autores poco ortodoxos. Entre ellos identifica a Pufendorf, Grocio, Hobbes, Raynal y Robertson. Como se puede ver, maneja autores muy diversos, lo

66 Cf. F.-X. Guerra, «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras». La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII a XIX), in: M. Quijada-J. Bustamante (eds.), Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX), Madrid 2002, 186, nota 108. Especialmente significativo es: Joaquín Lorenzo de Villanueva, Catecismo del Estado, según los principios de la religión, Madrid 1793, que tiene como base de argumentación a Bossuet. Algunas de sus afirmaciones resultan especialmente elocuentes: «Estas máximas de la política las reforma la Religión, diciendo que en ningún heredero del pecado de Adán hay independencia del orden civil: que la renuncia de la insubordinación es una obligación moral que impone la Religión a sus súbditos, para que por medio del orden político cooperen al restablecimiento de la unión y concordia civil que destruyó el pecado: que la soberanía del Príncipe no tiene dependencia ninguna del desprendimiento de la independencia de los miembros del Estado: que la elección no hace más que señalar la persona o las personas en quien subsiste o ha de subsistir la autoridad pública» (cap. XII).

67 J. de Finestrad, Los comuneros, Bogotá 1905, 153. Las palabras pronunciadas por este religioso eran casi idénticas a las que se podían encontrar en la obra del obispo de Meaux.

68 Ibid., 10.

Universidad Pontificia de Salamanca

curioso es que deja fuera a los hispánicos que tanto influían en esa línea. Especialmente Vázquez de Menchaca, Suárez y Mariana[69].

Es necesario poner también en evidencia cómo las ideas políticas tienen una clara vinculación con los argumentos teológicos. La importancia de esta cuestión la puso ya de manifiesto, hace una década, el historiador del derecho, Bartolomé Clavero, cuando afirmaba que: «La religión no dirige ni determina, pero preside e inspira. Ante todo legitima. Ella es la que esencialmente sirve para el mismo discernimiento entre costumbres buenas y malas, virtuosas y viciosas, admisibles y repudiables»[70].

De esta manera, resulta de trascendental importancia ver teológicamente cómo influyó el regalismo, potenciado por los Borbones, en la vida social hispanoamericana. Por otra parte, como señalaba Clavero, de la teología unida a la religión, como forma de presencia en todo el pueblo, se derivaban una amplia variedad de consecuencias en la organización social y política que tenía su manifestación más evidente por medio del campo de las leyes. Por lo mismo, casi a renglón seguido, continuando con su discurso alegará, en referencia a la estrecha relación existente entre Teología y Derecho:

> «Tenemos con todo ello distinción, pero nunca independencia, entre teología y derecho. El segundo, todo él, derecho entero, conoce y reconoce la presencia en la primera, de una teología que no se reduce a cuestiones ultra sociales, pero que tampoco invade completamente ni ocupa excluyentemente el campo social. La una, la teología, establece directrices, mientras que el otro, el derecho, entiende no sólo de pormenores, sino de todo el entresijo constitutivo de la sociedad humana»[71].

La Teología y el Derecho, por lo mismo, han de ser tenidos en cuenta en el análisis de la evolución histórica, especialmente en relación al Antiguo Régimen, pues nos permitirán iluminar cuestiones que, de otra manera, serán demasiado parciales. Por otra parte, no olvidemos que la Teología era formalmente ciencia primera en las Universidades Hispánicas, por lo que Carlos III mostrará un cuidado atento a la reforma de la misma, así como del Derecho canónico. Ambas eran estudiadas en dependencia

69 Cf. R. Silva, Los ilustrados de Nueva Granada. 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación, Bogotá-Medellín 2002, 333. En este sentido, en la mayoría de los autores es común encontrar la presencia del iusnaturalismo racional, pero no son tantos los que dan un paso atrás en el tiempo, poniendo en comunicación también este hecho con el pensamiento clásico hispánico.

70 B. Clavero, La edad larga del Derecho entre Europa y Ultramares, in: *Historia, Instituciones, Documentos*, n. 25, 1998, 138.

71 Ibid., 139.

Universidad Pontificia de Salamanca

con autoridades y escritos concretos, elemento necesario para conocer el orden social de la época. Pero no nos engañemos, en un caso como el de la configuración de un pensamiento social liberal, con expresiones que superan el marco religioso, no se recurrirá exclusivamente a la ciencia teológica, sino que ocupará también un papel significativo el aspecto moral, catequético y penitencial, contexto privilegiado para penetrar en las conciencias personales y en los entornos de la urdimbre afectiva de la sociedad y sus gentes. Los periódicos y sermonarios, en este sentido, fueron dos canales oportunos para la penetración de las ideas. Al mismo tiempo, los cabildos, como Órganos consultivos de los virreyes, eran también un hervidero de la expresión popular.

Los dos niveles sociales vinculados al criollismo: las clases formadas en los marcos académicos hispanoamericanos donde las doctrinas populistas seguían siendo un referente, unidos al resto del pueblo sumamente religioso y abiertamente dirigido por el clero, se oponían a las actitudes ateas y escépticas de las autoridades españolas. Por lo mismo, el clero no hace apología de la Revolución francesa, sino que la utiliza cuando puede ser de interés, igual que lo hará con el tiranicidio. Así ocurre en Colombia, ejemplo de ello es el agustino Diego Francisco de Padilla o en México, Manuel Abad y Queipo, deán de Michoacán o el arzobispo de Charcas, Benito Mª. Moxó. Las palabras de este último en su —Carta a los americanos—, del 18 de septiembre de 1815, camino del destierro resultan especialmente elocuentes:

> «Apenas puse el pie en América, mi segunda dulce patria, la experiencia me hizo luego conocer, que esta hermosa porción del globo sufría grandes y acerbos males. Entonces en su defensa escribí las *Cartas mexicanas*. El amor y celo por los intereses de la América me sobrepusieron a todas las consideraciones de la carne y de la sangre en una época en que a causa de las intrigas y colosal poder del privado Godoy temblaba de continuo toda la Monarquía con las desoladoras ondulaciones de la arbitrariedad»[72].

Pero, qué se enseña en las cátedras teológicas y de derecho, cuáles son los contenidos a los que se muestra mayor atención a la hora de reformar los Planes de estudio y qué autores interesa al regalismo que sean tenidos en cuenta. Carlos III, en este sentido, por pragmática sanción del 23 de mayo de 1767 prohibió enseñar —aún con título de probabilidad— la doctrina del regicidio y tiranicidio de Francisco Suárez. Formalmente sustituye el probabilismo jesuítico por un fuerte rigorismo, en el que los eternos competidores de estos últimos ocuparían un papel preponderante,

72 Tomado de: R. Varga Ugarte, Don Benito Ma. Moxó y Francolí, Buenos Aires 1931, XXI.

Universidad Pontificia de Salamanca

sin descuidar también el jansenismo, que, aunque con menor importancia, seguía siendo opuesto al pensamiento oficial de la Compañía de Jesús.

Si el orden social tenía un fundamento religioso, si eran los teólogos conjuntamente con los juristas quienes interpretaban y traducían el ordenamiento social, a la Corona le interesaba dominar la enseñanza teológica y jurídica, para poder así llegar a los diversos estratos sociales, de tal suerte que fuera perfectamente coherente con la política social que se estaba implantando.

La Teología proponía una serie de nociones, categorías y divisiones basadas en la ley natural, que servían de soporte también para el Derecho. Por su parte, la casuística proponía enmiendas a todas las situaciones que se podían dar en la vida. En este sentido, el probabilismo, especialmente moral, ofrecía la opción más amplia y, por lo mismo, la comúnmente más aceptada, lo que a su vez tuvo como consecuencia que fuera la más combatida desde los círculos regalistas, recurriendo incluso para ello al recuerdo y justificación de que estas tesis habían sido condenadas por diversos Pontífices[73]. De esta manera, se convertía en el momento histórico de mayor control respecto a los impresos, tanto de su difusión como impresión, lo que justifica que sea ahora cuándo se expurguen obras de siglos anteriores, respondiendo a los criterios directores del absolutismo ilustrado.

Era lógico que los regalistas atacaran fuertemente el probabilismo moral, puesto que sus defensores y propagadores más convencidos habían sido los jesuitas, que lo habían convertido en doctrina oficial de su Orden. En este sentido, en cuanto al pensamiento socio-político, lo que interesaba era dejar de lado especialmente las doctrinas de Francisco Suárez y Juan de Mariana, que tenían un sustrato fuertemente democrático. Al mismo tiempo, los tratados *De Iustitia et Iure* estaban ampliamente difundidos por todo el mundo y, por lo mismo, también en todas las ciudades americanas, donde se presentaba aquel pensamiento propio salmantino en toda su riqueza y diversidad. Es importante resaltar este detalle, puesto que nos permite vislumbrar que, aunque el cerco de control, cada vez se hacía más estrecho y violento, quedaba siempre la puerta de una élite intelectual que no descuidaba las posibilidades que tenía a su alcance. Pero, la realidad práctica será que aquellos que habían sido educados por los jesuitas en Colegios, Seminarios y Universidades, son los que ahora

73 Cf. Inocencio XI, Sesenta y cinco proposiciones condenadas en el decreto del Santo Oficio de 2 de marzo de 1679, in: H. Denzinger-P. Hünermann, El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona 1999, 601-610, n. 2101-2167.

Universidad Pontificia de Salamanca

imparten la docencia, manteniendo la continuidad de pensamiento. Así lo refería al Soberano el obispo de Tucumán, afirmando que aunque éstos ya no estaban para extraviar a las gentes, en su lugar quedaba el jesuitismo[74]. No se puede tampoco infravalorar el hecho de que las aulas de la Compañía de Jesús eran las más concurridas de toda la América hispana, puesto que otro tipo de Instituciones no se dedicaban como ellos a la formación intelectual de los criollos. Esto se concretaba en el hecho peculiar de que los Colegios-Universidad regidos por los jesuitas eran los más abundantes.

Por este motivo, y con el fin de clarificar las diversas tendencias, sería necesario reconstruir listas de Maestros que, a través de sus lecturas universitarias —en la mayoría de los casos manuscritas— desde el iusnaturalismo, fueron configurando, después del momento del humanismo utópico en Indias, un pensamiento que se fue transmitiendo a lo largo del siglo XVII y XVIII, permeándose como algo inherente al propio pueblo americano.

En una de sus obras clásicas, Carlos Stoetzer afirmaba:

> «La influencia de Suárez fue tan grande en algunos casos que, por ejemplo, la Universidad de Córdoba, en 1730, decidió que las doctrinas suarecianas fueran enseñadas con exclusión de cualquier otra. Sin embargo, su ascendencia no prevaleció durante todas las épocas en la América española, ya que también fue combatido en nombre del tomismo, tendencia muy común durante todo el siglo XVII hasta el XVIII. Pero, a pesar de cierta oposición a las teorías de Suárez, fue a través de Él y de sus discípulos como durante el siglo XVIII las corrientes escolásticas mantuvieron una influencia extraordinaria sobre los intelectuales, los centros universitarios y los colegios en toda la América española»[75].

Como hemos podido comprobar detenidamente en otros trabajos[76], desde los primeros momentos de la expulsión de los jesuitas, se implantó un Plan de enseñanza que rechazaba el probabilismo para reemplazarlo por la teología que se consideraba más ortodoxa, frente a la de los jesuitas

74 Cf. F. J. Bravo, Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay, en el reinado de Carlos III, Madrid 1872, 151.

75 O. C. Stoetzer, El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825), t. I, Madrid 1966, 73. Somos conscientes que las ideas defendidas por este autor son excesivamente teleológicas y responden a un momento histórico concreto. También es cierto que en muchos momentos nos ofrecen datos objetivos aunque deberán ser matizados adecuadamente.

76 Cf. M. A. Pena González, La teología en Salamanca en el siglo XIX, in: Naturaleza y Gracia 54, 2007, 575-614; Id., Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca», Salamanca 2008; Id., Derecho natural y ley natural en las Indias. La propuesta de Vitoria, in: Laurentianum 49, 2008, 121-139; Id., Derechos Humanos en la Escuela de Salamanca, in: J.-R. Flecha Andrés (coord.), Los Derechos Humans en Europa, Salamanca 2009, 51-78; Id., La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico, Madrid 2009.

Universidad Pontificia de Salamanca

que era vista como heterodoxa y peligrosa, especialmente, claro está, para los intereses de la Corona.

Se abría así la oportunidad para aquellos que habían sido desplazados del centro de la escena intelectual y que, en este momento, apoyarían ideológicamente las reformas borbónicas. Este tipo de autores aseguraban el centralismo y el control que Carlos III deseaba, por lo que fueron propuestos para todas las Universidades de los Reinos[77]. No se puede olvidar que, desde España, se veía a Melchor Cano como a aquel que había apoyado las tesis de Felipe II frente a los intereses del Papa, lo que hizo que su *Opera* gozará en este momento de innumerables ediciones. Al mismo tiempo, las lecturas oficiales en las aulas eran las obras de los dominicos Concina[78], Gonet[79] y Gotti[80], así como el agustino Berti[81].

El interés por autores como Melchor Cano no estaba propiamente en lo teológico; la razón de ser fundamental estaba centrada en el regalismo, para lo cual el dominico era un autor adecuado y oportuno, especialmente en una doble vertiente. Por una parte, en relación a su incuestionable ortodoxia e, incluso caza de brujas, que lo presentaba como un perfecto autor escolástico, de tal suerte que no pudiera ser atacado por los maestros inmovilistas; en segundo lugar, por la clara actitud regalista de Mayans, que le permitirá encontrar en Cano elementos que le ayuden a defender los inte-

77 No se puede pasar por alto el hecho de la importancia que tienen las universidades que el Rey de Castilla funda en América, haciéndolo ya desde épocas realmente tempranas. En este sentido, se ha de caer en la cuenta que, la mayoría de las mismas son Colegios-Universidad vinculados a Órdenes religiosas, por lo que los cuadros burocráticos que se iban generando eran fundamentalmente eclesiásticos. El detalle cobra mayor relevancia si caemos en la cuenta que, tanto en la América portuguesa, como en la francesa o inglesa no se había creado ninguna institución académica de este tipo. A este respecto, cf. L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares — A Rodríguez Cruz, Salamanca: la fascinación de un nombre, in: L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Coord.), Historia de la Universidad de Salamanca. III.2. Saberes y Confluencias, Salamanca 2006, 1009-1027; C. Ramírez González, Proyección en América: una perspectiva americana, in: Ibid., 1327-1350.

78 Este dominico probabiliorista, se oponía abiertamente a los jesuitas y su probabilismo moral. De igual manera condenaba las tesis clásicas del tiranicidio. Cf. D. Concina, Theologia Christiana Dogmatico-Moral compendiada en dos tomos, Madrid 1770. De su abundante bibliografía sólo tomamos ésta en consideración, haciendo ver que incluso fue traducida.

79 Este dominico francés, muerto en 1681, es considerado como uno de los últimos tomistas clásicos. Cf. I. B. Gonet, Clypeus Theologiae Thomisticae, 3 ed., Parisis 1669.

80 Como el mismo título de su obra indica, se situaba en una orientación en la que entendía la teología como ciencia de conclusiones teológicas. Cf. V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem Diui Thomae Aquinatis, t. I-III, Venetiis 1763.

81 Este historiador, por su condición de agustino, se movía en una vía media entre jansenistas y escolásticos, con una interpretación medianamente acertada de los textos de la Escritura. Al mismo tiempo, se centra en la exposición de la gracia divina. Cf. I. L. Berti, Ecclesiasticae Historiae Breviarium, Pisis 1760.

Universidad Pontificia de Salamanca

reses de Felipe V frente a la Curia Romana. No olvidemos que, por idéntico motivo, se había detenido también en los sínodos visigóticos[82].

De manera más concreta, el mismo Mayans se encargará de difundir y publicar la carta sobre el parecer dado por Melchor Cano a Felipe II, sobre las divergencias entre Paulo IV y Carlos V. Dicha consulta había creado cierto rechazo en los contextos pontificios hacia Cano, lo que será aprovechado para justificar el regalismo. En el mismo hecho surge la confirmación de que no había una verdadera preocupación humanista, sensible ante los grandes temas sociales del momento, sino que el motor ideológico era la autoafirmación del Estado. Sensibilidad que sí estaba muy presente en los entornos más liberales. Así ocurre con el agustino Diego F. de Padilla, que explicará la filosofía moderna y las ideas de los enciclopedistas franceses, en cuanto tenían de positivas y cristianas. Su sensibilidad humanística la pondrá especialmente de manifiesto en 1801, cuando en Bojacá funde una escuela de primeras letras para niños y niñas.

Al mismo tiempo, los expurgos borbónicos habían limpiado las obras de los autores que podían ser considerados como seguros de todo error o, simplemente, de cualquier cercanía al probabilismo; marcando así la línea probabiliorista y rigorista. El mismo Daniel Concina no sólo había sido un apologeta impugnador del probabilismo y de toda forma de laxis-

82 «Mayans, como buen investigador, utiliza los concilios no sólo desde una perspectiva teórica y un tanto utópica, sino con conocimiento directo y concreto y dentro de los planteamientos regalistas de su tiempo. Por lo demás, un testimonio de su regalismo con resonancias visigóticas subyace en la Defensa del rey Witiza (1772). Por eso el valenciano es uno de los historiadores que desean ver en la iglesia visigoda el paradigma a seguir en la lucha contra la intromisión, a su juicio excesiva, de la Curia Romana en la iglesia española. Ahora bien, tratándose de una polémica ideológica con Roma, Mayans tiene que valerse de los tratadistas españoles, católicos todos, que mantuvieron una postura favorable al regalismo y opuesta a las pretensiones romanas. Utilizará, por tanto, con evidente preferencia, las obras de los teólogos; Francisco de Vitoria y Melchor Cano, ambos de renombre universal y reconocidos como primeras figuras entre los teólogos; Álava y Esquivel, cuyo descubrimiento le produjo entusiasmo por su independencia de criterio… Pero, no descuida a los juristas de la escuela de Salamanca que habían mantenido los derechos de la Monarquía hispana en sus divergencias con Roma: Ramos del Manzano, José de Retes y, pese a sus reservas respecto a los prácticos, en determinadas ocasiones, a Salgado de Somoza, Chumacero… Evidentemente, Mayans conoce los tratados de los juristas extranjeros que defendieron los derechos de la autoridad civil frente a la Curia Romana (Bossuet, Marcá, Van Espen, Tomasino…) y los utilizará en su momento. Pero, en este caso, sigue el consejo que diera al obispo de Barcelona Asensio Sales: tome las ideas de Van Espen, pero no cite su nombre, antes bien utilice a los españoles que defendieron con anterioridad idénticos principios. Porque, a juicio de nuestro erudito, los juristas extranjeros tomaron de los españoles muchas cosas que después nos vendieron como originales y propias: "Recientemente me ha venido un libro de D. Diego de Álava y Esquivel, obispo de Ávila, *De conciliis universalibus*. Es una mina oculta de la qual los franceses han sacado todo el oro que nos venden como propio en sus libros modernos"». A. Mestre Sanchís, Mayans y las raíces del regalismo español del siglo XVIII, in: G. Mayans i Siscar, Obras Completas. IV. Regalismo y jurisprudencia, Valencia 1984, XIX-XX.

Universidad Pontificia de Salamanca

mo practicada por los jesuitas, sino que se había preocupado de escribir la historia de estos sistemas morales, para poder atacarlos con más ahínco, lo que le había servido también para mostrar su fidelidad en un momento especialmente adecuado y oportuno para recuperar un papel preponderante, tanto en las Universidades como en los entornos cortesanos e influyentes. Por lo mismo, el tratado de este dominico se propondría no sólo como libro de texto, sino que serviría también como guía y regla para los sucesivos expurgos que se llevarán a cabo en este momento[83].

En esta misma línea de acontecimientos, en 1794, Carlos IV promulga una R. O. por medio de la cual suprimía las cátedras de derecho natural, por considerar que éstas alentaban discusiones que podían resultar políticamente peligrosas y que, en definitiva, se vinculaban con las interpretaciones clásicas castellanas del pactismo, al tiempo que lo hacían también con las del contexto reformado e, incluso, con la visión de un nuevo orden propugnado por la Revolución Francesa.

Por lo que acabamos de afirmar, se puede colegir que no se tratará, en este momento, de un estudio serio y preocupado por la ciencia teológica y jurídica, puesto que ya era evidente que no interesaba mucho ni a los colegiales ni al Estado, ya que este último prefería una formación orientada hacia la reafirmación de las grandes verdades. Por lo mismo, algunos autores reconfigurarán también sus tratados en base a la doctrina segura, para poder seguir ocupando un puesto significativo en el entramado social.

A partir de este momento, en relación a diversos temas concretos, como puede ser el del argumento de autoridad, se trasparenta fuertemente la tendencia regalista, donde se comienzan a proponer autores hispánicos pertenecientes a la Escuela de Salamanca, pero todos ellos con una clara dependencia o vinculación con los intereses de la Monarquía. Es el caso, por ejemplo, de los teólogos Melchor Cano y Domingo Báñez o de los juristas Diego de Covarrubias, Juan Solórzano Pereyra, Palacios Rubio o el mismo Gregorio López. Estos nombres, como aquellos que podríamos considerar como más sobresalientes, representan además un tipo de institucionalización teológica y jurídica, con una fuerte repercusión en las instituciones políticas.

La relación entre teología y política, en las aulas universitarias, tendrá también su referencia a temas tan importantes como el del tiranicidio, al que ya nos hemos referido[84]. Ahora se producirá una sustitución formal

83 Parece que no se han tenido suficientemente en cuenta los expurgos llevados a cabo en este momento, y que nada tienen que ver con los de épocas anteriores, incluso individuando diversas maneras de proceder en los mismos.

84 No se puede además olvidar que éste era precisamente uno de los argumentos para justificar la expulsión de los jesuitas.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la enseñanza de Suárez y Mariana, donde la soberanía residía en el pueblo, por la teoría del derecho divino de los reyes, apoyada en Bossuet, condenando como crimen de lesa majestad, divina y humana, el atentar contra el soberano. Se trataba así de recuperar esta visión, convirtiéndola en doctrina oficial, que ahora es sinónimo de segura. Y, por lo mismo, en su defensa escribirán diversos teólogos; que automáticamente serán escogidos como Manuales adecuados por su ortodoxia regalista.

Como es de suponer, este tipo de opciones desarrollaron sus consecuencias en el entramado social hispanoamericano, donde los jesuitas gozaban de una fuerte ascendencia, aún después del «extrañamiento». En este sentido, no parece que se haya tenido suficientemente en cuenta, en el proceso emancipador, la experiencia de verse despojados de aquellos que, en gran medida, controlaban los grupos de pensamiento más significativos en todas las amplias tierras españolas en América. Los diversos grupos oligárquicos tenían conciencia de haberse quedado huérfanos, por lo que se sentían llamados ellos mismos, por una parte a vengar la expulsión considerando al Rey y sus ministros como masones y volterianos y, lo que es más significativo, a dar el paso a la adultez. Ese rechazo del Soberano y sus Instituciones, con el paso del tiempo, derivará en el genérico hacia lo español. De todos modos, en este particular, seguimos encontrándonos ante interpretaciones opuestas y, posiblemente, en la conjunción de las mismas es donde se puede ofrecer luz[85].

3. A modo de conclusión: teoría y prácticas

Tanto en el proceso de Independencia, como en el de configuración de los países hispanoamericanos nos encontramos que se recurre a una

85 Es el caso de Salvador de Madariaga, quien consideraba como segunda consecuencia de la independencia precisamente la expulsión: «El segundo resultado fue sembrar a voleo por Europa miles de jesuitas hispanoamericanos que mal podían ser fervientes partidarios del Rey de España… Se ha discutido si eran de verdad hostiles al régimen español, pero no parece razonable negarlo… De entre estos jesuitas desterrados se sabe de cierto que se pronunciaron contra el régimen español Javier Caldera, Hilario Palacios, Salvador López y Juan de Dios Manrique de Lara, todos criollos, así como dos peninsulares, Andrés Fabrés catalán, y Cosme A. de la Cueva, asturiano. Pero los dos más activos fueron Juan Pablo Viscardo y José Godoy». S. de Madariaga, El auge y el ocaso del imperio español en América, Madrid 1979, 595-596. No dejaba también de ser cierto lo que afirmaba hace algunas décadas el prestigioso hispanista y jesuita Miquel Batllori: «Si no hubiera venido, desde fuera, la independencia de las colonias inglesas, la revolución de Francia y la invasión napoleónica en España, lo más probable es que los pueblos hispanoamericanos, antes de alcanzar su plena independencia, hubieran desarrollado un regionalismo cultural… para crear una cultura diferencial, base de su definitiva autonomía». M. Batllori, La cultura hispano italiana de los jesuitas expulsos. Españoles-Hispanoamericanos-Filipinos, 1767-1814, Madrid 1966, 578.

Universidad Pontificia de Salamanca

argumentación clásica, buscando la continuidad con épocas anteriores, al tiempo que éstas se ponen en relación directa con el proceder concreto de los conquistadores, extrayendo de las mismas las causas que llevaron a la independencia y que dan sentido a todo el proceso. No podemos olvidar que estos grupos de pensamiento eran una minoría dentro de la casta más privilegiada[86].

Salvador de Madariaga utilizó la expresión ya clásica de «resaca de la conquista»[87], para explicar todo el proceso en su conjunto, entendiendo que fue una fuerte convulsión que inundó muchos pueblos y grandes Naciones americanas. La razón profunda la encontraba en la agitación que había producido el proceso de la conquista en los naturales y sus pueblos. Es indudable que éstos se vieron obligados a aceptar la nueva situación como algo impuesto y, por lo mismo, no aceptado y mucho menos asimilado en su conjunto[88]. No se trata ahora de valorar todo el proceso en su historia, sino constatar la presencia en el mismo de un pensamiento que será recuperado y evoluciona de manera novedosa, recurriendo también para ello a los pequeños pueblos que permanecieron hostiles a todo el proceso, que pretendían y luchaban por su propia independencia[89].

86 Así lo hace notar Prien: «Sólo una minoría dentro de la clase superior fue más que reformista, es decir: revolucionaria, influida por la filosofía revolucionaria de la Ilustración, por ejemplo Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Antonio Nariño (el rico jurista criollo de Santa Fe de Bogotá que en 1794 imprimió en su propia imprenta una traducción de los derechos humanos), Francisco Javier Espejo (el médico mestizo de Quito que empezó criticando los defectos de la economía quiteña y acabó criticando el propio sistema político colonial) o Manuel Belgrano y Mariano Moreno, en Río de la Plata». H. J. Prien, La historia del Cristianismo en América Latina, Salamanca 1985, 354.

87 S. de Madariaga, El auge y el ocaso del imperio español en América, Madrid 1979, 460.

88 Al tiempo que afirmamos esta cuestión, es necesario matizar que los naturales eran una minoría, sin mayor influencia, en el conjunto del marco americano. Sólo posteriormente serán utilizados, fundamentalmente de manera ideológica por parte de los patricios americanos, que encuentran en ellos un argumento más a sus posiciones en la búsqueda de sus propios derechos.

89 Estos pueblos, con sus ofensivas, serán los que ahora justifiquen la secesión de España. Por lo mismo, parece que no se puede entender el momento de la Independencia sin relacionarlo estrechamente con el de la Conquista, de igual manera que no es posible entender la gesta misionera del siglo XVI, si no se pone en estrecha relación con la identificación con las primeras comunidades cristianas. Por otra parte, valorar el hecho en su conjunto nos obliga a referirnos no sólo al momento de la conquista y sus constantes enfrentamientos, sino cuando ésta se había afianzado de igual manera que las tempranas insurrecciones. Sirva como ejemplo lo acaecido en 1540, en Nueva Galicia, cuando estalló una tumultuosa insurrección indígena cuyo signo peculiar no fueron los abusos por parte de los conquistadores, sino el intento de retornar al primitivo paganismo. Hecho parecido es el que se da en Perú, cuando los sucesores incaicos forcejearon reiteradamente por la independencia. En 1572, el virrey Francisco de Toledo ahogará la revuelta de Tupac Amaru. Dos siglos después, en 1780, otro inca promueve una insurrección que era ya un preludio de la que estaba por venir. Cf. J. Siles Salinas, La independencia de Bolivia, Madrid 1992, 37-53.

Universidad Pontificia de Salamanca

Si esta primera argumentación aparece con gran fuerza, no es menos significativa la interpretación de la Conquista, que resurge a partir de las claves ilustradas. Así, después de tres siglos de dominio hispánico, se comienza a hablar de época colonial[90]. Es cierto que este término no fue casi nunca utilizado a nivel oficial, donde se continuaba recurriendo a la terminología clásica de «reinos y provincias», pero comienza a utilizarse de manera normal en la prensa, en los libros y en la correspondencia privada de muchos funcionarios[91]. Era un claro anuncio de una nueva comprensión, aunque desde la tradición jurídica castellana no había cabida para dicha terminología, ya que se tenía conciencia de que allende los mares se encontraban provincias y reinos de Ultramar, cuyos naturales eran, además, vasallos del Rey Católico y, por lo mismo, sujetos de derechos y deberes. Como prueba evidente de esta comprensión se encontraban, por ejemplo, las recopilaciones de Las Leyes de Indias[92].

Respecto a esta cuestión François-Xavier Guerra afirmaba recientemente:

> «El discurso legitimador podía adoptar el lenguaje de la neoescolástica española, el del derecho natural o el de la revolucionaria soberanía del pueblo, pero todos remitían más profundamente al imaginario y a las prácticas —pactistas— que regían las relaciones entre el rey y sus vasallos, ya fuesen individuos o cuerpos»[93].

En este sentido, el imaginario tradicional común en los entornos americanos era el mismo que había estado presente en la Península, donde se planteaba la defensa del Rey, de la religión, de las leyes fundamentales del reino, así como la afirmación de la indisolubilidad de la nación y la igualdad política entre los dos continentes[94]. Los hechos obligan a reinter-

90 En este sentido, no es que desconozcamos la historiografía que prefiere hablar de colonialismo español, sino que no estamos muy de acuerdo con las mismas, considerando que es un término totalmente dependiente de la Leyenda negra, y con unas connotaciones eminentemente económicas. Acerca de este tema, puede resultar de interés la síntesis del profesor de la Complutense, cf. R. Dobado González, Algunas consideraciones sobre el colonialismo español en América: El coste económico de la Independencia de México, in: I. Álvarez Cuartero-J. Sánchez Gómez, Visiones y revisiones de la Independencia americana. III Coloquio Internacional de Historia de América «La Independencia de América». *Salamanca, noviembre de 2001*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, 21-47.

91 Cf. F.-X. Guerra, Modernidad e independencias…, 82.

92 El historiador argentino R. Levene afirma que el libro VI de la *Recopilación* de las mismas es una gloria jurídica de España, pues, al proclamar la igualdad de razas entre españoles e indígenas, estableció una innovación radical, que sólo tres siglos más tarde hallaría una aceptación en las leyes de los demás países civilizados. Cf. J. M. Font, Derecho, in: J. Tudela (ed.), El legado de España en América, t. I, Madrid 1954, 353.

93 F.-X. Guerra, La ruptura originaria: mutaciones, debates y mitos de la Independencia, in: Visiones y revisiones de la independencia americana…, 95.

94 Lo que hasta aquel momento eran problemas diversos y particulares, son vistos ahora desde una clave social común americana, la confluencia en una preocupación común y casi única;

Universidad Pontificia de Salamanca

pretar las ideas, en razón de los acontecimientos concretos ante los que se tienen que enfrentar y, al mismo, tiempo no podemos minusvalorar el lugar que ocupa en este contexto la entrada en escena de los impresos, fundamentalmente de las gacetas, que en la mayoría de los casos provienen de la Península, aunque son reimpresas en América. De manera concreta, podríamos decir que la ruptura entre peninsulares y criollos tiene lugar, de manera generalizada, en la primera mitad de 1810, ya que al romperse la unidad política, por medio de diversos intentos revolucionarios o insurgentes, inmediatamente se abren nuevas grietas en el entorno próximo en el que cada uno reside. Prueba de ello es el hecho de que la promulgación de las constituciones de las repúblicas americanas es incluso anterior a las propias declaraciones de independencia[95].

Con todo, es necesario seguir insistiendo en que los cambios y las mutaciones no resultan del todo lineales, sino que en multitud de ocasiones notaremos como se vuelve a argumentos que, teóricamente, pudiéramos considerar que estaban ya superados. Así se explica, por ejemplo estas palabra de Teresa de Mier, en 1813, que si no son interpretadas precisamente desde esa clave nos resultarían totalmente anacrónicas e, incluso, erráticas:

> «Así los Reyes, llamando siempre a las Indias estos nuestros reinos, de que toman título como de las demás, no establecieron allí un gobierno de Consulados o Factorías, sino de Virreyes, Chacellerías, Audiencias y un Supremo Consejo de Indias, con los mismos honores y distinciones que el de Castilla; iguales establecimientos de Cabildos, Tribunales, Universidades, Mitras; un Código de leyes particulares, que se substituyan poco a poco con las de Castilla en lo que se diferencian…»[96].

Este tipo de lecturas independentistas buscarán, además, los autores más oportunos, con los cuales poder afianzar aquello que se estaba susci-

---

entendiendo que se trata de la opresión de los derechos de la América hispana y, por lo mismo, de los americanos, que tenderá a la desintegración de las visiones clásicas. Así se explican posturas como las de Gregorio Lanza, que había participado activamente en el levantamiento de La Paz, el 16 de julio de 1809. Cuando haga su valoración, con posterioridad a la intervención militar del virrey del Perú, afirmará que lo que se había pretendido era defender los derechos de los americanos, conocidos por todos y, algo que los monarcas españoles habían olvidado desde hacía más de treinta años.

95 Es quizás éste, uno de los detalles que podemos considerar también como contradictorios, pues mientras que la independencia era una posibilidad connatural de la posibilidad política del imperio español, el que se lleve a término con posterioridad a la promulgación de las constituciones, nos habla de un liberalismo que se manifiesta a gran velocidad y que se identifica con unos ilustrados que habían permanecido ocultos o que habían pasado bastante desapercibidos hasta aquel momento.

96 S. Teresa de Mier Noriega, Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac, o verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813, [lib. V], Paris 1990, 138.

Universidad Pontificia de Salamanca

tando. Así, en estos años, se comienza a promover la lectura de las obras e ideas de Bartolomé de Las Casas. Éste, al poner de manifiesto los abusos, aunque fuera de manera exagerada, se convertía en un elemento de apoyo para los secesionistas. La cuestión no era, una vez más, si lo dicho era veraz. Lo importante es que fuera adecuado y oportuno para los intereses que se querían promover. En esta lectura, había una presencia significativa del pensamiento elaborado en el *Alma Mater* salmantina a lo largo de aquellas décadas del siglo XVI[97]. Los políticos, por tanto, reflejan un uso del populismo que llega a los discursos que pronunciarán en los congresos, así como en las fórmulas de los artículos de las Constituciones o en sus cartas e instrucciones al pueblo. Ejemplo de ello será el mismo Simón Bolívar, que en la Constitución boliviana, llega a una gran similitud con el ideal político de Suárez.

Un detalle sugerente es el hecho de que los mismos emancipadores se consideran los auténticos descendientes e intérpretes de aquel sistema humanístico del siglo XVI, entendiendo que todo el período intermedio es un paréntesis de infidelidad a unas doctrinas que deberían haber sido asumidas por toda la sociedad de su tiempo[98]. No cabe duda que el detalle tenía una fuerte carga de construcción ética y social, puesto que era una manera de que aquellos que se emancipaban tuvieran un marco religioso y político de comportamiento, en el mismo momento en que estaban rompiendo con el que habían mantenido durante más de trescientos años[99]. Se desligaban de la Madre Patria, pero no lo hacían del pensamiento, ahora ya múltiple, que los había ido conformando. Eran también parte del sustrato final, pero siempre con matices muy propios y marcados desde el contexto concreto americano. Así se explican sermones como los del sacerdote de Guandacol, José Francisco Echenique, cuyo ejemplo recoge Stoetzer que, sin ambages, afirmará que el poder de los Reyes estaba subordinado al de

97 En esta misma línea, Menéndez Pidal comenta cómo los grandes activistas recordaban a Las Casas insistentemente, es el caso de Francisco de Miranda y Simón Bolívar en Venezuela, y Servando Teresa de Mier Noriega en México. Cf. R. Menéndez Pidal, El Padre Las Casas. Su doble personalidad, Madrid 1963, 368-378.

98 El detalle es interesante; igual que en algún momento se identificarán con los naturales, lo hacen también con esos grandes pensadores, en los que poder enraizar una serie de posiciones revolucionarias. Éstas serán luego matizadas y progresivamente cambiadas valiéndose también de las gacetas y los pasquines que estaban presentes por todas partes.

99 Creemos que este detalle ha de ser valorado en su justa medida. Es cierto que autores como R. Breña formalmente no niegan este principio, pero consideramos que no lo valoran suficientemente. Aceptando que el imaginario de las élites americanas es considerable, no lo es menos que éstas mirarán hacia las formas de su pasado, para dar seguridad en el momento que no cuentan con instituciones que puedan ofrecer cierta estabilidad. Así se podría explicar no sólo los intentos monárquicos en Hispanoamérica, incluso de figuras abiertamente republicanas como es el caso de Simón Bolívar, sino también la seguridad que ofrecía un pensamiento que estaba enraizado socialmente, como era el pensamiento hispánico.

Universidad Pontificia de Salamanca

los pueblos. El Gobernador, asustado ante tal afirmación en aquel momento de feroz absolutismo, recurrirá al Cabildo eclesiástico, con la intención de frenar aquellas ideas y dar una explicación lógica al hecho. El Presidente del Cabildo le responderá en los siguientes términos:

> «… en la Universidad se han enseñado las mismas doctrinas, y aún otras mucho más eversivas de la potestad de los reyes, como era que las leyes reciben su fuerza, no de la autoridad de los reyes, sino de la aceptación de los pueblos… »[100].

En el marco americano, fue frecuente que se explicara la Guerra de Independencia como un conflicto entre los dominadores españoles y los americanos dominados, donde el criollismo ocupa un papel relevante. Pero la Independencia fue también vista como un movimiento fundamentalmente elitista, en el que el poder que antes se encontraba en manos de los españoles será luego asumido por los criollos, sustentándose sobre las fórmulas del Antiguo Régimen que seguían existiendo en las nuevas repúblicas.

Ejemplo claro de esta manera de argumentar es el caso del filósofo Eduardo Nicol, asentado en México, que niega categóricamente que las ideas filosófico-teológicas hispánicas hayan influido sensiblemente en los sucesos políticos de la independencia americana. Considera que se trata de una deducción o progreso lógico de los países americanos en la evolución política hacia su madurez. Con gran acierto, señala también que el ethos de la independencia provocó una reacción contra el escolasticismo reinante y buscó otro puntal de pensamiento que le fuera más acorde a la formación de la conciencia nacional[101]. Pero el rechazo común del escolasticismo, que no será algo propio de las nacientes repúblicas, no impedía que el pensamiento salvable de las mismas fuera utilizado a partir de nuevos conceptos y discursos.

De esta manera, si en un momento aparecía como modelo básico el liberalismo político, preconizado por la Revolución Francesa y que tenía un triunfo previo en la organización de la gran República de los Estados Unidos, parece que, en el presente momento, se acepta sin grandes dificultades, el influjo del populismo español, cuya sistemática más perfecta formuló Francisco Suárez, pero en la que no podemos descuidar también las instituciones sociales medievales castellanas y el pensamiento de Fran-

100 Tomado de: O. C. Stoetzer, El pensamiento político en la América española…, 76.

101 «No hubo una ideología de Independencia anterior al hecho de la misma, es decir, una doctrina que propugnase tan sólo el ideal de Independencia. La que llamamos ideología de la Independencia tuvo que producirse después del hecho consumado, y tuvo por misión formar en cada pueblo simultáneamente la idea y la calidad de un carácter propio, autóctono y distintivo». E. Nicol, El problema de la filosofía hispánica, Madrid 1961, 38.

Universidad Pontificia de Salamanca

cisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Fernando Vázquez de Menchaca o Juan de Mariana y a tantos otros teólogos y juristas formados entre Salamanca y América y que transmitían aquello que era una línea de pensamiento asumida por la gran mayoría, aplicando diversos matices en el discurso[102]. Notable es, también, el uso que de las mismas se hizo desde autores del siglo XVII, del entorno protestante. Es el caso de Hugo Groccio[103], Alberico Gentili[104], Jean Bodin[105], Enrique Ranzovius[106], Juan Althusius[107], Roberto Filmer[108] y John Locke[109].

Así, es interesante constatar cómo, estos movimientos han de ser vistos como una proyección de un pensamiento anterior, incluso entendiendo las independencias como —la fidelidad a ese modelo propio hispánico—, al que el absolutismo de los Borbones no había sido fiel. Los próceres habían sido formados en la doctrina clásica hispánica, que era la que se enseñaba en los Colegios, Seminarios y Universidades americanos[110].

Exponente singular de esta manera de pensar ha sido también el filósofo mexicano Luis Villoro, quien no ha tenido ningún problema en reconocer la existencia de un eclecticismo selectivo, que no tendría como fuente de inspiración únicamente a los ilustrados franceses, si no todo un acerbo asimilado previamente. En este sentido, se podría sostener que en cuanto a su argumentación, los ideólogos de las independencias utilizaron la doctrina que más les servía en el momento oportuno, —consciente o

102 A este respecto, como acercamiento, puede verse: B. Fernández Medina, Sobre Vitoria y sus doctrinas en la independencia de América, in: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* 1, 1927-1928, 245-359; E. Gandía, Francisco de Vitoria y el Nuevo Mundo. El problema teológico y jurídico del hombre americano y de la independencia de América, Buenos Aires 1952; L. Pereña, Misión de España en América. 1540-1560, Madrid 1956; O. C. Stoetzer, The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution, New York 1979; J. L. Mirete Navarro, La filosofía española de los siglos XVI y XVII y el proceso emancipador hispanoamericano: La figura de Francisco Suárez, in: *Anuario de Filosofía del Derecho* 3, 1986, 469-478; L. Gómez Rivas, La Escuela de Salamanca y el pensamiento escolástico hispano-americano en el siglo XVII: contenido e influencias sobre los procesos independentistas posteriores, in: F. J. Aranda Pérez (coord.), La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII. VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, t. I, Cuenca 2004, 929-940; E. Van Young, La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821, México 2006, 806-807.

103 Cf. H. Grocio, De iure belli ac pacis, Amstelaedami 1680.

104 Cf. A. Gentili, De iure belli libri tres, Hanoviae 1598.

105 Cf. J. Bodin, De republica libri sex, Lugduni 1586.

106 Cf. H. Razovi, Commentarius bellicus, libris sex distinctus, Francofurti 1595.

107 Cf. I. Althusius, Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata, Arnhemii 1610.

108 Cf. R. Filmer, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, London 1680.

109 Cf. J. Locke, Two Treatises of Government, in the Former, the False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, London 1690.

110 Cf. M. Giménez Fernández, Hernán Cortés y su revolución comunera en la Nueva España, Sevilla 1948, 36.

Universidad Pontificia de Salamanca

inconscientemente— el cambio propuesto, entendiendo que el factor ideológico fue uno de los principales ingredientes de las revoluciones. En esta línea, Villoro llegaría a afirmar que:

> «Abandonado el terreno de la simple especulación, el criollo se ilusiona por un momento con la posibilidad de injertar su actividad en el desarrollo político de la sociedad. No aspira, por lo pronto, más que a una reforma de escasa importancia; pero si tiene éxito, habrá logrado mucho más que eso: habrá transformado el orden social, de una estructura rígida dominada por la burocracia, en una realidad susceptible de ser moldeada conforme al empeño de su voluntad creadora. Y una vez introducida la voluntad de cambio ¿será posible, acaso, detenerse?»[111].

Después de recorrer estas posturas, es necesario detenerse en la novedad que genera el marco peculiar del fin del Antiguo Régimen, así como las implicaciones que esto tendrá para los acontecimientos que se sucederán a gran velocidad. Los trabajos de las últimas décadas, especialmente los de F.-X Guerra[112] y los de R. Breña[113] nos ofrecen una novedosa visión que consideramos necesario tener en cuenta, aunque en algunos momentos no estemos totalmente de acuerdo con sus percepciones.

La intuición más sagaz de Breña, a nuestro parecer, es la propuesta de un revisión del lenguaje[114] y la comprensión de éste en el período que

111 L. Villoro, El proceso ideológico de la revolución de independencia, México 1986, 46. Estas tesis de Villoro se harán visibles para el gran público, a través del historiador mexicano Enrique Florescano, que glosará al filósofo cuando se refiere al origen y fundamento de una historia nacional. Cf. E. Florescano, Memoria mexicana, México 2001, 539ss.

112 Cf. F.-X. Guerra, México: del Antiguo Régimen a la Revolución, 2 ed., México 1991; Id., Modernidades e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, Madrid 1992; Id., Las revoluciones hispánicas, independencias americanas y liberalismo español, Madrid 1995. También las obras coordinadas en colaboración con otros autores: A. Annino-L. Castro Leiva-F.-X. Guerra, De los imperios a las naciones: Iberoamérica, Zaragoza 1994; A. Annino-F.-X. Guerra (coords.), Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX, México 2003; M.-D. Demélas-F.-X. Guerra, Los orígenes de la democracia en España y América. El aprendizaje de la democracia representativa, 1808-1814, Lima 2008.

113 Cf. R. Breña, La consumación de la Independencia de México: ¿dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político, in: Revista Internacional de Filosofía Política, 16, 2000, 59-94; Id., El primer liberalismo español y la emancipación de América: Tradición y reforma, in: Revista de Estudios Políticos 21, 2003, 257-289; Id., En torno al liberalismo hispánico: aspectos del republicanismo, del federalismo y del liberalismo de los pueblos en la Independencia de México, in: J. Sánchez Gómez (coords.), Visiones y revisiones de la independencia americana: México, Centroamérica y Haití, Salamanca 2005; 179-204; Id., El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico, México 2006; Id., Las conmemoraciones de los bicentenarios y el liberalismo hispánico: ¿historia intelectual o historia intelectualizada?, in: Ayer 69, 2008, 189-219; Id., Pretensiones y límites de la historia. La historiografía contemporánea y las revoluciones hispánicas, in: Prismas 13, 2009, 283-294.

114 Este autor afirma concretamente: «la fórmula absolutismo *versus* liberalismo nos parece insuficiente para entender las relaciones entre el primer liberalismo español y la emancipación americana». R. Breña, El primer liberalismo español…, 26.

Universidad Pontificia de Salamanca

va de 1808 a 1814. Los términos por él propuestos son los de «tradición» y «reforma», que recupera desde la historia del pensamiento político, que es su campo de especialización. Para este autor el primer liberalismo español supuso:

> «Una amalgama de doctrinas y normas políticas que, al socaire de la invasión napoleónica, fueron recuperadas y/o repensadas por un reducido grupo de eclesiásticos, abogados, funcionarios y algunos nobles, quienes, decididos a terminar con el marasmo político-institucional que había caracterizado a la última etapa del reinado de Carlos IV, elaboraron e iniciaron la puesta en práctica (con las enormes limitaciones que la precaria situación del momento imponía) de una serie de disposiciones jurídicas que significaban una transformación radical de la política y de la sociedad españolas. En el ámbito político, estas disposiciones incluían la limitación del poder real a través de unas cortes elegidas mediante elecciones de índole democrática… El radicalismo de la transformación mencionada no implicaba, sin embargo, la ausencia de elementos netamente tradicionales en aspectos de tanta trascendencia como la libertad religiosa»[115].

De esta manera, se pone en evidencia que todos los elementos y acontecimientos que entran en juego aportan algo a la orquestación de hechos que se suceden en estos años. Ya usemos los términos de absolutismo (referido a los peninsulares) y el de liberalismo (a los americanos), como conceptos clásicos o los de tradicionalismo y reformismo, lo que queda especialmente patente es el hecho de que, en la etapa comprendida entre 1808 y 1814, no se dan posturas ideológicas extremas en el conjunto de la sociedad. Cuando esto sucede, se refiere a individuos, de manera personal, sin reflejar el sentir social. Pero, además, no olvidemos, estas posturas no son sólo por parte de los insurgentes[116], sino que también las encontramos en los regalistas[117]. ¿Era una nueva muestra de la vehemencia española?

El paso siguiente, por oposición, será el intento de justificación de la propia soberanía, que encontrará un recurso adecuado en las clásicas tertulias que ahora son acompañadas por la lectura de la prensa; elementos que sirven a un común denominador. De las minorías se pasa a un conjunto nada desdeñable de la sociedad, que tiene una de sus fórmulas de organi-

115 Ibid., 30-31.

116 Citamos, a modo de ejemplo, los casos de los dos curas de la Nueva España, Miguel Hidalgo y Manuel Morelos.

117 Es el caso concreto del obispo de La Paz, Remigio de la Santa y Ortega, sobre el que volveremos en otros trabajos, o del mismo Gabriel de Yermo, al que ya hemos aludido anteriormente.

Universidad Pontificia de Salamanca

zación social en los Cabildos abiertos, aunque éstos casi siempre con un carácter oligárquico. No menos significativo es el papel de la Iglesia[118].

Así, si hasta aquel momento las élites habían generado la imagen de un enemigo común en la España peninsular, pasada la frontera de 1810 se comienzan a poner de manifiesto también las diferencias regionales. Creemos que este hecho marca una profunda diferencia, en la que entendemos ver que la Independencia era ya una ida sin retorno, en la que aquello que se había defendido vuelve a ser un lugar común: la búsqueda del espacio de protagonismo personal por parte de esos patricios criollos que se habían alzado y que ahora comienzan a crecer a gran velocidad. Así, aquello que les había identificado a todos, la *Nación*, evoluciona a gran velocidad, desarrollándose un contenido moderno del término, surgiendo nuevas y múltiples naciones. Éstas eran el fruto de la conclusión del pacto entre los pueblos. No se trataba ya sólo de una interpretación política de la nación, sino también cultural, que releía el pasado mirando a un futuro independiente.

> «Una sociedad nueva, cuyo edificio empiece por los sólidos cimientos del derecho natural, y concluya con la más perfecta armonía del derecho civil, arruinado al mismo tiempo el gótico alcázar construido a expensas del sufrimiento y de la ignorancia de nuestros antepasados…»[119].

Miguel Anxo Pena González
Universidad Pontificia de Salamanca

118 Cf. D. Ramos, España en la Independencia en América, Madrid 1996, 144.

119 A. de Moya Luzuriaga, Catecismo de Doctrina civil (Cádiz 1810), in: Cateicsmos políticos españoles arreglados a las Constituciones del siglo XIX, Madrid 1989, 51-52.

Universidad Pontificia de Salamanca