LIBERTAD CIVIL, SUBSIDIARIEDAD Y FORALISMO EN VALLET DE GOYTISOLO

SOCIAL LIBERTIES, SUBSIDIARITY AND FORALISM IN VALLET DE GOYTISOLO

José Joaquín Jerez Calderón
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

RESUMEN. Uno de los ejes de la obra política y jurídico-pública de Vallet de Goytisolo se centra en los conceptos convergentes de libertad civil, principio de subsidiariedad y derecho foral.

PALABRAS CLAVE. Juan Vallet de Goytisolo. Libertad civil. Principio de subsidiariedad. Derecho foral.

ABSTRACT. The political and public law work of Vallet de Goytisolo has as one of its main axes social liberties, subsidiarity and foralism.

KEY WORDS. Juan Vallet de Goytisolo. Social liberties. Subsidiarity principle. Foralism.

1. Consideraciones preliminares

El título de este trabajo remite a uno de los temas habituales en la obra de Juan Vallet de Goytisolo. Aunque alcanzó fama como civilista, en su condición de Notario y miembro de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, también se ocupó en no pocas ocasiones de cuestiones filosófico-políticas, tanto en las páginas de *Verbo* y de los *Anales de la Fundación Elías de Tejada* como en sus comunicaciones a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, de la que también era numerario.

En vano se buscará en la obra de Vallet, sin embargo, una auténtica Teoría del Estado, completa y acabada. Su acercamiento a los problemas de orden político son consecuencia de sus preocupaciones como pensador realista. Desde la observación de la realidad natural que está en la base de sus numerosos estudios jurídicos, Vallet apreció que las libertades civiles y políticas de los individuos, familias y grupos habían ido progresivamente desapareciendo, las primeras –las libertades civiles– a resultas del triunfo del derecho codificado de creación racionalista y las segundas –las libertades políticas– por la transformación de la sociedad política en una sociedad de masas. En definitiva, fue su percepción de que las libertades civiles y políticas concretas habían sido sustituidas por una libertad abstracta de nuevo cuño lo que le llevó a preguntarse cuáles eran los verdaderos fundamentos políticos de la sociedad humana. Pero ¿qué son, en el pensamiento de Vallet, las libertades civiles y políticas, cuál es su origen y significado?

2. Libertades civiles y libertades políticas: origen, desenvolvimiento y eclipse de una realidad vivida

La primera aproximación de Vallet a esta cuestión tuvo lugar a finales de la década de los setenta del pasado siglo, con ocasión de su estudio «La libertad civil según los juristas de las regiones de Derecho foral», que vio la luz por primera vez en el año 1967[1].

1. Conferencia leída en la Universidad de La Laguna el 11 de diciembre de 1967, que es revisión del discurso inaugural del curso 1967-1968 de la

Las obras de los más destacados autores de estas regiones, de Aragón, Cataluña y Navarra especialmente, «durante el periodo que precedió y en el que siguió a la codificación civil», hablaban –explica Vallet– de la existencia de «unas libertades civiles concretas, encuadradas en costumbres estimadas socialmente saludables, que el Derecho tradicional de su respectiva región había, inmemorialmente, reconocido y consagrado, e intentaban salvarlas de las corrientes racionalistas y uniformistas a la sazón en apogeo»[2].

Estas libertades civiles se desenvolvían en el marco de las relaciones jurídico-privadas y comportaban, «en su esencia» –dice–, el reconocimiento de «una zona de autonomía de la persona y de la familia»[3] en aspectos tales como el acceso a la propiedad territorial, la celebración de contratos, la organización del régimen económico matrimonial y la determinación de la sucesión hereditaria.

La defensa de estas libertades civiles se hizo especialmente intensa, en esta época de finales del siglo XIX, por el peligro que para su supervivencia comportaba el sistema de la codificación, de matriz racionalista. En efecto, el derecho codificado, como derecho de creación legislativa, contenía una regulación de los hechos, relaciones e instituciones jurídicas que, por su carácter abstracto y uniforme, amenazaba el ámbito de las libertades civiles, hasta entonces concebidas como un instrumento para ordenar de modo concreto y singular la vida de los individuos y de las familias.

La importancia de las libertades civiles trascendía, sin embargo, del ámbito estrictamente jurídico, por cuanto –para los juristas de las regiones forales– aquéllas constituían un presupuesto indispensable de las libertades políticas: «Sin libertad civil –escribe Va-

---

Real Academia de Jurisprudencia y Legislación pronunciado en Madrid el 4 del mismo mes y año. Esta conferencia fue publicada en el año 1968 en los *Anales de la Universidad de La Laguna* (1968) y, cuatro años más tarde, en los *Anales de la Academia Matritense del Notariado*, tomo XVII.

2. Op. ult. cit., pág. 291.

3. *Ibid*., pág. 292.

llet, sintetizando el pensamiento de estos autores– no hay libertad política»[4].

El surgimiento de las libertades civil y política en los tiempos bajomedievales

Dada la preexistencia de esas libertades civiles y políticas y la relación genética entre ambas, apuntada en ese primer trabajo, Vallet indagó en el origen y evolución de las mismas en un estudio publicado en el año 1988 bajo el título «Libertades civiles y libertades políticas»[5], al que se remitió, con algún complemento o matización menor, en algún otro posterior[6].

Vallet remonta el surgimiento de las libertades civiles y políticas a la Baja Edad Media, sobre las ruinas del Imperio Romano asolado por los bárbaros, en el seno de una comunidad política –como la feudal– en la que, por influencias varias, los siervos vieron progresivamente reconocida su capacidad para entablar relaciones jurídicas. A tal avance coadyuvaron –según explica, haciendo suyas las conclusiones de historiadores de prestigio en el ámbito académico español, como Eduardo de Hinojosa o Luis García de Valdeavellano– factores de índole económica y religiosa: los primeros, desde el momento en que los señores advirtieron la mayor eficiencia del trabajo libre respecto del trabajo servil; los segundos, por cuanto el Cristianismo fue arraigando en los cimientos de aquella sociedad.

A consecuencia del reconocimiento de esa incipiente capacidad jurídica, los individuos, por sí mismos o el seno de las familias y corporaciones en que se integraban –gremios y hermandades, señaladamente–, empezaron a disfrutar de un ámbito de poder y disposición sobre su persona y sus bienes que se plasmó en una serie de *convenientae* o pactos destinados a regir sus relaciones civiles. Estas *convenientae* constituyen –según explica Vallet– el «germen del principio de libertad civil en toda clase de negocios jurídicos»,

4. *Ibid*., pág. 292.

5. *Verbo* (Madrid), núm. 265-266 (1988), págs. 699 y sigs.

6. «El tejido social y su contextura», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), año VI (2000), págs. 103 y sigs.

comprendiendo desde «los capítulos matrimoniales –verdaderas cartas constitucionales de las familias–» y «los establecimientos agrarios –por la precaria o enfitéuticos–» hasta «los contratos corporativos –origen de los gremios y hermandades–» y «los contratos laborales entre maestros artesanos, oficiales y aprendices»[7].

El desarrollo de estas libertades civiles vino pronto acompañado del reconocimiento de ciertas libertades políticas, a resultas de las necesidades derivadas de la Reconquista. En efecto, para favorecer la repoblación de los territorios arrebatados a los musulmanes, se otorgaron *cartas de población, de franquicia* o *fueros* que garantizaban a sus habitantes un estatuto jurídico público-singular, en cuanto más ventajoso que el aplicado al resto de súbditos de la España cristiana. Estas cartas o fueros podían revestir modalidades diversas: «a veces –dice Vallet–, se basaban en una concesión del soberano o señor; otras –precisa–, en un contrato entre éste y los habitantes de un municipio o una comarca»[8]. De este modo, la idea del pacto se fue también introduciendo en el marco de las relaciones jurídico-políticas, aunque con presencia desigual en función de los distintos territorios hispánicos, ya que –observa– «el sistema de concesión predominó en León y Castilla y el del pacto en Cataluña, Aragón y Valencia»[9].

El desarrollo del pactismo político y sus consecuencias para el fortalecimiento de la libertad civil

El hito decisivo en esta evolución se produce cuando la concepción pactista se traslade, con carácter general, a las relaciones entre el rey y el reino en el seno de las Cortes, aunque –como nuevamente reconoce Vallet– «en diversos niveles»: «incipiente» en Castilla y «cuajada» en Aragón, Cataluña, Navarra y Valencia[10].

El pactismo político se desarrolló de manera muy particular en

7. Op. ult. cit., pág. 146.

8. «Libertades civiles y libertades políticas», *loc. cit*., pág. 704; «El tejido social y su contextura», *loc. cit*., pág. 146.

9. «El tejido social y su contextura», *loc. cit*., pág. 146.

10. «Libertades civiles y libertades políticas», *loc. cit*., pág. 704.

Cataluña, la patria de Vallet. Así se explican sus frecuentísimas alusiones a juristas y filósofos catalanes en orden exponer un fenómeno –el del pactismo– que le era tan caro. Uno de sus preferidos, en línea con otros historiadores catalanes, fue el *menoret* Francesc de Eiximenis, que vivió a finales del siglo XIV y principios del XV: «Este fraile franciscano –escribe Jaume Vicens Vives, en su obra *Notícia de Catalunya*, publicada en 1954– era de Gerona y, por tanto, de la Marca primitiva, donde el pactismo político se había enraizado por vez primera. En su libro *Dotzè llibre del Crestià*, Eiximenis, como buen catalán, no considera a la comunidad política como una agregación de individuos naturalmente ingenuos, sino como un conjunto de "casas", primitivamente separadas, que se habían juntado para "su mejor estado". Tales casas o familias, al unirse con fines de perfección o convivencia social, no renunciaron a su libertad, porque "la libertad –nos dice– es una de las principales excelencias que son en los hombres francos y la servidumbre es por las leyes comparada a muerte". En consecuencia, "cada cual puede presumir de que cada comunidad hizo con su propia señoría pactos y convenciones provechosas y honorables, y jamás dieron la potestad absolutamente a nadie sobre sí mismas, sino con ciertos pactos y leyes"»[11].

Los párrafos transcritos de la obra de Eiximenis –sigue diciendo Vicens Vives– «nos ponen en la pista de un pactismo en modo alguno abstracto sino tallado en la realidad social que vivía»[12], es decir, dirigido a preservar las libertades políticas de cada una de los grupos que conformaban el orden social, como libertades políticas concretas. De este modo, «el pacto político catalán entre el pueblo y el Príncipe –escribe Vallet en su libro *Reflexiones sobre Cataluña*, aparecido en 1989– no era algo que dependiera continua o periódicamente de una votación, ni de la voluntad mayoritaria de los elegidos o del príncipe por razón del pacto». El pacto –añade– «vinculaba a su cumplimiento y no podía romperse unilateralmente», y, «para las formulaciones concretas, puesto que no se tra-

11. *Noticia de Cataluña*, Barcelona, Destino, 1954; primera edición en castellano, 2012, pág. 125.

12. *Ibid*., págs. 125-126.

taba de un pacto abstracto, debían establecerse de modo adecuado nuevos pactos»[13].

Este desarrollo de las libertades políticas durante la época medieval, en el seno de una comunidad socialmente estructurada, trajo consigo un correlativo fortalecimiento de las libertades civiles de individuos, familias y corporaciones, que se tradujo –explica Vallet– en la facultad que les fue reconocida de elaborar su propio derecho y, por ende, en la prevalencia de la carta –el contrato o el testamento debidamente documentado– y de la costumbre sobre la ley, expresada en diferentes adagios de uso común entre los juristas aragoneses, catalanes y navarros, con el único límite, en el caso de la carta, de que no fuera contraria al derecho natural[14].

De este modo, la creación del derecho se realizará sólo en pequeña medida por las Cortes o el Rey, quedando en manos de cada comunidad la regulación de sus relaciones jurídicas particulares a través de la carta o de la costumbre, en detrimento de las leyes, que, por su carácter abstracto, no se consideraban instrumento adecuado para captar y dar respuesta a las diferentes singularidades del orden social.

En esta acompasada evolución de las libertades civiles y políticas encuentra Vallet una clara demostración de la interdependencia entre ambas, de forma que las primeras serán presupuesto de las segundas y éstas, a su vez, garantía de la pervivencia de aquéllas[15].

El ocaso de las libertades civiles y políticas, a resultas de las concepciones de Bodino y Hobbes sobre el origen y naturaleza del poder, durante la época de las monarquías absolutas

El declinar de las libertades civiles y políticas se produce, a juicio de Vallet, con la difusión y puesta en práctica de la doctrina del absolutismo, que sentó las bases para que el fin de esas libertades se hiciera efectivo con la Revolución Francesa.

---

13. *Reflexiones sobre Cataluña. Religación, interacción y dialéctica en su historia y en su derecho*, Fundación Caja Barcelona, 1989, pág. 117.

14. «Libertades civiles y libertades políticas», *loc. cit.*, págs. 708-712.

15. *Ibid.*, págs. 719-721.

Prescindiendo de antecedentes intelectuales más remotos, los fundamentos ideológicos del absolutismo se encuentran –explica– en las concepciones de la soberanía y del pacto social respectivamente alumbradas en las obras del francés Jean Bodin y del inglés Thomas Hobbes. El primero definió la soberanía, en su obra *Los seis libros de la República*, como «el poder absoluto y perpetuo de una república», y la calificó de «no limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo». El segundo, en su conocido *Leviathan*, situó el origen de la república en un pacto social, de rasgos bien distintos a los que caracterizaron el pactismo medieval, por virtud del cual los súbditos, desde su originaria condición de individuos aislados y expuestos a los riesgos del estado de naturaleza, entregaban al soberano todo el poder sobre su persona y bienes para la salvaguardia de la paz, el orden y la defensa nacional, garantizando así su seguridad personal[16].

El absolutismo enraizó en España, como en otras partes del continente europeo, y trajo consigo –afirma Vallet– el «ocaso del pactismo político» y el «declinar de los cuerpos intermedios», que en Cataluña se expresó con toda su crudeza, a principios del siglo XVIII, con los Decretos de Nueva Planta de Felipe V, por los que se sometió a todos los reinos peninsulares a las mismas leyes, usos, costumbres y tribunales.

Durante esta centuria hubo, sin embargo, algunos intentos de poner freno a las ideas absolutistas. En su libro *Montesquieu. Leyes, Gobiernos y Poderes*, Vallet analizó uno de los más destacados, el de Charles-Louis de Secondat, Barón de la Brède y Montesquieu, en *El espíritu de las leyes.* Los mecanismos que el pensador francés propuso para limitar el poder político y evitar que generase en despotismo fueron su celebérrima doctrina de la división de poderes –ejecutivo, legislativo y judicial–, ideada con el fin de que «*le pouvoir arrête le pouvoir*» y que tantas discrepancias interpretativas ha suscitado[17], y, en el marco específico del régimen monárquico, la

16. «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, págs. 122-123.

17. *Montesquieu. Leyes, Gobiernos y Poderes*, Madrid, Civitas, 1986, págs. 357-414.

acción de los «*pouvoirs intermédiaires*, poderes intermedios entre el rey y el pueblo», entre los que menciona a la nobleza, el clero, las ciudades y villas y los parlamentos[18].

Pero la transformación política y sociológica iniciada por el absolutismo social avanzaba de manera inexorable, prefigurando –observa Vallet– la obra de la Revolución. La desestructuración de la sociedad política y su conversión en un conjunto de individuos aislados y sometidos de forma incondicional a los dictados del poder político, al modo querido por los teóricos absolutistas, fue apreciada –nos dice– por Alexis de Tocqueville, quien, en su conocida obra *El Antiguo Régimen y la Revolución*, pudo afirmar que, cuando sobrevino la Revolución, «en vano se hubieran buscado en toda Francia diez hombres que tuvieran el hábito de realizar alguna acción en común y de atender por sí solos a sus propia defensa: el poder central era el único que desempeñaba esta función»[19].

La influencia del contractualismo rousseauniano en la formación de un nuevo concepto de libertad durante los años de la Revolución

El punto final de las libertades civiles y políticas lo pone Vallet en la Revolución Francesa. La reacción contra el absolutismo monárquico se escenificó –explica– a través de un nuevo modelo de pacto ciudadano, caracterizado por Jean Jacques Rousseau en *El Contrato Social* como una «forma de asociación» por la cual «cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede, por lo tanto, con la misma libertad que antes», de modo que se produzca una «alienación o enajenación total –*aliénation totale*– de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad». A consecuencia de este contrato –expone el ginebrino–, «la voz del mayor número –la *volonté générale*– obliga siempre a todas las demás», y «el ciudadano consiente todas las leyes, aun aquellas que se aprobaron contra su voluntad». De este modo, la sumisión incondicionada a la

18. *Ibid.*, págs. 323-356.

19. «Fundamento y soluciones de la organización por cuerpos intermedios: II. Soluciones», *Verbo* (Madrid), núm. 81-82 (1970), pág. 112.

voluntad del príncipe, defendida por las doctrinas absolutistas, se transforma ahora en una *aliénation totale* a la *volonté générale*[20].

A partir de este momento, las libertades civiles y políticas concretas de los individuos y grupos quedan sometidas a la voluntad general del pueblo expresada mediante el ejercicio del sufragio. No se trata pues de que, tras el triunfo de las ideas revolucionarias, no exista libertad, pero será una libertad distinta, que no tiene en cuenta las particularidades del orden social, sino que es la misma, idéntica para todos los ciudadanos, una libertad, por tanto, de carácter abstracto, que se impone de modo uniforme e igual. La progresiva desaparición de los cuerpos intermedios iniciada por el absolutismo se intensifica y culmina así con la Revolución. Esta conclusión no es, desde luego, propia u original de Vallet, quien gustaba de citar –nuevamente– un célebre pasaje de la obra de Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, en el que ya se advierte de que, bajo las ruinas del Antiguo Régimen producidas por la Revolución, ha surgido «un poder social inmenso, que ha atraído y absorbido en su unidad todas las partículas de autoridad que antes estaban dispersas en una infinidad de poderes secundarios, órdenes, clases, profesiones, familias e individuos, y como difundidas por todo el cuerpo social»[21].

A resultas de esta crucial mutación ideológica y social, el hombre –dice Vallet– «queda solo ante el Estado, sin el apoyo de los cuerpos sociales en que precisamente se realiza». Para ilustrar su afirmación, acude esta vez a la obra de un famoso civilista francés, René Savatier, quien, en su libro *Del Derecho Civil al Derecho Público*, dejó escrito: «La Revolución Francesa, en la Escuela de Jean Jacques Rousseau, había considerado como una tiranía todo lo que restringiera la libertad del individuo. A sus ojos, sólo la soberanía popular, voluntad del conjunto de ciudadanos y expresión del Estado, podría restringir esa libertad. Así, la libertad quedaba sometida a la posibilidad de ser restringida en los límites de los intereses y de

20. *Tres ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad*, Madrid, Speiro, 1981, págs. 89-94.

21. «Fundamento y soluciones de la organización por cuerpos intermedios: II. Soluciones», *loc. cit.*, pág. 112.

la voluntad del Estado expresadas por el sufragio universal. Pero, fuera de ahí, todos los grupos, todas las comunidades que constriñen la libertad del individuo, desde la familia hasta la corporación, todos eran a los ojos de la Revolución, a los ojos de Jean Jacques Rousseau y también a los ojos de Bonaparte, usurpadores de la libertad individual»[22].

Las consecuencias de las ideas revolucionarias fueron acusadas tanto en el orden político y jurídico: en el primero, porque «mientras las libertades concretas protegían a los súbditos –explica Vallet–, la libertad abstracta la entrega desarmada al totalitarismo estatal»; y en el segundo, porque se produjo –observa– un «vuelco total en el concepto del derecho», ya que «la voluntad de los particulares dejaba de estimarse creadora de derecho y, simplemente, quedaba reducida a ser fundamento de unos actos o negocios a los cuales es la ley los que los dota de su fuerza jurídica», y «las costumbres ya tan solo por delegación de la ley podrían estimarse fuentes de derecho»[23].

3. La defensa de las libertades civiles y políticas en los territorios forales

Tras el triunfo de la Revolución se produjeron diversas reacciones en defensa de las libertades civiles y políticas concretas que Vallet expone y clasifica[24], prestando especial atención a la que surgió en las regiones forales, cuyos habitantes –explica– se oponían, en lo político, tanto al «liberalismo» como al «absolutismo», y, en lo jurídico, a la «absorción del derecho por la ley emanada del poder político soberano»[25].

En su estudio, ya mencionado, sobre «La libertad civil según los juristas de las regiones de Derecho foral», desfilan las opiniones de quienes, para Vallet, eran los máximos exponentes de esta liber-

22. «Libertades civiles y libertades políticas», *loc. cit.*, págs. 712-713.

23. *Ibid.*, págs. 713-714.

24. *Tres ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad*, cit., págs. 16-22.

25. «Libertades civiles y libertades políticas», *loc. cit.*, pág. 714.

tad civil en aquellos territorios a finales del siglo XIX y principios del XX, concediendo una particular importancia al pensamiento que el jurisconsulto y político aragonés Joaquín Costa desgranó a lo largo de su extensa obra y, particularmente, en su libro *La libertad civil y el Congreso de Juristas Aragoneses*, publicado en 1883, así como a los planteamientos realizados, bajo la autoridad de la Escuela histórica alemana de Friedrich Karl von Savigny, por los miembros de la denominada Escuela jurídica catalana, con Manuel Durán y Bas a la cabeza, quien, en un estudio del mismo título, publicado en 1891, recoge las ideas jurídicas y políticas defendidas por este grupo de autores.

Interesa destacar que la expresión «libertad civil», aunque utilizada en singular por estos autores, es, según Vallet, «suma y síntesis de determinadas, ciertas y precisas libertades, concretas –aunque integren un conjunto armónico no fraccionable–, que traduce en dos palabras la posesión de un conjunto de libertades reales»[26]. Este género de libertad se desenvuelve, como antes se ha señalado, en el marco de las relaciones jurídico-privadas de los individuos, las familias y los grupos, y constituye, para los juristas de las regiones de los forales, el presupuesto indispensable de la auténtica libertad política de los pueblos.

Las fuentes materiales y formales de la libertad civil: la costumbre como expresión de un orden natural de creación divina

La doctrina foralista sobre la libertad civil no era una elaboración especulativa o teórica, de tintes ideológicos, destinada a combatir los excesos del racionalismo imperante después de la Revolución, sino que «respondía –escribe Vallet– a una parte sustancial del entramado de una honda y arraigada estructura social»[27].

La libertad civil –nos dice– «requiere una especial estructura de la sociedad», organizada de forma escalonada en diversos grupos o sociedades, en función de sus intereses respectivos, al modo en que

26. «La libertad civil según los juristas de las regiones de Derecho foral», *loc. cit.*, pág. 295.

27. *Ibid.*, pág. 304.

lo pensó, con categorías modernas, Enrique Prat de la Riba, a quien cita: «Dentro del círculo principal y vastísimo de la sociedad natural por excelencia o nacionalidad –afirma este político catalán de fines del XIX en una de sus varias colaboraciones con la *Revista Jurídica de Cataluña*–, la naturaleza misma ha trazado otros círculos secundarios, agrupaciones dentro del grupo, sociedades dentro de la sociedad, de las cuales el individuo forma parte necesariamente, por un hecho ineludible: sociedades doméstica, comarcal, regional, profesional, etc.»[28].

En el marco de esta concreta organización, las libertades civiles –señala Vallet– «responden a un sentido estructural de solidaridad social vivida y obedecen a una norma», pero no se trata de una «norma querida –fruto de la libérrima voluntad del Estado, del pueblo o del padre de familia o del individuo–, ni es tampoco una norma idealmente intuida ni deducida de principios abstractos», sino que «es una norma que ya existe» y «es preciso leer en sus fuentes reales»: es –concluye– «una norma que debe ser hallada»[29].

La *fuente material* de la norma rectora del régimen de libertad civil se encuentra en la naturaleza de las cosas, como expresión –observa Vallet– del orden mostrado por Dios al hombre en su obra creadora[30]. De este modo, la doctrina de los juristas forales se asienta –a su juicio– en «el realismo cristiano tradicional», que tiene su mejor reflejo –apunta– en el pensamiento de Josep Torras i Bages, obispo de Vic, particularmente en su obra *La tradición catalana*[31]. Desde este planteamiento, existe, para estos autores, un ámbito del Derecho que, por la fuerza natural de las cosas, es absolutamente necesario, y otro que queda a la libre disposición o arbitrio de individuos, familias y grupos[32]. De ahí la distinción –dice Vallet– entre derecho necesario y derecho voluntario que se propugna en la obra de Costa: el primero, «obligatorio», en cuanto «afecta a la esencia de

28. *Ibid.*, pág. 317-318.

29. *Ibid.*, pág. 307-308.

30. *Ibid.*, pág. 308.

31. *Ibid.*, págs. 304-306.

32. *Ibid.*, págs. 308-309.

la institución», «no puede revestir sino una forma única» que debe ser en todo caso aceptada por el legislador; el segundo, «facultativo», comprende una «variedad de formas y libertades de acción», que «sólo los particulares», sin intervención alguna del legislador, «pueden regular con pleno conocimiento de causa en cada caso»[33].

La *fuente formal* de la norma rectora del régimen de libertad civil se encuentra, para los juristas de las regiones forales, en las costumbres, ya que éstas –explica Vallet– «elevan el derecho, desde la realidad vivida, a su expresión legal», de forma que las leyes deben limitarse –como señalara Costa– a recoger y velar por el cumplimiento del derecho necesario y, al margen del mismo, a reconocer el valor y eficacia de las costumbres, con preferencia sobre lo dispuesto en ellas mismas[34].

La importancia concedida a las costumbres por los juristas de las regiones forales no debe hacer olvidar que las mismas constituyen –como ya se ha apuntado– una fuente formal del derecho y que, en cuanto tales, no pueden desligarse de la norma material que preside el régimen de libertad civil. El valor de las costumbres no reside pues en el simple hecho de que lo sean, sino en que respondan al orden natural de creación divina. Esta observación resulta necesaria para acotar la influencia de la Escuela histórica alemana de Savigny en la Escuela jurídica de Cataluña de Durán y Bas. A diferencia de los autores tudescos, que concedieron a la costumbre un valor autónomo respecto de la propia naturaleza de las cosas, los juristas de las regiones forales aceptaron y defendieron –dice Vallet– la existencia de un derecho natural anterior y prevalente al consuetudinario, corrigiendo los excesos de aquéllos. En tal sentido, recuerda la crítica realizada a la Escuela histórica alemana por el entonces presbítero Enrique Pla y Deniel en la *Revista Jurídica de Cataluña*, en razón de que sus integrantes habían concedido «demasiada independencia a la costumbre respecto de la autoridad social erigida por la misma naturaleza» y, con ello, habían quitado «base sólida a todo derecho, aun el consuetudinario y tradicional,

33. *Ibid.*, págs. 310-311.

34. *Ibid.*, pág. 315.

negando el derecho natural o prescindiendo de él»[35]. Vallet considera, sin embargo, que la Escuela jurídica catalana no incurrió en tal desviación: en realidad, los juristas catalanes de finales del siglo XIX y principios del XX «se ampararon en el prestigio de la Escuela Histórica» –escribe– con el sólo objeto de «oponerse», utilizando un «ropaje doctrinal moderno», al «racionalismo de la Escuela francesa de la exégesis, entonces dominante», pero, «en el fondo», todos ellos «reflejaron una realidad social, anterior a todas esas doctrinas, que no pasan de ser vestidos y adornos añadidos a una sustantividad real y viva que todos querían defender»[36]. En otras palabras, la apelación a las doctrinas de la Escuela histórica alemana constituyó el instrumento, estrategia o táctica empleado por los juristas de las regiones forales para la defensa, frente a la ideología racionalista, de las instituciones jurídicas que dimanaban de las relaciones naturales providencialmente determinadas y expresadas en la costumbre.

La interdependencia de las libertades civiles y políticas: la libertad civil como condición de la libertad política y la libertad política como garantía de la libertad civil

De las consideraciones hasta ahora realizadas resulta que la libertad civil es, para Vallet, «un conjunto de libertades concretas, guiadas por la ley divina, canalizadas por la naturaleza, forjadas en la historia peculiar por la tradición y concretadas en usos y costumbres»[37]. La libertad civil así concebida se desenvuelve en el ámbito de las relaciones jurídico-privadas de las personas, familias y corporaciones, si bien sus consecuencias se proyectan también, y de modo decisivo, en el orden político.

En efecto, los juristas de las regiones forales consideraban que la libertad civil era un presupuesto indispensable de la libertad política, como se expresa en múltiples testimonios que Vallet recoge. Así, la libertad civil «es –para Durán y Bas– «la verdadera condición

35. *Ibid.*, pág. 303.

36. *Ibid.*, págs. 302-304.

37. *Ibid.*, pág. 317.

de los pueblos libres»[38]. Y en el mismo sentido se manifiesta Costa cuando, tras criticar la separación abismal existente –por influjo del doctrinarismo francés– entre el «país legal» de las autoridades y el «país elector» de los súbditos, observa que la soberanía del pueblo, para ser efectiva, exige, además de la atribución del derecho de sufragio, el reconocimiento de la libertad civil: «Piensan que el pueblo es ya rey y soberano, porque en sus manos han puesto en sus manos la papeleta electoral –escribe el intelectual aragonés–; no lo creáis; mientras que no se reconozca, además, al individuo y a la familia la libertad civil, y al conjunto de individuos y de familias el derecho complementario de esa libertad, el derecho a estatuir en forma de costumbres, aquella soberanía es un sarcasmo, representa el derecho de darse periódicamente un amo que dicte la ley, que le imponga su voluntad: la papeleta electoral es el harapo de púrpura y el centro de caña con que se disfrazó a Cristo de rey en el pretorio de Pilatos»[39].

Del mismo modo que no puede haber libertad política sin libertad civil, en los términos señalados, tampoco «a la larga» la libertad civil «puede resistir incólume por mucho tiempo –advierte Vallet– la falta de libertades políticas». Las dos libertades, la política y la civil –escribe Durán y Bas, a quien sigue–, «no pueden vivir largo tiempo en divorcio». Para los juristas de las regiones forales, la libertad política consiste –según Vallet– en «la salvaguardia del individuo frente al poder del Estado», de una parte, y en «la participación del pueblo en el gobierno, a través de los grupos sociales de que forma parte», de otra. Este doble aspecto, negativo y positivo, de la libertad política se refleja de manera nítida –observa– en la obra del mencionado Durán y Bas, quien, al referirse a la forma de gobierno tradicional de Cataluña, identifica como principios políticos esenciales que lo inspiran tanto la «limitación de la autoridad real en su potestad legislativa» como «la intervención del país en su gobierno» mediante «la representación de todos los brazos en las Cortes»[40].

38. *Ibid.*, pág. 292.

39. *Ibid.*, pág. 294.

40. *Ibid.*, pág. 320.

Los principales mecanismos de defensa de la libertad civil y política: la organización por cuerpos intermedios y el principio de subsidiariedad

La libertad civil, originariamente circunscrita al ámbito jurídico-privado, no se identifica pues con la libertad política, pero constituye un antecedente necesario de ésta y, en cierto modo, la prefigura. En el pensamiento foral existe, pues, una relación genética entre la libertad civil y la libertad política que impide una identificación de ambas categorías, por más que aquélla constituya el presupuesto de ésta: en tal sentido, cabe observar que el significado que los juristas de las regiones forales otorgaron a la «libertad civil», en cuanto circunscrita al ámbito de las relaciones jurídico-privadas, no es en modo alguno parangonable al de los denominados «derechos civiles» del moderno constitucionalismo (*civil rights*, para los anglosajones), que constituyen auténticas manifestaciones de la libertad política.

Pero la diferencia no sólo atañe al contenido de estas libertades, sino que se proyecta también a su propio fundamento y estructura. En concreto, la libertad civil y política tradicional de los territorios forales, entendida como un conjunto de libertades específicas y determinadas moldeadas en la realidad social, no se identifica –explica Vallet– con la idea de Libertad alumbrada por el racionalismo decimonónico. A diferencia de los juristas de esas regiones, que hablaron de la libertad civil y política «con minúscula», la *Liberté* de la Revolución Francesa «suele escribirse con mayúscula», y «es que –escribe– la Libertad, con mayúscula, indica un concepto abstracto e ideal de libertad, de la Liberté, diosa moderna, ídolo idealizado, al que siempre, como la experiencia enseña, se acaban sacrificando "*les libertés*", las libertades concretas y precisas»[41].

La estabilidad y desarrollo total de estas libertades, al modo en que la entendieron los juristas forales, «reclama –según Vallet– un sistema de organización política, compatible con regímenes monárquicos, aristocráticos o democráticos, pero incompatible con el totalitarismo, sea su forma dictatorial o democrática,

41. *Ibid.*, pág. 295.

ya sea una tiranía, una oligarquía o una democracia más o menos demagógica». Este sistema –apunta– «ha de ser un régimen de cuerpos intermedios» –cualquiera que sea la denominación que se le otorgue–, «adecuado al orden natural» y presidido por el «principio de subsidiariedad»[42]. Sólo una organización de esta naturaleza garantiza –a su juicio– la libertad política que es necesaria para preservar la libertad civil.

Frente a la situación creada por la Revolución Francesa, Vallet nos recomienda la vuelta a una concepción de la sociedad política como sociedad de sociedades, es decir, no una sociedad de masas integrada por individuos cuyos intereses se encuentran supeditados a los de la voluntad general[43], sino una comunidad política constituida por un conjunto de familias y grupos cuyas libertades se encuentren garantizadas, a través del principio de subsidiariedad, frente al poder del Estado.

4. Hacia una sociedad de cuerpos intermedios

La potenciación de los cuerpos intermedios y la apelación al principio de subsidiariedad son ideas recurrentes en el pensamiento de Vallet desde sus primeros escritos políticos. A finales de la década de los sesenta, poco después de dar a la imprenta su trabajo sobre la libertad civil según los juristas de las regiones forales, publicó en la revista *Verbo,* en dos entregas, un artículo titulado «Fundamento y soluciones de la organización por cuerpos intermedios»[44], en el cual,

42. *Ibid.*, págs. 320-322.

43. Para comprender las consecuencias de todo orden derivadas de la consolidación de una sociedad de masas, es imprescindible la obra de Vallet, *Sociedad de masas y de derecho*, Madrid, Taurus, 1969.

44. «Fundamentos y soluciones de la organización por cuerpos intermedios: I. Fundamentos», *Verbo* (Madrid), núm. 80 (1981), págs. 979 y sigs. y «Fundamentos y soluciones de la organización por cuerpos intermedios: II. Soluciones», *Verbo* (Madrid), núm. 81-82 (1981), págs. 11 y sigs. Estos artículos se nutren de las aportaciones realizadas sobre el mismo tema por los ponentes que participaron en la VI Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, a saber: Francisco Canals Vidal, «Monismo y

pasando de la observación de la realidad concreta de las sociedades existentes en los territorios forales al plano de la elaboración intelectual, observa que la estructuración en cuerpos intermedios «no es una mera fórmula práctica», exclusiva de cierto tipo de sociedades, sino que «va ligada a una concepción del mundo» y, en particular, a «la existencia de un orden en la creación divina»[45].

Fundamentos de los cuerpos intermedios como expresión del orden natural de la creación

En el sentido indicado, Vallet considera que la organización por cuerpos intermedios responde a la sociabilidad natural del hombre (fundamento *antropológico* y *existencial*), cumple la función de desarrollar determinados valores sociales fundamentales, como la fraternidad, la solidaridad, la justicia y el amor, así como la de lograr el perfeccionamiento moral al que cada hombre está llamado tanto a nivel individual y social (fundamentos *axiológico*, *deontológico* y *teleológico*), y encuentra su «raíz más profunda» en consideraciones de orden filosófico y divino (fundamento *metafísico* y *teológico*)[46].

El hombre –escribe Vallet– «no se encuentra aislado, nace en una familia, de la que necesita mucho más en intensidad y duración que cualquier otro animal», y «mucho más allá de la familia, el hombre se agrupa con finalidades diversas, en una rica y muy variada gama de entidades, en las que se realiza, complementa, defiende y progresa». Esta estructura social se basa en la experiencia histórica del hombre concreto, como ser imperfecto y, en cuanto tal, naturalmente sociable, en aras de lograr su plena realización

---

pluralismo en la vida social»; Rafael Gambra Ciudad, «Hacia una nueva estructura de la sociedad»; Nicolás María López Calera, «El orden natural y los cuerpos intermedios»; Federico D. Wilhelmsen, «La evolución de los cuerpos intermedios»; Gonzalo Cuesta Moreno, «La doctrina pontificia y los cuerpos intermedios»; y José María Gil Moreno de Mora, «La familia, principio de la vida social»; estas ponencias fueron publicadas en *Verbo* (Madrid), núm. 61-62 (1968).

45. «Fundamentos y soluciones... I», *loc. cit.*, pág. 979.

46. *Ibid.*

personal, y es incompatible con aquella concepción ideológica del «hombre abstracto», que le caracteriza como un individuo aislado y bueno por naturaleza que no necesita de los demás, es decir, el «buen salvaje que fue puesto de moda por la Ilustración» y que, a la postre, condujo a la sociedad de masas[47]. Dada la sociabilidad natural del hombre histórico, el ser humano –explica– tiene una necesidad de «arraigo» en las comunidades naturales, al modo en que lo notó Rafael Gambra en sus mejores obras: por el desarraigo –escribe el filósofo roncalés en *El silencio de Dios*–, el hombre pierde «el bien más profundo, aquel que constituye propiamente su existencia de hombre: el lazo misterioso y cordial con las cosas de su mundo por el que éstas se hacen valiosas para él y otorgan sentido a su vida», lo cual –añade– contribuye a «el empobrecimiento de la personalidad, la trivialización de los deseos y la masificación humana», determinando, de resultas, una «sociedad sin estructura, sin límites ni objetivos, en la que las cosas han perdido su sentido, y, a fuerza de ser todo posible, nada puede hacerse»[48].

Ese *lazo misterioso y cordial* del hombre con las cosas de su mundo al que alude Gambra se deriva –para Vallet– de «la existencia de un orden natural, ínsito por Dios en su obra creadora, que el hombre con su inteligencia y con su razón puede llegar a conocer»[49], pero que, desde la época de las luces, se empeña en desconocer, sustituyéndolo por un orden producto exclusivo de la razón: «Así tenemos frente a frente –nos dice– un sociedad natural, que brota y se desarrolla de abaja a arriba, como las plantas, si bien es mejorable por el esfuerzo del hombre, y una sociedad artificial, creada, estructurada y programada de arriba a abajo»[50]. Ese orden natural, al que obedece el sistema de cuerpos intermedios, se caracteriza –según Vallet– por ser, al mismo tiempo, plural y uno, es decir, una

47. *Ibid.*, págs. 985-986.

48. *Ibid.*, pág. 994.

49. *Ibid.*, pág. 981.

50. *Ibid.*, pág. 983.

pluralidad derivada a la unidad y ordenada por ésta, como reflejo de la soberanía de Dios[51].

Soluciones aportadas por los cuerpos intermedios frente a los riesgos políticos, económicos y jurídicos de la sociedad de masas

La organización por cuerpos intermedios ofrece –a juicio de Vallet– «soluciones equilibradas» para los problemas presentes en las sociedades modernas, en particular, aunque no sólo, en los ámbitos político, económico y jurídico.

Desde el primero de estos puntos de vista, la historia del Derecho político a partir de la Revolución «muestra –según Vallet– una tendencia cada vez mayor hacia el totalitarismo estatal»[52], también en los países democráticos, a consecuencia de la progresiva eliminación de los cuerpos intermedios ya iniciada en la época de las monarquías absolutas. La defensa de la libertad –afirma– «requiere la solución contraria», pues «es una evidencia repetidamente comprobada que el hombre sólo es libre en cuanto miembro libre y responsable de comunidades a su alcance y medida»[53]. Por ello, la única forma adecuada de articulación de las sociedades humanas –concluye– es el «fuerismo o foralismo», en cuanto supone un respeto a las peculiaridades de los diferentes grupos que integran el orden social.

En el segundo de los planos indicados, una sociedad sin cuerpos intermedios «se adentra –explica Vallet– en la confusión de poder político y poder económico, bien sea porque las grandes compañías dominen la política o porque el Estado extienda su poder a un dominio totalitario de la economía». A este respecto, nos recuerda la necesidad de preservar «la separación del poder económico, basado en la propiedad privada, y el poder político, en manos del Estado», pues, en la época en que escribe, tal separación había sido suprimida en países comunistas, a consecuencia de la «abolición de la propiedad privada» y la «absorción de todo el poder en las únicas

51. *Ibid.*, págs. 979-981.

52. «Fundamentos y soluciones... II», *loc. cit.*, pág. 111.

53. *Ibid.*, pág. 113.

manos del Estado», y estaba en riesgo en el mundo occidental, a resultas de fórmulas de «economía concertada» o de «planificaciones tecnocráticas, por muy indicativas –dice– que se autocalifiquen». Advierte así del peligro de una «minoría de tecnócratas que, en principio, carecen de la autoridad natural de los verdaderos responsables de hecho y de derecho de las empresas y profesiones, que unen su experiencia a un poder real concreto», e insiste en la necesidad de «reavivar las organizaciones naturales apoyándose en esos hombres prácticos»[54].

Por último, en la esfera propiamente jurídica, Vallet advierte de que, a resultas de la confluencia de las corrientes nominalista, voluntarista y racionalista, se ha producido una sumisión del Derecho al Estado. Aunque reconoce que se han arbitrado mecanismos para defender el orden jurídico frente a la omnímoda voluntad estatal –los «derechos del hombre» y la «división de poderes»–, destaca que ninguno de ellos ha resultado «eficaz», en presencia de un «maquiavelismo de hecho en el cual los detentadores del poder del Estado creen que el fin, que muchas veces identifican con la conservación del poder, justifica los medios». El cambio adecuado para la defensa del Derecho –concluye– «sólo puede lograrse con un pluralismo de órdenes jurídicos, como la vieja concepción fuerista española había sostenido», que «debe actuar tanto en orden a la creación del derecho, como a su defensa contra las intromisiones del Estado»[55].

5. La articulación de los cuerpos intermedios: el principio de subsidiariedad

La existencia de una perfecta organización social no sólo requiere de la existencia de una pluralidad de sociedades intermedias entre la familia y el Estado sino que éstas –dice Vallet– actúen armónicamente regidas por el principio de subsidiariedad. Al estudio de este principio dedicó, a principios de los ochenta, su traba-

54. *Ibid.*, págs. 115-118.

55. *Ibid.*, págs. 119-121.

jo «Libertad y principio de subsidiariedad», publicado primero en *Verbo*[56] y después reproducido en otros lugares[57]. En fechas más recientes precisó el alcance de dicho principio en una comunicación a la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, bajo el título «El tejido social y su contextura», que mas tarde sería publicada en los *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*[58].

Formulación del principio de subsidiariedad en la filosofía clásica y la doctrina pontificia

Las primeras referencias a este principio –enseña Vallet– se encuentran en los textos más conocidos de la filosofía clásica: en tal sentido acude a Santo Tomás de Aquino, que, en su *De Regimine Principem* y comentando la *Política* de Aristóteles, ya advirtió de «la suficiencia de las comunidades menores para satisfacer bastantes necesidades vitales, aunque no todas, razón por la cual –observa– es natural su escalonamiento»[59]. De este modo, la sociedad política, como sociedad perfecta, no debe absorber a las comunidades inferiores, limitándose a perfeccionar aquellas funciones que éstas por sí mismas no pueden desarrollar.

El principio de subsidiariedad se encuentra también bien presente –recuerda Vallet– en la doctrina pontificia. León XIII, en su encíclica *Inmortale Dei*, defendió la necesidad de instituciones que impidieran que «el poder del Estado invada indebidamente la esfera municipal o familiar, y asimismo las dirigidas a garantizar la dignidad, la vida de las personas y su igualdad jurídica». Y Pío XI, en *Quadragesimo Anno*, utilizando ya la expresión «principio de subsidiariedad», nos dice: «Sigue en pie y firme aquel gravísimo principio inamovible e inmutable, que no se puede quitar al individuo y dar a la comunidad lo que ellos pueden hacer por su propio

---

56. *Verbo* (Madrid), núm. 197-198 (1981), págs. 915 y sigs.

57. *Tres ensayos...*, cit., págs. 113 y sigs., y en el volumen colectivo *El principio de subsidiariedad*, Madrid, Speiro, 1982, págs. 197 y sigs.

58. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 103 y sigs.

59. «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, págs. 156-157.

esfuerzo e industria; y así, tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer por su propio esfuerzo e industria; y así, tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellos pueden hacer y proporcionar y dárselo a una comunidad más elevada, y que toda acción de la comunidad por su propia fuerza y naturaleza debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y abandonarlos». Las constantes referencias al principio de subsidiariedad llegan en la doctrina pontificia al menos hasta el pontificado de Juan Pablo II, quien insistió, en *Centessimus annus*, acerca de la importancia del principio de subsidiariedad para la supervivencia de una sociedad verdaderamente democrática[60].

Funciones del principio de subsidiariedad: límite frente al totalitarismo y cauce de participación política

A la vista de las consideraciones que han sido expuestas, el principio de subsidiariedad –escribe Vallet– tiene «los mismos fundamentos que la organización por cuerpos intermedios»[61] y ha de proyectarse en el tejido social en un doble sentido positivo y negativo. Para explicarlo acude a una conocida obra de Antonio Millán Puelles, *La función subsidiaria del Estado*: «El Estado, y como él, cualquier cuerpo social en que se integren otros –explica este último autor–, no debe usurpar las competencias de éstos; ni, dentro de sus ámbitos, las iniciativas que les competen, e igualmente deben comportarse con los individuos. Pero, además de este aspecto negativo, es precisa una actuación positiva, a fin de promover y mantener la existencia de las condiciones necesarias para la realización de dichas competencias e iniciativas, de una parte, y, de otra, para suplirlas en aquello que no resultare asequible a los individuos ni a las entidades menores, o que, aun siendo asequibles, no lo realizaren»[62].

---

60. *Ibid.*, págs. 157-158.

61. *Ibid.*, pág. 156.

62. «Libertad y principio de subsidiariedad», *loc. cit.*, págs. 951 y 952;

Esta doble función del principio de subsidiariedad tiene, en la obra de Vallet, una lectura en clave política:

a) Por una parte, el remedio frente al totalitarismo estatal «imperante tanto en regímenes autoritarios como en los formalmente democráticos» no se encuentra –según Vallet– en el liberalismo político u otras corrientes libertarias que confieren al hombre el papel de demiurgo, sino en el principio de subsidiariedad que deriva del «orden natural ínsito en las cosas por Dios, en su obra creadora»[63].

La protección de las libertades civiles y políticas dependen –para Vallet– de una adecuada articulación del orden social regida por el principio de subsidiariedad: «La sociabilidad humana no se desarrolla en un solo grado, en una única comunidad política totalizante, sino en distintos órdenes y graduaciones de comunidades humanas. Por eso –explica–, el Estado no es una comunidad de individuos, sino una sociedad de sociedades, en la cual la sociabilidad humana se desarrolla escalonadamente de forma natural, sin que las formas más elevadas deban absorber a las inferiores sino complementarlas para el logro de los fines que éstas pro sí solas no alcancen»[64]. Las libertades civiles y políticas quedan vulneradas –escribe– «en cuanto se produce» esta absorción y «los hombres ven mediatizada su libertad de asumir, dentro de su propia esfera, sus responsabilidades, juntamente con los demás componentes de la comunidad concreta de la que forman parte»[65].

El principio de subsidiariedad «debe ajustar» las libertades civiles y políticas en los diferentes niveles o estratos de la organización social, desde la familia al Estado, e incluso en la comunidad internacional, como ya sucede –recuerda Vallet– en la Unión Europea, donde se ha consagrado explícitamente este principio en el artículo

---

«El tejido social y su contextura», loc. cit., págs. 159 y 160.

63. «Libertad y principio de subsidiariedad», *loc. cit.*, págs. 917-922; «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, págs. 155-156.

64. «Libertad y principio de subsidiariedad», *loc. cit.*, págs. 932 y 933; «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, págs. 158 y 159.

65. «Libertad y principio de subsidiariedad», *loc. cit.*, pág. 933; «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, pág. 159.

3.b) del Convenio de Maastricht de 1992, para impedir que las instituciones europeas intervengan en sectores que no sean de su competencia exclusiva, salvo cuando «los objetivos de la acción prevista no puedan ser objetivamente realizados por los Estados miembros»[66].

b) Por otra parte, la integración del individuo en los diversos cuerpos intermedios, articulados escalonadamente por el principio de subsidariedad, es –para Vallet– la auténtica forma de participación política. La participación política no es así un derecho subjetivo, sino una realidad concreta en el marco de una organización de cuerpos intermedios: «La verdadera participación –escribe–, como armonía de lo múltiple en lo uno, requiere diversidad de competencias» en cada comunidad, ordenadas desde el cuerpo social «menor y más simple» hasta llegar al «mayor y más complejo», ya que «la sociabilidad humana no se desenvuelve en un solo grado»[67].

En esta ordenación y distribución de competencias cumple un papel decisivo el principio de subsidiariedad, en virtud del cual los elementos integrantes de cada comunidad participan en el ámbito de competencia que les es propio, de forma que los cuerpos sociales superiores sólo podrán intervenir en la esfera de intereses de los cuerpos sociales inferiores para subvenir a las necesidades que éstos no puedan satisfacer. La participación –afirma Vallet– «debe realizarla cada uno en su propio nivel, donde sus decisiones están fundamentadas en el conocimiento de la realidad, donde es verdaderamente responsable y donde pueden serle protegidas sus libertades –concretas y en plural–»[68].

El mayor error «consiste, confundiendo los términos, en querer que participen todos en todo, en lugar de participar cada cual en su propia esfera de competencia»[69]. Tal sucede –a su juicio–:

---

66. «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, págs. 159 y 161.

67. «La participación como interacción entre lo múltiple y lo uno», *Algo sobre temas de hoy*, Madrid, Speiro, 1972, págs. 217-218; «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, págs. 158-159.

68. «La participación en la política», *Algo sobre temas de hoy*, cit., págs. 215-216.

69. «La participación como interacción entre lo múltiple y lo uno», *op.*

– En los regímenes falsamente orgánicos, donde se crea un «un órgano colectivo», integrado por representantes de los diversos cuerpos sociales, al que se atribuye «la resolución de los problemas de todos y cada uno de los componentes de la pluralidad allí representada». En la práctica, este órgano no representa los intereses particulares de cada uno de los cuerpos sociales sino los de la unidad superior, el Estado, que absorbe las funciones de aquéllos, máxime «cuando el mandato, conferido en cada cuerpo, se estima que no es imperativo, por considerar que, con la elección del representante o procurador respectivo, cada cuerpo se circunscribe a designar un componente más» del órgano colectivo, que «ya no es portavoz del interés particular del elector para lograr la coordinación recíproca de todos dentro del auténtico interés general, sino sólo del interés colectivo de la unidad superior»[70].

– En los sistemas parlamentarios de las modernas sociedades de masas, donde «la multiplicidad de elementos», es decir, los individuos considerados aisladamente, «pretende y consigue dominar y gobernar a la totalidad de un modo general», como ocurre si «la participación se concreta únicamente en la emisión del voto para elegir representantes, no de la multiplicidad sino del todo o de fracciones ideológicas del mismo (los partidos políticos), para formar la denominada voluntad colectiva»[71].

En definitiva, la auténtica participación política sólo puede instrumentarse –concluye Vallet– «a través de los cuerpos sociales básicos, en un régimen genuinamente orgánico, en el cual cada uno de sus primordiales principios ha de ser el de subsidiariedad, que define el ámbito, la responsabilidad y la competencia que aquellos cuerpos han de defender contra la intromisiones del Estado y que determina los límites del poder de éste»[72].

---

cit., pág. 218.

70. «Libertad y principio de subsidiariedad», *loc. cit.*, pág. 932; «La participación como interacción entre lo múltiple y lo uno», *op. cit.*, págs. 218-220.

71. «Libertad y principio de subsidiariedad», *loc. cit.*, pág. 932; «El tejido social y su contextura», *loc. cit.*, pág. 158.

72. «La participación en la política», *op. cit.*, pág. 216.

6. La constitución orgánica de la nación: el modelo foral

En la búsqueda de ese régimen genuinamente orgánico, Vallet examinó, en un trabajo de principios de los ochenta titulado «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», las diferentes corrientes de pensamiento que, durante los últimos dos siglos y desde perspectivas antagónicas, han reaccionado «frente a la concentración gradual de los derechos políticos en las solas manos del Estado» denunciada por Alexis de Tocqueville en su obra *La democracia en América* y que este mismo autor calificó como «el principal mal de los pueblos democráticos»[73].

Esta concentración del poder en el Estado, que vino facilitada –según Vallet– por la homogenización que sobrevino a la progresiva destrucción de los cuerpos intermedios y la consiguiente irrupción de una sociedad de masas alentada por el ideal democrático de la igualdad, será combatida desde el mismo momento del triunfo de la Revolución Francesa. Entre las diferentes doctrinas, nacionales o extranjeras, analizadas en el trabajo mencionado, muestra una clara simpatía por la que denomina «foral o histórica del tradicionalismo español», que –según explica– tuvo en Juan Vázquez de Mella su más caracterizado representante y fue posteriormente cultivada, entre otros, por Francisco Elías de Tejada, en su libro *La monarquía tradicional*, y por Rafael Gambra, en su conocida obra *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*[74].

El foralismo –escribe Vallet– «implica que el Estado, y los demás cuerpos de un ámbito que incluya otros menores, respeten la constitución específica y diferenciada de cada uno de los cuerpos sociales más reducidos que comprendan, y de sus tradiciones, usos y costumbres enraizados en la historia»[75].

La defensa del modelo foral constituye –a su juicio– un «esen-

---

73. «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo* (Madrid), núm. 193-194 (1981), págs. 299 y sigs.; *Tres ensayos*, cit., págs. 3 y sigs.

74. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 337; *Tres Ensayos*, pág. 43.

75. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 349; *Tres Ensayos*, pág. 55.

cialísimo presupuesto» para una adecuada ordenación social y política, dentro de lo que él mismo denominó, en un trabajo publicado con el mismo título a mediados de ochenta, la «constitución orgánica de la nación»[76].

Los elementos característicos de este régimen foral son –según nos dice– el federalismo histórico de los pueblos integrantes de la unidad nacional, la representación orgánica de los cuerpos sociales y la necesidad de un pacto entre sus representantes y el titular del poder político para la aprobación de las leyes. El ensamblaje de estos tres elementos se produjo en tiempos pasados en el seno de la monarquía hereditaria, que es la forma política por él preferida, por más que no constituya –observa– un condición indispensable para el funcionamiento de un régimen orgánico.

El federalismo histórico de los pueblos integrantes de la unidad nacional

Frente al centralismo administrativo impuesto tanto por las monarquías absolutas como, tras la Revolución Francesa, por los regímenes de corte liberal, Vallet opone que el fundamento de la unidad política no debe situarse en el concepto jacobino de nación, sino en una libre integración o federación de los pueblos integrantes de dicha unidad que no suponga la extinción de las estructuras políticas y sociales de cada uno de ellos.

A este respecto, observa que el federalismo postrevolucionario se diferencia del federalismo tradicional (también denominado regionalismo por otro autores) en que aquél únicamente contempla dos niveles –el Estado y las nacionalidades federadas– y se olvida de «extender la vista por dentro» de estas últimas, hasta llegar a «los cuerpos sociales que las integran», teniendo únicamente en consideración a «la suma numérica de los individuos amorfos en ellas avecindados». El federalismo histórico, por contra, comporta la integración sucesiva de todas y cada una de las agrupaciones humanas que conforman el orden social, comenzando desde el escalón

76. «Constitución orgánica de la nación», *Verbo* (Madrid), núm. 233-234 (1985), págs. 379-382.

más inferior que es la familia, en otras de unidad superior: «es abismal –dice– la diferencia que media entre un organismo moral que va desarrollándose sin pérdida de identidad de los órganos integrantes, y los constituidos por varias sumas de individuos que plebiscitariamente se unifican o se desunifican, se federan o se desfederan»[77].

El federalismo histórico permitía, sin violencias conceptuales, la integración de diversas nacionalidades dentro de una unidad nacional superior, en el marco de un proceso que Gambra denominó –tal y como nos recuerda Vallet– de «espiritualización y superposición de vínculos nacionales»[78]. En cambio, «el concepto jacobino y excluyente de nación, al combinarse con el de soberanía de Bodino y el de voluntad general de Rousseau, transforma en imposible o explosiva –dice Vallet– la concepción de una nación dentro de otra más amplia»[79]. El punto clave de esta cuestión radica –a su juicio– en el denominado «principio de las nacionalidades», elaborado y puesto en acción en el siglo XIX, que proclama: «A cada nación un Estado», es decir, que «toda nación tiene derecho a un Estado independiente y a que no lo rija el Estado de otra nación». Este principio, que «encabeza la Carta de las Naciones Unidas», «transforma en excluyente el concepto de nación, en contra de lo que anteriormente había significado»[80].

La unión de los conceptos de nación y Estado «origina –en opinión de Vallet– dos consecuencias de signo contrario: una, de movimientos separatistas; y otra, que niega el calificativo de nación a países que antes habían sido considerados naciones, aunque se hubieran integrado constituyendo, a su vez, otra nación más amplia, integradora, formada en el transcurso de la historia por sentimientos, gestas, finalidades y tareas políticas comunes». De este modo –concluye–, «se acepta por unos y otros el concepto excluyente, pero con finalidades opuestas, conforme a las cuales, respectivamente, o

77. «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo*, cit., pág. 340; *Tres ensayos*, cit., págs. 46 y 47.

78. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 339; *Tres ensayos*, pág. 45.

79. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 345; *Tres ensayos*, pág. 51.

80. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 343; *Tres ensayos*, pág. 49.

se niega a la nación integradora el carácter de nación y se dice que tan sólo es un Estado, o bien les es denegado su atributo a las naciones menores, integradas en aquélla, que no pasan de regiones»[81].

Proyectando estas ideas al caso español y, en particular, al catalán, tan de actualidad en los últimos meses, Vallet destaca que, durante muchos siglos, «se hablaba o escribía de la nación catalana, sin intención secesionista alguna, ni producir ningún trauma a quienes lo oían o leían», y esto «era así porque cabía dentro de la concepción orgánica y no cerrada de nación»[82].

La representación orgánica de los cuerpos sociales

La representación orgánica es un concepto que, para Vallet, tiene un doble significado: por una parte, los representantes son designados por sufragio por los integrantes de cada cuerpo, «sin interferencias de las autoridades estatales o gubernativas», para defender los intereses de tales agrupaciones humanas en cada una de las instancias superiores, en armonía con el bien común y no determinadas ideologías partidistas: las exigencias de la representación orgánica deben pues observarse en todos los niveles de participación política, culminando en las Cortes; por otra parte, «los representados no son los individuos integrantes del cuerpo, sino los intereses objetivos y colectivos de las diversas agrupaciones humanas integradas en éste, como ocurría en la representación de las ciudades, instituciones y clases en las Cortes tradicionales»[83].

Para el correcto funcionamiento de este sistema, es preciso además –según nos enseña– que los representantes enviados a Cortes estén sujetos a un «mandato imperativo», de forma que «el procurador no represente a toda la nación, como en el régimen

81. Op. ult. cit., *Verbo*, págs. 343 y 344; *Tres ensayos*, págs. 49 y 50.

82. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 344; *Tres ensayos*, pág. 50.

83. «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo*, cit., págs. 349 y 350; *Tres ensayos*, cit., págs. 55 y 56; «Constitución orgánica de la nación», *Verbo*, cit., págs. 367 y 368.

liberal, sino a su corporación, por lo cual debe votar lo que ésta le haya mandado»[84].

Con esta configuración, las Cortes deben actuar –continúa diciendo– como un elemento de contención del poder político, en razón de los cuerpos sociales que representan. A diferencia de lo que sucede en los sistemas parlamentarios de corte liberal, aquellas no han de ser ni encarnación de dicho poder ni fuente de transmisión del mismo, sino dique o freno de su titular, que lo será por herencia o por elección directa de los cuerpos sociales[85].

Estos requisitos estaban presentes en las Cortes tradicionales pero no –a juicio de Vallet– en las del régimen del general Franco, que no pueden calificarse –advierte– de auténticamente orgánicas pese a los esfuerzos que en tal sentido realizaron muchos de los participantes en aquel movimiento: «En España, es cierto –escribe– que la mayor parte de las élites que llevaron su pensamiento al Alzamiento Nacional, es decir, los carlistas, los hombres de Acción Española, los seguidores de Renovación Española y la Falange de José Antonio, conforme [...] expresó éste en su discurso "Bandera que se alza", propugnaban un régimen orgánico conforme a la rica tradición española. Sin embargo, no faltaron tendencias totalitarias y de otro tipo. Y si bien en los textos fundamentales [...] predominó la orientación tradicional, aunque con evidentes salvedades, aquélla no fue llevada a la práctica. Los cuerpos sociales más básicos y su actividad quedaron sometidos a un severo paternalismo del Estado». En tal sentido, observa que las Cortes franquistas «no eran orgánicas, sino administrativas», «los sindicatos estaban excesivamente funcionarizados y en manos del Ministro correspondiente», y «los alcaldes, presidentes de Diputación y rectores de Universidad eran designados a dedo». De este modo, «el mandato del país real no existía y, por lo tanto, no podía ser imperativo, como lo fue en

84. «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo*, cit., pág. 350; *Tres ensayos*, cit., pág. 56; «Constitución orgánica de la nación», *Verbo*, cit., pág. 368.

85. «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo*, cit., págs. 350 y 351; *Tres ensayos*, cit., pág. 56-60; «Constitución orgánica de la nación», *Verbo*, cit., pág. 369.

nuestras Cortes tradicionales, ni tampoco se quiso que lo fuera». Siendo así –se pregunta Vallet–, «¿a quién representaban nuestros procuradores?, ¿qué representaban? ¿cuál era el mandato que les legaba?, ¿no constituía acaso para ellos el gobierno algo así como la dirección de un partido único, al fin ya cuarteado en asociaciones políticas?». Por otra parte –sigue inquiriéndose–, «¿no se apoyaba el régimen de Franco en plebiscitos masivamente votados por sufragio universal y directo de la suma de individuos con derecho a voto?»[86].

La representación orgánica implica, en definitiva, que los representantes de los diferentes cuerpos sociales hayan sido elegidos libremente por sus integrantes y obedezcan al mandato recibido de éstos, actuando como freno del titular del poder político. Tales circunstancias –concluye Vallet– no se daban en el régimen del general Franco, ni tampoco se dan en los sistemas parlamentarios de corte liberal.

El pacto entre los representantes del cuerpo social y el titular del poder político: la doctrina del pactismo

El respeto a las libertades civiles políticas y concretas de los diferentes cuerpos sociales exige –según Vallet– el retorno a una concepción pactista tradicional y distinta de la moderna teoría del contrato social pergeñada por Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau. A tal fin vuelve su mirada hacia el pactismo que se desarrolló en Cataluña durante la Baja Edad Media, por considerar que el mismo constituye «la mejor solución»[87] para la configuración de un régimen auténticamente orgánico. Para demostrarlo, Vallet quiso resaltar las diferencias entre este modelo pactista y el auspiciado por los pensadores ilustrados, enfrentando las ideas expuestas por el franciscano gerundense Francesc de Eiximenis en su obra *Dotzè llibre del Crestià* –a la que antes se ha hecho referencia– y las de los autores modernos ya mencionados: así lo hizo por primera vez, durante el proceso constituyente, en dos artículos titulados «Del pacto

86. «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo*, cit., págs. 323-324; *Tres ensayos*, cit., págs. 29-31.

87. «Constitución orgánica de la nación», *loc. cit.*, pág. 360.

político de F. Eximenis al contrato social de J.J. Rousseau»[88] y «El pactismo de ayer y el de hoy»[89], completados con otro sobre «El valor jurídico de las leyes paccionadas en el Principado de Cataluña»[90], y volvió sobre el mismo tema diez años más tarde en su libro *Reflexiones sobre Cataluña*[91] y en fechas más recientes en un artículo titulado «Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía»[92].

La principal diferencia entre ambas formas de pactismo –explica Vallet– se encuentra en que, para los autores modernos, el pacto es «inmanente, sustituye y precluye el estado de naturaleza, creando el único derecho vigente, basado en el convenio y sin fundamento natural alguno», mientras que, en la concepción tradicional, el pacto era «trascendente», en el doble sentido de que debía respetar, por una parte, el orden natural y divino, y, por otra, las libertades civiles y políticas concretas de las diversas comunidades integrantes del cuerpo social, dentro de un sistema de subsidiariedad de los cuerpos superiores respecto de los inferiores[93].

Cada uno de estos modelos –escribe– responde a distintas formas de organización social e implican consecuencias dispares: el pactismo medieval enraizó en una «sociedad estructurada» en una pluralidad de entes escalonados entre los individuos y el poder

---

88. Publicado en el diario *ABC* el 26 de febrero de 1976 y en el libro *Más sobre temas de hoy*, Madrid, Speiro, 1976, págs. 143 y sigs.

89. Comunicación al Pleno de Académicos de Número de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación del día 20 de febrero de 1978, publicada en los *Anales* de esta Corporación, núm. 6 (1978), págs. 173 y sigs., y en el libro *Más sobre temas de hoy*, cit., págs. 150 y ss.

90. *El pactismo en la historia de España*, Madrid, Instituto de España, 1980, págs. 75 y sigs.

91. *Op. cit*., págs. 115 y sigs.

92. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), año IX (2003), págs. 15 y sigs.

93. «Del pacto político de F. Eximenis al contrato social de J.J. Rousseau», *op. cit.*, págs. 144 y 145; *Reflexiones sobre Cataluña*, cit., págs. 115 y 116.

político; en cambio, el llamado contrato social se ha desarrollado en el contexto de una «sociedad de masas» formada por una suma amorfa de individuos. Por esta razón, mientras el pacto medieval respondía a una «realidad histórica» determinada y se orientaba a la protección de las libertades civiles y políticas concretas de los diversos cuerpos sociales en el ámbito de sus respectivas competencias, el moderno contrato social constituye una «ficción» o «mito» que «aliena toda libertad concreta en aras de una libertad abstracta que con el voto se ejerce fuera de la esfera en que propiamente se es competente y responsable»[94].

El moderno contractualismo no es así un cauce de participación de las estructuras sociales del país, sino reflejo –dice Vallet– de las distintas ideologías partidistas, que, en ocasiones, ni siquiera se corresponden con los intereses de sus propios votantes: «Los pactos políticos –escribe– los sellan los partidos, que basan su fuerza en el sufragio, alimentado muchas veces por los votos recibidos de quienes los emiten contra los otros partidos, es decir, por los de quienes optaron por lo que creyeron que constituía el mal menor. Partidos que no representan el país real con sus estructuras concretas, sino las ideologías –casi siempre contradictorias– que, mediante la propaganda teñida con dosis mayores o menores de demagogia, han logrado a su favor más número de sufragios»[95].

Por eso, el pactismo contemporáneo –señala Vallet– se caracteriza por su carácter meramente dialéctico, a la busca de un «consenso» que no pasa de ser una síntesis provisional de ideologías contrapuestas que está sujeta a nuevas y constantes antítesis: «Los pactos políticos, hoy, tienen que ser –afirma– concepciones antitéticas de la sociedad, discrepantes incluso acerca de las instituciones sociales más fundamentales, como son la familia, la propiedad y la

94. «Del pacto político de F. Eximenis al contrato social de J.J. Rousseau», *op. cit.*, pág. 147; «Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía», *loc. cit.*, pág. 21.

95. «El pactismo de ayer y el de hoy», *op. cit.*, págs. 158 y 159; «Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía», *loc. cit.*, pág. 21.

empresa, y en materia tan básicas como la religión, la cultura y la educación»[96].

De este modo, los actuales partidos políticos tratan de imponer, a través del pacto, su particular visión de la realidad, normalmente alejada de los intereses concretos de individuos y grupos: «El pacto no se circunscribe –enseña Vallet– a aquellas necesidades reales que sobrepasan las posibilidades de los distintos órganos de la sociedad, sino que se extiende a la consideración total de ésta, concebida, por cada partido, tal como él pretende que debería ser. Sus mismas estructuras básicas unos las quiere subvertir radicalmente, otros modificarlas y otros conservarlas tales cuales están»[97].

En definitiva, el modelo del «consenso» practicado en las democracias actuales nada tiene que ver con la concepción pactista tradicional, en la que –escribe– «no había pacto ideológico ni síntesis de concepciones sociales contrapuestas, sino pactos acerca de cuestiones concretas planteadas dentro del orden jurídico político, constituido en el contexto de un orden considerado como el orden natural, situado en su ámbito y momento histórico de su aplicación»[98].

El estudio comparado de ambos sistemas pactistas no es, en la obra de Vallet, un mero ejercicio de historicismo. Como catalán y notario, siempre tuvo presente la idea del pacto que era característica de su patria y oficio: «Personajes importantes, los notarios, del cuerpo vivo de Cataluña durante siglos –escribe Vicens Vives–. No se los entendería –añade– sin el espíritu pactista del país»[99]. Pero, además, el pactismo constituye un ingrediente fundamental de su pensamiento político, por más que el mismo no fuera objeto de de-

---

96. «El pactismo de ayer y el de hoy», *op. cit.,* pág. 159; «Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía», *loc. cit.*, pág. 21.

97. «El pactismo de ayer y el de hoy», *op. cit.*, pág. 159; «Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía», *loc. cit.*, pág. 21.

98. «El pactismo de ayer y el de hoy», *op. cit.*, pág. 160.

99. *Noticia de Cataluña*, cit., pág. 121.

sarrollo en sus primeros escritos: en éstos, su preocupación se centra en la defensa de una organización social de cuerpos intermedios y regida por el principio de subsidiariedad, como forma de garantizar las libertades civiles y políticas concretas de aquéllos; será a la muerte del general Franco cuando su pensamiento se haga explícito, en presencia de los primeros pactos políticos, sociales y económicos de la etapa constituyente. De finales de los setenta del siglo pasado datan precisamente los primeros artículos críticos de Vallet con el moderno contractualismo –a ellos se ha hecho alusión línea arriba– y, desde ese momento, la apelación al pactismo, como mecanismo idóneo de realización del principio de subsidiariedad y, por ende, de participación política, se convierte en una constante en sus escritos ulteriores.

De este modo, Vallet se aparta de aquellos pensadores catalanes contemporáneos que ven en la concepción pactista tradicional poco más que el reflejo de una mentalidad de un pueblo, sin extraer consecuencias que pudieran resultar de aplicación a los sistemas políticos modernos: «¿Podría ser el pactismo un fórmula moderna? –se pregunta, por ejemplo, Vicens Vives en su libro *Noticia de Cataluña*–. No lo sostendríamos; sería un error de tipo tradicionalista. Cada tiempo trae sus exigencias y conlleva sus reglas políticas y sociales. Pero sí que debe meditarse sobre la inclinación pactista de nuestra mentalidad, que en esencia no es más que rehuir cualquier abstracción, ir a la realidad de la vida humana y establecer la más estrecha responsabilidad colectiva e individual en el tratamiento de la cosa pública»[100]. En la obra de Vallet, el pactismo es, sin embargo, mucho más que una mentalidad, constituye –como ha señalado Estanislao Cantero– «un aspecto fundamental de la organización política y social» y «el ejemplo, sobre todo del pactismo catalán, si lo utiliza, no es para repetirlo hoy realizando una mera copia sino para extraer de él elementos esenciales, que éstos sí pueden adecuarse a la realidad de hoy»[101].

---

100. *Ibid.*, pág. 131.

101. *El concepto de Derecho en la doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*, Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000, pág. 670.

La naturaleza del régimen político: preferencia por la monarquía hereditaria

El titular del poder político –dice Vallet– debe encarnar la «suprema *auctorictas* dimanante del orden natural de la creación» y «delimitada por el principio de subsidiariedad»[102]. A la pregunta de quién debe asumir esa magistratura, responde recordando que «en nuestro derecho tradicional ejercía ese papel la monarquía hereditaria» y que, tras la revolución liberal, «el carlismo siempre propugnó por la monarquía hereditaria junto a las Cortes tradicionales representativas de las libertades forales»[103].

Es perfectamente consciente, sin embargo, de las dificultades para el retorno en nuestros días a una monarquía tradicional: «Cierto es que, para revivir esta monarquía tradicional –escribe–, es preciso tener un rey que jure el sistema –como antaño juraba respetar las constituciones generales y las costumbres, fueros y privilegios territoriales y locales, de forma correlativa y conmutativamente al juramento de fidelidad que recibía– y que penetre y se compenetre en él. Para ello, es necesario que, donde haya rey posible, éste no incurra en la aceptación –aparentemente más segura y confortable para la dinastía– de una monarquía constitucional o, incluso, parlamentaria, ni de una monarquía vinculada a un dictador o a una serie indefinida de sucesivos dictadores»[104].

A la vista de estas dificultades, Vallet ofrece una salida: «A falta de un rey, habría que recurrir –dice– a una coexistencia del régimen orgánico, y sus Cortes, con un sistema presidencialista, también orgánicamente electivo a través de los cuerpos sociales, aunque no por las Cortes, para que así no se halle totalmente supeditado a éstas»[105]. Por tanto, acepta, como alternativa a la monarquía tradicional, la opción de un régimen presidencialista en el que, por una

---

102. «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo*, cit., pág. 352; *Tres ensayos*, cit., pág. 58

103. Op. ult. cit., *Verbo*, págs. 352, 353 y 354; *Tres ensayos*, cit., págs. 58, 59 y 60.

104. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 354; *Tres ensayos*, pág. 60

105. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 354; *Tres ensayos*, pág. 60.

parte, existan unas Cortes integradas por los representantes de los diferentes cuerpos sociales y, por otra, sean los propios cuerpos sociales, y no sus representantes parlamentarios, quienes elijan directamente a la suprema magistratura. No obstante, deja constancia del –para él– «grave inconveniente» de todo sistema presidencialista, recordando, con las mimas palabras utilizadas por Lope de Vega en *Los novios de Hornachuelos*, que la transformación de la monarquía en hereditaria se hizo «para evitar disensiones en las nuevas elecciones»[106].

Las consideraciones expuestas en modo alguno pueden ser entendidas en el sentido de que Vallet incurriese, en lo tocante a las formas de gobierno, en cierto accidentalismo. Como queda dicho, consideraba que el sistema ideal era la monarquía hereditaria de corte tradicional, de forma que su referencia a un régimen presidencialista no debe verse más que un remedio subsidiario ante las dificultades para la reinstauración de un régimen monárquico de tales características.

106. Op. ult. cit., *Verbo*, pág. 354; *Tres ensayos*, pág. 60.