El republicanismo en Hispanoamérica

Ensayos de historia intelectual y política

José Antonio Aguilar y Rafael Rojas
(coordinadores)

EL REPUBLICANISMO EN HISPANOAMÉRICA

Ensayos de historia intelectual
y política

JOSÉ ANTONIO AGUILAR
y RAFAEL ROJAS
(coordinadores)

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2002
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: Ma. Dolores Morales Coria

D. R. © 2002, Centro de Investigación y Docencia Económica, A. C.
Carretera México-Toluca, 3655; 01210 México, D. F.

D. R. © 2002, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2203-7 (ePub)

Hecho en México - *Made in Mexico*

INTRODUCCIÓN
La república en Hispanoamérica

JOSÉ ANTONIO AGUILAR Y RAFAEL ROJAS
(Centro de Investigación y Docencia Económicas)

EN LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS se ha visto una explosión de energía intelectual en el campo de la historia del pensamiento político. Un grupo de estudiosos, ligados casi todos a la Universidad de Cambridge, ha socavado muchas de las interpretaciones convencionales sobre el desarrollo de la tradición política en Occidente. Podría decirse que ha ocurrido en la historia de las ideas lo que Thomas Kuhn llamó un "cambio de paradigma". Uno de los desarrollos más fascinantes en la historia del pensamiento político ha sido la reinvención de la tradición republicana en el mundo atlántico.

La idea de la república y sus migraciones en el tiempo y el espacio han sido objeto de profundas revisiones, cuyo resultado es el cuestionamiento de los orígenes teóricos e históricos del liberalismo y de los Estados nacionales modernos. Ambos, la celebrada historia del avance inexorable de la libertad y el triunfo de las teorías contractualistas, han sido puestos en duda. Las implicaciones de este revisionismo para la comprensión de las fundaciones nacionales son decisivas.

Cierto desplazamiento de John Locke, padre del liberalismo, a los márgenes de la historiografía ha producido la recuperación del Renacimiento como fuente intelectual del pensamiento político angloamericano. El autor más importante en esta revolución conceptual fue, sin duda, J. G. A. Pocock, quien afirmaba que "el resultado de las investigaciones recientes ha sido mostrar a los Estados Unidos menos como el primer acto revolucionario de la Ilustración y más como el último gran acto del Renacimiento".

El giro teórico e historiográfico hacia el republicanismo no sólo es relevante para los Estados Unidos, sino también para la fundación de los Estados liberales de Occidente, especialmente en el siglo XIX. ¿Hubo republicanismo en América Latina? A diferencia de la polémica respecto de la paternidad ideológica de los Estados Unidos, en el caso de las naciones hispanoamericanas no existe debate acerca de si su fundación fue republicana o liberal. Por lo general se reconoce que la ideología más influyente, si no es que hegemónica, fue el liberalismo. Sin embargo, también hubo episodios de republicanismo clásico en América Latina. El caso más conspicuo —aunque no el único— es el de Simón Bolívar. Igual que en otras experiencias modernas, ideas e instituciones de la Antigüedad adquirieron una importancia renovada al ser rescatadas en un contexto histórico en el cual la legitimidad política tradicional se había erosionado. Para acometer la tarea de construir un nuevo orden

político, los hispanoamericanos tuvieron a su disposición un repertorio muy diverso de herramientas ideológicas e institucionales.

El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política es un primer esfuerzo por repensar la historia de los Estados hispanoamericanos a la luz de la experiencia republicana atlántica. Sus autores buscamos encontrar nuevas perspectivas teóricas e historiográficas que sitúen esta parte del mundo en un contexto ideológico e histórico más amplio, con la finalidad de reconcebir a Hispanoamérica como parte constitutiva del mundo occidental. También nos proponemos, naturalmente, encontrar nuevas formas de mirar y entender los orígenes ideológicos de nuestros países para contribuir, desde la teoría y la historia, al debate actual sobre la vida política hispanoamericana.

El libro está dividido en tres partes: "El republicanismo en la tradición atlántica", "Experiencias republicanas en Hispanoamérica" y "Las repúblicas mexicanas en el siglo XIX". La primera reconstruye la trayectoria del pensamiento republicano en la tradición atlántica que comparten, entre los siglos XVIII y XIX, las dos Américas: la anglosajona y la ibérica. La segunda parte aborda algunos casos de construcción republicana en el siglo XIX hispanoamericano, con especial énfasis en España, Argentina, Venezuela, Colombia y México. Finalmente, la tercera parte está dedicada al estudio del republicanismo mexicano, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, que fue acaso su momento de mayor esplendor.

Dos rasgos distinguen a los diez autores que intervienen en el libro: la combinación de elementos teóricos e históricos de la política, que predomina en sus interpretaciones, y la flexibilidad epistemológica. De ahí que los ensayos de historia intelectual y política que conforman el volumen se caractericen por ser análisis históricos, teóricamente informados, en los que son tan importantes las ideas como las instituciones y los actores. Por todo ello aspiramos a que este libro contribuya a la apertura del campo intelectual de los estudios históricos y políticos en Hispanoamérica.

PRIMERA PARTE
EL REPUBLICANISMO EN LA TRADICIÓN ATLÁNTICA

I. MONTESQUIEU, LA REPÚBLICA Y EL COMERCIO

BERNARD MANIN *(New York University*
e Institut d'Études Politiques de Paris)

PARECE DIFÍCIL SITUAR A MONTESQUIEU en la controversia entre los admiradores de la virtud republicana y los partidarios de la sociedad mercantil moderna. Esto lleva a interrogarse acerca de Montesquieu ciertamente, pero quizá también sobre la oposición entre la república y el comercio en la realidad objetiva de las cosas.

La historia de las ideas opone actualmente entre sí dos corrientes o dos tradiciones en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII europeos. Por un lado, se destaca, están los "republicanos", herederos de Maquiavelo y del humanismo cívico del Renacimiento, quienes ven en la participación en el gobierno de la ciudad[*] la forma más elevada de la realización humana. Su ideal es el del ciudadano libre e independiente, no sometido a los poderosos ni servil con ellos y capaz de entregarse al bien común, sacrificando de ser necesario sus propios intereses inmediatos, su vida misma, para defender la independencia de una ciudad que se gobierna a sí misma. El ciudadano propietario de su tierra, garantía económica de su independencia, que participa en la vida política y toma las armas cuando la ciudad lo llama, aparece aquí como la figura emblemática. Por otro lado —afirman los historiadores— están los pensadores y los observadores, que ven en el desarrollo de los intercambios y de la producción de los bienes un avance de la humanidad, factor de bienestar y de civilización. Para estos últimos, la libertad consiste antes que nada en la seguridad de los individuos y la protección de sus actividades contra las intervenciones discrecionales e imprevisibles de los gobiernos, sean populares o monárquicos. El disfrute placentero de la propiedad en su forma antigua (propiedad de bienes raíces) y en su forma nueva (propiedad mobiliaria) constituye aquí un valor esencial. Además —se maravilla esta corriente de pensamiento— resulta que al dejar a los individuos en libertad de buscar sus intereses como mejor les parezca, se obtiene una prosperidad general que ninguna decisión de los gobernantes, por ingeniosa que sea, lograba producir antes.[1]

Contra esta corriente, que no se puede llamar todavía liberalismo, pero en la cual se distingue el parentesco con lo que posteriormente será así llamado, los pensadores y actores que reivindican el republicanismo argumentan que si bien el comercio y la actividad financiera incrementan las riquezas, son también factores de corrupción. Más allá de la denuncia moral del afán de ganancia y de vicios privados, el término corrupción se utiliza con frecuencia de manera explícita, en el sentido que le daba Maquiavelo: la degeneración del

cuerpo político que conduce a la pérdida de la libertad. La importancia creciente del dinero —señalan los republicanos— abre la vía al retorno solapado de la dependencia de las personas bajo la forma de clientelismo. Se compran los votos y, de este modo, el acceso a los cargos públicos, aunque sean electivos. El gobierno, enriquecido con la prosperidad general, puede también comprar los votos, aunque nominalmente dependa de un parlamento, distribuyendo prebendas y puestos en la administración.

Se debe señalar que la denuncia de que la corrupción lleva a la pérdida de las libertades tenía importancia particular en el momento en que Montesquieu residía en Londres (1729-1731). Utilizando, de manera muy oportunista por lo demás, el lenguaje y los conceptos maquiavélicos introducidos en Inglaterra por Harrington y sus sucesores auténticamente republicanos, la oposición al gobierno de Robert Walpole (el principal ministro y jefe efectivo del gobierno de 1720 a 1742) arremetía con virulencia contra el dominio de los hombres de las finanzas y los especuladores, contra la corrupción electoral y su "sistema de plazas" gracias al cual Walpole garantizaba para sí una mayoría en el Parlamento. Montesquieu estuvo un momento ligado a Bolingbroke, la figura más visible de esta oposición. Leía también *The Craftsman*, periódico dirigido por Bolingbroke, y de aquí copió varios fragmentos en su cuaderno de notas.[2]

Que Montesquieu se haya visto confrontado a la alternativa de la virtud y el comercio no es solamente una conjetura apoyada por la historia general de las ideas y por su estancia en la Inglaterra de Walpole. Se cuenta con múltiples pruebas, de su propia mano incluso, de que él también pensaba, de alguna manera, en estos términos. Para Montesquieu, como es sabido, la virtud, definida como "el amor a la patria y a las leyes" (*Del espíritu de las leyes*, libro IV, cap. 5, p. 26),[3] constituye el principio de las repúblicas, la fuerza psicológica y la pasión que deben mover a los ciudadanos para que esta forma de gobierno sea viable. Ahora bien, hablando de la virtud entendida de este modo, escribe: "Los políticos griegos que vivían en el gobierno popular no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo sino la de la virtud. Los de hoy sólo nos hablan de manufacturas, de comercio, de negocios, de riquezas y aun de lujo" (*Leyes*, III, 3, p. 16). Caracterizando las monarquías de su tiempo y señalando su diferencia en relación con las repúblicas, dice: "El Estado subsiste independientemente del amor a la patria, del deseo de la verdadera gloria, de la abnegación, del sacrificio de los propios intereses y de todas esas virtudes heroicas de los antiguos, de las que sólo hemos oído hablar sin haberlas visto casi nunca" (*Leyes*, III, 5, p. 18). En sus *Pensées* finalmente encontramos este fragmento:

> Es el amor a la patria el que da a las historias griegas y romanas esa nobleza que las nuestras no tienen. Ella es el resorte continuo de todas las acciones, y uno siente placer al encontrar por todos lados esa virtud cara a todos los que tienen un corazón. Cuando se piensa en la pequeñez de nuestros motivos, en la bajeza de nuestros medios, en la avaricia con que buscamos viles recompensas, en esa ambición tan diferente del amor a la gloria, se asombra uno de la diferencia de espectáculos, y parece que, desde que esos dos grandes pueblos ya no existen, los hombres se han empequeñecido de un codo [Montesquieu, 1950-1955, vol. II, p. 94].

Los comentaristas se han interrogado desde hace mucho tiempo acerca de lo que puede aparecer como una tensión en el pensamiento de Montesquieu, entre su admiración indudable

por la virtud republicana que exige, según una de sus fórmulas con frecuencia citada, preferir "siempre el bien público al bien propio" (*Leyes*, IV, 5, p. 26) y su elogio, no menos acentuado, de Inglaterra, sociedad mercantil por excelencia en la cual los individuos son libres de buscar su interés personal como les parezca. Montesquieu estaba consciente, sin duda, de que la libertad inglesa no presentaba sólo consecuencias moralmente loables. El pasaje siguiente, en el que analiza "las costumbres, las maneras y el carácter" de la nación inglesa, lo muestra con evidencia: "Libres las pasiones, aparecerían en toda su extensión la envidia, las rivalidades, el odio, el anhelo de distinguirse y el afán de enriquecerse: de no suceder así, el Estado se parecería al hombre indiferente, vencido por los achaques y ya sin pasiones, por carecer de fuerza y de salud" (*Leyes*, XIX, 27, p. 208; Derathé, vol. I, p. 346).

El elogio simultáneo de la Inglaterra mercantil moderna y de las repúblicas virtuosas de la Antigüedad no revela, sin embargo, una tensión latente en los juicios de Montesquieu, ni siquiera una resignación nostálgica e incierta al curso de la historia. Expresa un principio positivo, y explícitamente asumido, de su teoría: el reconocimiento de una pluralidad de los bienes en política. No existe, para Montesquieu, un solo buen régimen o una sola forma buena de sociedad. *Del espíritu de las leyes* se esfuerza por demostrar que existe, en cambio, un mal en política: el despotismo. Pero, fuera de esta forma intrínsecamente nociva —que Montesquieu analiza también y cuyas causas explica—, varios sistemas políticos y sociales velan por los bienes esenciales de la humanidad: las repúblicas, sostenidas por la virtud, la monarquía moderada, apoyada en el honor y los poderes intermedios, el régimen inglés caracterizado por la separación de los poderes y el espíritu mercantil, y de manera general lo que nombra los "gobiernos moderados".[4] Ninguno de estos sistemas constituye el bien absoluto y único. En cada caso uno de los bienes esenciales de la humanidad está mejor realizado que los demás, un valor es alcanzado en detrimento parcial de algún otro: la virtud de las repúblicas es austera y no favorece la dulzura de la vida, el honor de las monarquías es en definitiva ilusorio e hipócrita, el espíritu mercantil disuelve la generosidad. Pero Montesquieu nunca afirma que un antagonismo ineluctable opone el espíritu mercantil a la virtud republicana.

Reconoce, ciertamente, que el "dulce comercio" que destruye los "prejuicios destructores" conduce a la paz y pule las costumbres bárbaras, corrompe también las "costumbres puras, y de esto se lamenta Platón" (*Leyes*, XX, 1, p. 214). Pero se trata de la pureza moral, no del principio de las repúblicas. "En los países donde domina el espíritu del comercio en todo se trafica, se negocia en todo, incluso en las virtudes morales y las humanas acciones. Las cosas más pequeñas, las que pide la humanidad, se venden y se compran por dinero" (*Leyes*, XX, 2, p. 214). Montesquieu se esfuerza, como es sabido, por distinguir la virtud en su sentido político, principio de las repúblicas, de la virtud moral y más particularmente de las virtudes cristianas (*Leyes*, III, 5).[5]

La idea de que el comercio corrompe a las repúblicas y disuelve el principio de gobierno por los ciudadanos no figura sin embargo en *Del espíritu de las leyes*. La estructura general de los debates del siglo XVIII, así como la polémica inglesa de la década de 1730 llevan a preguntarse acerca de esta ausencia. Montesquieu no compartía aparentemente, aunque la

conocía bien, la tesis de un antagonismo entre el comercio y la virtud. Hay que intentar comprender por qué.

CONCEPCIÓN DE LA VIRTUD REPUBLICANA

La virtud republicana no se define sólo, según la célebre fórmula que aún hoy se invoca, por actuar "prefiriendo siempre el bien público al bien propio". A decir verdad, no es ése incluso el carácter que Montesquieu pone en primer plano. Leído integralmente, el pasaje en donde define la virtud republicana está formulado así: "Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consisten en aquella preferencia" (*Leyes*, IV, 5, p. 26). El amor a las leyes y a la patria constituye por tanto el primer y esencial contenido de la virtud. La primacía de la preocupación por el bien público sobre el interés individual no es más que el corolario, no la sustancia.

El lugar central, dentro de la noción de virtud, del amor a la ley aparece más claramente aún si se considera el contexto en el que Montesquieu hace intervenir la noción de virtud republicana por primera vez en el desarrollo de *Del espíritu de las leyes*. Montesquieu introdujo la noción de una manera que merece atención: la relaciona con la estructura particular del poder en las dos formas de la república: la democracia y la aristocracia. Argumenta que la democracia, previamente definida como un régimen en el que "el pueblo detenta el poder soberano", requiere de un resorte específico no necesario en otros gobiernos.

> No hace falta mucha probidad para que se mantengan un poder monárquico o un poder despótico. La fuerza de las leyes en el uno, el brazo del príncipe en el otro, lo ordenan y lo contienen todo. Pero en un Estado popular no basta la vigencia de las leyes ni el brazo del príncipe siempre levantado; se necesita un resorte más, que es la *virtud*.
>
> Lo que digo está confirmado por el testimonio de la historia y se ajusta a la naturaleza de las cosas. Claro está que en una monarquía, en la que el encargado de ejecutar las leyes está por encima de las leyes, no hace tanta falta la virtud como en un gobierno popular, en el que hacen ejecutar las leyes los que están a ellas sometidos y han de soportar su peso *[Leyes*, III, 3, pp. 15-16].

De este modo, la virtud es introducida en *Del espíritu de las leyes* como una necesidad funcional para las repúblicas. En los gobiernos populares es requerida teniendo en cuenta la estructura de acuerdo con la cual el poder está organizado. Tanto en las monarquías como en el despotismo el orden social está, podría decirse, garantizado gracias a la exterioridad del poder en relación con su lugar de aplicación. La instancia que decreta y hace que se respeten las reglas no soporta ella misma el rigor y los costos de éstas. Semejante estructura presenta ciertamente problemas específicos, incluso defectos redhibitorios en el caso del despotismo, que Montesquieu aborda en otro lugar. Pero la monarquía y el despotismo no están aquí contemplados sino bajo un aspecto particular, para destacar, en contraste, lo que constituye a sus ojos el problema central de los gobiernos populares: el hecho de que quienes dan las órdenes son al mismo tiempo quienes padecen los costos. La virtud —concluye Montesquieu — aporta la solución a este problema.

Un argumento muy similar es retomado en el capítulo siguiente, donde trata de la aristocracia. En este régimen —señala— no es necesario que la virtud esté tan propagada como en la democracia.

> El pueblo, que es respecto de los nobles lo que son los súbditos en relación con el monarca, está contenido por las leyes; necesita, pues, menos virtud que en una democracia. Pero los nobles, ¿cómo serán contenidos? Debiendo hacer ejecutar las leyes contra sus iguales, creerán hacerlo contra sí mismos. Es necesaria pues la virtud en esa clase por la naturaleza de la constitución.

En la aristocracia —prosigue— los nobles "forman un cuerpo que, por sus prerrogativas y por su interés particular, reprime al pueblo; basta que existan leyes para que, a este respecto, sean ejecutadas. Pero si al cuerpo de la nobleza le es fácil reprimir a los demás, le es difícil reprimirse a él mismo" (*Leyes*, III, 4, p. 17). La virtud es por tanto necesaria ahí donde los detentadores del poder tienen que reprimirse a sí mismos para garantizar la ejecución de las leyes.

¿Pero por qué es "la ejecución" de las leyes (y no la legislación misma, la concepción de las leyes o su adopción) lo que plantea un problema de costos, ahí donde los gobernantes son también súbditos? Se podría en efecto argumentar que los detentadores del poder (el pueblo o los nobles, o más bien la mayoría de uno u otro cuerpo) adoptan las leyes que les parecen buenas, sea porque se ajustan a su concepción particular del bien común o porque hacen acrecentar su fortuna particular. En este caso el problema parecería ser, más bien, garantizar que todos los intereses o todas las concepciones del bien común sean tomados en cuenta al confeccionar la ley (la simple dedicación al bien común bastaría quizá, por cierto, para resolver este problema). Se podría también pensar, por otra parte, que si las leyes tienen el favor de quienes detentan el poder, serán cumplidas, y de este modo aplicadas en casos particulares, sin dificultades específicas, puesto que quienes aprueban detentan precisamente el poder de constreñir.

Ése no es, evidentemente, el razonamiento de Montesquieu. Para comprender su argumento, formulado en los pasajes citados antes, hay que tomar en cuenta una tesis que no enuncia aquí, pero que se puede inferir con facilidad del conjunto de su obra. Una ley no es, para Montesquieu, un mandato de tipo o de forma cualquiera. Sólo los mandatos que tienen la forma de reglas constituyen auténticas leyes. Es cierto, no desarrolla específicamente la definición de los caracteres formales que distinguen a la ley de otros tipos de mandatos. Pero estos caracteres aparecen con fuerza en varios de sus análisis sobre temas que implican la noción de ley. Haciendo un contraste entre monarquía y despotismo —escribe—, por ejemplo, en el gobierno monárquico "uno solo gobierna, pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas", mientras que en el despótico "gobierna el soberano según su voluntad y sus caprichos" (*Leyes*, II, 1, p. 8). La inestabilidad y la incertidumbre del orden público están incluso descritas como la característica fundamental del despotismo y la principal razón por la cual los hombres son pobres y desdichados. Una ley —se debe concluir— es por tanto antes que nada un mandato fijo y estable que no cambia según los momentos. Por otra parte, la generalidad constituye también un carácter distintivo de la ley en el pensamiento de

Montesquieu. Incluso si no enfatiza sobre la generalidad de manera tan insistente como Rousseau, sostiene que las leyes son por definición mandatos que presentan cierto grado de generalidad, y no exhortaciones individuales. Recurriendo por lo demás al concepto de voluntad general, anota a propósito de ciertas repúblicas de Italia, en donde los tres poderes no están distribuidos entre órganos distintos: "El cuerpo de la magistratura, como ejecutor de las leyes, tiene todo el poder que se haya dado a sí mismo como legislador. Puede imponer su voluntad al Estado; y siendo juez, anular también la de cada ciudadano" (*Leyes*, XI, 6, p. 104; Derathé, vol. I, p. 170). Caracterizar a la ley como un mandato estable no dirigido a un objetivo singular no constituye en modo alguno una innovación. Estos caracteres se encuentran ya en el pensamiento político griego de, entre otros, Aristóteles, Platón y Cicerón (a quienes Montesquieu menciona sobre este punto preciso, aunque en un contexto particular).[6] Esto explica quizá que Montesquieu no haya juzgado útil dedicar una elaboración específica para esta caracterización formal de la ley. Es claro, en todo caso, que para él las leyes son reglas, es decir, mandatos que no varían en función de los momentos ni de los casos singulares y de las personas.

Si se tiene en cuenta esta caracterización de la ley, el argumento enunciado antes respecto de las repúblicas se aclara. La dificultad esencial, en los gobiernos republicanos, es garantizar que los detentadores del poder apliquen reglas estables y generales incluso en casos en que las decisiones particulares acordes con esas reglas impliquen resultados costosos. Como en los gobiernos populares quienes ejercen la función ejecutiva y toman por tanto las decisiones particulares son también quienes cargan con el costo, esos regímenes están estructuralmente predispuestos a decidir caso por caso. Para que los regímenes populares sean gobernados de acuerdo con reglas y no con medidas singulares y constantemente cambiantes (decretos, podría decirse), es necesario que los detentadores del poder estén dispuestos a sufrir pérdidas, o a infligirlas a aquellos de quienes se sienten cercanos, en casos particulares. La situación es diferente en la monarquía, que es, no obstante, también un gobierno que se rige por la ley, ya que quien la aplica en los casos particulares no carga con el costo que sus decisiones infligen. El monarca, podría decirse, no tendría ventajas por tanto en no aplicar la regla.

Es importante resaltar que el problema planteado aquí por Montesquieu no concierne solamente a la represión de las infracciones a la ley por parte de los gobernantes; la autoridad encargada de castigar se siente, en las repúblicas, solidaria con quienes deben ser castigados. El problema es, de manera más fundamental, el de la relación entre la regla y las decisiones particulares en los gobiernos populares. En todos los terrenos de la acción pública y cualquiera que sea el objetivo o bien que persigan los gobernantes, es necesario, para que las reglas sean seguidas y respetadas, que los detentadores de la autoridad acepten no tomar la decisión que cada vez les parezca mejor respecto de su objetivo.

Cuando quienes se benefician (o sufren) por las decisiones tomadas son también aquellos que las toman, es grande la tentación de pretender el bien público de manera discrecional, buscando cada vez la solución ventajosa, en lugar de atenerse a reglas rígidas, sin miramientos por los resultados indeseables que puedan acarrear en tal o cual caso.

A este problema la virtud, tal como la entiende Montesquieu, aporta una solución. Sólo

ciudadanos-gobernantes movidos por el amor a la ley están dispuestos a sacrificar sus preferencias, deriven de sus intereses o de sus convicciones, en casos particulares. La dimensión de apego afectivo que implica el término amor reviste aquí importancia capital. Al identificar como una "pasión" el principio necesario para las repúblicas, Montesquieu enuncia de hecho una tesis sobre el tipo de motivación y el resorte psicológico requeridos para suscitar el respeto a la regla, incluso en casos en que éste produce un resultado juzgado indeseable por quienes deciden. Rechaza implícitamente la idea de que el cálculo racional e instrumental de los beneficios producidos a largo plazo por el respeto a la regla constituiría para los agentes un motivo suficiente para actuar conforme a la regla, en casos en que tal acción produzca desventajas inmediatas y cercanas. Para que los ciudadanos estén dispuestos a sufrir estas desventajas tangibles y manifiestas, la consideración racional del largo plazo no basta. Es necesaria —afirma Montesquieu— la fuerza de una pasión, la pasión por la regla.

La conservación y el éxito de las repúblicas requieren pues que los ciudadanos coloquen el respeto a la regla por encima de sus inclinaciones inmediatas. Porque los ciudadanos son los amos, esta primacía de la regla no puede venir más que de sus disposiciones interiores y del control de sí mismos. Deben ser capaces de reprimir por sí mismos sus inclinaciones del momento. De modo que, para Montesquieu, la virtud republicana es antes que nada la disciplina consigo mismo, la disposición interior para reprimir las inclinaciones que fluctúan al azar de las circunstancias, las personas y los objetos singulares.

Que Montesquieu ve en la disciplina consigo mismo y en la capacidad para reprimir las inclinaciones inmediatas las cualidades esenciales del buen ciudadano está confirmado por sus palabras acerca del estoicismo. La admiración de Montesquieu por los estoicos romanos, así como la influencia del *De Officiis* sobre la formación de su pensamiento, son hechos bien conocidos. Escribió, en sus años mozos, un *Discours sur Cicerón* (Montesquieu, 1950-1955, vol. III, p. 15-21) en el cual el elogio reviste acentos entusiastas.[7] Algunos años más tarde, en 1725, redacta un *Traité des devoirs* explícitamente inspirado en Cicerón. El texto de este tratado en lo esencial se ha perdido. Montesquieu conservó sin embargo algunos fragmentos en sus *Pensées* (1950-1955, vol. II, pp. 333-335). Através de su correspondencia[8] nos enteramos por otra parte de que ha incorporado un pasaje en el capítulo de *Del espíritu de las leyes* consagrado al estoicismo (libro XXIX, 10).

En este capítulo, donde hace el elogio de la "secta de Zenón", Montesquieu vincula el desprecio de los placeres y del dolor y el sentido del deber característicos de los estoicos con el espíritu del ciudadano.

> Esta secta —escribe— no extremaba sino las cosas en que hay grandeza, como el desprecio de los placeres y del dolor. Ella sola sabía formar ciudadanos; ella sola hacía los grandes hombres; ella sola modelaba los grandes emperadores […] Los estoicos miraban como cosas vanas las riquezas, las grandezas humanas, el dolor, las penas y los placeres, no ocupándose más que en laborar por el bien de los hombres y en cumplir con sus deberes sociales; podría decirse que consideraban aquel espíritu sagrado que creían residir en ellos como una providencia bienhechora que velaba por el género humano *[Leyes*, XXIV, 10, p. 291].

Al alabar de este modo, según una perspectiva que merece la atención, al estoicismo como

la única doctrina que sabía formar a los buenos ciudadanos, Montesquieu indica que la virtud de los ciudadanos no implica un apego exclusivo y celoso a la patria particular en la que han nacido. Es el sentido de los "deberes de la sociedad", ampliada ésta a la sociedad universal del género humano, combinado con el desprecio del placer y del dolor, lo que hace a un buen ciudadano. No hay, a sus ojos, conflicto entre el universalismo estoico y la entrega a la república romana, como lo muestran personajes que él admira particularmente: Cicerón por una parte, Catón *el Joven* por otra, ambos grandes figuras del estoicismo y ciudadanos romanos ejemplares.

Otro fragmento inicialmente escrito para el *Traité des devoirs* permite estimar mejor la distancia que separa al buen ciudadano, según Montesquieu, de otras concepciones de la virtud cívica propuestas antes y después por él:

> El espíritu del ciudadano —escribe— no es ver a su patria devorar a todas las patrias. Este deseo de ver a su ciudad engullir todas las riquezas de las naciones, de alimentar incesantemente sus ojos de los triunfos de los capitanes y de los odios de los reyes, todo eso no es en modo alguno el espíritu del ciudadano. El espíritu del ciudadano es el deseo de ver el orden en el Estado, de sentirse contento con la tranquilidad pública, con la exacta administración de la justicia, con la seguridad de los magistrados, con la prosperidad de los que gobiernan, con el respeto rendido a las leyes, con la estabilidad de la monarquía o de la república. *El espíritu del ciudadano es el amar las leyes, aun en casos en que nos perjudiquen, y considerar más el bien general que nos procuran, que el mal particular que nos causan algunas veces* [Montesquieu, 1950-1955, vol. II, p. 349; las cursivas son de Bernard Manin].

Este fragmento no solamente confirma la interpretación presentada aquí de lo que Montesquieu entiende por virtud republicana. Indica también cómo esta comprensión particular se aleja de otras visiones posibles de las cualidades del buen ciudadano. Más aún, al alejar el "deseo de ver a su ciudad engullir todas las riquezas de las naciones" o el gusto por "los triunfos de los capitanes", Montesquieu se refiere sin duda a rasgos bien conocidos de la historia de Roma. Lleva a cabo una elección en esta historia, al rechazar todo un lado de lo que otros podrían considerar como grande y admirable en los anales de la república romana. Como en el pasaje de *Del espíritu de las leyes* en el que hace del estoicismo la primera escuela del civismo romano, Montesquieu adopta sobre Roma un punto de vista particular y selectivo. Repudia a la república conquistadora, que impone el orden romano por la fuerza de las armas y la expoliación de las naciones vencidas.

Se ve entonces toda la distancia que lo separa de Maquiavelo. Para Montesquieu, la figura que encarna el civismo romano no es la del soldado dispuesto a sacrificar sus intereses y su vida por el engrandecimiento de la república y su gloria, sino la del ciudadano que acepta sacrificar su interés personal inmediato para garantizar el buen cumplimiento de la ley y su estabilidad. Dar prioridad al bien público sobre el interés individual puede revestir varias formas. Entre esas diferentes formas del sacrificio propio, la elección de Montesquieu no tiene equívoco. Su elección no es la misma que la de Maquiavelo. Ciertamente, tanto para Montesquieu como para Maquiavelo, la virtud del ciudadano está totalmente orientada hacia este mundo, no hacia el otro. Ambos pensadores casi coinciden en este punto, como se ha hecho notar con frecuencia. Se podría agregar que para uno y otro la virtud consiste en un

despliegue de energía que apunta a una forma de control, en el intento, siempre frágil, de imponer un orden a lo que por sí mismo no lo tiene. Pero los blancos de esta energía y los objetos de este control no son los mismos en una y otra concepciones. La *virtù* maquiavélica encauza la fortuna e impone un orden en el caos del mundo exterior. La virtud de *Del espíritu de las leyes* disciplina las pasiones e impone un orden interno, en el centro del alma y de la ciudad.

POR QUÉ LA REPÚBLICA PUEDE SER COMERCIANTE

Sorprende, en la lectura de *Del espíritu de las leyes*, la atención y el interés sostenidos de Montesquieu por las repúblicas mercantiles y las de la Antigüedad, así como las del Renacimiento, algunas de las cuales sobrevivían aún en su época: Atenas, Cartago, Tiro, Marsella, las repúblicas de Holanda, e incluso Florencia, Venecia y Ginebra (*Leyes*, XX, 4).[9] Es evidentemente notable que Montesquieu coloque a Florencia y Venecia, estos dos altos lugares de la tradición republicana de acuerdo con los estudios actuales, dentro de las repúblicas mercantiles. El autor de *Del espíritu de las leyes* no se limita a mencionar la existencia de esas repúblicas mercantiles; analiza su espíritu, sus prácticas y las vías mediante las cuales el gobierno de varios se combina a veces con el comercio. En estos análisis —hay que resaltarlo— Montesquieu no hace distinción sistemática entre la Antigüedad y el mundo moderno. Aun cuando, como se ha señalado, Montesquieu opone algunas veces la preocupación de la virtud, lo que hace con frecuencia admirable la Antigüedad, al prosaísmo mercantil de los modernos, no erige esta distinción en sistema de interpretación de la historia. La imaginería, de colores contrastados, de la ciudad antigua, dominada por la preocupación del bien público, la defensa de la ciudad en primer lugar, y de las naciones modernas consagradas al culto apacible de los intereses individuales y egoístas, no constituye en realidad la intención central de *Del espíritu de las leyes*.

Montesquieu advierte ciertamente que el régimen romano era desfavorable al comercio.

> No se notaron nunca en los romanos celos ni envidias por causa del comercio. Combatieron a Cartago como nación rival, no como nación comerciante […] Por otra parte, el genio de Roma, su gloria, su educación militar y hasta su forma de gobierno la apartaban del mercantilismo. En la ciudad no había más ocupaciones que la guerra, las elecciones, las cábalas y los pleitos; en el campo sólo se ocupaban en la agricultura; en las provincias no había comercio posible con un gobierno tiránico *[Leyes*, XXI, 14, p. 240].

En un párrafo revelador de su modo de razonar, añade: “Bien sé que hay gentes imbuidas de ideas erróneas, las cuales han creído que los romanos honraron y fomentaron el comercio; pero lo cierto es que no pensaron, o pensaron rara vez, en semejante cosa” (*Leyes*, XXI, 14, p. 241). Rechaza de manera incisiva las formas de razonamiento mecánicas, y por este lado también indica que a sus ojos el rechazo al comercio en Roma, uno de los mejores gobiernos del mundo, no prueba en modo alguno que el comercio no sea una de las cosas más útiles para los Estados. No cabe duda, en todo caso, de que Montesquieu ve en el rechazo al comercio una particularidad de Roma, no un rasgo universal de las repúblicas. Y por más admiración

que tenga por Roma, no hace de ella el arquetipo del gobierno republicano.

La existencia de repúblicas mercantiles y el esplendor de algunas de ellas muestran que el gobierno popular no es necesariamente enemigo del comercio. Este fenómeno llama la atención del autor de *Del espíritu de las leyes*. Así, por ejemplo, para explicar por qué la democracia, que se corrompe la mayoría de las veces bajo el efecto de la desigualdad de fortunas, puede no obstante combinarse con el comercio y el enriquecimiento que acarrea, escribe: "Es cierto, sin embargo, que cuando la democracia se funda en el comercio, pueden enriquecerse algunos particulares sin que las costumbres se corrompan. El espíritu comercial lleva consigo la sobriedad, la economía, el orden y la regla, por lo cual, mientras subsista ese espíritu, las riquezas no producen ningún mal efecto" (*Leyes*, V, 6, p. 34). La multiplicidad de los términos que Montesquieu emplea aquí para caracterizar las disposiciones ligadas al espíritu mercantil hace difícil una descomposición analítica rigurosa. Montesquieu contempla evidentemente un complejo psicológico cuyos diferentes elementos están ligados unos a otros y separados por fronteras indecisas. Se pueden no obstante distinguir algunos polos o líneas de fuerza principales en el interior de este complejo. Otros pasajes de *Del espíritu de las leyes* en que Montesquieu trata del espíritu mercantil permiten delimitarlos con un poco más de precisión.

Señalemos en primer lugar la mención, antes que nada sorprendente, a la frugalidad, el ahorro, la moderación como constitutivos del espíritu mercantil. En lugar de ver, como muchos de sus contemporáneos, en el deseo de goces y la sed insaciable de la ganancia los resortes de la actividad comercial, Montesquieu juzga que el comercio supone (y fortalece) en quienes lo ejercen la capacidad de refrenar, mediante una fuerza interna, la atracción por los placeres y los goces no obstante posibles. En el razonamiento recién citado, Montesquieu no supone en modo alguno que los ciudadanos de las democracias comerciantes sean pobres, o que tengan apenas los medios para procurarse lo necesario. Apunta, por el contrario, que en una sociedad mercantil los particulares acumulan algunas veces "grandes riquezas". Pero los comerciantes —afirma— son también individuos cuya actividad supone que estén dispuestos a no procurarse los goces a los cuales podrían tener acceso. En este sentido, el comercio está ligado a la frugalidad y de manera más general al control de los deseos, lo que indican los términos de ahorro y de moderación.

El vínculo así establecido entre el espíritu mercantil y la frugalidad o el control de los deseos en general no es una observación aislada en *Del espíritu de las leyes*. Montesquieu lo hace notar también, por cierto, en un contexto algo diferente. En el capítulo titulado "De las leyes suntuarias en la democracia" habla de "el espíritu mercantil" como una fuerza que actúa en el mismo sentido que las leyes positivas que prohíben o limitan el lujo. Es el lujo —subraya— y no el comercio el que corrompe: "[…] las almas corrompidas por el lujo —escribe— reniegan de las trabas opuestas por las leyes a sus egoístas ambiciones y se hacen enemigas de las leyes […] Cuando los romanos estuvieron corrompidos, sus deseos crecieron y se desbordaron" (*Leyes*, VII, 2, p. 66).

Otro aspecto del espíritu mercantil, según la caracterización que de él hace Montesquieu, llama igualmente la atención. El espíritu mercantil —afirma— acarrea un espíritu "de orden y

de regla". El capítulo titulado "Del espíritu del comercio" permite circunscribir mejor aquello a lo que Montesquieu apunta:

> El espíritu comercial produce en los hombres cierto sentimiento de escrupulosa justicia, opuesto por un lado al latrocinio y por el otro a las virtudes morales de generosidad y compasión, esas virtudes que impulsan a los hombres a no ser egoístas, a no mostrarse demasiado rígidos en lo tocante a los propios intereses y hasta a descuidarlos en beneficio del prójimo. La privación total de comercio es, por el contrario, conducente al robo, que Aristóteles incluye entre los modos de adquirir. El latrocinio no se opone a ciertas virtudes morales: por ejemplo, la hospitalidad, muy rara en los países comerciantes y muy común en los pueblos que viven de la rapiña *[Leyes*, XX, 2, p. 215].

Los comerciantes obedecen estrictamente la regla. No dan ni toman más ni menos que lo que prescribe la regla impersonal del intercambio. Los tipos de comportamiento que Montesquieu opone al espíritu mercantil informan aún con más precisión acerca de los contornos de esta disposición para seguir rigurosamente la regla central del espíritu mercantil. A diferencia de los pueblos bandoleros y hospitalarios a la vez, los pueblos comerciantes no se dejan guiar por sus impulsos e inclinaciones, que consisten en la iniciativa de apoderarse de los bienes deseables o de la simpatía acogedora hacia los extranjeros y los viajeros. La disposición a la regla —insiste Montesquieu— supone disciplinar los deseos impulsivos y las inclinaciones.

Se ve bosquejarse entonces un nexo posible entre el espíritu mercantil y la virtud republicana tal como la entiende Montesquieu. Tanto la virtud como el espíritu mercantil implican la disposición para obedecer las reglas, más que los deseos y las inclinaciones. La misma disciplina consigo mismo se requiere en el otro caso. La combinación de la virtud republicana y del comercio no tiene nada de necesario, ciertamente. Los ciudadanos de la república pueden apegarse al respeto de otras reglas que no sean las del intercambio. A la inversa, los comerciantes pueden estar apegados al respeto de otras reglas que no sean las promulgadas por las autoridades públicas. Pero el buen comerciante puede ser un buen ciudadano, porque uno y otro papel implican la misma aptitud para hacer que prevalezca la regla por encima de sus inclinaciones.

Montesquieu relaciona expresamente por lo demás el espíritu mercantil con la virtud. En el libro VII, que trata del lujo y "los diferentes principios de los tres gobiernos", argumenta que, de manera general, "una república es tanto más perfecta cuanto menos lujo haya en ella" (*Leyes*, VII, 2, p. 66).Pero en una observación adicional acerca del lujo, agrega: "No lo había entre los romanos de los primeros tiempos, no lo hubo entre los lacedemonios; y en las repúblicas en que la igualdad no se ha perdido enteramente, el espíritu mercantil, el amor al trabajo y la virtud hacen que cada uno pueda vivir con lo que tiene y que, por consecuencia, haya poco lujo" (*Leyes*, VII, 2, p. 66). El uso a propósito del término "virtud" para caracterizar el espíritu mercantil merece evidentemente atención particular.

Pero además este texto pone de relieve, precisándolo al mismo tiempo, otro elemento del espíritu mercantil. Se ha visto (en fragmentos citados) que Montesquieu establece un vínculo entre el espíritu mercantil y el espíritu de trabajo. Aquí, no obstante, el trabajo está mencionado en una perspectiva más precisa: está presentado como lo que permite a cada uno

vivir de su propio bien. Recordemos que, para Montesquieu, el lujo está fundado en "las comodidades que logran algunos a expensas del trabajo de otros" (*Leyes*, VII, 1, p. 65). Resulta así que el espíritu mercantil está ligado al espíritu industrioso de quienes desean y pueden vivir de sus propios bienes, producto de su trabajo. Ahora, vivir del bien propio, se debe insistir, es una condición de la independencia. La tradición republicana, de Maquiavelo a Harrington, veía en la posesión de un bien raíz una de las condiciones necesarias de la ciudadanía: al poseer su tierra los ciudadanos podían ejercer libremente sus derechos políticos porque no dependían de nadie para subsistir. Montesquieu, por su parte, traza aquí toda una constelación posible de conceptos y de hechos. La independencia no está necesariamente ligada a la propiedad de la tierra; también puede provenir del trabajo. El ciudadano industrioso de la república comerciante es independiente porque se gana la vida con su trabajo.

Así, debe destacarse que Montesquieu vea en el trabajo y en el amor al trabajo una de las características centrales de las repúblicas comerciantes desde la Antigüedad. Sobre el mismo punto insiste al ponderar que el lugar otorgado al trabajo distinguía a una república de otra.

> Hubo en Grecia dos clases de repúblicas: unas eran militares, como Lacedemonia; otras mercantiles, como Atenas. En las unas se quería que los ciudadanos estuvieran ociosos; en las otras se fomentaba el amor al trabajo. Solón tenía por crimen la ociosidad y quería que cada ciudadano diera cuenta de su manera de ganarse la vida. En efecto, en una buena democracia, en la que no deba gastarse más que lo preciso, cada uno debe tenerlo, pues no teniéndolo, ¿de quién lo recibiría? *[Leyes*, V, 6, p. 34].

Lejos de ver en el comercio el reino de la dependencia generalizada, como después de él otros lo harán, Rousseau en particular, Montesquieu hace del espíritu mercantil una de las fuentes posibles de la autonomía individual. El comerciante industrioso es, también, una figura de la independencia, ya que no es sirviente ni depende, para subsistir, de la buena voluntad del prójimo. Depende antes que nada, según Montesquieu, de su propia diligencia. Es el "lujo" y no la actividad mercantil lo que corrompe, en la medida en que la comodidad es resultado del trabajo del prójimo más que del propio.

Las repúblicas —anota Montesquieu— pueden prestarse al comercio por otro aspecto todavía. Proporcionan incluso —insiste— un entorno más favorable que las monarquías.

> Además —dice— las empresas comerciales están siempre ligadas con los negocios públicos. Pero en las monarquías, los negocios públicos les parecen tan inseguros a los comerciantes como seguros los creen en las repúblicas. De esto resulta que las grandes empresas de comercio no sean para los Estados monárquicos, sino para los gobiernos populares. En una palabra, la confianza en el derecho propio que se tiene en las repúblicas hace posible que se emprenda todo; como cada cual cree tener seguro lo adquirido, procura adquirir más *[Leyes*, XX, 4, p. 216].

Montesquieu señala sin embargo, por otro lado, en múltiples ocasiones, que las monarquías, por lo menos las convenientemente organizadas, garantizan también la seguridad de los bienes y de las personas. Se puede exponer, para explicar la tesis establecida aquí, la conjetura siguiente. La seguridad —señala Montesquieu en reiteradas ocasiones— consiste antes que nada en una creencia subjetiva: la certeza de que no será uno privado de sus bienes

por decisiones caprichosas e imprevisibles. En las monarquías, se podría argumentar, esta creencia en la seguridad está fundada sólo en la experiencia vivida. Los súbditos prueban que no enfrentan decisiones arbitrarias y caprichosas, porque instituciones en las cuales no participan (los cuerpos intermedios depositarios de las leyes) garantizan en realidad la estabilidad de las leyes. Pero esto no es más que una condición que se vive en la experiencia, cuya solidez y carácter duradero pueden, de repente, ser siempre objeto de dudas. En cambio, ahí donde la ley y su aplicación están en manos de los ciudadanos mismos, éstos tienen menos razones para "sospechar" que la conducta de los asuntos públicos pueda volverse irregular e incierta. Como sea que se reconstruya el argumento que lleva a Montesquieu a la afirmación aquí citada, hay que hacer notar que a sus ojos las repúblicas son particularmente hospitalarias hacia el comercio, porque el respeto de las reglas que las caracteriza hace de ellas regímenes de seguridad y certidumbre. La observación importante es que la estabilidad y la seguridad de los bienes pueden jugar a favor de la toma de riesgos y de las empresas azarosas de los comerciantes.

Las repúblicas son especialmente favorables a lo que Montesquieu llama "comercio de ahorro", en oposición al "comercio de lujo". El comercio de ahorro, tal como lo define *Del espíritu de las leyes*, se caracteriza por la naturaleza de las mercancías que concierne, a la vez que por su estructura geográfica y el tipo de beneficio que engendra. En el comercio de ahorro los bienes intercambiados corresponden "a necesidades reales" y no a lo que sirve "al orgullo", "a las delicias" o "a las fantasías". Por otra parte, los negociantes del comercio de ahorro "al tener el ojo sobre todas las naciones del mundo, llevan a una lo que extraen de la otra", en lugar de importar bienes en su país o exportar sus producciones (*Leyes*, XX, 4). Finalmente, este comercio implica una modalidad de ganancia particular. "Esta especie de tráfico —anota Montesquieu— es más propio del gobierno de muchos que del de uno solo, porque se funda en la regla de ganar poco, pero continuamente; y esta regla no puede observarla un pueblo en que reine el lujo, que gaste mucho y busque principalmente las cosas caras y la ostentación" (*Leyes*, XX, IV, p. 215). Por singular que parezca en la actualidad semejante distinción entre el comercio de lujo y el comercio de ahorro, estas observaciones comprueban que Montesquieu busca una reflexión sistemática sobre las relaciones entre la república y el comercio. Se traza un nexo entre el espíritu de las repúblicas y la actividad industriosa de los que pueden ganar poco cada vez, porque ganan de manera repetida.

Los vínculos que Montesquieu discierne entre el espíritu mercantil y las disposiciones psicológicas o las prácticas propias de las repúblicas no trazan sino una combinación contingente. Pero esto no significa que la combinación sea puramente aleatoria. Aparece, en primer lugar, con cierta regularidad en el curso de la historia. De Atenas a las repúblicas holandesas, pasando por Cartago y Venecia, la alianza del comercio y de la república se muestra de manera recurrente. Se trata, podría decirse, de una regularidad parcial o local, no universal. En este sentido no constituye, propiamente dicho, una ley. Pero, sobre todo, esta regularidad de la experiencia obedece a una lógica y se comprende mediante la razón. Todo el esfuerzo de Montesquieu es precisamente identificar y llevar a la claridad de la exposición racional los puntos o las vías por donde puede cruzar el nexo entre la república y el comercio.

Al identificar, por ejemplo, el apego a la regla y a la disciplina consigo mismo como un elemento común del carácter republicano y del carácter mercantil, Montesquieu revela un punto de contacto precisamente identificado y del todo inteligible entre el comercio y el gobierno popular. En la realidad histórica el vínculo puede ser activado y vuelto eficaz, o no serlo, en función de las circunstancias y del contexto. Pero la vía siguiente, si se establece, no es mediocre ni misteriosa. Podría decirse, utilizando un concepto metodológico recientemente propuesto por Jon Elster, que Montesquieu identifica así un "mecanismo" que vincula al comercio con la república.[10] La misma estructura lógica gobierna los demás vínculos entre la república y el comercio que Montesquieu descubre (la garantía de la seguridad y de la certidumbre, la independencia cimentada en el trabajo personal). Es por tanto posible que las repúblicas sean mercantiles, pero esta posibilidad, cuyo carácter viable es de manera recurrente demostrado por la historia, no es accidental. Lazos inteligibles y esenciales vinculan la república con el comercio.

Cuando las repúblicas son comerciantes, pueden ser grandes potencias militares y ejercer una especie de imperio. Montesquieu afirma, ciertamente, que el comercio conduce a la paz y suaviza las costumbres, pero no obtiene en modo alguno la conclusión de que las repúblicas mercantiles están demasiado enamoradas de la paz y de la tranquilidad de los intercambios como para ser incapaces de utilizar la fuerza contra las potencias hostiles. Montesquieu nunca afirma que las repúblicas mercantiles sean menos aptas que las otras para defender su independencia y su autonomía frente al extranjero, uno de los valores centrales para los autores de la tradición republicana. No existe en *Del espíritu de las leyes* la retórica, que luego se propagaría tanto, que opone la búsqueda de los goces individuales y de las pasiones blandas, que se supone animan a las sociedades mercantiles, a la entrega colectiva y a la energía requerida por las grandes empresas de envergadura histórica. Montesquieu subraya, por el contrario, que las repúblicas mercantiles pueden también ser grandes potencias e incluso tener políticas imperiales. El comercio las lleva, sin embargo, a buscar una forma particular de la fuerza militar: la fuerza marítima, lo que Montesquieu nombra "el imperio marítimo".

Los romanos —señala— despreciaban a la marina.

> Gran importancia daban los romanos a las tropas de tierra, cuyo espíritu era mantenerse firmes, pelear con tesón y defender su posición hasta morir. No estimaban las tácticas de los marinos, que presentan combate, sortean peligros, se valen, en fin, de la astucia más que de la fuerza […] Estos últimos [los romanos], por consiguiente, no destinaban a la marina más que gentes ínfimas que no podían tener cabida en las legiones. Los marineros, en general, eran libertos *[Leyes*, XXI, 13, p. 240].

Pero el punto relevante es que Montesquieu no hace de la preferencia por "el imperio de la tierra" la característica necesaria y universal de las repúblicas. Consagra todo un largo capítulo a Cartago, república de mercaderes y enemiga de Roma, que detentaba, dice, "el imperio del mar", e interpreta las Guerras Púnicas como el conflicto entre la fuerza terrestre y la marítima, utilizando el mismo esquema interpretativo de Tucídides en su análisis del conflicto entre Esparta y Atenas (*Leyes*, XXI, 11).

Insiste incluso en su admiración por Hannón, el capitán cartaginés. Alaba en particular la

combinación entre la osadía de sus empresas y la sobriedad con la que cuenta sus relatos.

> El relato de Hannón es una hermosa muestra de la Antigüedad: el mismo hombre que ha ejecutado escribe; no se ve en lo que escribe la menor ostentación. Los grandes capitanes cuentan sus campañas con la mayor sencillez, porque cifran su gloria en lo que han hecho y no en lo que dicen. Están más orgullosos de lo que han hecho que de lo que han dicho. En el escrito de Hannón el fondo es como el estilo: no da en lo maravilloso; todo lo que se refiere del clima, del terreno, de los habitantes y de las costumbres es lo mismo que hoy vemos en la costa de África; parece, al leerlo, que estamos leyendo un diario de un viajero de nuestros días *[Leyes*, XXI, 11, p. 237].

Para Montesquieu el prosaísmo sustentado en los hechos no siempre es enemigo de la gloria; a veces la realza. Al extenderse así sobre la gloria de Hannón y el crédito que conviene conceder a su relato, Montesquieu rechaza adoptar sobre Cartago el punto de vista de los romanos y ratificar, podría decirse, el veredicto de la historia que ha dado a Roma la victoria final sobre los cartagineses. "Este relato de Hannón es tanto más precioso por cuanto es un monumento púnico; y no es otra la causa de que se le haya tenido por fabuloso, pues los romanos siguieron odiando a los cartagineses hasta después de haber destruido su república. Sin embargo, la victoria fue lo que decidió si la mala fe debía llamarse *púnica* o *romana*. Los modernos mantienen este prejuicio" (*Leyes*, XXI, 11, p. 237). Con estas líneas Montesquieu destaca la contingencia de la salida de las Guerras Púnicas y rehúsa ver en ello una prueba de la inferioridad intrínseca de Cartago y de su menor valor. Más aún, se vuelve a sí mismo protagonista del conflicto histórico entre Roma y Cartago. Contribuye a socavar lo que fue indudablemente el proyecto de los romanos: no dejar que de Cartago subsistiera sino la imagen de trapacería que de ella habían forjado para la posteridad.

La fórmula "el imperio marítimo" no es sólo un feliz hallazgo de vocabulario sino una noción que Montesquieu emplea de manera regulada en *Del espíritu de las leyes*. La emplea también refiriéndose a Atenas, "nación mercantil", a la que, dice, su victoria sobre los persas le dio "el verdadero imperio marítimo". "Tengo que hablar —escribe— de este imperio marítimo que tuvo Atenas." En seguida cita un texto en donde Jenofonte afirma que Atenas "posee el imperio marítimo", indicando así la fuente de la noción que aparece de manera recurrente en *Del espíritu de las leyes* (XXI, 7).

El texto al cual Montesquieu se refiere aquí, *La constitución de Atenas*, no es en realidad obra de Jenofonte, contrariamente a lo que se creía en el siglo XVIII, sino de un autor anónimo nombrado en la actualidad "Pseudo-Jenofonte".[11] En este texto el autor relaciona las características esenciales de la sociedad, de la economía y del gobierno ateniense con el hecho de que Atenas sea una república marítima, que posee "el imperio del mar" *[hè arkhè hè kata thalattan]*.[12] La mayoría de los atenienses —anota— son capaces de maniobrar un navío de guerra (*naus*) en cuanto se embarcan, pues pasan toda su vida familiarizados con el mar, aprendiendo las técnicas de la navegación algunas veces a bordo de un navío mercantil (*ploion*), otras a bordo de un buque de pasajeros (*holkas*).[13] El autor establece un vínculo también entre el control del mar que ejerce Atenas y el lujo de bienes variados que reina en la ciudad.[14] Finalmente, en un razonamiento asombroso en su lucidez y claridad analítica, el

Pseudo-Jenofonte revela la relación que une la democracia a la forma marítima del poder. Es normal —anota— que en Atenas el pueblo y los pobres tengan más peso político que los nobles y los ricos, pues son los ciudadanos sin fortuna los que sirven a bordo de los navíos de guerra y dan a la ciudad su poderío. En cambio, en las ciudades donde el poder reside en el ejército terrestre, son los hoplitas, y por tanto los ciudadanos que tienen los medios para autofinanciarse equipo de infantería, quienes aportan la contribución decisiva a la defensa. Como los derechos y la influencia política van en todos lados a la par con el papel militar, argumenta el autor, en las ciudades donde predomina el ejército terrestre los derechos políticos están reservados para los individuos de posición acomodada. En la potencia marítima que es Atenas, por el contrario, los pobres pueden tener un papel militar fundamental, puesto que tienen que financiar el equipo con el cual combaten: los navíos. Los buques de guerra son financiados por la ciudad, o, más precisamente, son construidos y armados gracias a las contribuciones financieras que la ciudad impone a los ricos (las liturgias).[15] De este modo se explica, según el Pseudo-Jenofonte, el hecho de que el poder marítimo esté ligado al régimen democrático, mientras que la fuerza terrestre se relaciona con la preponderancia política de las clases acomodadas o ricas.

Montesquieu no retoma, en el texto que cita, el razonamiento que vincula la forma marítima de la fuerza con la democracia; subraya en cambio que Atenas, república mercantil, era también una gran potencia ávida de gloria y de imperio.

> Atenas, con mil proyectos de gloria; Atenas, que aumentaba la rivalidad sin aumentar la influencia; más cuidadosa de ensanchar su imperio marítimo que de disfrutarlo; con un régimen político en el cual podían las clases inferiores repartirse las rentas públicas, mientras los acaudalados eran oprimidos, no realizó el gran comercio que le prometían el trabajo de sus minas, la multitud de sus esclavos, el número de sus marineros, su autoridad sobre las ciudades griegas y, más que todo, las sabias instituciones de Solón. Su tráfico se redujo casi exclusivamente a Grecia y al Ponto Euxino, de donde obtenía todas las subsistencias *[Leyes*, XXI, 7, p. 229].

Esas líneas, donde sin duda también hay que escuchar el eco de Tucídides, incluso si sólo el Pseudo-Jenofonte es citado, confirman que no existe, según Montesquieu, antagonismo necesario entre el espíritu negociante y la búsqueda de la gloria y de la fortaleza de la ciudad. Atenas es descrita como una república audaz, llena de energía, agitada por una actividad incesante y nunca en descanso, que prefiere lanzarse a nuevas empresas más que gozar del fruto de las precedentes. El mismo espíritu de riesgo y de empresa anima en este sentido a los marineros y los mercaderes. Podemos recordar aquí algunas de las palabras que Tucídides pone en boca de los enviados de Corinto y que trazan el retrato de los atenienses frente a una asamblea en Esparta antes del principio de la guerra. En este pasaje, uno de los más ilustres de su obra, Tucídides escribió:

> Ellos [los atenienses] son innovadores, vivos para imaginar y para realizar sus propósitos […] Asimismo practican la audacia sin medir sus fuerzas, el riesgo sin detenerse en las reflexiones y el optimismo en las situaciones graves […] Lo que imaginan sin alcanzarlo completamente es para ellos un bien del cual se les frustra; lo que consiguen en un ataque no es más

que un magro resultado en comparación con el porvenir, y si un intento fracasa, otra esperanza viene, para compensar, colmar la falla. Ya que —por un rasgo que les es propio— cuando han imaginado algo, posesión y esperanza vienen a ser lo mismo, tan rápido emprenden lo que han decidido. Por eso desperdician su vida, en las pruebas y los peligros; y aprovechan tan poco como es posible lo que tienen: siempre están adquiriendo, sus fiestas son hacer lo que se tiene que hacer, y la desdicha, para ellos, es por lo menos tanto el reposo en la inacción como una actividad de continuas pruebas. Por eso se tendría razón al decir, en resumen, que su naturaleza es no tener jamás tranquilidad alguna ni dejar que el resto del mundo la tenga.[16]

Al subrayar de esta manera los vínculos entre el comercio y una forma particular del poderío, Montesquieu se inscribe pues en una larga tradición. Esta tradición, a la cual Tucídides ha dado una de sus expresiones más relevantes, sostenía también que la abundancia de bienes y de lujo que reinaba en una ciudad mercantil no impedía en modo alguno que los ciudadanos se dedicaran a la ciudad y estuvieran dispuestos a sacrificar, para defenderla, las dulzuras de la vida que ésta les ofrecía. Ahí está, como es sabido, uno de los temas centrales de la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles.[17] Montesquieu no innova pues exactamente en este punto; pero recuerda, contra los admiradores exclusivos de Roma, que la fuerza terrestre no es, para una república, el único camino hacia el poder y la gloria.

El elemento novedoso en estas reflexiones sobre el comercio y el imperio marítimo atenienses radica más bien en el paralelo acentuado que Montesquieu traza entre Atenas y una potencia marítima recién aparecida en la escena mundial: Inglaterra. Montesquieu escribe en efecto lo siguiente:

"Atenas —escribe Jenofonte— posee el dominio del mar, pero como el Ática se comunica por tierra, los bárbaros la invaden y saquean mientras los atenienses emprenden expediciones. Los principales dejan que los enemigos devasten sus tierras, pero ponen a resguardo sus bienes muebles depositándolos en alguna isla; el populacho, que no tiene tierras, está libre de inquietudes. Si los atenienses vivieran en un isla, podrían causar daños a los otros sin recibirlos ellos, ya que son dueños del mar." Se diría que Jenofonte quería hablar de Inglaterra *[Leyes*, XXI, 7, p. 229].

Se encuentran, en el capítulo en que Montesquieu analiza las costumbres inglesas, varias anotaciones que hacen eco a lo señalado aquí como característica del espíritu mercantil. Inglaterra es descrita como una nación constantemente activa y jamás en descanso. Una actividad incesante recorre todas las esferas de la sociedad. En esta nación mercantil, anota Montesquieu: "Como cada cual atendería a sus propios intereses, no se pensaría tanto en galanterías, hijas de la ociosidad, porque no habría tiempo que perder" (*Leyes*, XIX, 27, p. 212). Condiciones particulares, como lo exagerado de los impuestos, fortalecen todavía más el espíritu de trabajo y de industria. "En un Estado donde por una parte reinara la opulencia y por otra fueran los impuestos excesivos, apenas se podría vivir con una fortuna limitada" (*Leyes*, XIX, 27, p. 210). El lujo que reina en Inglaterra, anota también Montesquieu, es real, pero de tipo particular. "Habría un lujo verdadero, que no se fundaría en refinamientos de la vanidad sino en las necesidades reales; y no se buscaría en las cosas otros placeres que los que la naturaleza ha puesto en ellas. Mucho de superfluo habría también, pero estarían proscritas las frivolidades; y de ese modo, los que tuvieran más caudal que ocasiones de

gastarlo emplearían su dinero en cosas raras, y habría en la nación más ingenio que gusto" (*Leyes*, XIX, 27, p. 212). Para Montesquieu el comercio no lleva consigo necesariamente los efectos deletéreos del lujo. El espíritu afanoso, que no deja sino poco tiempo para los goces, aporta un freno a la frivolidad.

Montesquieu desarrolla pues, de manera general, un análisis del espíritu mercantil que explica la compatibilidad del comercio con la forma republicana de gobierno. No se podría decir simplemente que su pensamiento no deja captar con facilidad o clasificar de acuerdo con el paradigma dual que oponen los partidarios de la república a los admiradores de la sociedad mercantil moderna. Semejante planteamiento sería por lo demás trivial: los paradigmas son por necesidad esquemas simplificadores. Que un pensamiento tan complejo como el de Montesquieu se resista a él no constituiría sino una evidencia sin alcance. Sería igualmente engañoso interpretar que la tesis de que el comercio es compatible con la república ha sido dictada por la voluntad de reconciliar dos formas de organización social que Montesquieu consideraría asimismo buenas aunque opuestas entre sí. Los análisis precedentes muestran que lo que Montesquieu contempla es totalmente otra cosa.

La república mercantil no es, para Montesquieu, una negociación entre dos principios contrarios ni la forma entre todas recomendable que combina dos caracteres deseables a menudo separados. Es una forma histórica que aparece de manera recurrente y cuyos mecanismos internos revela, explicando así su posibilidad a la vez que su resistencia al paso del tiempo: el vínculo entre el espíritu mercantil y la disciplina consigo mismo esencial en la virtud republicana; la relación entre el espíritu de trabajo y el de independencia; el efecto favorable de la seguridad interna sobre la disposición para tomar riesgos, y, finalmente, la propensión del comercio a engendrar una forma particular de potencia militar, garantía de independencia. Montesquieu —hay que subrayarlo— se dedica más a explicar por qué las repúblicas pueden ser mercantiles que a mostrar las ventajas de la combinación entre el comercio y el gobierno popular. Pero es por ese lado precisamente que se opone de la manera más incisiva al paradigma de la república como enemiga del comercio. Su análisis positivo y explicativo de la historia lo lleva a negar que un antagonismo necesario y universal oponga el comercio a la forma republicana de gobierno. Atento a Cartago así como a Atenas, Montesquieu rebaja el rechazo del comercio al estatuto de particularidad romana. Lector de Tucídides, sabe ciertamente que Esparta está más cerca en este punto de Roma. Pero la modalidad que comparten Roma y Esparta no constituye, a sus ojos, sino una de las vías posibles para la república. El análisis y la interpretación de los hechos históricos, no los juicios de valor sobre el comercio y la república, separan a Montesquieu de las repúblicas de tradición maquiavélica. Éstos hacen de un rasgo particular de Roma una ley universal de las repúblicas. Montesquieu sostiene, por el contrario, que la república terrestre no constituye sino una de las posibilidades para el gobierno popular. No reproduce por lo demás la toma de partido maquiavélica en sentido inverso. No otorga un estatuto privilegiado a la república marítima: ésta no es, para él, ni más inteligible que la república terrestre ni superior en valor. Percibe sencillamente dos posibilidades, ahí donde Maquiavelo y sus herederos veían sólo una.

Como se observa al principio de este estudio, Montesquieu fue confrontado directamente en el discurso que empleaba el lenguaje republicano de tradición maquiavélica para atacar la política favorable a los intereses comerciales y financieros, emprendida por el gabinete inglés bajo la dirección de Walpole. Bolingbroke, en su diario *The Craftsman*, y más generalmente el *Country Party*, argumentaban que la influencia creciente del dinero, el enriquecimiento y, en particular, el desarrollo de la riqueza mobiliaria amenazaban las bases de la libertad inglesa al introducir en todas partes la corrupción, al sustituir el sentido del interés público por la codicia y el interés privado, y al arrasar con el único verdadero sostén de la libertad: la virtud de los propietarios de bienes raíces independientes.

El texto de *Del espíritu de las leyes* no permite determinar cuál era precisamente la posición de Montesquieu respecto de esta polémica de la que había sido testigo directo durante su estancia en Inglaterra. En el capítulo que dedica al análisis de la política inglesa, a las costumbres de Inglaterra y a la importancia que reviste el comercio en ese país (*Leyes*, XIX, 27), no trata de manera explícita el problema de la corrupción. Por el contrario, en su correspondencia para responder a William Domville, que sin duda es un personaje ligado al círculo de Bolingbroke y que reproduce en sus reflexiones las preocupaciones centrales de ese grupo, Montesquieu se pregunta terminantemente si la función creciente del comercio y del mundo financiero amenaza la virtud y la libertad en Inglaterra y adelanta reflexiones sustanciales sobre el tema del comercio y de la corrupción.

De pronto podríamos encontrar sorprendente que, más allá de las razones de cortesía para con su correspondiente, Montesquieu acepta interrogarse según los términos de Bolingbroke y sus amigos. En efecto, *Del espíritu de las leyes* no coloca al régimen inglés entre las repúblicas. Aunque Montesquieu resalta, como se ha visto, el parentesco entre Inglaterra y Atenas, las dos naciones comerciantes y poseedoras del "imperio del mar", en ninguna parte describe formalmente al gobierno como una república: sin duda la presencia de un monarca y de una cámara de la nobleza es suficiente para explicarlo. Entonces podríamos pensar que la cuestión de saber si el comercio corrompía, en Inglaterra, la virtud y el sentido del interés general necesarios para los gobiernos republicanos no tenía, en realidad, lugar en su propia perspectiva. Además, dado que el lujo es un rasgo inherente a las monarquías según su teoría, podríamos esperar que no juzgue su desarrollo problemático o amenazador en un país que tiene a un monarca al frente. No obstante, un examen atento del análisis del régimen inglés propuesto por Montesquieu muestra que, para el autor de *Del espíritu de las leyes*, ese gobierno trae consigo una dimensión republicana.

En primer lugar se debe mencionar que en una observación, es verdad, incidente, Montesquieu designa a Inglaterra como "una nación en que la república se esconde bajo la forma de la monarquía" (*Leyes*, V, 19, p. 48). Además, de manera quizá más significativa, Montesquieu analiza la institución central del régimen inglés, la designación de los representantes por elección, según una perspectiva republicana. En particular, lo vemos en su concepto de las ventajas y de las justificaciones del proceso electivo. Respecto de los

representantes ingleses, menciona: “De un gran vicio adolecían la mayoría de las repúblicas antiguas: el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que exigen alguna ejecución, de las que es enteramente incapaz. El pueblo no debe tomar parte en la gobernación de otra manera que eligiendo a sus representantes, cosa que está a su alcance y puede hacer muy bien” (*Leyes*, XI, 6, p. 106). Una formulación como ésta hace eco, de manera evidente, a lo que había escrito al principio de *Del espíritu de las leyes*, en un capítulo dedicado a las repúblicas: “El pueblo es admirable para escoger a los hombres a quienes debe confiar una parte de su autoridad” (*Leyes*, II, 2, p. 9).

Al mencionar en el estudio del régimen inglés que el pueblo es totalmente incapaz de elegir a aquellos más aptos para gobernar, entonces Montesquieu se limita a retomar la tesis que había establecido en sus reflexiones sobre las repúblicas, diciendo: “Si se pudiera dudar de la capacidad natural que tiene el pueblo para discernir el mérito, no habría más que repasar de memoria la continua serie de admirables elecciones que hicieron atenienses y romanos; no se creerá, sin duda, que fuera obra de la casualidad” (*Leyes*, II, 2, p. 9).

Ahora bien, este argumento de que el pueblo es totalmente apto para realizar buenas elecciones representaba un *leitmotiv* entre los partidarios del gobierno republicano. Cabe mencionar, por ejemplo, que en una fórmula donde tanto el parentesco como la diferencia con la de Montesquieu es contundente, Maquiavelo escribía: “En la elección de los magistrados, él [el pueblo] hace una elección mucho mejor que los príncipes […] yo sólo quiero como testigo al pueblo romano. Durante varios cientos de años, a raíz de tantas elecciones de cónsules y de tribunos, no hizo cuatro elecciones de las que tuviera que arrepentirse”.[18] El argumento es similar entre un autor y otro, incluyendo el giro lingüístico, con una excepción importante: para Montesquieu, Atenas cuenta entre las repúblicas que demuestran el discernimiento del pueblo, pero no para Maquiavelo. Otros escritores republicanos invocaban también un argumento como éste. Así, Guicciardini alababa, repetidas veces, la capacidad del pueblo, “príncipe sin pasión”, para elegir a los individuos más dignos y distinguidos.[19] Harrington (1992), por último, se maravillaba con la aptitud de los hombres para evaluarse mutuamente con precisión y para elegir a los verdaderos mejores, “la aristocracia natural”, cuando las elecciones eran libres. Se entiende por qué este argumento era empleado principalmente por los republicanos, si se observa que mostrar la aptitud del pueblo para discernir el mérito y la competencia correspondía a establecer que no había ninguna necesidad del principio hereditario (el blanco principal de la hostilidad de los republicanos) para que los puestos de autoridad fueran ocupados por personas de valor. Entonces, al retomar este argumento por su cuenta y al ver la justificación principal de la elección de los miembros del Parlamento, Montesquieu plantea la representación política inglesa según una perspectiva republicana.

Una perspectiva como ésta merece más atención, ya que no era la única posible ni quizá la más común entre los escritores políticos. También podía justificarse la elección de los representantes al invocar el principio del consentimiento, que dice que toda autoridad legítima proviene del consentimiento de aquellos sobre quienes ella se ejerce. Este principio estaba presente, de manera masiva, en la cultura política de los siglos XVII y XVIII, en particular para Locke y los revolucionarios ingleses. Al no utilizarla y al preferir la idea de que la elección

por el pueblo es uno de los mejores medios de seleccionar buenos gobernantes, Montesquieu adopta un punto de vista particular sobre el Parlamento inglés: lo interpreta como una institución de tipo republicano. Aun cuando quisiéramos argumentar que el principio del consentimiento también figura, de alguna manera, en el segundo plano de su estudio del régimen inglés, todavía sería necesario aceptar que está mezclado de manera tan estrecha con la visión republicana que se vuelve imposible distinguir uno de otro.[20]

Por tanto, al discernir así los elementos republicanos en el régimen inglés, Montesquieu tenía razones, según su propia perspectiva, para entrar en el debate de la corrupción, la virtud y la libertad, tal como lo formulaban Bolingbroke y sus amigos. Y, de hecho, en su correspondencia con Domville, no rechaza en absoluto los términos en los que razona su interlocutor. Éstos llevan, de manera evidente, la huella del círculo de Bolingbroke. Domville escribía:

> Quizás usted es el único extranjero que ha podido desarrollar un sistema tan complicado y de caracteres variables […] Usted siente que ya no somos lo que debíamos ser, que nuestra libertad se convirtió en permiso, que la idea del bien público se perdió y que nos espera el destino de las naciones corrompidas, e incluso, que ahí nos precipitamos. Permítame preguntarle, señor Montesquieu, que ha reflexionado tanto sobre las causas de la decadencia de las naciones, de qué manera terminará ese relajamiento de las costumbres, ese abandono *[sic]* de los primeros principios.[21]

Montesquieu respondió a esta carta de la manera siguiente:

> Usted me pregunta lo que auguro sobre su gobierno. No soy lo suficientemente temerario para exponer mi sentimiento; sin embargo, creo que en Europa quien dará el último suspiro de libertad será un inglés. Incluso, creo que usted retardará la prontitud de la caída total de las otras naciones. Lo que usted dice acerca de las formas, en verdad, es muy sensato, igual que la dificultad para sustituir otro sistema; solamente eso sería capaz de detener a aquellos para quienes este sistema resultaría incómodo, sin considerar que su libertad depende de su comercio, y su comercio, de alguna manera, de su existencia.[22]

Entonces, la posición de Montesquieu es clara: no comparte las opiniones expresadas en el *Craftsman*. Desde su punto de vista, el desarrollo del comercio y del mundo financiero en Inglaterra no amenaza su libertad a través de la corrupción. No obstante, esta carta sólo expresa su juicio general y no los argumentos ni los análisis que lo fundamentan. Éstos se encuentran en lo que aparentemente constituye el borrador de una respuesta a Domville, que no le envió, pero que conservó en sus libretas de apuntes.

Ese segundo texto, poco conocido, merece ser citado con todo detalle:

> Señor, usted me preguntó lo que pienso de la duración del gobierno inglés y me pidió predecir cuáles podrán ser las consecuencias de su corrupción […] Considero, señor, que lo que conservará a su gobierno es que, en el fondo, el pueblo tiene más virtud que quienes lo representan. No sé si me equivoco, pero creo haber visto eso en su nación: el soldado vale más que los oficiales y el pueblo vale más que los magistrados que lo gobiernan […] [En todo el pueblo] creo haber observado cierto espíritu de libertad que se mantiene encendido y que no quiere apagarse, y cuando pienso en el talento de esta nación, tengo la impresión de que parece más sojuzgada de lo que lo está, porque lo que ahí se encuentra más sometido se muestra con toda claridad y lo que es más libre, con menos. Yo no digo que en las elecciones de miembros del

> Parlamento la corrupción no se haya infiltrado, pero permítame hacer algunas reflexiones […] Le suplico que reflexione en el género particular de corrupción que se emplea en esas asambleas particulares. Son comidas, asambleas tumultuosas, licores embriagantes, ligas, partidos, odios o indirectas, medios expuestos a plena luz. La corrupción más peligrosa es la sorda, la que se esconde, la que afecta el orden, la que parece regla, la que va a donde no parece que se dirige. Le pido que recuerde la corrupción de Roma y verá que era totalmente diferente […] Entonces, todas las falsedades y todas las profundidades de la corrupción en Inglaterra se refieren únicamente al Parlamento y a ese Parlamento puede faltarle probidad, no carece de luces, de tal manera que la corrupción no deja de inquietarse ya que es difícil cubrirse con un velo. Ahora bien, no hay bribón que no anhele ser bribón y, además, pasar por un hombre de bien […] Son las riquezas las que hacen su corrupción. ¡No compare sus riquezas con las de Roma, ni con las de sus vecinos! Sin embargo, compare las fuentes de sus riquezas con las fuentes de riquezas de Roma y las fuentes de riquezas de sus vecinos. En el fondo, las fuentes de sus riquezas son el comercio y la industria, y esas fuentes son de tal clase que aquel que se enriquezca no lo hará sin enriquecer con ello a muchos otros. Las fuentes de riquezas de Roma eran la ganancia de la recaudación de tributos y la ganancia por el saqueo de las naciones sometidas. Ahora bien, esas fuentes de bien no pueden enriquecer a un particular sin empobrecer con ello a muchos otros; de donde se deduce que, en ese Estado y en todos los que se le asemejen en este aspecto, existen sólo personas extremadamente ricas y otras sumamente miserables. No podía haber mediocres, como entre ustedes, ni de espíritu de libertad, como entre ustedes. Sólo podía haber un espíritu de ambición, por un lado, un espíritu de desesperación, por el otro, y por consiguiente ya no más libertad.[23]

En esta intensa y compleja carta hay tres argumentos que llaman particularmente la atención. En primer lugar, Montesquieu argumenta que la “virtud” no está tan amenazada en Inglaterra como lo cree su correspondiente: ésta subsiste en el pueblo. Al razonar de esta manera, Montesquieu indica que ante sus ojos la preservación de la libertad, tanto en Inglaterra como en las repúblicas, se apoya en la preservación de la virtud y del sentido del bien público. Debido a que no le parece que esta virtud esté a punto de desaparecer, no ve que haya graves amenazas sobre la libertad. Se observará que Montesquieu no afirma, según un argumento de tipo mandeviliano, que Inglaterra se protege de la decadencia porque está organizada según una estructura donde puede alcanzarse el bien público sin recurrir a la virtud de los individuos. Inglaterra necesita realmente la virtud de sus ciudadanos, pero, al contrario de lo que proclaman los amigos de Bolingbroke, los avances del comercio no han destruido dicha virtud.

Por otra parte, el contraste descrito en esta carta entre Roma e Inglaterra muestra que, para Montesquieu, la causa de la corrupción fatal de la libertad no reside ni en el enriquecimiento mismo ni mucho menos en el comercio y la industria, sino en una forma particular de enriquecimiento: el que prevalecía en Roma. La recaudación de los tributos, es decir, de los impuestos, y el saqueo, las prácticas romanas en las que él ve las fuentes del enriquecimiento corruptor, presentan una estructura común: el enriquecimiento de ciertos individuos es, aquí, el opuesto exacto del empobrecimiento de otros, lo que se gana aquí, necesariamente se pierde allá. Según Montesquieu, el enriquecimiento por extracción o por despojo es el que corrompe, porque entonces el resultado es la concentración de la riqueza en ciertos sectores de la sociedad o del mundo y de la pobreza en otros. La razón por la cual el comercio y la industria no tienen este efecto corruptor es la manera en que distribuyen la riqueza. Se debe mencionar que, en este razonamiento, Montesquieu hace resaltar las consecuencias distributivas de las

dos formas de enriquecimiento que él compara. Desde el punto de vista de la preservación de la libertad, el mérito del comercio no se debe a que origina más riqueza global que la extracción o el despojo, sino a que la distribuye de manera diferente, ya que una multitud de individuos o de grupos pueden ganar ahí simultáneamente. El argumento central de Montesquieu es que la transacción comercial, a diferencia de la extracción y del despojo, es mutuamente benéfica. Las razones precisas por las que una estructura de utilidades como ésta desemboca en el desarrollo de una clase media ("el estado mediocre") no se han elaborado de manera clara y rigurosa, aunque la dirección general del argumento es del todo clara: la fuente de la corrupción destructora de libertad reside en la concentración de la riqueza y de la pobreza, no obstante que el comercio y la industria, contemplados en el ángulo de sus efectos distributivos, son mecanismos que difunden la riqueza.

Aun cuando Montesquieu menciona en esta carta solamente los efectos distributivos comparados de dos formas de enriquecimiento, no podemos dejar de observar que la extracción y el despojo aún difieren del comercio en otro aspecto: en los dos primeros casos, el enriquecimiento no resulta del trabajo y de la industria, mientras que en el comercio algunos se enriquecen debido a su actividad menesterosa. Como Montesquieu subraya, por otra parte, que el espíritu del trabajo, inherente al espíritu del comercio, es uno de los factores que impiden que el enriquecimiento produzca efectos sutiles en las repúblicas comerciantes, parece razonable pensar que esta otra diferencia entre el comercio y la extracción (o el despojo) figure, de igual manera, en el segundo plano de su argumentación en la carta a Domville.

En fin, si se sigue la carta, otra razón explica por qué la corrupción, de la que Montesquieu no niega la existencia en Inglaterra, no causará probablemente los efectos destructores que temen y denuncian los adversarios de la política de Walpole. Esta otra razón obedece al carácter abierto, público y, por tanto, expuesto a la crítica de los fenómenos de corrupción. Montesquieu reconoce que, sin duda, la política inglesa se corrompe, pero el sistema contiene un antídoto: la luz de la publicidad. Al mismo tiempo la corrupción está presente, aunque también se le acosa, expone y denuncia. Ahora bien, la corrupción deletérea y destructora de libertad, según Montesquieu, es la que pasa inadvertida, ya que entonces no puede echarse a andar ningún mecanismo correctivo. Es la denuncia de los comportamientos condenables y no su ausencia lo que se necesita para preservar la libertad. Aquí encontramos un argumento expuesto en *Del espíritu de las leyes:* la salvaguardia de la libertad inglesa reside en la preocupación constante de la pérdida de la libertad y en las sospechas, a menudo infundadas, que ésta origina. Montesquieu menciona que el pueblo inglés teme sin cesar la pérdida de su libertad y la competencia entre los partidos induce a los hombres políticos a avivar esos temores. Algunos ciudadanos celosos de su libertad y que se mantienen en alerta sospechan lo peor de todo esto. Escribe: "Así, cuando los terrores no tuvieran fundamento, sólo ocasionarían vanos clamores e injurias; y aun darían el buen resultado de que no se enmohecieran los resortes del gobierno y el de que estuvieran alerta todos los ciudadanos" (*Leyes*, XIX, 27, p. 209). En ese capítulo de *Del espíritu de las leyes*, la preocupación y la vigilancia políticas no están separadas de la actividad y de la agitación que recorren sin cesar

esta nación “siempre enardecida”, donde las pasiones, libres para manifestarse, aunque contenidas en sus efectos, dan su dinamismo y su energía a toda la sociedad, tanto en el orden político como en la adquisición de las riquezas.

Montesquieu no define formalmente el régimen inglés como una república comerciante; no obstante, sus análisis de las repúblicas comerciantes permiten comprender por qué no acepta el sombrío diagnóstico de Bolingbroke y sus amigos.

Hoy la idea de que una tensión fundamental pone frente a frente los principios del republicanismo y los de la sociedad comerciante ha adquirido el estatuto de una evidencia indiscutible que estructura investigaciones y debates. Ese dualismo se impuso como el paradigma que domina en la historia de las ideas políticas del periodo que va desde el Renacimiento hasta las revoluciones inglesa, francesa y estadunidense. Cuando se estudia una doctrina o una corriente de pensamiento políticas, primero se busca situarlas respecto de esta oposición, aunque sea para concluir que intentan rebasarla. Los pensadores o los actores que, al igual que los constituyentes estadunidenses o ciertos revolucionarios franceses como Siéyès, toman partido a favor de un gobierno republicano en una sociedad comerciante, son considerados innovadores que proponen una combinación inédita entre dos realidades hasta el momento consideradas opuestas.

La obra de Montesquieu revela los límites de esta oposición. Montesquieu no está buscando una salida a la alternativa de la república del comercio. Su trabajo de observación y de análisis circunscribe la validez de la oposición y muestra su carácter, por así decirlo, local. Al estudiar a los republicanos comerciantes que, de Atenas o Cartago, han aparecido de manera recurrente a lo largo de la historia, Montesquieu muestra que la república hostil al comercio y a la que el crecimiento de las riquezas ha llevado a la decadencia, en donde Roma aporta el arquetipo, representa sólo una de las formas del gobierno republicano. Así, la oposición entre el comercio y la república muestra que es tan sólo un rasgo propio de cierto tipo de república. Esta oposición no es accidental, sin duda, ni resulta de circunstancias fortuitas ni de las singularidades de Roma. Existen mecanismos inteligibles que la explican y su fuerza se extiende más allá de Roma. Además, Esparta proviene del mismo modelo; sin embargo, por inteligible y difundida que sea dicha oposición, tampoco es una ley universal, pues vale para un modelo particular de gobierno republicano. También es posible otro modelo, igualmente inteligible y de igual manera común a más de un caso: el de la república comerciante. Aquí los principios del gobierno popular y los del gobierno son no sólo combinados, sino estrechamente solidarios unos con otros. Al explicar los mecanismos por los que el comercio y el gobierno republicano pueden apoyarse mutuamente, según un esquema de causalidad recíproca, Montesquieu inflige un mentís empírico a la tradición que ve en Roma a la única figura posible de la república y hace que esta tradición aparezca como si procediera de un partido a favor de Roma, que elige descuidar una parte importante de la experiencia histórica.

Elster, Jon, *Alchemies of the Mind*, Cambridge University Press, Nueva York, 1999.

Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, ed. y trad. al inglés por J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Nueva York, 1992.

Kramnick, I., *Bolingbroke and his Circle. The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Harvard University Press, Massachusetts, 1992.

Leduc, C., *La Constitution d'Athènes atribuée à Xénophon*, Annales Littéraries de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, París, 1976.

Loeb Classical Library, *Xenophon: Scripta Minor*a, trad. al inglés por G. W. Bowersock, Harvard University Press, Massachusetts, 1968.

Manin, Bernard, "Montesquieu et la Politique Moderne", *Cahiers de Philosophie Politique de l'Université de Reims*, Bruelles, Ousia, 1985.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1997.

———, *Oeuvres complètes*, 3 vols., Editions Nagel, París, 1950-1955.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

———, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, Nueva York, 1985.

Shackleton, R., *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Thought*, II, Cambridge University Press, Nueva York, 1978.

———, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998.

II. DOS CONCEPTOS DE REPÚBLICA

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA
(Centro de Investigación y Docencia Económicas)

LOS HISPANOAMERICANOS QUE SE SACUDIERON el yugo español a principios del siglo XIX tuvieron una sola forma de gobierno en mente: la república. Salvo México, las nuevas naciones de la América española redactaron constituciones republicanas después de su independencia. Casi todas proclamaron la existencia de derechos naturales inalienables, muchas establecieron la libertad de prensa y algunas adoptaron los juicios por jurados. La mayoría buscó proteger estos derechos a través de la separación de poderes y constituyendo un legislativo dominante.[1] En 1823 Vicente Rocafuerte escribió:

> Esta nueva parte del mundo exige un nuevo sistema de legislación, muy diferente de todo lo que se ha conocido hasta aquí, pero apoyado siempre en la eterna base de formas republicanas, como la de Esparta y Atenas. No un sistema como el de Licurgo, que sólo convenía a un gran convento de monjes guerreros, ni como el de Solón, que sólo podía adaptarse a un país tan pequeño como la Ática. Entre el nuevo y el antiguo sistema republicano debe haber la misma diferencia que existe entre la naturaleza de estos lugares, la que se observa entre la orgullosa altura del agigantado Chimborazo y la humilde elevación del pigmeo Himeto, entre el estruendoso océano que forma el río Amazonas y el risueño arroyuelo Cefiso.[2]

Pero, ¿qué era, exactamente, ese "sistema republicano"? La historia de la república en Hispanoamérica pertenece a la historia política de Occidente. Sin embargo, el lugar preciso que ocupa no es del todo claro. En la historiografía de la región, "república" no es sino una forma de gobierno antitética de la monarquía. Ésta es la concepción "epidérmica" o "formal" del gobierno republicano. Sin embargo, existe otra noción más profunda, que nos remite a argumentos clásicos en el pensamiento político. Esta concepción "sustantiva" asume mucho más que una simple antinomia con las formas monárquicas. Habría que comenzar, pues, por reconstruir de manera superficial el camino andado por la república en sus metamorfosis.

DE LA REPÚBLICA CLÁSICA A LA REPÚBLICA LIBERAL BURGUESA

¿Por qué repensar ahora a la república en Hispanoamérica? La respuesta se halla, en parte, en otras latitudes. En los últimos treinta años el republicanismo revolucionó la historiografía en el mundo anglosajón.[3] Un grupo de estudiosos, ligados casi todos a la Universidad de Cambridge, ha socavado muchas de las interpretaciones convencionales acerca del desarrollo de la tradición política en Occidente. Ha ocurrido en la historia de las ideas lo que Thomas Khun llamó "un cambio de paradigma". El esfuerzo revisionista se inició con el trabajo de

Peter Laslett sobre Locke.[4] Laslett propuso una reinterpretación de la crisis de exclusión y concluyó que Locke había escrito su tratado no contra Hobbes sino contra Filmer. De modo similar, el análisis contextual de John Dunn puso en duda el carácter radical del pensamiento político de Locke.[5] J. G. A. Pocock demostró que en el siglo XVII las teorías abstractas del derecho natural no eran hegemónicas en los debates políticos sobre la prerrogativa real en Inglaterra, y que los contendientes de aquellas batallas pensaban la política más en términos históricos y concretos.[6] Estas revisiones tuvieron como efecto el desplazamiento de Locke del centro a la periferia en la historia del pensamiento político. Locke ha sido reinterpretado como un teórico excéntrico, cuyo lenguaje no correspondía al de sus contemporáneos. La fama del *Segundo Tratado* no sobrevivió, según Dunn, a su ilustre autor. En una vena similar, Quentin Skinner descubrió en Inglaterra a un grupo de protohobbesianos cuyo éxito obliga a reconsiderar la visión convencional de Hobbes. En realidad —propone Skinner— Hobbes más que un *outsider* era un *insider*.[7]

Como resultado de estas revisiones se han cuestionado los orígenes teóricos e históricos del liberalismo y de los Estados liberales. Ambos, la celebrada historia del avance inexorable de la libertad y el triunfo de las teorías contractualistas, han sido puestos en duda. Las consecuencias de estas revisiones para las fundaciones nacionales son de peso. Se lanzó una ofensiva contra las interpretaciones que enfatizaban el origen típicamente liberal de los Estados Unidos.[8] A resultas del desplazamiento de Locke a los márgenes, el pensamiento político angloamericano fue recuperado para el Renacimiento. El autor más importante en esta revolución conceptual fue Pocock, para quien "el resultado de las investigaciones recientes ha sido mostrar a los Estados Unidos menos como el primer acto revolucionario de la Ilustración y más como el último gran acto del Renacimiento".[9] Aunque no el primero de la saga, *El momento maquiavélico* se convirtió en el libro canónico de los revisionistas republicanos.[10] Según Pocock, una profunda crisis ideológica siguió a la ejecución de Carlos I en Inglaterra. Apegados a su constitución histórica y alertados sobre los peligros de la rebelión, los ingleses buscaron en la sabiduría del pasado fórmulas que le permitieran a la comunidad política conservarse en el tiempo.[11] Y las encontraron en los escritos clásicos de Aristóteles, Polibio y sus intérpretes renacentistas. Así, la aristocracia terrateniente inglesa retomó la virtud cívica de Maquiavelo. El ejercicio de dicha virtud era esencial para la realización del potencial humano en la ciudad. Pocock afirma que la indiferencia de Locke por la historia hizo que este autor fuera poco influyente en su época. En contraste, James Harrington, el intérprete inglés de Maquiavelo, fue decisivo. Los escritos de Harrington fueron la fuente de una singular ideología. Para Pocock, la ideología es un sistema que encarna las ideas compartidas de una sociedad respecto de la autoridad, el comportamiento y las metas sociales. Mientras el mundo material se transformaba a su alrededor, un grupo importante en Inglaterra abrazó una concepción clásica de la política antagónica al cambio disruptivo. Cuando un sector de la élite *whig* hizo suyo el objetivo moderno de obtener poder y riqueza a través del comercio, los excluidos de los beneficios materiales lanzaron una vigorosa contraofensiva en nombre de la virtud cívica. En Inglaterra, el "momento maquiavélico" duró cerca de un siglo. La ideología republicana hizo el viaje de ida a las colonias inglesas de América, donde se naturalizó. De

esta manera, los estadunidenses recurrieron a ella cuando decidieron emanciparse de la metrópoli. Es evidente que en el centro de esta interpretación se halla una revisión de Maquiavelo. La lectura republicana de este autor no es nueva, pero ciertamente no ha sido tan popular como la que retrata al secretario florentino como el genio del mal.[12]

La interpretación republicana ha tenido éxito en remplazar la hegemonía del paradigma liberal, clave para el excepcionalismo estadunidense. Sin embargo, los revisionistas han sido revisados a su vez: para algunos, el liberalismo no puede descartarse tan a la ligera como lo hace Pocock. En el campo de la historia del pensamiento político, los partidarios de Locke todavía dan la batalla.[13]

Para los estudiosos hispanoamericanos, la reinterpretación maquiavélica ha pasado inadvertida. Sin embargo, la revisión republicana no sólo es relevante para los Estados Unidos: tiene implicaciones para las fundaciones de los Estados liberales en general. El republicanismo es un tema prominente en la historia de las naciones hispanoamericanas. ¿Se trata de la misma cepa republicana? En todo caso, no es muy plausible que la tradición republicana tuviera como vehículo principal a Maquiavelo. Este autor no parece haber encontrado intérpretes republicanos en el mundo hispánico.[14] A pesar de que el impacto humanista del aristotelismo se sintió en España más o menos al mismo tiempo que en Italia, para finales del siglo XVI España se hallaba al borde "de ese desesperante oscurantismo tan característico de los siglos XVII y XVIII".[15] Cuando el pensamiento político florentino prosperaba en Italia, la Escuela de Salamanca se encontraba, por el contrario, volcada en la neoescolástica y el pensamiento especulativo. Después, la reacción de los españoles contra las ideas maquiavélicas fue intensa. Lipsio, no Maquiavelo, sería el autor más leído e influyente en España.[16] El estigma aún persiste.

El entendimiento que las élites decimonónicas tenían de la república era formal: la república era lo opuesto a la monarquía. En particular a la monarquía española, de la cual acababan de emanciparse. ¿Por qué predominó en esta parte del mundo una concepción epidérmica de la república? El binomio independencia-república, dominación-monarquía fue parte de la ideología criolla desde muy temprano. Cuando se independizaron las colonias de España, la noción moderna de la república liberal burguesa se encontraba ya bien establecida.

La república quedó así ligada a un nuevo ente: el sistema representativo de gobierno.[17] Como afirma Biancamaria Fontana, "el modelo de la república liberal burguesa tuvo sus orígenes en dos campos distintos de la reflexión política que, en estricto sentido, tenían muy poco que ver con el republicanismo clásico, pues no se ocupaban de las ciudades-Estados, los valores cívicos o el gobierno de magistrados electivos". La primera de estas vertientes era la elaboración de estrategias institucionales para limitar el poder de los soberanos absolutos en grandes monarquías. La segunda se refería al estudio de las condiciones bajo las cuales podían florecer en Estados vastos y densamente poblados prósperas economías.[18] Las naciones hispanoamericanas parecerían enmarcarse de lleno en esta nueva concepción de la república.

Tal vez el padre de esta forma de gobierno sea Montesquieu. Su obra es un referente clave, tanto para los Estados Unidos como para la Revolución francesa. "Montesquieu —afirma

Judith Shklar— hizo en la segunda mitad del siglo XVIII lo que Maquiavelo en el suyo: sentó los términos en los que se discutiría el republicanismo."[19] Ambas versiones eran, como documenta Bernard Manin en este volumen, cualitativamente distintas. Montesquieu no repitió acríticamente los postulados del republicanismo clásico; dio nueva forma a algunos aspectos centrales de esa tradición. Creó así un "nuevo republicanismo". Ambos hombres tenían enemigos diferentes. Maquiavelo despreciaba a los ineptos gobernantes de las ciudades-Estados italianas, mientras que Montesquieu se oponía a la monarquía absoluta creada por Luis XIV. "Su mayor temor no era la impotencia política sino el despotismo, un régimen hacia el cual descendía España rápidamente y del cual Francia podía caer presa." Esto tuvo implicaciones de gran peso para el republicanismo de Montesquieu, como la oposición entre el republicanismo y el absolutismo monárquico. Por ello afirma Shklar que "la mayoría de las ideologías republicanas posteriores a la Reforma encontraron inspiración y estructura en revueltas contra la monarquía, más que en una adhesión ininterrumpida a la tradición florentina".[20] De este modo, las élites hispanoamericanas hallaron en Montesquieu a un elocuente crítico de la metrópoli despótica.

Acerca de la influencia del teórico francés sobre el republicanismo hispanoamericano cabría hacer dos observaciones. En primer lugar, entre las muchas cosas que los criollos tomaron de Montesquieu no estaba su aversión a la Iglesia católica. La crueldad, la intolerancia, los prejuicios y las prácticas supersticiosas de la Iglesia, así como su obstrucción al conocimiento científico, la hicieron odiosa ante los ojos del autor de *Del espíritu de las leyes*. En cambio, en América la república coexistiría con la Iglesia. Pasarían varias décadas antes de que los liberales decimonónicos iniciaran reformas para separar los asuntos civiles de los religiosos en sus países. En segundo lugar, la apropiación de los hispanoamericanos de la crítica a la monarquía de Montesquieu fue selectiva. Esto condujo a un malentendido formal. El blanco de Montesquieu era la monarquía, sí, pero sólo su variante *absolutista*. Por ello fue capaz de alabar a Inglaterra, una monarquía formal, que era en realidad una república. El principio ordenador de esa nación no era el honor —como en las monarquías— sino la virtud. Y la virtud republicana sólo era posible en auténticos regímenes populares, no en monarquías despóticas. Sin embargo, una testa coronada era insuficiente para constituir una monarquía absoluta y, en el caso de Inglaterra, ésta era perfectamente compatible con el régimen republicano. Se trataba de una república con ropajes monárquicos. Este segundo nivel no fue comprendido cabalmente por los hispanoamericanos, para quienes la existencia de un "rey" sería sinónimo de "monarquía".

La reformulación de Montesquieu constituye un punto crítico en la historia del republicanismo. Hasta esa encrucijada podemos rastrear los orígenes de la república hispanoamericana. Un supuesto del "nuevo" republicanismo de Montesquieu era la obsolescencia de las antiguas repúblicas, las cuales representaban una forma de gobierno que no tenía lugar en la era moderna. De acuerdo con Shklar, "Montesquieu, a diferencia de Maquiavelo, no soñó ni por un instante que una nueva Roma republicana podría remplazar a la monarquía".[21] Los Estados modernos eran demasiado grandes para reproducir la vida cívica de Atenas, Esparta o Roma. Cuando las ciudades-Estados intentaron expandirse perdieron su

alma y acabaron por sucumbir. Según Montesquieu, Roma, en todo caso, distaba de la perfección. A diferencia de Inglaterra, no contaba con una judicatura independiente, considerada esencial para la conservación de la libertad. Sus ciudadanos eran belicosos y esclavistas. Los conflictos de clase plagaban la historia romana. En resumidas cuentas, la república clásica se había marchado para siempre. A pesar de sus muchas y notables cualidades, no debía lamentarse su partida. El innovador modelo para Europa sería una democracia representativa, comercial, extensa, no belicosa, disfrazada de monarquía. Se trataba de Inglaterra, que era regida no por costumbres sino por leyes. Para que el pasado republicano tuviera alguna relevancia debía ser recreado de manera imaginativa o remplazado completamente por un republicanismo de nuevo cuño capaz de encajar en el mundo moderno. En otras palabras, la disyuntiva era: la nostalgia creativa o la innovación.

Rousseau escogió la primera opción; los federalistas estadunidenses, la segunda. "Para algunos —afirma Shklar— ciertamente la nueva ciencia política de Montesquieu era un obstáculo intelectual, no porque fuera falsa —lejos de ello—, sino porque al parecer eliminaba al republicanismo del discurso político moderno, que era relevante."[22] El problema para Rousseau era hallar una forma de revivir el ideal republicano y reinsertar la ética igualitaria, si no la práctica, de los regímenes republicanos clásicos en la teoría política moderna. Después de Montesquieu, la simple añoranza de Roma era imposible. La respuesta imaginativa de Rousseau a la obsolescencia de la república clásica sería el *Contrato social*. Puesto que no se podían ignorar los confines históricos expuestos por Montesquieu, Rousseau no se aventuró a proponer una utopía restauradora. Lo que recuperó de la tradición clásica fue la absoluta primacía de las ideas de virtud y patriotismo igualitario como esencia de la república.[23] Sin embargo, nunca perdió la nostalgia. Como el ángel de la historia de Walter Benjamin, su mirada estaba vuelta hacia atrás, a un mundo perdido de virtud cívica.

La otra disyuntiva de la república era la innovación. Los revolucionarios estadunidenses se hallaron en la encrucijada. James Madison y Alexander Hamilton no eran los únicos herederos de Montesquieu. Los antifederalistas también echaron mano de varias de las ideas contenidas en *Del espíritu de las leyes* para oponerse al proyecto de Constitución federal. Argüían que un gran Estado no podría constituirse en una república, que un mismo gobierno no sería adecuado para climas tan diversos y que el esquema de pesos y contrapesos violaba el principio de separación de poderes. A contracorriente, Madison y Hamilton argumentaron que el nuevo orden constitucional sería muy superior a los demás gobiernos republicanos, en especial aquellos de la Antigüedad clásica. Sería intrínsecamente mejor porque ofrecería a sus ciudadanos estabilidad y libertad en un grado desconocido para Atenas o Roma. Más aún: sería una verdadera república no a pesar sino precisamente debido a su tamaño. Sin un monarca, una nobleza hereditaria o un gobierno mixto sería un Estado por completo popular cimentado en el consentimiento de los gobernados. Las mismas divergencias entre sus muchos ciudadanos crearían un sistema en el cual ninguna facción podría imponer su voluntad a la ciudadanía, destruyendo así a la república.[24] La ilusión de que alguna de las Trece colonias se asemejaba a las repúblicas antiguas debía disiparse de una vez por todas. Eran demasiado grandes. De cualquier manera, "las antiguas ciudades-Estados no eran un buen precedente".[25]

Los federalistas sentían menos afecto por las repúblicas clásicas que Montesquieu y las emplearon sobre todo como ejemplos de fracaso político.

¿Era éste un régimen republicano? Sin duda. En tanto las elecciones fueran populares se preservaba la esencia del republicanismo, ya que no era el tamaño lo que contaba, sino dónde se encontraba la fuente última de autoridad, que seguía siendo el pueblo. Para los federalistas, la virtud en el nuevo régimen consistiría en el respeto a la propiedad y a los derechos individuales de todos los ciudadanos. La constitución mixta y la democracia directa se habían ido para siempre. Y tampoco había ya lugar para hombres providenciales ni legisladores rusonianos.

LA REPÚBLICA "DENSA"

En la historia de las ideas los términos "república" y "republicanismo" tienen un significado sustantivo, más allá de los aspectos formales. La existencia de una ideología republicana clásica —en términos de Pocock— implica más que un entramado institucional formal. Lo que se ha debatido acaloradamente es la presencia o ausencia de *ideas*, como la virtud, la fortuna, la corrupción y el espíritu cívico. En el campo de las instituciones, la democracia liberal se apropió de ciertos elementos del republicanismo clásico. Sin embargo, otras instituciones permanecieron distintivamente republicanas. Dos ejemplos: la constitución mixta y la dictadura. Ninguna halló lugar en las constituciones modernas, aunque ambas fueron exaltadas por Maquiavelo. Según Polibio, el poder del Estado debía estar repartido entre los diferentes estamentos sociales. Esto prevenía el abuso de una clase sobre las otras. Aunque el eco del gobierno mixto pervive en la división de poderes, en realidad esta noción es incompatible con la moderna soberanía popular (la idea de la constitución mixta era precisamente que ninguna clase en el Estado tuviera el poder para hacer lo que quisiera).[26] De igual manera, la dictadura —los amplios poderes de emergencia— fue rechazada por Montesquieu a favor de un mecanismo mucho más acotado: la suspensión del *habeas corpus*.[27] Ninguna de estas instituciones de la constitución republicana de Roma fue retomada por los estadunidenses o los franceses en el siglo XVIII. Más aún, los federalistas creían que el diseño del poder ejecutivo en Roma era en extremo defectuoso, pues al ser colegiado impedía que funcionara de manera adecuada en situaciones críticas. La dictadura, que centralizaba la autoridad en un magistrado extraordinario, era un recurso muy peligroso.[28]

Shklar demuestra de manera convincente la falta de continuidad entre la teoría republicana clásica y la moderna república liberal burguesa en el ámbito institucional. Mas si existe dicha ruptura, ¿cómo es posible proponer que la creación de la república estadunidense pertenece a los anales del republicanismo clásico? Los revisionistas republicanos no niegan el quiebre con las instituciones de la Roma clásica; sin embargo, aducen que existió continuidad *ideológica* con las repúblicas del Renacimiento. Es decir, en los temas, la ética, los principios, *el lenguaje*, las preocupaciones que podían rastrearse hasta Maquiavelo. ¿En qué consistía esta ideología republicana clásica? Baste aquí un esbozo de respuesta.

La república "densa", por llamarla de algún modo, presume la existencia de un Estado

libre. Esto es, un cuerpo político autosuficiente conformado por ciudadanos libres capaces de determinar autónomamente sus propios fines.[29] La república perdura gracias a la *virtud*, definida como la capacidad de cada ciudadano para poner los intereses de la comunidad por encima de los suyos. Para sobrevivir, la república debía mantener ardiendo el espíritu cívico. Conservar una república virtuosa en el tiempo era un asunto muy arduo, pues a cada recodo del camino amenazaba la corrupción. Ésta consistía en el egoísmo que apartaba a los ciudadanos de la cosa pública y los sumía en las preocupaciones de la vida privada. Así, la preservación de la república constituía un precario acto de equilibrismo político, sujeto a los caprichos de la diosa Fortuna. La visión republicana de ciudadanía es muy exigente: no es posible confiar en que los individuos mantendrán siempre la virtud, el coraje y la prudencia. Por esto no es extraño que Rousseau mostrara una marcada animadversión hacia el comercio, pues esta actividad distraía a los individuos de sus deberes cívicos. La vida de la *polis* tenía preeminencia sobre todas las demás actividades sociales. Según Maquiavelo, la guerra era la forma de reavivar y mantener la virtud entre los ciudadanos. Para los historiadores del republicanismo clásico, esta visión ética de la política es incompatible con la defensa de la "libertad negativa".[30] Skinner afirma: "Existe el peligro de que el liberalismo contemporáneo, especialmente en su llamada forma libertaria, desnude a la arena pública de cualquier concepto diferente del interés propio y los derechos individuales".[31] En el mundo anglosajón, el conflicto entre el republicanismo y el liberalismo, a pesar de presentarse en el ropaje de una controversia histórica, es en realidad materia del presente y por tanto escapa al propósito de este ensayo.[32]

Veinte años después de iniciado, el debate sobre la fundación de los Estados Unidos llegaba a un callejón sin salida. El nuevo paradigma había remplazado al antiguo, pero a un costo muy elevado. "Republicanismo" se convirtió en un término paraguas que se extendió hasta abarcar prácticamente todo, perdiendo así su poder explicativo. ¿Era una ideología, dotada con el poder de construir posibilidades de comportamiento? ¿Un lenguaje que obstruía a otros léxicos rivales?[33] El concepto había implosionado. "Para 1990 —escribe Rodgers— el campo se encontraba repleto de jugadores del juego del republicanismo, pugnando en todas las direcciones concebibles, pero la pelota se había desvanecido."[34] Después de presentar al republicanismo como una ideología alternativa al liberalismo, los padres de la revolución revisionista comenzaron a retroceder. Era incorrecto —arguyeron— proponer que el liberalismo y el republicanismo estuviesen en oposición. Lo que Pocock había intentado decir era que "el lenguaje del republicanismo […] sobrevivió para proveerle al liberalismo de uno de sus modos de autocrítica y duda".[35] Una parte de esta retirada conceptual implicó el reconocimiento del carácter ecléctico de los fundadores estadunidenses. La nítida dicotomía liberalismo-republicanismo era ajena a los actores del siglo XVIII, que alegremente echaron mano de ideas provenientes de ambas tradiciones. Como reconoce Forrest McDonald, los fundadores estadunidenses no estaban preocupados por las incongruencias entre los libros que leían. Políticamente "eran multilingües, capaces de hablar en las diversas lenguas de Locke, los republicanos clásicos, Hume y muchos otros, dependiendo de lo que retóricamente

pareciera más adecuado al argumento en cuestión".[36] Los términos críticos del lenguaje republicano clásico —"virtud", "república", "bien común"— eran conceptualmente resbaladizos y se encontraban en pugna. En 1807 John Adams se lamentaba: "No existe palabra más ininteligible en la lengua inglesa que republicanismo". Qué podía —o debía— significar el término (más allá de un gobierno sin rey) y sobre cuántos arreglos políticos y sociales podía tenderse su manto, eran cuestiones en perenne conflicto.[37] Esta falta de coherencia doctrinaria había sido reconocida en el caso de las naciones hispanoamericanas desde hacía tiempo.[38] En el campo de las instituciones, la república tenía un nuevo rostro, con rasgos distintivos. Sin embargo, respecto de la ideología, el republicanismo parecía ser una mezcla sincrética de temas, ideas y preocupaciones eclécticas.

LA REPÚBLICA "EPIDÉRMICA"

¿En cuál de las ramas del árbol genealógico de la república podemos situar a las contrahechas repúblicas hispanoamericanas? Desde el punto de vista institucional, tomaron el entramado de la moderna república liberal burguesa: gobiernos electivos, separación de poderes, constituciones escritas, derechos individuales e igualdad jurídica para sus ciudadanos. Como en el caso estadunidense, el carácter *externo* de esas fundaciones no es difícil de determinar. Empero, es mucho menos claro el significado profundo del republicanismo hispanoamericano. A principios del siglo XIX "república" designó una forma de gobierno no monárquica. Y no mucho más. La pregunta obvia es: ¿por qué en esa parte del mundo dominó el significado formal? Al día de hoy, cuando la mayoría de los historiadores de la región utilizan los términos "república" y "republicanismo" se refieren a la forma de gobierno y a poco más. La república, como mera antinomia de la monarquía, se explica en parte por el ambiente político de la época. La Restauración reafirmó los principios políticos del absolutismo. Aunque las monarquías constitucionales eran posibles (Francia había hecho un intento), no eran representativas de la ola conservadora posnapoleónica.

Desde el punto de vista ideológico, el republicanismo adoptó en los diferentes países de Hispanoamérica distintos significados sustantivos; son precisamente esos significados y lenguajes los que debemos rescatar y analizar.[39]

Cuando los hispanoamericanos enfrentaron la tarea de diseñar las instituciones de sus nuevas naciones, el modelo de la república liberal ya existía. Esto es significativo, pues la mayoría de los fundadores de Colombia, Argentina y México no tuvieron que enfrentar la tarea de revisar y recrear el republicanismo de la Antigüedad. Por el contrario, los federalistas y los revolucionarios franceses tuvieron que examinar la experiencia republicana clásica —y a sus comentadores y críticos como Maquiavelo y Montesquieu— para determinar los elementos de ese bagaje conceptual e institucional que deseaban conservar. En el proceso reconstituyeron la tradición republicana. A pesar de que la república estadunidense —caracterizada por la existencia de un gobierno representativo en un gran Estado territorial— era muy diferente de Roma o Florencia, sus forjadores no dudaron por un instante de que ese régimen *era una república*.

Los hispanoamericanos, en cambio, no tuvieron que revisar de primera mano el expediente de la república clásica. Si tenían acceso a la novísima física cuántica, entonces era una pérdida de tiempo estudiar la física newtoniana. Las repúblicas de la América hispánica nacieron en un mundo liberal: la encrucijada entre la vieja y la nueva república había quedado atrás. Por supuesto, ésta es una generalización. Como se documenta en este libro, hubo quienes vieron en el pasado de las repúblicas un modelo relevante para sus naciones. El caso de Bolívar es paradigmático en este sentido.[40] La historia de las fundaciones de los Estados hispanoamericanos se encuentra salpicada de estos republicanos heterodoxos. Veamos, de manera breve, el caso del peruano Manuel Lorenzo de Vidaurre (1773- 1841).[41]

Vidaurre es singular porque en 1820 citó a Maquiavelo como un autor republicano y no como el pérfido maestro del engaño. Según Ávila, Vidaurre, antiguo diputado peruano y "uno de los liberales más comprometidos con la democracia representativa", hizo notar las anomalías en el proceso de selección de diputados representantes de América a las Cortes, por lo que pidió su anulación. Exigió que la elección "se hiciera por la población de las provincias que debían estar representadas: 'jamás dañó a la república —dice Maquiavelo— la autoridad constituida por el sufragio de los hombres libres'".[42] Esta referencia es muy notable pues, como se ha dicho, en el mundo hispánico existía un claro antimaquiavelismo. Vidaurre hacía alusión a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde Maquiavelo afirma acerca del pueblo:

> […] sus elecciones de magistrados también son mejores que las de los príncipes, pues jamás se persuadirá a un pueblo de que es bueno elevar a estas dignidades a hombres infames y de corrompidas costumbres, y por mil vías fácilmente se persuade a un príncipe. Nótase que un pueblo, cuando empieza a cobrar aversión a una cosa, conserva este sentimiento durante siglos, lo cual no sucede a los príncipes. De ambas cosas ofrece el pueblo romano elocuentes ejemplos, pues en tantos siglos y en tantas elecciones de cónsules y de tribunos no hizo más de cuatro de que tuviera que arrepentirse, y su aversión a la dignidad real fue tan grande, que ninguna clase de servicios libró del merecido castigo a cuantos ciudadanos aspiraron a ella.[43]

La referencia a Maquiavelo no es una casualidad. En sus escritos Vidaurre recurre a él en innumerables ocasiones. Sin embargo, aun este maquiavelismo anómalo ocurre en un contexto hispánico. Los hispanoamericanos —afirma Safford— utilizaban de manera fragmentaria las ideas. No elaboraban disertaciones teóricas —como Harrington en Inglaterra— sino tomaban argumentos, ejemplos, máximas de autores clásicos, para sustentar sus opiniones y alegatos. La coherencia ideológica era lo de menos. En las obras clásicas veían un arsenal compuesto de ideas discretas y separables unas de otras, no una ideología a la manera de Pocock. Por ello podía recurrirse a una gran variedad de armas de manera oportunista. En cambio, la república, en términos clásicos, era un universo de significados, conceptos, instituciones y preocupaciones vinculados entre sí. La apropiación de los hispanoamericanos de la tradición republicana, en el grado en que existió, fue parcial.

Lorenzo de Vidaurre recurría de manera ecléctica a las ideas de Montesquieu, Rousseau, el abate Saint-Pierre, Filangieri y muchos otros autores populares de la época.[44] Sus *Cartas americanas* pertenecen al canon del ensayo occidental. "Me distraigo como Montaigne",

escribió Vidaurre.[45] Empero, es el *uso* de Maquiavelo lo que lo coloca en una categoría aparte entre los ideólogos hispanoamericanos.

A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Vidaurre conocía bien el legado *republicano* del florentino. La cita del *Manifiesto* sobre las elecciones no es la única evidencia de ello. En sus *Cartas* afirmó: "Escribiendo Maquiavelo en la primera década de Tito Livio sobre las alabanzas que se deben a los fundadores de las repúblicas dice: 'que los que se entregan a la tiranía no conocen cuánto pierden de fama, gloria, seguridad y quietud, y en cuánta infamia, desprecio, vituperio, peligros y turbaciones inciden' ".[46] En la misma vena: "decía Maquiavelo: 'la calumnia infunde miedo; el miedo hace proyectar la defensa; la defensa solicita partidarios' ".[47]

Vidaurre comparte algunas de las preocupaciones clásicas del republicanismo, como la corrupción y la virtud. Así, "un pueblo corrompido —dice Maquiavelo— nunca será libre aunque perezca toda la dinastía bajo cuyo poder estuvo esclavizado. Un pueblo libre, si se corrompe, perderá su libertad, no teniendo energía suficiente para defenderla".[48] La corrupción es el egoísmo al que tienden por naturaleza los hombres:

> Juan Jacobo Rousseau […] conocía perfectamente el corazón del hombre. Antes que él, lo había estudiado Nicolás Maquiavelo. Ambos están persuadidos de que el interés privado ocupa más la atención de los ciudadanos que los males públicos, los efectos morales y políticos de la tiranía. Un usurpador se mantendrá en el trono si respeta las propiedades […] yo he estudiado como ellos la historia, y he conocido que las pasiones son iguales en los pueblos según su estado de virtud y corrupción.[49]

Vidaurre hace también eco del republicanismo cuando teme por la libertad, que es un bien precioso y en extremo frágil: "Aman todos la libertad, es cierto, pero son muy pocos los que trabajan en establecerla, y son muchos, como observa Maquiavelo, los que se ponen de parte del gobierno establecido. En él hallan una utilidad presente y segura, y en la variación y novaciones toda especie de riesgos".[50] La incompatibilidad entre una sociedad de jerarquías rígidas y una comunidad cívica tampoco pasó inadvertida para el peruano: "Maquiavelo me había enseñado que no habrá repúblicas donde hay rangos que sostener".[51]

Esta lectura no ofrecía, es necesario reconocerlo, muchas esperanzas para la América española. Las colonias habían vivido bajo el yugo de la metrópoli, y esta sujeción era un tema prominente en el discurso de los criollos independentistas. ¿Cómo podrían ser libres aquellas naciones que en quinientos años no conocieron el autogobierno? Las enseñanzas del secretario florentino, reconocía Vidaurre, no eran alentadoras:

> Maquiavelo en un capítulo reúne las causas que concurren para que ciertos pueblos no sepan defender su libertad. La primera, y más grande, no haber sido libres y no conocer el extensivo mérito de la libertad: la segunda, la corrupción de costumbres que siempre procuran aumentar los tiranos; la tercera, la mala aplicación del cristianismo, dándose por virtudes el consentimiento en la servidumbre, la paciencia sin límites, la baja humildad.[52]

El argumento adquiría una nueva gravedad en las tierras del Nuevo Mundo. Así, la teoría política republicana explicaba el origen de los conflictos intestinos y guerras civiles que

aquejaron a Hispanoamérica desde su nacimiento. La libertad no se establecería de manera sosegada ahí. De esa lectura derivó un peculiar realismo: "Para asegurar la libertad —dice un gran político— es necesario que se sacrifique a los hijos de Bruto. Un pueblo que la tuvo detenida por largo tiempo, cuando violenta los obstáculos que la oprimían, no puede correr con el método suave y moderado, que una república establecida desde siglos muy remotos".[53]

Como hemos visto, Rousseau y los revolucionarios estadunidenses ya habían enfrentado el problema de la obsolescencia de la república. En ambas orillas del Atlántico había escépticos sobre la posibilidad de instaurar ese tipo de régimen. No es extraño, entonces, que al principio de la crisis política que finalmente conduciría a la independencia, los criollos españoles mostraran una marcada ambivalencia respecto de la república. Vidaurre no fue la excepción. Cuando la autonomía relativa era una posibilidad real, la independencia —y la república— aparecían como entelequias peligrosas.[54] Sobre Rousseau afirmó entonces:

> Se atribuye al *Contrato social* de Rousseau la causa de la insubordinación de los vasallos. Desearía que leyesen las obras de este genio […] conocerían […] que no hay gobiernos más despóticos, más inhumanos, que las repúblicas. Cuando fue perseguido en Francia se acogió a los suizos, y le fue preciso huir inmediatamente. Federico II, que fue un déspota, le concedió asilo en sus estados. Tan cierto es en mi concepto que el peor de los reyes es menos feroz que un cónclave formado por el pueblo.[55]

Una parte de esta desconfianza debe entenderse en el contexto del conservadurismo producido por la Restauración en Europa, que influyó en los hispanoamericanos. Sin embargo, también recurrían a la consabida teoría de Montesquieu sobre la imposibilidad de establecer repúblicas en grandes Estados. Así, el peruano afirmó: "Si la república helvética tenía en su simplicidad y pobreza, y en la pequeña extensión de su terreno, todos los principios para una verdadera república, la América se halla en un estado enteramente distinto".[56]

El problema no era sólo la dimensión, sino el anacronismo conceptual. Vidaurre escribía cuando Montesquieu ya le había propinado un duro golpe a la añoranza de la república clásica. Las críticas y objeciones del autor de *Del espíritu de las leyes* habían sido internalizadas por las élites criollas. Vidaurre repitió la crítica de Montesquieu sobre la belicosidad de los romanos: "[…] nos hallamos en el caso de la corrupción de los príncipes monárquicos señalada por Montesquieu […] Muchos romanos fueron víctimas sin utilidad común de su fanático patriotismo. Consagrarse a los dioses infernales, arrojarse al medio de las huestes enemigas, son hechos animados por la superstición o la locura".[57] En el fondo concibió la libertad en términos de no interferencia y predecibilidad de la ley: "La libertad sólo consiste —como decía Montesquieu— en la seguridad que se logra bajo el amparo de las leyes. Si la ley no es más fuerte que el ciudadano, no hay libertad".[58]

En el caso de Vidaurre y de muchos otros ideólogos de la primera etapa de la independencia, la religión no estaba en principio reñida con la república: Rousseau y Maquiavelo erraban al manifestar animadversión hacia la religión y la Iglesia: "El cristiano es buen soldado porque no teme la muerte: es buen ciudadano, porque respeta los derechos de los demás, y no tiene un amor desordenado de sí mismo: es buen vasallo porque se le previene la

sujeción a las potestades legítimas".[59]

La lectura de Vidaurre de Maquiavelo no es unívoca: no ignoraba que el republicano de los *Discursos* era también el autor de *El príncipe*. Sin embargo, no descartó del todo al segundo. Era también una fuente de sabiduría política. El peruano lo sabía muy bien: "¡Maquiavelo, Maquiavelo, quien no te estudia no puede acertar en la política!"[60] Si no de moralidad, las lecciones de *El príncipe* eran de prudencia. Así, "bueno es —dice Maquiavelo — que el príncipe tenga todas las virtudes, pero si carece de ellas por lo menos es necesario que las aparente".[61] De la misma manera, "[…] un pueblo que quiere ser independiente, o mudar de dinastía, jamás cede por castigos ni tormentos. Es un recurso, aunque no seguro menos expuesto, guardar la más rigurosa justicia. Maquiavelo también lo aconseja y lo enseña la razón". No utilizar tropas mercenarias y defender sólo aquellas posiciones que las fuerzas permitían eran consejos al príncipe que podían ser rescatados con provecho.[62]

Con todo, el Maquiavelo republicano no era completamente asimilable al consejero del príncipe. Las argucias podían ser efectivas, pero eran reprobables. Cuando Simón Bolívar se proclamó presidente vitalicio de Perú, Vidaurre lo criticó. Al hacer el recuento de sus acciones, afirmó:

> En todo esto se sujetó a las reglas comunes a los usurpadores, todas enseñadas por Maquiavelo. El capítulo 20 de su libro *El príncipe* comienza por estas palabras: Hay príncipes que para mantenerse en sus Estados desarman a sus vasallos. Entra explicando que unas veces conviene demoler las plazas, otras fortalecerlas; y sigue: si trata de unir un Estado nuevo a un Estado antiguo y hereditario del príncipe deberá desarmar a los nuevos vasallos, a excepción de aquellos que se habían declarado por él antes de la conquista. Aquí tiene U. a la letra lo que practicó Bolívar.[63]

Vidaurre lamentaba que el Maquiavelo republicano hubiera quedado anulado por el autor de *El príncipe:* "¡Maquiavelo, Maquiavelo! Cuando no hubieses enseñado otra doctrina que la de saber usar de las calidades de León, y la Zorra con oportunidad, deberías ser tenido por el primer político de los tiempos".[64] Al final, y a pesar de todo, el florentino era sencillamente indispensable. "Yo siempre con mi Maquiavelo", reconocería Vidaurre.[65]

Fue este realismo inspirado en el Renacimiento el que lo llevó a temer a la república por excelencia: los Estados Unidos. Ante la incipiente expansión estadunidense, afirmó:

> Si creyésemos que los anglo-americanos no habían de dilatar sus miras ambiciosas más allá de lo que se les ha concedido, la pérdida se tendría por de corto momento […] Pero ¿quién no augurará la conducta posterior?, ¿es éste un caso que no tiene ejemplares en la historia antigua y moderna? ¿No han tratado de él los Titolivios, los Montaignes, los Maquiavelos y los Merciers? […] ¿México es una parte del globo tan despreciable, que no agite el corazón del fogoso republicano que aspira al último punto de su grandeza? Las Floridas serán pobladas y servirán de cuarteles para invadir el reino que Cuatemoc perdió con la vida, y que conquistó Hernán Cortés, sostenido de la superstición, del valor y de la astucia […] Roma era república, lo era Grecia, ¿fue libre la segunda bajo la dominación de la primera? Sólo es libre el que tiene tales fuerzas, con que puede resistir los impulsos de un poderoso.[66]

Citado en otro contexto, la siguiente afirmación de Vidaurre vale también para el caso del expansionismo de los Estados Unidos: "Cuando hemos leído tantas veces a Maquiavelo, sobre

las décadas de Tito Livio, oímos con enojo que se llamen glorias las de un capitán que no encuentra oposición ni en los soldados ni en el que los conduce".[67]

Manuel de Vidaurre perteneció a esa especie de liberales decimonónicos eclécticos que forjaron las nuevas naciones hispanoamericanas. Tal vez ninguna cita lo describa mejor como la siguiente: "Esta mañana tenía en la mano a Hobbes, le arrojé al suelo y pisé diciendo: vil tú y otros infames como tú han causado con sus falsos principios nuestras desgracias continuadas. ¿Crees que el pueblo no tiene acción contra un mal rey? Pues ningún pueblo racional consentirá que un déspota sin responsabilidad lo gobierne".[68]

La república "epidérmica" pareció triunfar en las antiguas colonias de España. "República" —el sistema representativo de gobierno, electivo y constitucional— era lo contrario de monarquía. Sin embargo, desconocemos en buena medida las entrañas de la república en Hispanoamérica. ¿Qué hay debajo de la epidermis? ¿Cuál era el esqueleto semántico de formas de gobierno uniformes? No lo sabemos. El anquilosamiento que ha sufrido la historia intelectual de Hispanoamérica en los últimos treinta años ha impedido que tengamos respuestas a estas interrogantes. Las explicaciones que privilegian aspectos culturales han disfrutado de demasiada ascendencia por demasiado tiempo.[69] Debido a su determinismo han contribuido al empobrecimiento de la historia intelectual y política. Sin embargo, algunas investigaciones recientes sobre ciudadanía y espacios públicos podrían arrojar pistas que permitan comenzar a responder esta pregunta.[70] La revisión republicana en la historiografía angloamericana también sugiere otras interrogantes y posibles líneas de investigación. Ese caso es importante porque nos alerta de los riesgos que debemos evitar. ¿Qué sistema —o sistemas— encarnaba las ideas de esas sociedades respecto de la autoridad, el comportamiento y las metas sociales? ¿Cuál era el *lenguaje* político que hablaban y de dónde provenía? El reto consiste en ubicar en el plano ideológico de la república el lugar que corresponde a la América española. Los trabajos de este libro son apenas una primera aproximación a esa tarea pendiente.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivera, José Antonio, y Gabriel L. Negretto, "Rethinking the Legacy of the Liberal State: The Cases of Argentina (1853-1917) and Mexico (1857-1910)", *Journal of Latin American Studies*, vol. 32, 2 (mayo de 2000).

Ávila, Alfredo, *En nombre de la nación. Revolución y cultura política en la formación del gobierno representativo. México 1808-1826*, México (en prensa).

Bleznick, Donald W., "Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth

and Seventeenth Centuries", *Journal of the History of Ideas*, 19 (octubre de 1958).

Brading, David, "El republicanismo clásico y el patriotismo criollo: Simón Bolívar y la Revolución hispanoamericana", *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta, México,

1988.

Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

Corbett, Theodore G., "The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft", *Journal of the History of Ideas*, 36 (enero-marzo de 1975).

Dagger, Richard, *Civic Virtues. Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Fontana, Biancamaria, "Introduction: The Invention of the Modern Republic", en Biancamaria Fontana, *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Guerra, François-Xavier, *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998.

Hamilton, *Federalist*, 69, en Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Herzog, Don, "Some Questions for Republicans", *Political Theory*, vol. 14, 3 (agosto de 1986).

Manin, Bernard, *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1999.

———, "Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers

in the Constitutional Debate of 1787", en Fontana, *Invention of the Modern Republic*.

Maquiavelo, Nicolás, *Obras políticas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

Maravall, José Antonio, "Maquiavelo y maquiavelismo en España", *Estudios de historia del pensamiento español*, vol. 3, Cultura Hispánica, Madrid, 1975.

Morse, Richard M., *Soundings of the New World: Culture and Ideology in the Americas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

Pagden, Anthony, *The Uncertainties of Empire. Essays in Iberian and Ibero-American Intellectual History*, Great Yarmouth, Variorum, 1994.

———, "The End of Empire: Simón Bolívar and the Liberal Republic", en Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political*

Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830, Yale University Press, New Haven, 1990.

Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Pocock, J. G. A., "Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the *Ideologia Americana*", *Journal of the History of Ideas*, 48 (abril-junio de 1987).

Rodríguez, Jaime, *The Emergence of Spanish America. Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism, 1808-1832*, University of California Press, Berkeley, 1975.

———, *La independencia de la América española*, Fondo de Cultura Eco-

nómica-El Colegio de México, México, 1996.

Rosanvallon, Pierre, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, Instituto Mora, México, 1999.

Sábato, Hilda (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 1999.

Shklar, Judith, "Montesquieu and the New Republicanism", en Bock, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Skinner, Quentin, "The Republican Ideal of Political Liberty", en Bock, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

———, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de, *Manifiesto sobre la nulidad de las elecciones que a nombre de los países ultramarinos se practicaron en Madrid por algunos americanos los días 28 y 29 de mayo del año 1820*, Imprenta de Vega y Compañía, Madrid, 1820 (reimpreso en México en la de D. Alejandro Valdés).

———, *Cartas americanas*, 1823, reproducidas en Manuel Lorenzo.

———, *Los ideólogos; Cartas americanas*, t. 1, vol. 6, Comisión Nacional

del Sesquincentenario de la Independencia de Perú, Lima, s. f., p. 230.

III. LA REPÚBLICA IMAGINADA

ISRAEL ARROYO *(Universidad Autónoma de Puebla)*

LA TRADICIÓN REPUBLICANA HA SUFRIDO, por lo menos, tres equívocos sustanciales. El primero es que se le ha tratado como un concepto periférico que sólo da color a las diversas formas de Estado tanto modernas como de "antiguo régimen".[1] Así, la república adjetiva no *constituye* una determinada forma de régimen. En pocas palabras, a la república no se le trata como lo que es, o sea, como una forma de Estado que terminó por impactar el diseño político y constitucional de los diversos paisajes territoriales de Europa y el continente americano.[2]

El segundo equívoco es pensar que existe una sola tradición republicana que tiene como opositor natural a los regímenes monárquicos. En este ensayo haré una apretada arqueología conceptual de la filosofía política clásica para mostrar que dicha premisa es inconsistente. Vista la república desde su fundamento, existen cuando menos dos grandes tradiciones: la república matria, que contiene —no opone— a los regímenes monárquicos, y la que antagoniza y hace una diáfana diferenciación entre monarquía y república.

El tercer equívoco —en íntima relación con el primero— es que la tradición republicana ha pervivido teórica e históricamente subordinada a la sombra de la tradición liberal o democrática. Más aún, muchos de los legados o fundamentos republicanos se confunden con los preceptos del liberalismo. La hegemonía del debate entre liberalismo y democracia ha opacado la relevancia de las tensiones —por momentos podría hablarse de antagonismos— e intersecciones entre la tradición republicana y la liberal.

En suma, este ensayo tiene una intención doble. Por un lado, recuperar la centralidad del concepto de república. Que aluda a una forma de Estado que abarque tanto a los regímenes "antiguos" como a los modernos sería suficiente para adquirir una centralidad política que por ahora es periférica. Pero si a esto se añade que la tradición republicana forma parte de los actuales Estados nacionales, su *status* conceptual e histórico aumenta. Estamos ante una forma viva de régimen. Por otro, pretendo reactivar el debate entre liberalismo y republicanismo no sólo por un prurito teórico o de hermenéutica histórica, sino porque se trata de dos tradiciones que, por momentos, defienden valores políticos incompatibles. En su sentido extremo, el liberal ortodoxo podría dar la vida por la libertad individual. En cambio, el republicano moriría por la defensa de la cosa pública o el "bien común". La adopción de uno u otro valor político tiene consecuencias prácticas en los diseños constitucionales e institucionales de cada comunidad política que los impulsa. De la adopción de uno u otro valor político pueden desdibujarse los colectivos o emerger la postura descarnada del individualismo privatista.

Platón y Aristóteles fueron los primeros tratadistas de la república. A pesar de que ambos pertenecen a épocas cercanas y espacios similares —la antigua Grecia—, maestro y alumno mantienen convergencias y puntos de vista distantes acerca de la república.[3]

Platón miró a la república como un modelo de Estado a realizar. Sin embargo, el carácter abstracto e ideal de su paradigma no eliminó el hecho de que estuviera pensado como una idea de fuerza que, en determinado momento, empujara a las comunidades políticas existentes hacia el referente previamente construido. Platón construyó un modelo ideal para ser adoptado en el mundo de los mortales.[4]

Aristóteles, en cambio, estuvo impregnado de un realismo histórico que terminó en la erección de una imagen negativa de la república.[5] No le parecía que ésta fuera la mejor forma de *régimen*, porque la más óptima forma de Estado era la que sabía armonizar el régimen político con las costumbres del "pueblo".[6]

En contraste, en Platón encontramos un igualitarismo desbordado, entendido como ideal a alcanzar. A través de los diálogos de su Sócrates estableció tres formas de república: la monárquica, la aristocrática y la popular. Entendía por monarquía el gobierno de uno solo. Si la autoridad se dividía entre algunos, aristocracia. Y, por último, si el gobierno estaba compuesto por ricos y pobres, Estado popular.[7]

Platón consideraba que la forma más perfecta de república era el Estado popular. Éste, además de componerse por el gobierno de la "plebe", se caracterizaba porque cada ciudadano era libre de hacer lo que le agradara. Los integrantes de la república —los ciudadanos— tenían la posibilidad de elegir al gobierno que más les acomodara.[8]

No obstante, se advierte una conclusión pesimista sobre el Estado popular. La presencia idílica de esta "igualdad perfecta" era, precisamente, lo que podría destruir a una determinada república popular.[9]

El ciudadano "democrático" de la antigua Grecia tendía a actuar en el extremo. Potenciaba la confusión entre los magistrados y los ciudadanos. Los padres y los hijos, los maestros y alumnos querrían reproducir la imagen débil de la autoridad. Hasta los extranjeros mismos podrían aspirar a tener una libertad igual.

En suma, la indiferencia extrema y el desorden como una potencia incontrolable se podrían presentar como males intrínsecos a la constitución de la "república democrática". Las repúblicas populares propiciaban un estado social contra las leyes. El fantasma de la tiranía —el verdadero enemigo de todo tipo de república— representaba un peligro latente difícil de controlar.

Aristóteles retomó de Platón esta desconfianza hacia el igualitarismo democrático. Esto explica su distanciamiento con el ideal de hacer de la república un espacio unitario. En Aristóteles imperó el presupuesto de la comunidad política como multiplicidad. Esto es, señaló como un elemento necesario de los regímenes políticos la mezcla de pobres y ricos; o, cuando mucho, de propiciar una "igualdad de la reciprocidad".[10] Las ciudades no sólo estaban constituidas por una pluralidad de hombres, sino que éstos se caracterizaban por tener

diferentes cualidades. Sólo así era posible justificar la existencia del esclavismo como un hecho natural.

En cambio, en Platón, además de la "igualdad perfecta", encontramos dos elementos más que fundamentaron su modelo ideal de república: el bien común asociado a su noción de ley y justicia y la necesidad de lograr una unidad política.

El Sócrates de Platón, de nueva cuenta, es la voz más autorizada que nos permite entender la "naturaleza de la justicia". El origen de la justicia o injusticia estaba sustentado —aquí sí— en un presupuesto realista: la división existente entre débiles y fuertes. O peor aún: el sufrimiento de los débiles frente al ataque de los fuertes. Por ende, era necesario "convenir" en un *interés común.* Platón nos sentenció: "Todo debe ser común". Lo justo es lo ordenado por la ley.[11]

Aristóteles —extrañamente— aquí sí coincidió con Platón en que no podía haber república sin ley. Lo único que podía variar en el autor de *Política* era que la ley debía estar en armonía con el régimen político. Y no al contrario.[12]

Platón presuponía que en las repúblicas deberían gobernar los mejores y los de mayor mérito.[13] De igual manera, asumía que debían gobernar con prudencia y energía. Y, sobre todo, gobernar con "celo por el bien público". No había de otra. Su república ideal estaba cargada de tonos radicales. A la totalidad de la comunidad política tenía que proporcionársele las condiciones para ser dichosa: "un Estado —decía Platón— en donde la felicidad no sea patrimonio de un pequeño número de particulares, sino común a toda la sociedad".[14]

En este último punto, Aristóteles siguió a su maestro. Ya se trate de una república "democrática" o de una monarquía, el sentido es el mismo: el Estado aristotélico tiene como misión principal tanto la seguridad como el "bien común".[15]

Por último, pero no al último, está el tema de la unidad política asociada al espacio de control del gobierno de la república.[16] En opinión de Platón, la república no debía ser demasiado extensa ni tan pequeña. La mejor extensión era la que permitía la conservación de la unidad. O como mejor indica: donde no se permita que haya "muchos Estados en un solo Estado".[17]

En dicha tarea no era suficiente tener un territorio adecuado. La educación y la creación de un ejército propio y disciplinado se convertían en dos imperativos más para fundar adecuadamente una república.[18] El reino de los filósofos "civiles" no admitía medias tintas: "los guerreros en nuestro Estado —indicaba Platón— deben estar sometidos a los magistrados, como los perros lo están a los pastores".[19]

Es cierto, la república ideal de Platón nunca tomó un carácter concreto. Sin embargo, su tratado sobre el Estado puede considerarse como el referente obligado tanto de las repúblicas antiguas como de las modernas. Ahí se presenta, por primera vez, la discusión sobre la justicia, la ley y el "celo por el bien público". Lo mismo puede decirse acerca de los tópicos de la igualdad y la necesidad de lograr una unidad política de Estado. En pocas palabras, Platón es el padre de la república imaginada. Nada menos que con él surgieron los fundamentos o principios constitutivos de toda república ulterior.

Por su parte, la originalidad de Aristóteles en cuanto a los fundamentos de la república fue escasa, aunque de gran peso cualitativo. Me refiero a la relación entre la república y la representación política.

La idea de representación en Aristóteles se concretó en la figura de los magistrados.[20] En su opinión, sin la existencia de los magistrados en las repúblicas democráticas no hubiera podido haber orden o ciudad alguna. Los magistrados podían ser electos o nombrados por sorteo.[21] Aristóteles reconocía que el procedimiento por sorteo era el más democrático. Pero prefería el método que favorecía el mejor gobierno: el procedimiento electivo o aristocrático.[22]

La primera gran ruptura de la república nació en Roma. No tanto por sus fundamentos, sino por un asunto de perspectiva. Cicerón miró con desconfianza a los tratadistas griegos. En él se reconoce por primera vez a la república como la mejor forma de Estado, lo que debe interpretarse como el inicio histórico de una percepción positiva de la república.

A pesar de ello, el intento de Cicerón por romper con sus interlocutores griegos tuvo poco éxito. Su *Tratado de la república*, además de incompleto, no logró trascender los fundamentos erigidos por Platón y Aristóteles. Cicerón se vio obligado a adoptar la distinción clásica del Estado griego: monarquía, aristocracia y Estado popular. Sólo puede concedérsele que pensó a la mejor república como aquella entidad que sabía combinar las tres formas de Estado aludidas. Los argumentos que justificaban el híbrido: alcanzar una relativa igualdad, "mucha estabilidad" y un prudente equilibrio entre las diversas fuerzas de una determinada república.

Cicerón repitió la idea platónica de fundamentar la república como "la cosa del pueblo" o de "utilidad común".[23] Lo mismo se puede decir de su defensa de la ley y la justicia. Asimismo, se pronunció por la igualdad de derechos (no de fortunas y méritos) que derivaría en la justicia.[24]

La originalidad de Cicerón respecto de los griegos estuvo en otro lado. Éste, al intentar presentar a la república romana como el modelo de todas las repúblicas de su tiempo, señaló que la mejor de éstas no era la ideal de Platón o Aristóteles, sino la real. La "república posible". La república romana no había sido producto de un solo individuo. Era obra de muchos hombres y, sobre todo, del tiempo.[25]

Esto también explica la distancia de su noción de naturaleza respecto de los filósofos griegos: "los hombres —hizo explícito el más lúcido Cicerón— se han dado leyes para favorecer sus intereses, leyes que varían según las costumbres y que, según los tiempos, cambian una misma nación; el derecho natural es pura quimera".[26] Con esto Cicerón se adelantó varios siglos al más grande "defensor" de la república moderna: la república histórica de Montesquieu. Pero antes de abordar al autor de *Del espíritu de las leyes* —quizás el más grande tratadista de la república de la era moderna— conviene detenerse en la resurrección de las repúblicas italianas.

EL MODELO DE LA EQUIVALENCIA

La resurrección de las repúblicas italianas importa porque revela un fenómeno dual respecto

de las antiguas Grecia y Roma. Por un lado, dibujó el primer momento en que las repúblicas históricas de la antigua Italia se opusieron a las endebles monarquías de los siglos XIII a XVI. Por otro, porque también por primera vez fue posible encontrar un tratado —el de los *Seis libros de la república* de Jean Bodin— que llevó a la república y a la monarquía hacia un punto de convergencia perfecta. Esto es, una noción de república que no sólo no se opuso a la monarquía —en Platón y Aristóteles la monarquía es un subtipo de la república—, sino que la llevó a su extremo: la equivalencia entre república y monarquía.

Respecto del primer caso, por fortuna contamos con los estudios germinales de John Pocock y Quentin Skinner.[27] En ellos —sobre todo en el último— podemos visualizar una de las mejores arqueologías conceptuales sobre las repúblicas de la antigua Italia de la Edad Media y sus continuidades y rupturas con el Renacimiento.[28]

El diagnóstico de Skinner permite ver que las repúblicas —el plural es aquí un matiz relevante— de los siglos XIV y XV antepusieron la noción de libertad a cualquier otro tipo de valor político. Pero aquí la libertad debe entenderse en doble sentido: como afirmación de "soberanía" o independencia política de las ciudades o provincias frente a todo monarca secular o eclesiástico y como autogobierno acompañado de cierto tipo de ley o constitucionalismo (aquí también se recupera el tema de la representación política y cierto *status* de la ciudadanía) que enfrente la arbitrariedad de los gobiernos tiránicos o despóticos. El bien común de la ciudad-república se erige como el valor supremo.

Recientemente la percepción de Skinner ha sido desarrollada por Philip Pettit.[29] En franca coincidencia con aquel autor, Pettit ha puesto el acento en la tradición de la república, que define la libertad como un "ideal comunitario" o "no dominación". Aunque en Pettit existe una búsqueda contemporánea de hacer compatible el comunitarismo republicano del "bien común" con la libertad personal, es claro que la noción de libertad de los republicanos de los siglos XIV, XV y XVI estuvo compuesta por un linaje radicalmente distinto del que surgiría con los liberales de los siglos XVIII y XIX.

No es casual, en este sentido, que Dante Alighieri hubiera emprendido una temprana defensa de la "monarquía temporal" contra el horizonte fragmentario y anárquico de las repúblicas.[30] La nostalgia por el Imperio romano —depositado en el "pueblo elegido" y el poder papal— fue explícita en Dante. Pero también el ideal de anteponer los valores políticos de orden y unidad de los reinos y repúblicas bajo el mando de un solo monarca temporal. Incluso Marsilio de Padua —defensor de las ciudades-repúblicas en la primera mitad del siglo XIV y uno de los reintérpretes más autorizados del aristotelismo— antepuso la paz a la libertad republicana.[31] Aunque Padua quiso empatar libertad y paz en las ciudades-repúblicas de su tiempo, la historia de la Edad Media y el Renacimiento en Italia le darían la razón a Dante, salvo lo ocurrido en la república de Venecia, que vivió un largo periodo de libertad y seguridad a partir de 1335.[32]

Nicolás Maquiavelo heredó esta disyuntiva —real o aparente— de valores políticos. Esto explica que sea considerado por algunos autores un tratadista de heterónimos: el Maquiavelo de *El príncipe* y el de los *Discursos*.[33] El primero a favor de la construcción de poderes

absolutos o, como ha recogido Berlin de A. H. Gilbert, a favor de un "espejo de príncipes".[34] El segundo acoge en su remanso una clara defensa de la república.

En efecto, aunque en *El príncipe* existe un intento de diferenciar a las repúblicas de los principados, ello no se traduce en un desarrollo de los fundamentos republicanos.[35] El objetivo central de *El príncipe* radica en hacer una indagación sobre la naturaleza humana y, a partir de dicha indagación, encontrar las recomendaciones más adecuadas para adquirir o conservar un nuevo principado. La necesidad de una unidad política —el poder soberano— como fundamento último del Estado —a diferencia de Thomas Hobbes— es todavía tibio en Maquiavelo. Su petición al príncipe —la dinastía Médicis— de que debe buscar la unificación de Italia no es una apreciación global; más bien hace referencia, sobre todo, a la expulsión de lo que él consideraba los "bárbaros": la población de Austria, España y los dominios del mismo papado.[36] Pero no se refiere, por ejemplo, a los territorios franceses. Incluso si se aceptara la tesis de la unidad política de Italia, el Maquiavelo de *El príncipe* está más relacionado con la edificación de una monarquía imperial que con una república. Esto es, un principado compuesto por una multitud de territorios, repúblicas o provincias con distintas costumbres y formas de gobierno.[37]

En contraste, el Maquiavelo de antes y después de *El príncipe* se derrite por defender la libertad de la república (la tarea de la autoridad es actuar con "virtud pública" o dar un "servicio a la comunidad" para obtener honor, gloria y fama). Pero su realismo político —no su ausencia de ética, como afirman las visiones convencionales— le indica que no siempre es posible establecer una república en condiciones de elevada corrupción e inestabilidad política. Las imágenes del centauro —mitad hombre y mitad bestia— o del zorro y el erizo se imponen sobre la "discordia civil" que suele acompañar a la libertad de las repúblicas. En suma, el pensamiento político de Maquiavelo no fue, aunque de corazón republicano, original. Más bien, se subió al carruaje conceptual e histórico de los siglos XIV y XV y de su tiempo.[38]

En cuanto al segundo caso, el modelo de la equivalencia, la situación fue distinta. El referente obligado, y en cierto sentido con un pensamiento político original, fue Bodin. En este tratadista —hasta cierto punto detractor del Maquiavelo de *El príncipe*— se encuentra el defensor más decidido y preciso de la república. La ruptura, desde luego, tiene que ver con el nuevo contexto histórico de la época o lo que Skinner ha calificado como el periodo de "desencanto de las repúblicas" del Renacimiento.[39] Con Bodin, hecho que no se repite en algún otro autor del siglo XVI, se diluye del todo la creencia de que las repúblicas eran entidades opuestas a las monarquías.[40] En él, república y monarquía aparecen no sólo como términos idénticos, sino como una forma de Estado positiva frente a su enemigo natural: la tiranía.[41] Bodin sintetiza: "la república es un recto gobierno de varias familias y de lo que es común, con poder soberano".[42]

El recto gobierno estaba relacionado con la ley del soberano. Pero el poder de éste no era arbitrario porque se debía a las familias y los "ciudadanos".[43] Más todavía: "la república —indica Bodin— marchará bien si las familias están bien gobernadas".

La familia, entonces, fue erigida como el punto de partida de la república. La fundación de

la autoridad republicana tenía sentido en la medida en que actuaba, principalmente, en función de las familias.

Respecto de los ciudadanos, la situación era un asunto de derecho y equidad. Pero no debe entenderse por el término *ciudadanía* como lo comprendieron, ulteriormente, los liberales iusnaturalistas, utilitaristas e históricos. En realidad, la noción de ciudadanía de Bodin equivalía al "súbdito libre e independiente del soberano". El súbdito libre era diferente de los esclavos.[44] Aunque en un sentido estricto todos cabían en la modalidad de súbditos del soberano, valía la distinción porque los primeros eran "súbditos libres", mientras los segundos —los vasallos, los esclavos, las mujeres, los extranjeros y los niños— estaban sujetos a los derechos naturales de la república (protección a la vida, la familia y los bienes).[45]

Por su parte, "lo común" fundamentaba al Estado porque cualquiera que fuera el soberano tenía el deber de gobernar para la "salud de la república". Su idea de "lo común", además, le permitió diferenciar el ámbito familiar de lo público (patrimonio público, tesoro público, recinto de la ciudad, calles, murallas, plazas, templos, penas, recompensas). En la república de Bodin el soberano que daba la ley tenía derecho a delimitar lo público; en cambio, la familia, las corporaciones y colegios daban cuerpo a lo particular. En este aspecto, Bodin se adelantó a los preceptos liberales que demandaron la clara distinción entre lo público y lo privado.

Por último, la idea de poder soberano no era sino sustentar una república con "poder absoluto, perpetuo e incomunicable".[46] El soberano sólo tenía la restricción de las leyes naturales y de Dios (un ejemplo de ley natural era que el soberano no podía atentar contra la vida de los súbditos de la república).

En síntesis, en el concepto de república de Bodin destacan tres elementos que marcan una ruptura frente a los fundadores griegos y respecto del propio Renacimiento. En primer lugar, Bodin reclamó explícitamente a Aristóteles que no hubiera tomado en cuenta la tríada de rasgos que él consideraba sustanciales a la república: la familia, la soberanía y lo común. Era visible una inversión de los fundamentos: primero la familia y sus bienes; luego la autoridad. Por ello Bodin afirmaba que era suficiente la presencia de tres familias y un recto poder soberano que las gobernara para fundar una república. La economía doméstica, en oposición a Aristóteles, no se hallaba separada de la política. La política estaba en función de la economía doméstica, lo que tampoco contradecía el ejercicio de una buena administración que promoviera lo común.

Bodin, en segundo lugar, estableció una clara distinción entre Estado y gobierno. Nuevamente la crítica fue contra Aristóteles. Era posible, por ejemplo, la existencia de repúblicas monárquicas. Éstas podían gobernarse de manera señorial, tiránica o real. O bien bajo la forma popular, si las magistraturas hubieran sido repartidas sin distinguir la jerarquía estamental.[47]

Y, finalmente, Bodin se distanció de Platón —al mismo tiempo que se acercó a Cicerón— al no creer en la moción de una república imaginada. La república de Bodin era una entidad perecedera. Los cambios de soberano —lo que equivale en Bodin a cambios de Estado— eran

lo más común en su época.[48]

Hobbes, poco menos de un siglo después, terminaría reforzando el modelo de equivalencia de Bodin. Sin embargo, en el autor del *Leviatán* se advierten matices y rupturas sustanciales respecto de Bodin. Por principio de cuentas, Hobbes vuelve a la antigua tipología de Aristóteles que Bodin había abandonado.[49] Distingue las tres formas que podía adquirir la república aristotélica: monarquía, aristocracia y gobierno popular. Más aún, repite, junto con Platón, Aristóteles y Cicerón, que las monarquías, las aristocracias y las tiranías eran las mismas formas de gobierno —es decir, repúblicas— "mal interpretadas". La diferencia recaía en la precisión y cualidades del soberano. Aristóteles partía de una distinción cuantitativa de la autoridad; Hobbes, de una precisa definición de la soberanía que funda al Estado de donde emana todo lo demás.[50]

La otra ruptura sustancial consistió en que la *commonwealth* de Hobbes se sostiene en un pacto voluntario y terrenal entre el soberano y una comunidad de individuos libres. No, como en Bodin, sobre el toque divino del soberano y el bien común de las familias. Tanto la idea del pacto como el presupuesto de la naturaleza individual del hombre influyó notablemente —aunque pocas veces se reconozca— en los liberales iusnaturalistas (John Locke) y aun en liberales detractores del contractualismo (Benjamin Constant). Pero lo más importante aquí es resaltar que el hombre artificial hobbesiano —aquel que no deja de ser del todo un hombre natural— decide en forma voluntaria y personal abandonar la miserable condición de estado de guerra latente a cambio de la seguridad que le proporcionará el soberano. El estado de naturaleza está cercado por el "enemigo común" (enemigos externos) y los enemigos internos (la discordia entre individuos, corporaciones privadas y la autoridad). Por eso, la obediencia al soberano es la vida. Después viene lo demás. Puede haber honor y propiedad, riqueza y cuerpos intermedios, "funcionarios públicos" y hasta libertades en plural.

A pesar de estas diferencias o rupturas, la simpatía explícita de Hobbes por la república que converge con la monarquía lo empata con Bodin. Su adscripción a lo que más tarde se conocería como Estado o monarquía absoluta se sustenta en un valor político superior: la conservación de una comunidad política de individuos que superan el inseguro y perverso estado de naturaleza. El poder del *Leviatán* —a diferencia de Maquiavelo— no está en el centro de lo político. A Hobbes no le preocupa cómo acceder y conservar el poder, sino cómo mantener viva una comunidad política.[51] El poder del soberano es meramente instrumental. Contiene miras más altas: la conservación del orden y la vida. Es por esto mismo que Hobbes cree que la monarquía es la forma de Estado que mejor garantiza la coincidencia del interés público con el privado. El monarca —una vez garantizada la vida y la comunidad política— deberá buscar que los súbditos tengan honor y sean ricos y poderosos, porque sólo de esta manera el soberano puede aspirar a tener honor, poder y riqueza.

El carácter absoluto de la monarquía de Hobbes no implica ausencia de "leyes", sino que el soberano sea el único legislador. En última instancia, y sólo en sentido abstracto, en la república de Hobbes sólo caben dos tipos de individuos: los súbditos y los enemigos. Sin embargo, en la realidad histórica de su tiempo sabe que existen cuerpos intermedios. Hobbes no olvida tampoco que existen gobiernos provinciales, universidades, colegios, iglesias,

corporaciones privadas y familias. Incluso sabe también que hay "feudos" con sus propios ejércitos. Por eso admite y promueve la existencia de un cuerpo de ministros públicos: gobernadores de provincia, ministros de hacienda y educación, jueces, plenipotenciarios, heraldos y "oídos públicos". Lo único que pide es que siempre queden subordinados al soberano.

En suma, el Estado hobbesiano se resiste a admitir la disidencia porque pone en riesgo el orden y la conservación de la comunidad política. Las facciones partidarias son los tumores del sistema estatal. Pero aun así, la *commonwealth* de Hobbes está obligada a contener los conflictos políticos. Hobbes imaginó una república en correspondencia con la monarquía. Nunca una tiranía.

LA NEBLINA LIBERAL: DISYUNCIONES Y CONVERGENCIAS CON LA REPÚBLICA

La llegada de los tratadistas liberales no significó, al menos en sus inicios, aportación alguna a la república. Fernando Escalante, con toda razón, sostiene que en muchos sentidos la tradición liberal y la republicana siguieron caminos opuestos.[52] John Locke —quizá por esto — nunca prestó atención a discutir en torno al concepto de república. Su noción de Estado o "sociedad de hombres" elude utilizar el lenguaje y el debate entre los gobiernos tiránicos o despóticos frente a diversas formas de república del pasado.[53] El flanco de su crítica —válida tanto para Bodin como para Hobbes— se centró en combatir lo que calificó peyorativamente como "monarquías absolutas".[54] Y digo que fue peyorativo porque igualó este calificativo con despotismo y arbitrariedad. Todo aquel poder que se ejerciera fuera del "derecho" o la ley no era sino una "tiranía".[55] En su lugar antepuso la defensa de las monarquías constitucionales, en particular la experiencia inglesa constituida en 1688.

En el Locke liberal, de esta manera, se hallan algunos puntos de convergencia con la tradición republicana (el imperativo de la ley, la defensa de la representación política y el "bien común").[56] Quizá por eso David Hume haya atemperado, en sus *Ensayos políticos*, los rasgos innovadores de la monarquía constitucional inglesa.[57]

Para Hume la verdadera innovación del Estado inglés de su tiempo (1752) no consistía en la simple oposición que creó Locke entre monarquía absoluta y monarquía constitucional. En realidad, la constitución inglesa se caracterizaba por ser un "gobierno mixto" emanado de la mezcla de las monarquías absolutas y la tradición republicana. La contribución del monarca estaba asociada al orden, la paz y la unidad política. A la república le reconocía su larga lucha por el "bien público" (o, como él prefería llamarle, "utilidad pública"), la libertad y, sobre todo, la ley y la representación política. El desarrollo temprano del parlamentarismo inglés —sistema bicameral— había partido de dicha tradición republicana, que se oponía a los gobiernos tiránicos.

Es claro, por consiguiente, que con Hume se gesta la primera convergencia deliberada entre la tradición liberal y la republicana. Hume sabe que la defensa de la libertad liberal (cívica y política) no depende tanto de la forma del Estado —republicana o monárquica—,

sino de anteponer la ley y de un delicado diseño de representación política. De ahí que ante los fanáticos partidarios de la monarquía absoluta anteponga la defensa del parlamentarismo inglés. No duda en excluir de los cargos importantes a la desenfrenada plebe —fiel partidario de una representación electa y censitaria—; pero lo relevante es que termina por defender a los comunes en los asuntos de la *commonwealth* británica.

Por otro lado, la importancia del pensamiento político de Hume no sólo consistió en vislumbrar las intersecciones de la república y el liberalismo utilitarista de su época. Hume, consciente de la tradición histórica inglesa, hizo visibles las inconsistencias de las repúblicas antiguas. De la república romana reveló su carácter dual y contradictorio de gobernar. En la Roma central, si bien se fomentaba la virtud de las autoridades, la ciudadanía era muy acotada. En la periferia o territorios aledaños, la república oprimía a las provincias. Esto lo lleva a la conclusión de que en las monarquías absolutas —en donde imperaba la noción de libertades como término equivalente a privilegios— las provincias fueron mejor tratadas.

Pero la debilidad más importante de las "repúblicas antiguas" —también señalada por Hume— se refiere a la incompatibilidad entre el espíritu público y el fomento de la virtud privada. El dilema le parecía a Hume irresoluble. Aunque si le hubieran dejado elegir, se hubiera declarado devoto y defensor del "interés común". Jeremias Bentham llevará esta máxima —como se verá adelante— hasta sus últimas consecuencias.

Cuatro años antes que Hume, Montesquieu publicó una de las visiones más originales de la república, contenida en su tratado *Del espíritu de las leyes* (1748). Pero Montesquieu fue también un liberal excepcional.[58] Y en realidad este tratado es una investigación sobre las diversas formas de Estado que le llevó —según anticipa él mismo— más de veinte años. Con él se inauguró la más clara separación entre monarquía y república.

En Montesquieu los fundamentos de la república y la monarquía no permiten equívocos. El resorte de las monarquías es el honor; el de las repúblicas, la virtud política. Distante de las mociones universalistas y atemporales, nos enseñó que no debíamos optar *a priori* por alguna forma de Estado en particular. La mejor forma de Estado —en esto se nota la influencia de Aristóteles y Cicerón— era la histórica,[59] la que sabía tomar en cuenta *el espíritu de las leyes*.[60]

La noción de república de Montesquieu fue la más completa de la era moderna gracias a que supo acoger y, al mismo tiempo, transformar a los autores clásicos de la tradición republicana. Prácticamente tocó todos los principios vinculados a sus fundamentos: el amor a la ley y el bien general, la igualdad y la libertad, la unidad política y la representación política.[61] Pero además construyó un puente para hacer compatibles los preceptos republicanos con los liberales.[62] Me refiero a la defensa de la libertad política y su mejor instrumento para ello: la división de poderes.

Sin embargo, Montesquieu antepuso el amor a la ley y el bien general sobre los principios liberales. Para mantener una república democrática se requería de "virtud pública, que es la virtud moral en el sentido de que se dirige al bien general; apenas me refiero a las virtudes morales de orden privado, y nada absolutamente a las que se relacionan con las verdades reveladas".[63]

La virtud política, en suma, era “el amor a la patria y a las leyes”, lo cual significa que debía preferirse el bien público sobre el propio.[64] La virtud era un sentimiento, no un conocimiento. De ahí su potencia extensiva al conjunto de miembros de una determinada república.

Por otro lado, Montesquieu —en forma similar a Hume— asoció la experiencia del parlamentarismo inglés como un precepto constitutivo de las “repúblicas democráticas”.[65] Su noción de representación política coincidía con la de división de poderes.[66] Incluso llegó a plantear que en la república los cargos de representación debían ser obligatorios por ley y con carácter “público y electivo”.

Montesquieu supo distinguir, por una parte, la representación corporativa (la de las localidades) con la de la nación (la totalidad de los “representados”); y, por otra, refirió que en las repúblicas democráticas debía establecerse claramente quiénes tendrían derecho o no a votar. El sufragio por sorteo —siguiendo la tradición griega— adquiría el *status* de lo realmente democrático.

Por último, con manos temblorosas, insinuó un “cuerpo deliberativo” o parlamento con bolas y cadenas. Éste no debería reunirse cuando quisiera, sino sólo cuando fuera convocado por el ejecutivo.[67]

Con todo ello, Montesquieu reactivó aquella vieja oposición entre las repúblicas italianas de los siglos XIV y XV y las incipientes monarquías absolutas. La novedad en Montesquieu es que su república transfigurada ya no defendía una libertad colectiva —independencia y autogobierno de las ciudades—, sino una convergencia entre el espíritu y la ley. Por el lado del espíritu: la existencia del ciudadano virtuoso (el que ama a la patria o la igualdad). Por el de la ley y la autoridad: el hombre de bien político o el que ama las leyes.

Desde que Montesquieu escribió *Del espíritu de las leyes*, los grandes tratadistas del derecho y las repúblicas históricas de los siglos XVIII y XIX no volverían a ser los mismos. Rousseau recogió de Montesquieu, casi dos décadas después, la idea de una franca oposición entre monarquía y república. De igual manera, adoptó el argumento de que las repúblicas sólo podían sostenerse donde existieran “hombres virtuosos” e imperara la *cosa pública*.[68]

Sin embargo, también explicitó sus diferencias. Por ejemplo, le reclamó no haber hecho una distinción entre gobierno y Estado.[69] Este último implicaba una definición previa de la soberanía. No podía constituirse Estado alguno —en esto coincidía con Bodin— sin antes aclarar en quién recaería la soberanía. Pero, a diferencia del autor de *Los seis libros de la república*, pensó en el *yo común* como el único depositario de la soberanía. En el peor de los casos, aun en una situación en que el pueblo “quiera darse al rey”, necesitaba estar previamente constituido. No podía eludir el pacto social.

Rousseau convirtió el renovado contrato social en un artificio fundacional de la república. El pacto social presuponía una transmutación de la *persona* a la *persona común:* la voluntad general. Cada miembro era considerado una parte indivisible del todo. No había sumatoria de individuos. El todo era un ente orgánico: “un yo común”, que tenía como misión proteger a la persona y los bienes de cada asociado.

En la república de Rousseau, a diferencia de la de Bodin, la realización del yo común crea

un nuevo tipo de persona. De una situación de libertad ilimitada y desamparo pasaba a un *status* de habitante o ciudadano. El ciudadano era el individuo que podía participar en la construcción de la república. Esto explica por qué Rousseau atacaba a Bodin por erigir ciudadanos en las monarquías, cuando en realidad se trataba de súbditos.

Rousseau no niega la idea de representación política en la consecución de su república. Por el contrario, la promovió y hasta proporcionó algunos consejos para su mejor constitución. La confusión ha estribado en un par de párrafos del *Contrato social* que podrían denotar una nostalgia por la "democracia directa", y en el hecho de que Rousseau no permitía la inalienabilidad e indivisibilidad de la soberanía.[70]

Lo que ocurre, empero, es que Rousseau aceptó que el poder se transmitiera, pero nunca la voluntad general.[71] Más aún, se burló del gobierno democrático —la democracia directa entendida como el gobierno de todos—. Tal gobierno nunca existió en el pasado, en su presente ni en el futuro: "si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres".[72]

Por ello, propuso crear un Estado con leyes generales y abstractas contra los privilegios: "toda función que se relacione con un objeto individual no pertenece al poder legislativo".[73]

En Rousseau priva una visión pesimista del "yo común", a tal grado que hace necesaria la representación política de la república: "el pueblo siempre quiere el bien común, pero no siempre lo ve […] He aquí donde nace la necesidad de un legislador".[74]

El punto débil de Rousseau era otro. Creía que los poderes ejecutivo y legislativo debían actuar como *comisionados* del yo común. Lo que presupone una visión de la representación política con mandato imperativo.[75] De ser posible, Edmund Burke resucitaría para anteponer la representación que le da independencia al legislador sobre sus electores.

Pero la influencia de Montesquieu no se quedó en Rousseau. Thomas Paine acogió su moción de contraponer república y monarquía. De Rousseau admira su "sentimiento favorable a la libertad que inspira respeto y eleva las facultades humanas".

Paine, entre 1791 y 1792, publicó la primera y segunda partes de sus *Derechos del hombre*.[76] En este tratado asistimos a una decidida defensa del liberalismo iusnaturalista de la Revolución francesa contra las *Reflexiones* de Burke (1791).[77] Más aún, hace derivar los derechos civiles de los naturales, y, fiel a la tradición liberal, piensa que el centro de las comunidades políticas se encuentra en el individuo y la sociedad antes que en toda forma de gobierno o autoridad. Los gobiernos tienen que actuar conforme a los "principios de la sociedad" y no sobre sí mismos.

Pero los *Derechos del hombre* no debe leerse sólo en clave liberal; más bien, debe comprenderse al tenor republicano. El maniqueísmo de Paine fue grande. Ni siquiera le interesó distinguir lo que era una monarquía absoluta de una constitucional. Lo importante era limpiar la casa: la esterilización de toda herencia "aristócrata". "La diferencia —dice Paine— entre un republicano y un cortesano respecto de la monarquía es que el uno se opone a la monarquía porque cree que es algo, y el otro se ríe de ella porque sabe que no es nada."[78]

El noble artificial se convierte en una enano ante el "noble natural". Desautorizada toda

liga con las monarquías —en esto similar a Rousseau—, Paine buscó dar contenido a la república. No existe originalidad en su pensamiento político. Es un activista o divulgador de la república, primero, en América del Norte y, después, en Francia.[79] Los valores y principios de la república vuelven a ser los mismos de siempre: el "bien público" y la constitución, asociada a la representación política electiva y periódica.[80] La deuda que tenemos con Paine es haber sistematizado algunos de los instrumentos o políticas para que el interés común arribara al reino de lo posible. Muchas de sus propuestas de 1792 —casas de asistencia, educación pública, fomento del empleo, contribución progresiva de impuestos— coinciden con el actual *Welfare State;* hoy, dicho sea de paso, aparentemente en decadencia.

Pero la convergencia más clara entre los principios liberales y republicanos comienza con el utilitarismo de Jeremías Bentham. Enemigo acérrimo de todo tipo de contractualismo y derecho natural (Hobbes, Locke, Rousseau), emprende una suave defensa del "interés individual" (seguridad, subsistencia, abundancia, igualdad) y dedica todo su esfuerzo a hacer de este mundo la "felicidad pública".[81] La clave de su pensamiento político fue ligar la ley al "interés público". En esto siguió a Montesquieu, pero también intentó trascenderlo.

En sus *Tratados de legislación civil y penal* no aparecen por ningún lugar las disyunciones entre los republicanos y los monarquistas. Tampoco revelaciones o, como dice de Montesquieu, "fundamentaciones imaginarias". Lo importante era crear mecanismos concretos para limitar la autoridad (división de poderes y "representación nacional" electiva, periódica y censitaria). Trasciende a Montesquieu, porque éste nos enseñó a distinguir qué eran las leyes y de dónde provenían; pero no supo decirnos cómo debían fabricarse.

Sin adscribirse explícitamente a los valores republicanos (en la práctica vivió más cerca de la monarquía constitucional inglesa), Bentham no sólo defendió la supremacía de la felicidad pública, sino que construyó un catálogo de recomendaciones para que el legislador cuidara el bien común. Más aún, legó al mundo moderno la sistematización más acabada y detallada del constitucionalismo escrito.[82] Él sabía que la constitución sólo era aplicable si se acompañaba de "leyes suplementarias" (leyes orgánicas, códigos penales, códigos civiles, derecho procesal, decretos, reglamentos…) e instituciones que las ejercieran.

El derecho positivo de Hans Kelsen y el constitucionalismo contemporáneo tienen una deuda insalvable con Bentham. Pero, al mismo tiempo, este feliz punto de convergencia entre las tradiciones liberal y republicana —el constitucionalismo— mermó la presencia de la república en cualquiera de las versiones que he tratado aquí.

El desvanecimiento de los valores y principios de la república prosiguió con Benjamin Constant y John Stuart Mill. Ambos se proclamaron defensores de la libertad individual. Ambos tuvieron desconfianza del poder o la autoridad. Ambos, con sus reservas, defendieron la representación política. Ambos relacionaron la libertad de su tiempo con la constitución. Sin embargo, los motivos que los alejaron de la tradición republicana fueron diversos.

Constant muy pronto supo que no era lo mismo hablar de monarquía absoluta, de monarquía constitucional o de república. La fogosa experiencia de la Revolución francesa había logrado entusiasmarlo. A pesar de los excesos del jacobinismo, en 1798 formó parte de los "amigos de la libertad", grupo que se opondría tanto a los intentos de restauración

monárquica (1802) como a los paroxismos del terror.[83] A esta misma época corresponde *Los fragmentos*, conjunto de textos que tratarían acerca de la posibilidad de dar a Francia una renovada constitución republicana (1799-1802).

El desencanto se daría desde el inicio de la redacción de los *Principios de política* (1806). Éstos serían reactivados, sin cambios de consideración, en 1815.[84] El desvanecimiento del entusiasmo republicano ocurre porque el centro de sus preocupaciones recae en los *principios* (libertad de opinión, religiosa, política y de asociación).[85] En lo particular, la libertad individual, valor supremo que se ubica en la esfera privada. Nada justifica una interferencia sobre el "reposo interior" de los individuos. La advertencia no sólo va contra el poder, sino también contra la sociedad. Por ello, le será intrascendente transar con la monarquía constitucional. Lo importante no es la forma de gobierno o de Estado, sino limitar la autoridad. Ni siquiera es suficiente dividir el poder. Lo que interesa es que la suma de poderes no se convierta en un poder ilimitado. Para Constant, la ingeniería constitucional y la representación política son un "gesto de desconfianza". Sin embargo, permanecen irremediablemente ligados a la libertad, porque son los que imponen límites fijos a la "arbitrariedad".

En Constant, el "bien común" de la república se esfuma.[86] El vertiginoso clima de inestabilidad política en Francia lo obliga a transar por una monarquía constitucional parlamentaria. Al unísono, en sus *Principios de política*, concurre una ráfaga de críticas a las repúblicas antiguas. A la de Roma le faltó un "poder neutro" entre el senado y el pueblo. Las italianas del siglo XVI cayeron porque hubo exceso de poder en las "asambleas populares". La francesa de su tiempo cayó por juntar el "poder real" o neutro con el ejecutivo. En pocas palabras, Constant nunca volvería a pensar en cómo constituir una república sin eliminar sus males intrínsecos y que, al unísono, no desdeñara la libertad individual.

El desvanecimiento de la república en Stuart Mill también ocurre por su exaltada defensa de la libertad individual (de conciencia, de pensar y sentir, de publicar y de sentido de la vida o de elegir). Igual que Constant, ve con desconfianza al poder. También a las "repúblicas antiguas" que, dado el pretexto de las subversiones internas y externas, intentaban regular la vida privada de los individuos.[87]

Stuart Mill, a diferencia de Constant, sí toma partido por la libertad de los modernos. Y es que le parece que el cultivo de la individualidad es un bien. La diversidad de vivir y la espontaneidad producen seres singulares y bien desarrollados. Le horroriza el hombre masa de su presente y la homogeneidad, que sólo engendra seres encogidos y mediocres.

Como es visible, el Stuart Mill de *Sobre la libertad* no es original. Repite, en gran medida, el utilitarismo de Bentham y se adhiere a la defensa de la libertad individual de Constant. La innovación de Stuart Mill está en otro lado: en su "gesto de desconfianza" de *Del gobierno representativo*.[88] El debate sobre la república o las monarquías no tiene relevancia. Lo esencial es averiguar cuál es la finalidad de los gobiernos y cuál la forma adecuada para cumplir con dicha finalidad.

La respuesta de Stuart Mill, igual que la de Montesquieu en su momento, es que no existen fórmulas universales o únicas. Las mejores instituciones políticas son las que se adaptan a

propósitos erigidos con antelación y al “estado social” de la comunidad política. Desde luego que él prefiere el gobierno representativo.

La originalidad del gobierno representativo de Stuart Mill corre en doble sentido: en haberse alejado de la tentación “populista” de adherirse a la “representación delegativa” o con mandato imperativo, y en haber sido el primer tratadista que no sólo defendió a las minorías, sino que propuso un procedimiento específico para dar voz a las mismas: la representación proporcional.

Stuart Mill no se ocupó de la convergencia entre la representación electiva y la república. Fue para él, como para casi todos los liberales de su mismo linaje, un tema periférico. Así es como las dos tradiciones de la república perdieron su centralidad en la filosofía política.

EPÍLOGO

La larga travesía del concepto de república que he emprendido deja, al menos, tres enseñanzas. La primera es que la discusión filosófica o histórica sobre la república está contenida en la más alta dimensión de lo político: la de reflexionar sobre la ordenación o constitución del Estado. La república, sin duda, es una forma de Estado. Y ni siquiera sabemos si sea útil distinguir entre las repúblicas antiguas o de antiguo régimen y las modernas. Posiblemente convenga más aludir a la existencia de dos tradiciones: la que establece una compatibilidad entre monarquía y república (el eje de polarización se trasladaría hacia las tiranías o los gobiernos despóticos) y la república de excepción, que adquiere sustancia a partir de Montesquieu; es decir, la que distingue república de monarquía.

La segunda es que los fundamentos de la república —según indica la filosofía política— no han cambiado en términos radicales. Todo espíritu republicano tiene que abordar temas como el bien común, la libertad y la igualdad; la necesidad de lograr una unidad política y, por lo menos en los últimos tres siglos, erigir una representación política electiva y periódica.[89] En dado caso, estamos ante la presencia de una polifonía de voces que han hecho de la república un concepto extensivo y de matices de época que no merma, en sustancia, sus cimientos. Dicha polifonía representa, sin embargo, un problema de perspectiva. La república —a pesar de los esfuerzos de Platón o de la propia filosofía política de construir una república imaginada— es un concepto histórico.

Y tercera, resulta relativamente natural que la república haya pasado a ser un concepto periférico. Aunque sólo en parte, esto se debe al cúmulo de tensiones e intersecciones que sufrieron las dos tradiciones republicanas que he erigido aquí. Principios políticos como el de ley, representación electiva, ciudadanía o la defensa de la unidad política fueron tratados y ensayados originalmente en las repúblicas antiguas y modernas. Las diversas tradiciones liberales —que también he tratado aquí— los acogieron en su suave remanso constitucional. Y no sólo eso. En temas como la representación política y el mismo constitucionalismo, Bentham, Constant y Stuart Mill subvirtieron, desarrollaron y perfeccionaron estos principios políticos.

Es claro que una buena parte de los principios políticos de la tradición republicana y la

liberal armonizan con la noción contemporánea de Estado. Podría decirse que asistimos a un arreglo nupcial feliz. No puede, sin embargo, decirse lo mismo de sus fundamentos o valores solares; esto es, del bien común y la libertad individual, respectivamente. Allí la nube liberal cojea. El reposo interior de Constant no resuelve el bienestar de las comunidades políticas actuales. La adopción de uno u otro valor tiene consecuencias institucionales y prácticas para el mundo presente. Cierto tipo de liberales ortodoxos todavía mantienen una mirada negativa del Estado.[90] Los republicanos, en cambio, casi nunca tuvieron miedo de acrecentar los poderes del mismo. Su mirada, respecto del Estado, siempre fue positiva.

No sé si sea posible, como sostiene Pettit, contraer nuevas nupcias entre el liberalismo y la tradición republicana. Esto es: recuperar el bien común republicano sin aprisionar la libertad personal. Lo que queda claro es que una convivencia en el extremo sólo traerá fracturas sociales. Ojalá surgiera un nuevo Zeus institucional que abrazara un renovado pluralismo de valores. La república imaginada de Platón y la plétora de hijastros que la historia registra no han muerto del todo, porque sus valores políticos siguen siendo un tema de nuestro tiempo.

IV. REPUBLICANISMO, LIBERALISMO Y CONFLICTO IDEOLÓGICO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX EN AMÉRICA LATINA[*]

LUIS BARRÓN *(Centro de Investigación y Docencia Económicas)*

CUANDO A MEDIADOS DE LA DÉCADA DE 1970 la historiografía estadunidense comenzó a rescatar la tradición republicana como una corriente intelectual, no solamente distinta sino opuesta al liberalismo,[1] los teóricos de este último tuvieron que esforzarse por definir con mucho más cuidado cuáles eran sus rasgos distintivos y esenciales, al igual que por establecer su árbol genealógico más detalladamente.[2]

Éste no fue el caso en América Latina: ni siquiera hoy que el mal llamado neoliberalismo se considera a sí mismo una ideología sin rival (y cuando más de un político o intelectual quisiera encontrar alternativas ideológicas), los historiadores se han propuesto estudiar el republicanismo como una ideología que tuvo un impacto apreciable en las corrientes de pensamiento en la región. Si bien es posible que el republicanismo no sea una alternativa ideal para el neoliberalismo actual, su estudio sigue siendo necesario simplemente para entender y repensar el liberalismo y su legado en Latinoamérica.[3]

En este sentido llama la atención que los organizadores del coloquio "Para pensar el republicanismo hispanoamericano", realizado en el Centro de Investigación y Docencia Económicas en 2000, hayan partido de la base de pensar el republicanismo, y no de repensar el liberalismo en la América española. El ejercicio sorprende no porque no sea necesario rescatar el republicanismo en nuestro caso, sino porque tomó más de veinte años que un grupo de politólogos e historiadores se reunieran para llevar a cabo tal ejercicio. Ahora estamos, creo yo, dando los primeros pasos en la dirección correcta. Y no porque cándidamente haya que seguir los pasos de la historiografía estadunidense, sino porque ésta es la única manera, a mi modo de ver, de avanzar en un "debate" que lleva estancado varias décadas.

El estudio del liberalismo en América Latina no sólo es ya una actividad añeja, sino que ha sido causa de una enorme obra producida tanto por politólogos como por historiadores.[4] En dicha obra el liberalismo del siglo XIX ha sido tratado, a grandes rasgos, de dos maneras distintas: como una ideología completamente ajena al ámbito cultural latinoamericano que chocó con la tradición patrimonial y/o absolutista del poder que Latinoamérica había heredado de la era colonial, o como una ideología utilizada únicamente como una máscara para el autoritarismo.[5]

En ambos casos, sin embargo, el liberalismo apareció siempre en la historiografía como la ideología hegemónica durante el siglo XIX latinoamericano.[6] En dicha historiografía la causa

de las guerras y la inestabilidad política en la región se identificaba, casi siempre, con conflictos específicos de poder o de intereses económicos entre los diferentes caudillos y regiones, los mismos que el liberalismo, aun siendo la ideología hegemónica, atizaba o no podía resolver. En ese contexto historiográfico se creó el mito de que todo (o lo poco) que no era liberal se identificaba con un conservadurismo reaccionario que proponía (y buscaba a toda costa) volver al sistema colonial como única solución para la inestabilidad.

Por eso el libro de Charles Hale sobre el liberalismo en el pensamiento del doctor Mora se convirtió en un clásico de la historiografía mexicana del siglo XIX.[7] No es que Hale haya cambiado por completo la visión acerca del liberalismo, sino que por primera vez se hizo un esfuerzo sistemático para explicar con claridad las diferencias, pero sobre todo las semejanzas, entre los llamados conservadores y los liberales en México. Hale puso en el centro de su argumento el conflicto ideológico como explicación para la inestabilidad política durante la primera mitad del siglo XIX.

La conclusión de Hale, sin embargo, aunque muy importante en su época, reforzó el mito de que México en particular, y América Latina en general, habían "nacido liberales". Hale demostró que la distancia entre los liberales y los conservadores (como la historiografía tradicional los llamaba) era mucho menor de lo que hasta entonces se había pensado. Pero, al hacerlo, el resultado fue implicar que *todos* eran liberales: unos liberales a secas, y otros "liberales-conservadores".[8] En otras palabras, Hale —con una interpretación diferente— reforzó el mito de que la independencia de la América española (y hasta cierto punto la de Brasil y Haití también) había sido producto de las reformas "liberales" impuestas por los Borbones (las reformas pombalinas en Brasil y la ideología de la Revolución francesa en el caso de Haití), y que, una vez transformado el imperio en naciones, el liberalismo dominante de la época se convirtió en la corriente de pensamiento hegemónica en América Latina.

Fueron los trabajos de François Furet y de Luis Castro Leiva los que me hicieron reflexionar particularmente sobre ese mito.[9] El trabajo de Furet me condujo a repensar por completo el siglo XIX mexicano y a cuestionar la historiografía que, hasta hoy, ha considerado al liberalismo como una ideología que llega a la Nueva España en los últimos años de la Colonia y que se consolida —sin tener nunca un verdadero rival— durante el siglo XIX. En el trabajo de Luis Castro Leiva encontré la guía para deshacer ese mito liberal y extender la reflexión para el resto de América Latina.

Como he sugerido, casi toda la historiografía del siglo XIX mexicano interpreta los años de 1821 a 1867 como una época de caos, de anarquía y de conflictos entre dos facciones principales: la liberal y la conservadora. En esos conflictos, los liberales son vistos como la facción que desde un principio centró todos sus esfuerzos en emancipar a México de su pasado colonial para dirigirlo hacia el desarrollo y la civilización; mientras, a los conservadores se les ve como una facción de nostálgicos, que a toda costa trataron de revivir las instituciones que daban sustento al orden colonial. Por eso, en general, se asocia a los liberales con el anticlericalismo, con el federalismo y con la república, mientras que a los conservadores se les asocia con la Iglesia católica, con el centralismo y con la monarquía.

Sin embargo algunos, siguiendo el trabajo seminal de Hale, han tratado de matizar esa

visión. Josefina Vázquez, por ejemplo, ha puesto el énfasis más en el conflicto entre centralistas y federalistas y menos entre conservadores y liberales. En uno de sus ensayos más recientes desplaza a los conservadores de la escena y divide la primera mitad del siglo en dos partes: una en la que domina lo que ella llama un "liberalismo federal" y otra en la que domina un "liberalismo centralista".[10] Humberto Morales y Will Fowler han seguido también la guía de Charles Hale: en su libro más reciente hacen un esfuerzo considerable por definir el conservadurismo mexicano, llegando a la conclusión de que los llamados conservadores en la historiografía tradicional no son sino liberales con valores sociales más conservadores que los liberales de la segunda mitad del siglo XIX en México.[11]

Ambas visiones, una que se podría llamar tradicional —donde el conflicto es entre liberales y conservadores— y la más reciente —la que ha liderado Hale y de la que Josefina Vázquez es un caso muy notorio—, son producto más bien del mito que el liberalismo construyó de sí mismo una vez que, derrotado el imperio de Maximiliano en México en 1867, efectivamente ya no tuvo un verdadero rival. Aquí es donde el trabajo de Furet es muy útil. Haciendo un ejercicio similar al suyo respecto de lo que él llama el mito de la revolución,[12] se observa al leer con cuidado a Justo Sierra, por ejemplo, que su visión de que México hasta el Porfiriato sólo tuvo dos revoluciones —la guerra de Independencia que liberó a México de España, y la de Reforma que liberó a México de su pasado colonial— produjo un mito nacional en el que el liberalismo se pudo pintar a sí mismo como una ideología que lo había abarcado todo desde el final de la Colonia hasta la consolidación del Estado nacional.[13]

Pero si la confrontación entre liberales y conservadores (o centralistas y federalistas) es un mito, entonces, ¿cómo se puede interpretar el siglo XIX, no particularmente en México, sino en toda América Latina? Es decir, una vez descubierto el mito, ¿cómo podemos deshacerlo? Es aquí donde Luis Castro hizo una aportación no sólo original, sino fundamental.[14]

Un primer problema de la historiografía con que hasta hoy contamos (además de haberse basado un tanto irreflexivamente en el mito liberal) es una falta de definiciones claras de lo que era, durante la primera mitad del siglo XIX, un conservador, un liberal, un centralista, un federalista, un monarquista o un republicano. El liberalismo, por ejemplo, se ha definido a veces simplemente como una ideología antimonárquica (por lo que el liberalismo se ha confundido con el republicanismo en cuanto a la proposición de una forma de gobierno).[15] Otras ha sido definido con base en sus rasgos anticlericales y algunas más como un sistema de gobierno que buscaba limitar el poder. Luis Castro, rescatando la ideología republicana de Bolívar, dio la pauta para poder deshacer el mito. En esto —volviendo un poco al inicio de este ensayo— consiste también la gran aportación de la historiografía estadunidense de mediados de la década de 1970: ante el cuestionamiento de quienes rescataban el republicanismo como una corriente ideológica alternativa al liberalismo, los teóricos de este último tuvieron que esforzarse por definir más claramente sus categorías.[16]

En México, por ejemplo, se clasifica normalmente a José María Luis Mora como liberal (tal vez como el ejemplo más conspicuo del liberal mexicano decimonónico), pero, ¿qué hacer cuando uno se encuentra con pasajes en los que Mora no reniega de las instituciones

monárquicas? ¿Y qué decir cuando resulta claro que Mora apoyaba los fueros en la Constitución Federal de 1824? ¿Y qué hay de Bolívar? ¿Fue liberal o conservador? O más bien, ¿tuvo una etapa liberal y una conservadora? Y en términos de instituciones, por ejemplo, Reyes Heroles, en su clásico sobre el liberalismo mexicano, clasifica a la Constitución Mexicana de 1824 como liberal. Pero, ¿y los fueros? Para Reyes Heroles la constitución centralista de 1836 (base del régimen conservador en la historiografía tradicional y del "liberalismo centralista" en la corriente historiográfica más reciente) es un "monstruo jurídico", pero la de 1824 es simplemente liberal.[17] ¿Qué nos dice esto del liberalismo del cual supuestamente somos herederos? Quizá por eso, a pesar de nuestro "indiscutible abolengo liberal", los latinoamericanos hemos podido tener regímenes tan conservadores como el Porfiriato.

La proposición de este ensayo no es cambiar un mito por otro.[18] Por eso, habría que empezar por hacer unas cuantas definiciones que ayuden a aclarar el debate que desde un principio, a mi modo de ver, proponía el coloquio. Una de las ideas centrales que expuse entonces es que durante la primera mitad del siglo XIX hubo una corriente de pensamiento que coexistió con el liberalismo: el republicanismo. El republicanismo llegó a América, igual que el liberalismo, de Europa. Y los pensadores y filósofos políticos en América Latina, en mi opinión, pasaron, al igual que sus colegas en América del Norte y Europa, por una etapa de pensamiento republicana de la que, posteriormente, surgió el liberalismo.[19] Pero, ¿qué es exactamente el republicanismo y cómo diferenciarlo del liberalismo? Esto es un punto central, pues como expone Steve Pincus: "[el republicanismo] ha dejado de ser un concepto flotante que los académicos pueden usar sin ningún tipo de carga ideológica".[20] El concepto tampoco debe ser empleado para denotar solamente una forma de gobierno opuesta a la monarquía (como de hecho es utilizado en muchos textos del siglo XIX latinoamericano), pues que los ideólogos de la época no se llamaran a sí mismos "republicanos" no debe hacernos creer que el republicanismo como ideología no existió en América Latina durante el siglo XIX.[21]

Diferentes autores han expuesto lo que es el republicanismo poniendo el énfasis en distintos conceptos. Philip Pettit, por ejemplo, subraya el concepto de libertad en su definición de republicanismo, de modo que la diferencia entre liberalismo y republicanismo es la concepción de libertad. Para un republicano, la libertad consiste simplemente en la no dominación. Es decir, siempre que un individuo o una sociedad no estén sujetos a la interferencia arbitraria de otro, serán libres. Esto significa que, aunque exista la posibilidad de que los individuos o las sociedades estén sujetos a la interferencia de otros, siempre que no sea arbitraria, dicha interferencia no representará una limitación de la libertad. Para un liberal, en cambio, la libertad consiste en la no interferencia, esto es, para que una sociedad o un individuo sean libres, es necesario que no haya interferencia de ningún tipo. Mientras para un republicano es suficiente que la interferencia no sea arbitraria, para un liberal es necesario que no haya interferencia.[22]

Esto, por supuesto, lleva a concepciones completamente diferentes de lo que deben ser el gobierno, la ley y la sociedad. Para un republicano, por ejemplo, el gobierno es el encargado de asegurar que no existan relaciones de dominación entre los miembros de la sociedad, y la

ley es el único medio para que el gobierno pueda interferir en la vida y los asuntos de los ciudadanos y asegurar que no haya relaciones de dominación. Así, el bien común es más importante que el individual y, por tanto, la virtud en los ciudadanos y en los gobernantes es central para evitar la corrupción.

Para un liberal, en cambio, la finalidad del gobierno es asegurar la libertad individual, y la ley, cuando menos en concepto, debe intervenir lo menos posible en la vida y los asuntos de los ciudadanos. En el liberalismo, mientras un individuo no interfiera con los otros, la virtud no es estrictamente necesaria y buscar el provecho puramente individual no es, como lo sería para un republicano, una posible fuente de corrupción.

Steve Pincus, en cambio, argumenta que "la concepción de libertad propuesta por [los republicanos] era conceptualmente indistinguible de la propuesta por una gran variedad de otros defensores de la *commonwealth* inglesa".[23] Por eso, Pincus define el republicanismo con base en el concepto de interés, y pone en el centro de su análisis la economía política. Para Pincus, los republicanos eran quienes proponían que el gobierno (*res*) genuinamente reflejara la voluntad y promoviera el interés de la comunidad como un todo (*publica)*. La tradición republicana, por tanto, proponía una ciudadanía activa (relacionada comúnmente con la libertad de los antiguos de Constant o con la libertad positiva de Isaiah Berlin)[24] y una sociedad agraria no capitalista, en donde la virtud cívica fuera la base del poder político. Para los republicanos, la posesión de riquezas materiales (sobre todo de dinero) y el lujo eran la fuente principal de corrupción para el ciudadano virtuoso.[25]

> A diferencia de los republicanos —argumenta Pincus— muchos de los defensores radicales de la *commonwealth* en la década de 1650, y después, desarrollaron una economía política y un concepto de interés compatible con la sociedad comercial. Estos hombres tomaron prestadas muchas de las propuestas del republicanismo clásico —especialmente su devoción por el bien común y su odio a la tiranía— y las mezclaron con un concepto más conveniente de interés y de los derechos en defensa del bien común.[26]

Esta ideología —dice Pincus—, que valoraba ya la sociedad comercial y la riqueza, pero también el bien común, es lo que podemos llamar liberalismo. Un liberalismo no antagónico al republicanismo, sino una nueva ideología que combina elementos de la tradición republicana con la promoción de la sociedad comercial.[27]

David Brading, estudioso él sí de México y Latinoamérica en general, pone más énfasis en la virtud y argumenta que el republicanismo clásico que influyó en Bolívar como corriente de pensamiento, por ejemplo, no debe entenderse como "el simple repudio de la monarquía como forma de gobierno, sino más bien la aceptación de toda una filosofía secular que enseñaba que el hombre sólo puede alcanzar o perseguir la virtud como ciudadano de una república". En otras palabras, para Brading los republicanos como Bolívar, que habían leído cuidadosamente a Montesquieu y a Rousseau, tomaban la búsqueda de la virtud como el ánimo de la república y, por tanto, exigían a los ciudadanos no perseguir nada más que la acción cívica y la virtud política.[28]

Me pregunto si, definidos así liberalismo y republicanismo, no sería mucho más fácil entender toda la complejidad de las corrientes ideológicas y de pensamiento en la primera

mitad del siglo XIX en América Latina. Tiene mucho más sentido, por ejemplo, tratar de entender el pensamiento de Bolívar en el marco de esta tradición republicana europea que dentro de la dicotomía liberal-conservador. Lucas Alamán y José María Luis Mora, en México, dejan de ser opuestos irreconciliables y su pensamiento pasa a formar parte de una corriente republicana que lo hace más coherente.

Mora, por ejemplo, decía de la libertad en 1827: "No hay duda, los pueblos serán libres bajo cualquier forma de gobierno, si los que los mandan, aunque se llamen reyes y sean perpetuos, se hallan en verdadera impotencia de disponer *a su antojo y sin sujeción a regla alguna* de la persona del ciudadano; y nada servirán las formas republicanas, que el jefe de la nación se llame presidente o dure por cierto tiempo, si la suerte del ciudadano pende de su voluntad omnipotente".[29] Siguiendo a Pettit y de acuerdo con esta definición de libertad que Mora nos da, su pensamiento definitivamente sería republicano, no liberal. Y escribiendo acerca de la virtud, también en 1827, Mora nos dice:

> En el sistema republicano y en todos aquellos que más o menos participan de su carácter, los medios de acción y de resistencia que trae consigo la libertad considerada en todos sus ramos disminuyen la fuerza del gobierno, que no puede adquirir aumento sino con la pérdida de la de los ciudadanos. Para que las cosas, pues, queden en un perfecto equilibrio y el sistema más bello no decline en el monstruo de la anarquía, es necesario que la falta de vigor en el gobierno para hacer efectivo el cumplimiento de las leyes se supla por el convencimiento íntimo de todos los ciudadanos, en orden a la importancia y necesidad indispensable de la fiel y puntual observancia de sus deberes. Ésta es la virtud que anima la República, ésta la ancha base sobre que descansa y éste el principio conservador de su existencia.[30]

En pocas palabras: sin virtud y sin ciudadanos virtuosos, la república no tiene ánimo, no tiene ningún principio que conserve su existencia y declina fácilmente en la anarquía. Otra vez, ahora siguiendo tanto a Pettit como a Pincus y a Brading, aquí se puede ver claramente la base republicana del pensamiento de Mora: la necesidad de una ciudadanía activa, virtuosa, que llene los espacios que deja libre el gobierno para sostener, *con su virtud*, a la república.[31]

Pero, insisto, la intención aquí no es cambiar un mito por otro: Alamán y Mora, por ejemplo, *eran diferentes*. No se trata de deshacer el mito "liberal" —en el que liberales se enfrentan a conservadores o en el que todos son liberales (unos más conservadores que otros) — para crear un mito "republicano". Mi esfuerzo simplemente es por entender con más claridad las corrientes de pensamiento que se enfrentaron durante la primera mitad del siglo XIX y que le dieron forma a diferentes experimentos institucionales. Mora, por ejemplo, dice:

> El trabajo, la industria *y la riqueza* son las que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos, ellas poniéndolos en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres, que resiste al opresor y hace ilusorios todos los conatos de la seducción. El que está acostumbrado a vivir y sostenerse del fruto de su trabajo, *de sus rentas o capitales* sin necesidad de abatirse ante el poder, ni mendigar de él su subsistencia, es seguro que jamás se prestará a secundar miras torcidas, ni proyectos de desorganización o tiranía.[32]

Para Mora, entonces, no hay contraposición entre la virtud y la riqueza: no sólo la riqueza es la base de la virtud, sino que además es la mejor vacuna contra la corrupción. Mora es, si

seguimos las definiciones de Pincus, uno de estos republicanos que evolucionan en liberales. Por eso a veces Mora "parece" conservador: su liberalismo tenía raíces en la tradición republicana.

Alamán, en cambio, es un caso más claro de esos republicanos que nunca evolucionaron al liberalismo que describe Pincus. Sobre este mismo punto —la relación entre la virtud, el interés y la riqueza— Alamán escribía hacia 1852:

> Todo esto [el orden colonial] cayó á esfuerzos de la filosofía irreligiosa y anti social del siglo 18: no quedó ya otra distincion que el dinero; buscarlo es el único fin de los esfuerzos de todos; ganarlo por cualesquiera medios se tiene por lícito […] no quedando otra inversion posible á las grandes fortunas mas que los goces materiales, obtener estos es todo el objeto de la ambicion. Por esto son infieles los empleados, por esto se cometen abusos en la administracion de los negocios públicos, y por esto no tienen estabilidad alguna los gobiernos. La base que se ha querido dar á estos con el nombre de sistema representativo, ha sido el interes individual […] Pero no se ha reflexionado, que siendo el principio fundamental de la sociedad moderna el egoismo, este no puede ser base de ninguna institucion política; que hombres que solo aspiran á gozar conforme á las doctrinas de la filosofía de Epícuro, no pueden comprometer su opinion en las deliberaciones de una asamblea, porque esto puede menoscabar sus goces […][33]

En otras palabras, para Alamán la religión y la búsqueda del bien común son la esencia de un hombre virtuoso. La riqueza, en cambio, lo hace independiente del resto de la sociedad, y por tanto no siempre es compatible con su virtud. Cuando la riqueza sustituye a la religión y al bien común como motivo principal del interés, se corrompe el individuo y no puede ejercer su libertad política (o positiva). Es decir, insistiendo, Alamán y Mora eran diferentes, pero no como la historiografía tradicional los ha querido enfrentar. Mora, por eso, podía defender la monarquía (como quizá siempre lo deseó Lucas Alamán) y Alamán ser ministro en la república federal o centralista, sin que ninguno dejara de ser republicano.

Bajo estas definiciones, en el ensayo que escribí para el coloquio[34] trato de hacer un poco de historia intelectual para demostrar que instituciones cuyo origen es el republicanismo clásico han sido mal interpretadas cuando se han puesto bajo la lente de la dicotomía liberal-conservador. Específicamente trato de hacer una historia intelectual del llamado Supremo Poder Conservador o Poder Neutral en las constituciones propuestas por Bolívar en Angostura, en 1819, y en Bolivia, en 1826, y en la mexicana de 1836, diseñada principalmente por Lucas Alamán y Francisco Manuel Sánchez de Tagle. El argumento es que el Poder Neutral o Conservador tuvo su origen en la filosofía política de la Revolución francesa, y que la finalidad principal de dicha institución era puramente republicana, en contraste con la aseveración de Reyes Heroles —en el caso de México— de que simplemente se trata de una aberración jurídica. Es decir, tanto en la Francia revolucionaria como en la América Latina decimonónica, el Poder Neutro es una respuesta a la necesidad de encontrar un diseño institucional en donde se sustituya la figura del monarca en un sistema republicano de gobierno y se limite el poder para proteger la libertad.

El ensayo sigue la trayectoria de la idea del Poder Neutral antes de que ésta viajara a América a través del pensamiento de Jaques Necker, madame de Staël y Benjamin Constant. Pero aquí quisiera destacar dos ideas que considero fundamentales en el pensamiento de estos

tres filósofos políticos de la revolución: la primera es la relación entre la igualdad, el orden y la libertad, y la segunda es la relación entre la libertad y el Poder Neutral.

En cuanto a lo primero, tanto para Necker como para Staël y Constant la búsqueda frenética de la igualdad que la revolución había comenzado había significado a su vez la destrucción del orden (en el sentido de la imposibilidad de regresar a cierto orden institucional) y, por tanto, la destrucción de la libertad. Es decir, era imposible que la libertad coexistiera con el desorden. En ese sentido, "terminar" la revolución era una preocupación central. Sin embargo, para Necker la única forma de preservar el orden y la libertad era preservando también los rangos, es decir, preservando la aristocracia y la monarquía; es verdad, moderándola, pero regresando a la representación por rangos siguiendo el ejemplo de la monarquía inglesa.

En cambio, para Staël y Constant el regreso a la monarquía era imposible, pero había que encontrar un diseño institucional que permitiera la preservación de la desigualdad (para regresar al orden y proteger la libertad) sin reinstituir la aristocracia. Ésta es la segunda idea que quiero destacar: la relación entre la libertad y el poder neutral. Pensando que el regreso del rey era imposible, Staël y Constant proponían la institución de un cuerpo "conservador" (en el sentido de protector de las instituciones), que gozara de ciertos privilegios que le dieran independencia (de aquí la idea de preservar la desigualdad) y equilibrara los poderes y los limitara para proteger la libertad mediante la revisión constitucional de las leyes y el ejercicio de lo que Constant llamó "el poder neutral del monarca". El poder neutral era básicamente la facultad que tenían los reyes de resolver los conflictos entre los representantes electos por el pueblo y el poder ejecutivo, que en una monarquía ejercían los ministros. El rey, en caso de conflicto, podía disolver la asamblea legislativa o destituir a los ministros sin traer como consecuencia una crisis política.

La diferencia básica entre Staël y Constant es que para la primera el equilibrio institucional de los poderes era la preocupación central, pues de ello dependía la protección de la libertad, mientras que para el segundo la libertad individual era una preocupación en sí misma. De ahí que, para Staël, el poder conservador pudiera ser también "la expresión de la opinión pública" y una especie de juez entre los otros poderes. Para Constant, en cambio, era central que el poder conservador se mantuviera fuera de la vida y los asuntos de los ciudadanos. Esta diferencia en la concepción de la relación entre la libertad y el poder neutro sería crucial en el diseño institucional que en América Latina Bolívar, Alamán y Sánchez de Tagle darían al Poder Conservador en dos aspectos diferentes: en la posibilidad de que el poder conservador fuera también el encargado de promover la virtud entre los ciudadanos para hacer de ella la base del gobierno republicano y en la posibilidad de dotar al Poder Conservador con poderes de emergencia.

En el ensayo que preparé para el coloquio, la parte final describe cómo Bolívar hizo uso del Poder Conservador en las constituciones de Angostura y de Bolivia, y cómo lo usaron Alamán y Sánchez de Tagle en la Constitución de 1836 en México. Pero ésos son sólo ejemplos. Lo fundamental es que a través del estudio de instituciones republicanas sería posible entender cómo de la corriente republicana que dominó la primera parte del siglo XIX

en América Latina surgió el liberalismo, de forma muy semejante a la transición que se dio en América del Norte y Europa. Únicamente cuando se define con claridad lo que era el republicanismo surge una idea clara de lo que era el liberalismo.[35] Replantear así la historia de la primera parte del siglo XIX en Latinoamérica nos permitiría analizar, por ejemplo, cómo y cuándo se manifestaron corrientes de pensamiento democráticas más radicales que también surgieron del republicanismo y que igualmente hicieron críticas severas al liberalismo incipiente. O cuándo y por qué dejó de tener importancia el republicanismo. Podríamos también reevaluar el anticlericalismo de los liberales del XIX a partir de la relación entre el republicanismo como filosofía secular y el catolicismo. Si el republicanismo enseñaba que el hombre sólo puede alcanzar o perseguir la virtud como ciudadano de una república, como dice Brading, ¿qué implicaba eso para la religión católica? ¿Y cómo hacer de los indios ciudadanos virtuosos sin la ayuda de la Iglesia?

En fin, el estudio del republicanismo como corriente de pensamiento no sólo nos permitiría trascender la dicotomía liberales-conservadores que tanto ha estigmatizado la historia del siglo XIX, sino también insertaría a la historia intelectual y política de América Latina dentro de un contexto mayor: la historia de Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivera, José Antonio, "The Liberal Cloak: Emergency Powers in Nineteenth-Century Mexico", tesis de doctorado, Universidad de Chicago, 1996.

———, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico. Desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Fondo de Cultura Económica (ed. facsimilar), México, 1985.

Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.

Brading, David, *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta, México, 1988.

Bushnell, David, "Assessing the Legacy of Liberalism", en Vincent C. Peloso y Barbara A. Tanenbaum, *Liberals, Politics and Power. State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, The University of Georgia Press, Athens, 1996, pp. 278-300.

Castro Leiva, Luis, *La Gran Colombia. Una ilusión ilustrada*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1985.

———,"The Dictatorship of Virtue or the Opulence of Commerce", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Band 29, 1992.

———, *Insinuaciones deshonestas. Ensayos de historia intelectual*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1994.

——— (ed.), *Usos y abusos de la historia en la teoría y en la práctica política*, IDEA, Caracas, 1988.

Constant, Benjamin, *Political Writings* (Biancamaria Fontana, trad. y ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Fowler, William, *Mexico in the Age of Proposals, 1821-1853*, Greenwood Press, Westport, 1998.

Furet, François, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

———, *Revolutionary France, 1770-1880*, Blackwell, Oxford, 1992.

Hale, Charles, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, Yale University Press, New Haven, 1968.

Holmes, Stephen, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984.

Kalyvas, Andreas, e Ira Katznelson, " 'We are Modern Men': Benjamin Constant and the Discovery of an Immanent Liberalism", *Constellations*, 6/4, 1999, pp. 513-539.

Mora, José María Luis, *Obras completas* (vol. 1, *Obra política*), Instituto Mora, México, 1994, pp. 330-335.

Morales, Humberto, y William Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, Universidad Autónoma de Puebla-University of Saint Andrews-Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, México, 1999.

Negretto, Gabriel, y José Antonio Aguilar, "Rethinking the Legacy of the Liberal State in Latin America: The Cases of Argentina (1853-1916) and Mexico (1857-1910)", *Journal of Latin American Studies*, 32/parte 2, 2000, pp. 361-397.

———, "Liberalism and Emergency Powers in Latin America: Reflections on Carl Schmitt and the Theory of Constitutional Dictatorship", *Cardozo Law Review*, 21/5-6, 2000, pp. 1797-1823.

Pagden, Anthony, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1990.

Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Pincus, Steve, "Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth", *American Historical Review*, 103/3, 1998, pp. 705-736.

Pocock, J. G. A., *The Maquiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

Reyes Heroles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, unam, México, 1957.

Safford, Frank, "The Problem of Political Order in Early Republican Spanish America", *Journal of Latin American Studies*, 24, supl., 1992, pp. 83-97.

Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, Conaculta, México, 1993.

Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the French Revolution* (Stuart Gilbert, trad.),

Anchor Books, NuevaYork, 1955.

Vázquez, Josefina Z., y Antonio Annino, *El primer liberalismo mexicano: 1808-1855* (presentación de Lourdes Herrasti Maciá), INAH, México, 1995.

SEGUNDA PARTE
EXPERIENCIAS REPUBLICANAS EN HISPANOAMÉRICA

V. LA TRADICIÓN FEDERAL EN EL REPUBLICANISMO ESPAÑOL

ANTONIO ELORZA *(Universidad Complutense de Madrid)*

EN EL PRINCIPIO SE ENCUENTRA una paradoja. A lo largo del siglo XIX y hasta la proclamación de la Segunda República en 1931, el republicanismo español sigue la estela de las revoluciones francesas. Francia era el país de la libertad, adonde se huía en los frecuentes periodos de represión y de donde llegaban las doctrinas salvadoras. Sin embargo, el republicanismo español fue federalista desde sus inicios, en contraste con la orientación centralizadora y jacobina que presidió la evolución del republicanismo francés.

Como es bien sabido, los contenidos federalistas de la Revolución francesa tuvieron poco que ver con el tipo de organización federal del Estado que cobró forma bajo la revolución americana. Es cierto que se registró un primer momento "federativo", surgido "desde abajo", que alcanzó su momento culminante con la celebración del Campo de Marte el 14 de julio de 1790. Pero su sentido fue inequívocamente unitario: "permanecer para siempre unidos, abjurando en lo sucesivo de toda distinción de provincia", según el texto del juramento. En cuanto al movimiento de 1793, calificado de "federalista", lo que se encontraba en juego no era la organización federal unitaria, sino la hegemonía de la Convención jacobina, que se apoyaba en la concepción ampliamente compartida de la nación francesa como unidad indisoluble. Ni siquiera cabe interpretar el movimiento en un sentido más amplio como un enfrentamiento con la centralización de origen geográfico, ya que entre los "federalistas" algunos procedían de la región parisina.

Como consecuencia, si aceptamos que el federalismo no es un componente relevante del proceso revolucionario francés, el caso español puede sorprender, dado que muestra la coexistencia de una adopción ideológica, simbólica, e incluso afectiva, del modelo de la Revolución francesa, con una tendencia no menos definida, inspirada por el ejemplo de los Estados Unidos en cuanto a la organización federal del Estado. Desde la entrada en escena del movimiento republicano en España, hacia 1840, hasta la proclamación un tercio de siglo más tarde de la República, bautizada significativamente como "la Federal", los demócratas españoles se inspiran de cerca en los antecedentes y en los pensadores del republicanismo francés, con una vena jacobina en las actitudes que se ve reforzada por el anticlericalismo. Antes que el oficioso "Himno de Riego", procedente del trienio liberal 1820-1823, su canto será "La Marsellesa": todavía en 1931, a sus acordes nace la Segunda República, lo mismo que en 1910, cuando las capas populares madrileñas celebran la elección del primer diputado socialista, Pablo Iglesias. A pesar de ello, en su periodo de formación, las preferencias fueron

hacia el federalismo y no hacia el Estado unitario.

Es 1840 el año de nacimiento del movimiento republicano en España y aporta ya datos para comprender esa aparente paradoja. Es el año en que tiene lugar una de las más importantes "revoluciones juntistas" que salpican la historia de España entre 1808 y 1873, desplazando a la reina regente María Cristina de Borbón y a los moderados en favor del progresista general Espartero, y es también el año en que al terminar la guerra carlista tiene lugar el despegue de la producción textil catalana, foco de modernización industrial en un país dominado por una agricultura de subsistencia, y con la industrialización emerge un asociacionismo obrero catalán, lastrado muy pronto en sus posibilidades de actuación sobre el poder por su aislamiento en un marco social español dominado asimismo por el atraso. Despuntaban dos rasgos del desarrollo histórico posterior: el desfase entre la Cataluña moderna y el resto de España, de un lado, y la propensión al apoliticismo de las clases trabajadoras, singularmente en Cataluña y por efecto de lo anterior, de otro.

El atraso económico interviene a modo de factor primordial de estrangulamiento y de deformación de los procesos políticos en la España del siglo XIX. Siguiendo a Pierre Vilar, puede decirse que la revolución liberal logró triunfar laboriosamente, después de una sucesión de guerras civiles y de "pronunciamientos" militares, al mismo tiempo que tenía lugar la desaparición de las condiciones económicas que la habían hecho posible. Habiendo perdido el imperio continental americano, el país se vio forzado a volverse hacia un mercado nacional caracterizado por una débil demanda interior, muy fragmentado y con una incipiente industrialización focalizada sobre todo en Cataluña. Los "desastres de la guerra", las grandes destrucciones provocadas por la guerra de independencia contra los ejércitos napoleónicos, contribuyeron a que entre 1808 y 1840, el tercio de siglo en que asciende el liberalismo penosamente hacia el poder, tuviese lugar una profunda crisis económica y financiera y que en el mundo agrario la violencia adquiriese carta de naturaleza para lograr la supervivencia: de esa situación se nutren las partidas en la guerra de guerrillas y un bandidaje que llega a convertirse en el emblema que representa a la España romántica. Por su parte, el pésimo estado de las vías de comunicación dificultaba el transporte de los granos, dando lugar hasta la segunda mitad del siglo a enormes diferencias de precio y a situaciones de desabasto cuando las lluvias de primavera hacían intransitables los caminos durante la "juntura" entre el final de un año agrícola y la nueva cosecha.

En tales condiciones la reproducción del modelo francés de Estado centralizado tropezaba con una sucesión de obstáculos y a fin de cuentas desembocaba en un contenido político, administrativo y económico muy diferente. La debilidad de la demanda interior marcaba el ritmo del atraso, y los siempre escasos ingresos de la hacienda pública impedían que el Estado atendiera otras preocupaciones que a la defensa del orden, lo cual explica que la guardia civil llegase a convertirse en el símbolo de la España moderada, con un ejército afectado por la plétora de oficialidad desde las guerras coloniales que alcanzará una supervivencia secular. Surge así la disponibilidad de los jefes militares para la intervención en política, cuya expresión, con variado signo ideológico, es el "pronunciamiento", fruto a un tiempo de la fuerte presencia del brazo militar y de unos recursos débiles: el general que

utiliza las fuerzas a sus órdenes para promover un cambio político no aspira a tomar el poder de modo inmediato, sino a movilizar mediante un manifiesto la opinión en su favor y sobre todo a atraer hacia su opción a otros jefes militares.

En su calidad de régimen al servicio de una oligarquía agraria, el moderantismo hará además recaer las cargas públicas sobre las clases populares, con los impuestos de consumos y un servicio militar del que se libraban los hijos de la burguesía. Será la llamada "contribución de sangre", a pagar exclusivamente por los jóvenes de extracción popular. "Consumos" y "quintas" fueron los dos motivos preferentes de irritación para las movilizaciones populares hasta el final de siglo. Fiscalidad injusta e insuficiente. La consiguiente carencia de recursos en el Estado imposibilitaba toda acción económica positiva, "de fomento", convirtiendo a la centralización en algo costoso y estéril, incluso para las élites de una periferia privadas por añadidura de representación en un régimen político donde hasta los diputados eran designados desde Madrid ("cuneros"). Atrincherado en torno a la Corona, desempeñando un papel de fuente de poder ajeno a la situación en el parlamentarismo británico, y con el respaldo del ejército y de la guardia civil para el mantenimiento del orden, el liberalismo moderado ejercerá la mayor parte del tiempo entre 1834 y 1868 un monopolio parcial del poder, de indudable eficacia defensiva para los intereses de una oligarquía que en torno a la propiedad agraria fundía sus intereses con la nobleza procedente del antiguo régimen. Con la desamortización de Mendizábal, la factura de la revolución liberal había sido pagada en exclusiva por la Iglesia. Claro que el binomio Corona-moderados expulsaba del área de consenso a amplias capas sociales, e incluso a un liberalismo progresista cuyos únicos recursos para llegar al poder, una vez expulsado por la Corona o por un pronunciamiento moderado, consistía en otro pronunciamiento o en la plataforma de una insurrección popular. Era un régimen que conseguía la estabilidad a costa de una permanente agitación y de un hondo descontento popular. De ahí que el republicanismo federal surgiese ante todo como expresión de un rechazo, dada la incompatibilidad entre la monarquía de Isabel II y el liberalismo democrático, incompatibilidad frente a la cual la solución federal se presenta como alternativa a la centralización que los moderados imponen y que de hecho aceptan los liberales progresistas.

Así, el atraso económico y la inoperancia del Estado fundamentan la alternativa federal. Será un movimiento ante todo urbano y, en ausencia de un marco político en que desenvolver su actuación, sus medios de intervención política son la prensa y la insurrección. En sus orígenes tienen un papel destacado las sociedades secretas, desarrollando desde mediados de siglo un creciente asociacionismo que culmina en los clubes y sociedades o ateneos federales a partir de 1868. La forma de la insurrección no es irrelevante a la hora de buscar una explicación al carácter federal del republicanismo, expresión en gran medida de la ausencia de un importante centro capitalino y de la dispersión y escasas dimensiones de un fenómeno urbano que a pesar de todo resulta fundamental para entender la difusión lograda por el federalismo. Al predominio de un campo escasamente productivo corresponde en la España del siglo XIX una pléyade de pequeñas ciudades, de cortas dimensiones y en las cuales, con la excepción de Barcelona, predominan las actividades artesanales y las comerciales vinculadas

a áreas de mercado muy restringidas. La propia capital, Madrid, no es aún más que un poblachón sucio, de algo más de doscientos mil habitantes, sede de una burocracia pobretona, sin otras industrias que alguna de alimentación, "la aguja" (costura femenina) y la fábrica de tabacos. El modelo revolucionario francés tendrá de este modo que experimentar una importante refracción cuando sea adoptado en España. Como en Francia, la ciudad es el epicentro de la revolución, pero a pesar de su condición de sede de los poderes del Estado y de su importancia en la producción cultural, no tiene en la vida económica y política española un peso comparable al de París. Barcelona en cambio reúne tanto las condiciones materiales como los recursos en forma de grupos sociales organizados para una acción revolucionaria moderna, pero se encuentra demasiado lejos del centro de poder político. A partir de 1820 y hasta 1937, ya en la Guerra Civil, Barcelona se subleva en reiteradas ocasiones, por diferentes motivos, casi siempre con una expresión política más radical que la expresada en Madrid, pero antes o después debe sucumbir ante las fuerzas militares enviadas para restaurar el orden. Como consecuencia, la revolución urbana adquiere rasgos muy peculiares en la España del siglo XIX, siendo insuficiente por las razones apuntadas el protagonismo de las dos principales ciudades. Para que la insurrección triunfe, en favor de la mayor rapidez en la transmisión de noticias y de la dificultad para el transporte de tropas hasta la llegada del ferrocarril, con o sin el apoyo de un pronunciamiento militar, es preciso que gane la adhesión de otros centros urbanos. En ellos, como en el epicentro, las autoridades constituidas son remplazadas por comités de notables comprometidos con la insurrección, que desde la primera que sigue a la invasión francesa, en mayo de 1808, reciben el nombre de "juntas". De ahí la denominación que corresponde a este tipo de proceso subversivo: "revolución juntista".

Desde su aparición en 1808, la revolución juntista se resuelve, más que por las armas (la debilidad del ejército es otro signo del atraso español), por lograr una agregación de focos insurreccionales frente a la cual el poder constituido comprueba o estima ser incapaz de dominar. Y a la inversa. A comunicaciones difíciles, revolución a cámara lenta: la insurrección juntista suele tener una duración que oscila entre quince y sesenta días. Es incluso posible, como sucede en la de 1820 causada por el pronunciamiento de Riego, que el levantamiento militar que sirviera de detonante se encuentre ya prácticamente extinguido cuando el movimiento triunfa al contemplar Fernando VII la expansión de las juntas en diversas ciudades. La dimensión finalista otorga sentido al proceso y permite superar la fragmentación de partida: la insurrección juntista o "centralista" (por su vocación de desembocar en la formación de una junta central destinada a sustituir al gobierno). La función de cada poder local o regional es trascender ese nivel para promover la democratización del Estado. En una palabra, la revolución juntista constituye el fundamento, por vía insurreccional, de una reorganización del Estado descentralizadora. "Desde Primero de Septiembre —escribe un diario barcelonés en 1840—, la Península no es más que una confederación de cuarenta y nueve provincias."[1] Su punto de llegada lógico es la federación. Es así como la forma concreta que espontáneamente asume, por el juego de factores descrito, la revolución liberal en España desemboca en el federalismo.

La gestación del republicanismo tiene lugar entre 1836 y 1840, coincidiendo con la

proliferación de sociedades secretas, en su mayoría de orientación democrática: “De los derechos del hombre”, federalistas españoles, federalistas con Portugal, “los Vengadores de Alibaud” (así llamados por un general francés ejecutado por intento de regicidio). La fórmula de la democracia era ya la federación, título que asume la unión de sociedades alcanzada en 1837, con el propósito de acabar con las tiaras y los tronos, implantar la libertad, la justicia, la igualdad y la virtud, con el último objetivo de llegar a la República Universal.[2] Por debajo de la diversidad de nombres, Alibaud seguía siendo un símbolo en 1842 para la principal sociedad reseñada en el momento: la Confederación de Regeneradores Españoles. No existe duda acerca de que tales sociedades secretas constituyeron el sustrato del primer republicanismo español y que tenían contactos con las sociedades francesas, singularmente desde Cataluña.

La confrontación entre el general progresista Espartero y la regente María Cristina en 1840, culminada en la insurrección juntista de septiembre, es el marco de la salida a la luz de ese primer republicanismo en los más distintos lugares de España, pero con especial fuerza en medios urbanos catalanes, que registran además una acelerada industrialización en torno al sector textil (de hecho en mayo de 1840 aparece la Sociedad de Protección Mutua de Tejedores de ambos sexos, vanguardia del asociacionismo obrero hasta 1843, cuando tras la caída de Espartero los moderados cierran el ciclo de tolerancia). En mayo de 1840 aparece en Madrid el primer periódico republicano, *La Revolución*, pronto suprimido, al que suceden otros a lo largo del Trienio, con un creciente sentido insurreccional: *El Huracán, El Peninsular, Guindilla, El Republicano* en Barcelona. Al mismo tiempo, el republicanismo ganará el apoyo de la fuerte asociación de tejedores, que organizada militarmente acaba por participar en las insurrecciones populares que tienen a Barcelona como epicentro. En la de noviembre de 1842, la primera con claro protagonismo republicano, el levantamiento se apoya en un motín contra uno de los impuestos más impopulares, el derecho de puertas, y en el rechazo de la represión que sufren los redactores de *El Republicano*, encarcelados. El manifiesto hecho público por la junta directiva de la insurrección, el 17 de noviembre, proclama la “independencia de Cataluña con respecto a la Corte, hasta que se restablezca un gobierno justo, protector, libre e independiente, con nacionalidad, honor e inteligencia”. La insurrección será reducida mediante el bombardeo de la ciudad, pero se enciende de nuevo al siguiente año, y esta vez con protagonismo obrero y una clara orientación igualitaria. Es “la Jamancia”, que también desemboca en fracaso. Finalmente Espartero es expulsado del país por una amplia coalición dominada por progresistas disidentes y moderados, pero son estos últimos quienes acaban capitalizando la caída del general “ayacucho”. De 1844 a 1854, la década moderada contempla la construcción de un Estado fuertemente centralizado, con la Guardia Civil para mantener el orden en la España rural, y prohibiciones sucesivas de las sociedades obreras, del republicanismo y de toda publicación adversa al derecho de propiedad. Las repercusiones del 48 europeo en España fueron escasas, y aun cuando tras el desplome de 1843 el frustrado partido republicano es sucedido por el partido democrático, constituido en 1849, el predominio conservador es aplastante y además los antiguos republicanos reciben la reprobación popular por haber colaborado en la caída de Espartero.

Cuando en 1854 un nuevo pronunciamiento, doblado con insurrección juntista, derribe a su vez a los moderados, los propagandistas de la República no podrán penetrar en los barrios populares de Madrid, donde son vistos como colaboradores de la reacción.

Entre 1840 y 1843 habían cobrado forma los planteamientos doctrinales del republicanismo. Una cosmovisión racionalista, de raíz ilustrada, en cuyo marco la República era vista como única forma racional de gobierno, presidida por los criterios de justicia y de igualdad. El rechazo de la centralización conservadora y la propuesta de la organización federal, tendente casi siempre a abarcar a Portugal. Un antiestatismo larvado que llevaba a insistir en la idea de un "gobierno barato", controlado por el sufragio y las insurrecciones, llegado el caso, desde el verdadero protagonista, "el pueblo", identificado con la nación y compuesto exclusivamente por las capas no burguesas ni aristocráticas de la sociedad. Planteamiento preanarquista que se conjuga con el anticlericalismo, por ver en la Iglesia la antítesis de la razón, y sobre todo en los frailes la gran amenaza para la libertad. Por fin, en el plano social, sobre la plataforma común de la defensa del derecho de asociación obrero, el republicanismo se escinde. En Cataluña, donde ya hay desarrollo industrial y los trabajadores organizados son pieza indispensable del movimiento, el igualitarismo se proyecta explícitamente sobre la economía y es reconocido el derecho de los trabajadores a una actuación autónoma desde sus asociaciones; en Madrid, el objetivo es un desarrollo capitalista frente a los residuos de la sociedad del privilegio, de modo que el crecimiento de la economía favorezca el bienestar de unos trabajadores contemplados como el ejército de maniobra de la insurrección democrática, en tanto "ciudadanos del trabajo y de la virtud". Es lo que dibuja como programa, una vez agostado el movimiento político, la principal novela por entregas del discípulo español de Eugenio Sue, Wenceslao Ayguals de Izco: *María, la hija de un jornalero* (1844).

En el paréntesis de la década moderada tiene lugar —hasta su prohibición— la difusión de distintas corrientes del socialismo utópico, fundamentalmente fourieristas (en Andalucía), cabetianos (en Cataluña) y primeros discípulos de Proudhon. Después de 1848 las dos primeras afluirán a la corriente central de la democracia, convirtiéndola en lo que la época conoció como "democracia socialista", reformadora en favor de los trabajadores, en contraste con la individualista, fórmula para España de la revolución burguesa. Son orientaciones dispares que desembocan en un claro enfrentamiento a partir de 1860. Con anterioridad, el bienio progresista permite, entre 1854 y 1856, una reaparición pública de la democracia, con una propaganda cada vez más intensa, en cuya vanguardia destacan dos pensadores y políticos: Fernando Garrido, el propagandista enciclopédico, y Francisco Pi y Margall, el teórico de la federación y de un socialismo asociacionista muy marcado por Proudhon. La recuperación del periodo alcanza también al movimiento obrero, a partir de la huelga general de Barcelona en 1854 que da lugar a una primera articulación explícita entre las sociedades de trabajadores y la democracia organizada, con Pi y Margall como eslabón de enlace en su fase ideológica más próxima al anarquismo, cuando en 1854 publica *La reacción y la revolución* y al año siguiente define la línea doctrinal del primer periódico de clase, *El Eco de la Clase Obrera*, publicado en Madrid por las sociedades obreras de Barcelona que plantean la lucha por ver reconocido

el derecho de asociación.

Ese enlace entre republicanos y trabajadores ilustrados se fortalece en el tiempo de represión que se extiende entre 1854 y 1868. De nuevo la sociedad secreta prevalece sobre la organización pública, limitada a su manifestación por medio de la prensa. Hasta que la última conjugación afortunada de revolución juntista y de pronunciamiento, la Revolución de septiembre de 1868, abra la etapa decisiva, con la lucha en torno a la forma de gobierno tras la expulsión de la reina Isabel II, la obtención del sufragio universal y el reconocimiento del derecho de asociación obrera. Pero las expectativas democráticas se frustran pronto, en las primeras elecciones con sufragio universal masculino y al difundirse en 1869-1870 entre los trabajadores republicanos un virus de casi imposible curación: el ideario revolucionario bakuninista, con su organización en forma de sociedad secreta, el rechazo de la política y la promesa de la igualdad económica al otro lado de la revolución social. La debilidad y las tensiones experimentadas por el republicanismo cobrarán mayor importancia cuando en 1873 la abdicación del rey demócrata Amadeo I provoque el derrumbe de la monarquía. La República, intencionalmente federal, sólo duró 11 meses, hasta el golpe militar del general Pavía en enero de 1874. A lo largo de este año, la República no fue formalmente abolida, pero todas las esperanzas se habían apagado y al gobierno autoritario militar del general Serrano sucedió, tras un nuevo pronunciamiento, la restauración de la monarquía de Alfonso XII. La Federal quedó en el reino de las ideas.

ANTE LA CUESTIÓN COLONIAL

Tal como queda fijada en los principales escritos de propaganda, en la década de 1850, la doctrina federal implica un diseño de reorganización del Estado, en un sentido de articulación de abajo arriba desde el poder local a los Estados federados y al poder central, y a su vez de proyección exterior, vinculando entre sí a los distintos países europeos en unos Estados Unidos de Europa que constituirían la prefiguración de un futuro poder federal universal. Respondiendo a una cosmovisión de raíz ilustrada, el federalismo constituye, con el respaldo del sufragio universal, el instrumento para la emancipación política de la humanidad y para la materialización del orden natural de las sociedades, donde la igualdad política entre los individuos y las agrupaciones intermedias tiene como correlato la tendencia hacia la igualdad económica. Es lo que el más prolífico de los federales españoles, Fernando Garrido, propone en su folleto “La República democrática, federal, universal”, cuyas ediciones se suceden a partir de su publicación en 1855. Gracias a los progresos educativos y al espíritu de asociación, el crecimiento económico se traducirá en una mejora progresiva de la condición de “las clases trabajadoras”. La democracia, republicana y federal, es la clave del progreso de la humanidad y su establecimiento ha de servir para la resolución de todo tipo de problemas. Por ejemplo, cuando sobrevenga, el de Cuba. Garrido da muy pronto la pauta a otros republicanos: la insurrección de Yara dejaría de tener sentido si en la península un régimen federal hiciera posible la asimilación y la igualdad de derechos:

> Pues bien, esos enormes sacrificios de hombres y dinero impuestos al país serían innecesarios. La proclamación de la

> República en España, la asimilación de las Antillas, como Estados federales de la República ibérica, a la madre patria, desarmarían a los revolucionarios de Cuba, como la promesa de los fueros desarmó a los vascongados, facilitando el abrazo de Vergara […][3]

Garrido proponía, a modo de panacea, la "República federal entre España y sus provincias ultramarinas", y terminaba su artículo con un viva a la República hispanoamericana. No existía el problema de Cuba como tal. Pero más allá de semejante esquematismo, el pensamiento federal contaba por lo menos con la exigencia de eliminar la forma de dominio colonial. De ahí el reconocimiento que va desarrollando el más lúcido de sus políticos, Francisco Pi y Margall, tanto de las reivindicaciones cubanas como de la previsible aparición del problema de las nacionalidades en la península.

Las limitaciones observables en la aproximación republicana al tema antillano no fueron superadas en los 11 meses cortos de duración de la Primera República (febrero 1873-enero 1874). La escena política se encontró dominada desde un primer momento por el peso abrumador de la insurrección carlista y de las dificultades para contener la propensión golpista del centro político y la impaciencia del sector radical del federalismo (insurrección cantonal). El 11 de febrero, en el discurso con que Francisco Pi y Margall saluda la llegada del nuevo régimen, afirma su creencia de que "la federación es la paz por hoy de la Península y más tarde lo será de la Europa entera". Las Antillas quedan en el olvido. A pesar de ello, los dos primeros presidentes hicieron concebir esperanzas de cambio. Estanislao Figueras habló de abolir la esclavitud en las Antillas y de resolver la cuestión de los bienes embargados y de los cubanos embargados. Al sucederle el 13 de junio, Pi y Margall insistió en extender a Cuba la abolición de la esclavitud, ya lograda para Puerto Rico, y en "llevar nuestras libertades" a la isla, a pesar de la insurrección. "Pasando ya de la Península a nuestras provincias de América —resumió—, debo deciros que si queremos conservar la integridad del territorio, entendemos que no se la puede conservar con el actual régimen."

El 1º de junio de 1873 se reunieron las Cortes Constituyentes, que el día 8 proclamaron la República federal como forma de gobierno y tras varias semanas de trabajo de una comisión encargada del tema, registraron el 17 de julio el proyecto de Constitución federal de la República española, obra en su mayor parte de Emilio Castelar. Su artículo 1° fijaba la composición de "la nación española" en 17 Estados, uno de ellos Cuba y otro Puerto Rico. Por el artículo 2°, las Islas Filipinas y las posesiones africanas eran definidas como "territorios que, a medida de sus progresos, se elevarán a Estados por los poderes públicos". El título XIII fijaba las atribuciones de los Estados, que podrían darse sus propias constituciones y "tienen completa autonomía económico-administrativa y toda la autonomía política compatible con la existencia de la Nación" (art. 92). El mismo día 17 de julio fue presentado otro proyecto de Constitución federal en forma de voto particular por los diputados Díaz Quintero y Ramón Cala. La organización era en este caso cantonal, y por ello Cuba y Puerto Rico eran consideradas dos cantones (art. 67). Pero al día siguiente de presentarse ambos textos cesaba Pi y Margall en la presidencia del Ejecutivo y, con la llegada al poder de la derecha republicana, desapareció la voluntad de hacer efectiva la federación. El 11 de agosto se leyó el proyecto de Constitución, dando lugar únicamente a tres intervenciones, dos de ellas las de

los futuros liberales Manuel Becerra y León y Castillo, de rotunda oposición. Para el segundo, la federación suponía el *finis Hispaniae*. "Aquí falta un hombre y sobra la República", concluyó. El proyecto quedó enterrado para siempre.

No mejor suerte corrieron los trabajos de la Comisión de Ultramar, cuyo único fruto tangible fue el proyecto de aplicar con restricciones a Puerto Rico, no a Cuba, el artículo 1° de la Constitución de 1869. En realidad, el único debate de fondo que en las constituyentes republicanas se libró en torno a Cuba tuvo lugar el 23 de julio, y como protagonistas a dos políticos a la sazón marginales: José Ramón de Betancourt, cubano elegido por Puerto Rico y futuro autonomista, y el monárquico Romero Robledo. Desarrolló éste su argumento habitual de que toda reforma favorecía a los insurrectos de la isla, evocando la expulsión de los diputados cubanos en 1837 como justo castigo por la "conducta pérfida, vil y traidora" de los diputados americanos en el periodo de independencia del continente. Betancourt, por su parte, recordó las vejaciones de que habían sido objeto los cubanos que quisieron reformas sin romper con España. Betancourt encontró el apoyo de otro futuro autonomista, Rafael María de Labra. Tres días después, apagada la justa de palabras, Betancourt planteó al ministro de Ultramar la pregunta de si pensaba abolir la esclavitud en Cuba, una vez suprimida en Puerto Rico. Vino esta vez en su apoyo el cantonal Ramón de Cala, preguntando si el gobierno pensaba realizar aquellas reformas "que ha venido predicando durante los largos años que ha estado en la oposición". Las respuestas fueron afirmativas, pero los proyectos no llegaron a ser planteados. Cuando el 3 de enero de 1874 el general Pavía disuelve las Cortes con la fuerza armada, el ministro de Ultramar, Santiago Soler y Pla, se encuentran en Cuba para estudiar las posibles reformas. Como había adelantado sobre el ministro de turno Betancourt en su intervención parlamentaria del 2 de septiembre de 1873: "Conozco sus principios, que son los de la más pura democracia; comprendo sus buenos deseos respecto a las Antillas; pero la verdad es que, a pesar de todo, nada se ha hecho". Al producirse el cambio de régimen, Betancourt había escrito a sus compatriotas, encareciéndoles la adhesión al republicanismo y el abandono de la lucha armada: "la República encierra la realidad de todas vuestras aspiraciones, puede satisfacer todas vuestras esperanzas". No fue así.

El federalismo español no es un prenacionalismo ni una doctrina que incluya entre sus principales preocupaciones la emancipación de las colonias de ultramar. Expresa, no obstante, una sensibilidad muy superior a la de otras corrientes políticas respecto del problema que puede representar la composición heterogénea del Estado español. La federación es presentada, consecuentemente, como una solución previa, capaz de cortar el desarrollo de las tendencias naturales del Estado español hacia la disgregación. El diagnóstico es muy temprano y puede ya encontrarse en las páginas del más importante diario republicano de Madrid en la fase de formación del movimiento. Así podemos leer a finales de 1840:

> Jamás la España ha constituido una monarquía compacta y homogénea, porque si bien desde el reinado de Fernando el Católico e Isabel de Castilla, las diferentes porciones de su territorio, que fueran hasta entonces reinos independientes, se han conservado unidos bajo un cetro común […] Ni las leyes, ni la lengua, ni los intereses, ni las afecciones, ni nada cuanto se requiere para constituir una sociedad bien ordenada, ha sido común entre ellas […][4]

Es el mismo enfoque que volvemos a encontrar en Francisco Pi y Margall, el principal teórico del federalismo español. Cuando en 1881 escribe *La lucha de nuestros días*, insiste en que la federación supone la fórmula de unificación de lo diverso en la Península Ibérica. La propuesta incluye explícitamente a Portugal, aunque no a Cuba, y tiene por fundamento la misma estimación que encontrábamos en el artículo anónimo de 1840: "El vasco es en toda España vasco; el andaluz, andaluz; el gallego, gallego. El amor a la región de pertenencia es más intenso del que despierta la nación española". No faltan, empero, proyectos republicanos en los que la inclusión de Cuba tiene lugar, directa o indirectamente. Es el caso de las "Bases para la Constitución federal de la nación española y para la del Estado de Cataluña", que en 1868 redacta el catalán Valentín Almirall, con 16 Estados soberanos, uno de ellos el de las Antillas, que integrarían la Confederación española. Y en el curso de la efímera República de 1873, en plena Guerra de los Diez Años en Cuba, ése es el horizonte, facilitado por una labor de recopilación documental sobre los proyectos de reforma que habían ido surgiendo en el curso de las décadas anteriores. Sabemos además por la actuación posterior de algunos políticos federales, como José Fernando González, dos veces ministro en 1873 y más tarde senador por el Partido Liberal Autonomista de la isla, que en la mentalidad federal se encontraba la idea de que las colonias estaban destinadas antes o después a alcanzar la independencia, y que entretanto, resultaba preciso proporcionarles un estatus autonómico y, obviamente, una administración y unas relaciones económicas regidas por la justicia. El abolicionismo era también un punto de especial atención que atrae a los sectores progresistas de las élites antillanas.

En su libro más conocido, *Las nacionalidades*, de 1876, Pi y Margall formula su doctrina, favorable a la concesión de la autonomía a regiones y colonias, aun cuando no a la separación, puesto que a su juicio la reconstrucción política de las nacionalidades, dando vida a nuevos Estados, traería consigo una intensificación de los conflictos internacionales y de las guerras. Su propuesta es "que se trabaje en todas partes porque se restituya la autonomía a todos los grupos que antes la tuvieran, dejándolos unidos a los actuales centros sólo para la defensa y el amparo de sus comunes intereses". De este modo, esos "grupos", tal como los denomina Pi, alcanzarían la libertad política sin detrimento para la nación (España): "¡Qué había de importar que aquí en España recobraran su autonomía Cataluña, Aragón, Valencia y Murcia, las dos Andalucías, Extremadura, Galicia, León, Asturias, las Provincias Vascongadas, Navarra, las dos Castillas, las Islas Canarias, las de Cuba y Puerto Rico […]? La nación seguiría siendo la misma".

Sus ideas no cambiaron en los años que separan el convenio del Zanjón (1878) y el estallido de la definitiva guerra de independencia cubana (1895). El programa republicano federal de 22 de junio de 1894 insiste sobre la misma posición: "Autónomas las colonias, a par de las regiones de la península".[5] En la España de la Restauración, era tanto como predicar en el desierto.

Con motivo del alzamiento sofocado de 1893, Pi establece ya un balance de situación donde se encuentran las líneas maestras de la posición que mantendrá en el curso de la guerra. El punto de partida era coincidente con las críticas manifestadas por diputados autonomistas,

como Rafael Montoro, en el Congreso y en el Ateneo de Madrid, sobre la opresión política y administrativa sufrida por Cuba como causa principal de la sublevación:

> El desmedido poder concedido a las autoridades allí enviadas, la organización militar que hemos dado allí a la administración; la opresión bajo la que hacemos aún gemir aquel pedazo de tierra española, que más que un trozo de la patria parece terruño olvidado; los muchos que allá han ido a hacer real la tierra de la Jauja y a enriquecerse con improvisadas fortunas, todo esto unido al abandono que, en lo que se refiera a obras de urbanización, denuncian cuantos han pisado la isla, hacen hoy posible que un puñado de hombres levanten la bandera y obliguen a capitular al gobierno de la península.[6]

Resultaba, pues, imprescindible aplicar la vieja solución: "Convénzanse también nuestros gobiernos de que sólo con el régimen de las autonomías se consolidan las conquistas de otros tiempos, ya que lo que por la violencia está unido por la violencia puede separarse. Cuba es española y hora es de que la tratemos como esclava, no como sierva".

De ahí que cuando la guerra finalmente llegue, no existe para Pi duda alguna al dictaminar que la responsabilidad de cuanto ocurre toca a los gobiernos españoles:

> Seamos justos con los que hoy nos combaten en Cuba. Debimos haberles concedido hace tiempo la autonomía a que tienen indisputable derecho; debimos haberles dejado unidos a la península sólo por el vínculo de los comunes intereses: los nacionales y los internacionales. Habríamos evitado con esto no sólo la presente guerra, sino también la de 1868 […] Si hay una guerra en Cuba, nuestra y sólo nuestra es la culpa. Estamos en el imperioso deber de reparar el yerro y de cortarla […] Les dimos hace diecisiete años la libertad, démosles ahora la autonomía […] Hagámosles dueños y árbitros de sus destinos. Dejémosles que se rijan por sí mismos en todo lo que a su vida interna corresponde: en lo político, en lo administrativo, en lo económico.[7]

Son declaraciones que Pi y Margall efectúa en el curso de una velada necrológica celebrada en el Círculo Federal de Madrid, el 22 de junio de 1895, y que marcan la línea política seguida por el semanario de su partido, *El Nuevo Régimen*, a lo largo del año. "Cuba libre dentro de la Nación libre; ésta es la fórmula", recuerda un editorial de 16 de noviembre de 1895.

Cuando en enero de 1896 el general Weyler es nombrado para sustituir como gobernador general de la isla al también general Martínez Campos, llevando consigo la consigna de "a la guerra con la guerra", se da un paso más, desestimando la pretensión de solucionar el tema mediante el aplastamiento militar de los insurrectos: "Son siempre respetables las luchas por la independencia", advierte *El Nuevo Régimen* de 25 de enero. Y pronto se abrirá el portillo hacia la independencia, cuando entra en juego la amenaza de que los Estados Unidos reconozcan la beligerancia a los insurrectos cubanos. El gran respeto que los federales españoles sienten hacia los Estados Unidos, en cuanto patria de la libertad, se une al reconocimiento del derecho que asiste a los patriotas cubanos para reclamar la independencia, y esta salida del conflicto despunta como legítima, por lo mismo que resulta inadmisible el derecho de conquista, aun cuando la preferencia de Pi siga siendo la solución autonómica:

> ¿Conviene que nos resistamos? Nuestra opinión es sobradamente conocida. Nosotros queremos autónoma la isla de Cuba, porque en nuestro sentir lo son de derecho y lo han de ser de hecho, cada una en su vida interior, todas las entidades

humanas. Nosotros la queremos además autónoma, porque como venimos diciendo hace más de un año, entendemos que sólo reconociéndola tal cabe evitar que la perdamos y poner término a la guerra.

Si aún reconociéndola autónoma fuese ya imposible conservar la isla, nosotros entendemos, no vacilamos en decirlo, que deberíamos negociar con ella la paz sobre la base de la independencia, como en el año 1783 hicieron con sus provincias norteamericanas los ingleses.[8]

Pi y Margall sigue un razonamiento deductivo. El principio de autonomía es el único capaz de garantizar al mismo tiempo la libertad de los sujetos y la coordinación de los intereses. Aplicado a las colonias, significa que éstas estarán "gobernadas por sí mismas en todo lo que a su vida interior corresponde", manteniéndose el vínculo con la metrópoli por la comunidad de intereses, en cuanto a la garantía del orden y frente a "extrañas invasiones". La facultad de ejercer lo esencial de los poderes ejecutivo y legislativo eliminaría "el interés que ahora muestran por separarse de nosotros".[9]

La opción preferente sigue siendo la autonomía, pero con el transcurso de la guerra va apareciendo cada vez más como una solución impracticable, que llega demasiado tarde. Al conmemorar en julio de 1897 la toma de la Bastilla, Pi y Margall insiste en que desea para Cuba un autogobierno pleno, a la sombra de una autonomía "superior a la de las colonias inglesas" ("queremos que sea tan libre, que en tiempo alguno la aquejen deseos de mayor independencia"), reservando únicamente para la metrópoli "el vínculo de los comunes intereses".[10] Ahora bien, si los insurrectos rechazaban tal solución, no existía otra salida que la concesión unilateral de la independencia. Pi invocaba el antecedente histórico: si los españoles habían defendido por las armas la propia independencia contra los franceses, ¿con qué legitimidad podían oponerse a las aspiraciones similares de los cubanos? Todo menos prolongar el derramamiento de sangre. "¡Maldita la guerra!", proclama *El Nuevo Régimen* desde el 29 de agosto de 1896, al comentar un nuevo embarque de tropas. "A la conclusión de la guerra por un pacto —advierte— hay que dirigir ante todo los esfuerzos."[11] Por eso mismo, cuando el gobierno liberal de Sagasta, en noviembre de 1897, promulga la Constitución colonial en que otorga la autonomía a Cuba y a Puerto Rico, de un lado no le gusta la organización propuesta del poder, que le recuerda demasiado a la vigente en la península: el gobernador general conserva facultades extraordinarias respecto de las cámaras insulares y puede incluso comunicarse directamente con los agentes diplomáticos y consulares, "le falta poco más que el derecho de paz y guerra".[12] El modelo de autonomía, para Pi como lo fuera para los propios autonomistas cubanos, es el de Canadá. Por otra parte, cree que es ya una concesión inútil por tardía: "Los insurrectos de Cuba no aceptan la autonomía que les ofrecemos". En fin, Pi y Margall no desestima las ventajas que los cubanos pudieran encontrar en una solución anexionista: en cuanto miembro de "la gran República", el Estado cubano sería autónomo y tendría todas las ventajas políticas y económicas. "Así las cosas, opino que debemos resignarnos a perder la isla."[13] Por las *Cartas íntimas*, obra póstuma de Pi publicada en 1911, conocemos la evolución de sus ideas, en un sentido regeneracionista, al sobrevenir el desastre. Lo que no varía es el certificado de legitimidad extendido a los patriotas cubanos en su lucha contra España: "Cuba, levantándose contra nosotros y

reclamando su independencia, está en su derecho. La que no lo está es nuestra nación, que por la sola fuerza la ocupó y la redujo".

La desesperación crece en meses sucesivos, al aproximarse la guerra con los Estados Unidos. Al borde mismo del desencadenamiento de las hostilidades, Pi opina "que a todo trance hay que evitarla".[14] Luego, tras la pérdida de los restos del Imperio, su preocupación es doble. Por una parte, cree imprescindible centrarse en el desarrollo de la riqueza y del trabajo en España. Actitud claramente regeneracionista. Por otra, teme que la crisis del Estado-nación se proyecte sobre el interior de la península y que las fuerzas centrífugas lo pongan en riesgo de desaparición. El tiempo de las recomendaciones no escuchadas del republicanismo federal había terminado. Empezaba la era de los nacionalismos, que el mismo Pi y Margall anunciara con anterioridad.

La óptica de Pi es en todo caso hispana. Incluso cuando proclama que Cuba tiene derecho a la independencia, renuncia a adentrarse en los problemas de la isla. Comparte así indirectamente el ensimismamiento propio de los intelectuales, que desde la metrópoli abordan el tema colonial. Pi y Margall podía mantener excelentes relaciones con patriotas cubanos, casos de Julio Sanguily o de Juan Gualberto Gómez, pero cuando abordaba la problemática de la composición plural del Estado, salvo que la guerra golpease a su puerta, de lo que se trataba era de resolver el problema de la heterogeneidad de la España peninsular. Cuba era un objeto de preocupación exterior.

FIN Y PRINCIPIO

En cuanto proyecto político viable, la historia del federalismo español se había cerrado mucho antes. Proclamada el 11 de febrero de 1873, la Primera República española se cerró con el golpe militar del general Pavía, el 3 de enero de 1874. En esos meses la desagregación de las propias fuerzas republicanas imposibilitó la constitución de gobiernos estables, en tanto proseguía la guerra de independencia en Cuba, alcanzaba su máxima intensidad la insurrección carlista en el país vasco-navarro e incluso los federales intransigentes se habían lanzado a su propia sublevación, de tipo "cantonal", con epicentro en la base naval de Cartagena. Todo ello sobre el telón de fondo de la divergencia entre los dos componentes principales del republicanismo federal: la república como marco para una revolución burguesa adecuada a las características de España o como régimen encargado de satisfacer las demandas populares en el sentido de mayor justicia social e igualdad económica. Frente a Isabel II y los moderados, ambas componentes podían coexistir; no así cuando se trataba de realizar una acción de gobierno. En su estudio clásico sobre la República Federal de 1873 en España, C. A. M. Hennessy subrayó esta dificultad para aglutinar fuerzas democráticas con intereses sociales muy diferentes, traduciendo el acuerdo para la negación en actos positivos:

> Era fácil presentarlo [al federalismo] como un movimiento regenerador que intentaba unir a todos los grupos sociales opuestos a la tiranía del gobierno archicentralizado, pero cuando fue preciso formular una política de Estado, el deseo de conciliar a todos los elementos descontentos se impuso sobre la necesidad de apoyarse en determinados grupos sociales específicos.[15]

La desagregación del experimento republicano, visible incluso antes de que el general Pavía disolviese las Cortes por la fuerza de las armas, había de gravitar pesadamente sobre el prestigio de la idea federal en España, en los sucesivos periodos constituyentes de 1931 y 1978.

Por añadidura, a partir de 1869 la penetración del internacionalismo obrero, en su versión de la Alianza de la Democracia Socialista (léase anarquista) de Bakunin, quebró definitivamente la expectativa de que el federalismo siguiera dirigiendo políticamente a las "clases trabajadoras". En el rápido triunfo del bakuninismo intervinieron diversos factores, y entre ellos no puede ser olvidado su parentesco con la mencionada cosmovisión republicana en cuanto a la concepción de un orden natural armónico que sería alcanzado de manera espontánea después de la revolución, con la igualdad como signo distintivo. Una revolución entendida además de modo análogo, como hecho puntual, en las barricadas y que generaría federativamente el nuevo poder. Sólo que en el caso del bakuninismo, éste no sería un poder político, sino la organización espontánea de la sociedad sobre el fulcro de la federación económica, una vez producida la "liquidación social" del orden burgués. Sobraban en cambio la igualdad y la federación políticas, así como el sufragio universal —"adormideras", según Bakunin, de la conciencia revolucionaria innata en el pueblo—. Circunstancialmente, el desencanto obrero respecto del federalismo democrático se apoyó en su doble fracaso, en las urnas y en las insurrecciones de 1869. El heredero en este terreno del federalismo fue el anarcosindicalismo, cuya máxima expresión fue la Confederación Nacional del Trabajo entre 1910 y 1939. Los anarquistas siguieron leyendo a Pi y Margall, especialmente su primer libro *La reacción y la revolución*, y siempre se mantuvo un intercambio de personas e ideas entre ambas corrientes.

A pesar de todo, el federalismo se mantuvo a partir de 1875 como una agrupación política provista de algunos hombres notables, Pi y Margall ante todo, reputados por su integridad y por la capacidad de sostener una actitud crítica frente a la Restauración conservadora. Es precisamente Pi y Margall quien en 1876 publica el libro que ha de quedar como aportación principal del federalismo español, *Las nacionalidades*, en el que insiste sobre la racionalidad del modo de organización federal frente al "estado de fuerza" permanente que provoca el auge de los nacionalismos en la escena política europea. Están recientes las guerras por la unidad en Italia y en Alemania, y frente a ese panorama de destrucciones el federalismo exhibe a Suiza y, sobre todo, a los Estados Unidos. El federalismo pimargalliano siguió predicando hasta principios de siglo una reforma social, cuyas primeras líneas (leyes sobre el trabajo, resolución de conflictos) habían sido esbozadas ya en 1873. El "austero federal" supuso también un modelo, en cuanto a su estilo de vida comprometido con la causa de la igualdad, de raíces ahora jacobinas, para los representantes de la democracia y, sobre todo, del movimiento obrero.

Una vez reducido a corriente política marginal, el federalismo fue convirtiéndose poco a poco y por diferentes vías en un patrimonio común para amplios sectores de la izquierda española. En 1918 el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) adoptó en su Congreso la propuesta de una reforma federal para la democratización del Estado español. Más tarde, al

debatirse en las Constituyentes el proyecto de Constitución de la Segunda República, aun cuando fuera rechazada la propuesta de que fuese definida en su artículo 1º como "de tendencia federativa", fue adoptado un criterio de descentralización por regiones autónomas que sirve de antecedente al Estado de las Autonomías de la Constitución española hoy vigente, de 1878. Y la reforma de esta última en sentido federal sigue siendo en la actualidad una propuesta ampliamente sostenida por los partidos y los intelectuales de izquierda.

Cuenta el recuerdo del elevado precio pagado, ya a finales del siglo XIX, en cuanto a la articulación de los componentes territoriales del Estado-nación. La monarquía conservadora restaurada de 1876, sucesora del efímero federalismo, dio prueba de una total incapacidad para integrar en el sistema a las regiones más dinámicas del país. El atraso económico, la tardía formación del mercado nacional, un desarrollo industrial focalizado, localizado por azar en las mismas regiones provistas de rasgos diferenciales en los órdenes cultural y económico, más el fracaso de las agencias de socialización (escuela y ejército, visible este último en la crisis de 1898) dieron lugar a la puesta en entredicho de la propia España desde su periferia. Cuando a final de siglo tenga lugar el desastre colonial, con la pérdida de las Antillas y de Filipinas tras la derrota ante los Estados Unidos, el desprestigio del Estado español servirá de aliciente para el auge de los movimientos centrífugos de la periferia (catalanismo, nacionalismo vasco, galleguismo). La desaparición de la fórmula integradora representada por el federalismo abrió el camino para una nueva fase histórica, ya de un siglo de duración, marcada por el predominio de las citadas tensiones centrífugas. Con ello se confirmaba la previsión de los primeros republicanos, en cuanto a la necesidad de que España se dotara de un Estado federal como único instrumento capaz de dominar las profundas divergencias observables entre los distintos componentes regionales de España.

VI. LAS POLÉMICAS EN EL LIBERALISMO ARGENTINO. SOBRE VIRTUD, REPUBLICANISMO Y LENGUAJE

ELÍAS PALTI *(Universidad de Quilmes)*

> No hay palabra más ininteligible en la lengua inglesa que la de republicanismo.
>
> JOHN ADAMS (1807)

> La dificultad consiste en darnos cuenta de la falta de fundamentos de nuestras creencias.
>
> L. WITTGENSTEIN

RESULTA SUGESTIVO QUE LA HISTORIOGRAFÍA intelectual en América Latina haya permanecido prácticamente al margen del "giro lingüístico" que se impuso en esta disciplina por obra de la llamada "Escuela de Cambridge".[1] Desde la aparición de *The Machiavellian Moment* (1975) de J. G. A. Pocock y *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) de Quentin Skinner,[2] lo que se busca en la especialidad ya no es analizar el pensamiento de un autor y tratar de filiar sus ideas, como aún sigue siendo la práctica habitual en la región, sino observar los desplazamientos producidos al nivel de los vocabularios políticos, cómo se fue reconfigurando en su propio uso el sentido de los conceptos.

Que esta transformación metodológica haya pasado aquí inadvertida se explica, en parte, por el hecho de que la misma acompañó, a su vez, un relevo en cuanto a las categorías políticas utilizadas, con lo que una y otras transformaciones, aunque independientes entre sí, terminaron confundiéndose. Como se sabe, el análisis de las transformaciones conceptuales operadas en la modernidad temprana llevó a los autores mencionados a distinguir dos lenguajes políticos fundamentales: el republicano y el liberal. Ambos remiten, respectivamente, a dos nociones de "libertad" distintas que Isaiah Berlin, siguiendo a Benjamin Constant, denominó "libertad positiva" (cuya síntesis sería el concepto rusoniano de libertad como participación política o autolegislación) y "libertad negativa" (la idea de libertad como no intervención, por parte del Estado, en la esfera de los derechos individuales, la que se encarnaría en la figura de Locke).[3] Esta distinción permitiría sistematizar una idea originalmente propuesta por Bernard Bailyn en *The Ideological Foundations of the American Revolution*,[4] quien discutió el punto de vista tradicional desarrollado por Louis Hartz de que

en los Estados Unidos, a falta de una aristocracia tradicional, no hubo condiciones para la existencia de más de una sola ideología, la liberal clásica, que pronto se impuso, así como el marco mental fundamental dentro del cual se desplegaría todo el pensamiento político en ese país.[5] Bailyn, por el contrario, señaló que el universo conceptual en el cual se encuadró allí el discurso revolucionario remitía a una tradición de pensamiento distinta de la liberal, a la que define, genéricamente, como "humanista cívica". Esta perspectiva se volvió tan popular que el humanismo cívico, luego redefinido por obra de Gordon Wood[6] y Pocock como "republicanismo", terminaría prácticamente desplazando al "liberalismo" como la supuesta matriz de pensamiento que identifica el universo de ideas políticas estadunidense. Una consecuencia imprevista de la popularidad que ganó este término fue haber oscurecido aquella otra renovación metodológica más fundamental que produjo en la disciplina la "Escuela de Cambridge".

Si bien en América Latina el concepto republicano estuvo lejos de tener la misma difusión que en los Estados Unidos, éste fue aquí también adoptado y aplicado a distintos periodos por diversos autores. Quizás el caso más relevante sea el de Natalio Botana, quien en *La tradición republicana* nos descubre la presencia en el siglo XIX argentino de una tradición de pensamiento que escapa del universo liberal clásico y remite, más bien, a lo que Constant definió como "libertad de los antiguos".[7] Las figuras de Domingo F. Sarmiento y Juan B. Alberdi darían nombre propio en ese país a la oposición señalada por Pocock entre republicanismo y liberalismo. En el caso de México, David Brading señaló también las huellas de un ideario republicano. El mismo habría surgido como reacción a la Intervención francesa, encarnado en las figuras de Ignacio Ramírez e Ignacio Altamirano. En el contexto del conflicto bélico, estos autores impusieron una retórica patriótica que, para Brading, se encontraría claramente sustentada en los conceptos tradicionales del humanismo cívico (y resultaba, en última instancia, contradictoria con las ideas liberales clásicas).[8]

Más común, sin embargo, fue que la nueva categoría fuera fagocitada e inscrita dentro de aquella oposición más tradicional entre "liberalismo" y "conservadurismo". En realidad, no dentro de la idea de la oposición sino de la mezcla que en estas tierras se habría producido entre ambas corrientes ideológicas opuestas. La contrapartida latina del esquema de Hartz sería la visión de que la herencia de una sociedad jerárquica y una cultura tradicionalista, hostil al desenvolvimiento de una ideología liberal clásica (individualista y democrática), habría obligado a sus sostenedores locales a incorporar en dicha matriz elementos que le eran extraños: una visión organicista de lo social y un concepto político de tendencias centralistas y autoritarias. El resultado será una amalgama incoherente de ideas "tradicionales" y "modernas", "conservadoras" y "liberales" (o bien, retraducido en los nuevos términos, entre "libertad positiva" y "libertad negativa", "organicismo" e "individualismo").

Según suele afirmarse, esta mezcla de motivos heterogéneos se haría más evidente en la segunda mitad del siglo con el positivismo. La introducción del ideario positivista, que en la América hispana coincidiría con la afirmación definitiva de los nuevos Estados nacionales, acompañaría también la consolidación en la élite local de un consenso ya homogéneamente liberal. Pero esto traería como contraparte una profunda transformación de las propias ideas

liberales. Como señala Charles Hale, el liberalismo se convierte entonces de una ideología de lucha en un mito unificante,[9] adquiriendo un tono más marcadamente conservador. Sin embargo, en el momento de intentar precisar en qué consiste este mayor "conservadurismo" del liberalismo positivista, las definiciones se complican. Parece difícil encontrar al nivel de los contenidos de ideas alguna marca que descubra una ruptura clara repecto del de sus predecesores. De hecho, ninguna de sus propuestas o sus políticas (ni aun las más elitistas o reaccionarias, como las de centralización política, restricción del sufragio, etc.) eran ajenas a la tradición liberal precedente. Lo que lo distinguiría sería, precisamente, el lugar de su enunciación; esto es, el hecho de que ahora estas propuestas y políticas se instituyen desde un poder que ha logrado ya establecer su hegemonía, perdiendo su anterior dinámica conflictiva. Pero con ello todo el razonamiento se torna circular.

Las dificultades para descubrir el sentido de las transformaciones conceptuales que se producen a partir de 1870 (las que, en el mejor de los casos, se verían reducidas a meras diferencias de grados: el peso relativo de los componentes "organicista" e "individualista" en uno y otro periodo de la historia del liberalismo mexicano)[10] entiendo que traducen y hacen manifiestos problemas teórico-metodológicos más vastos, inherentes a la historia de las "ideas". Si resulta difícil descubrir cómo se modifican entonces las ideas liberales es porque, efectivamente, los desplazamientos que entonces se producen no se sitúan al nivel de las "ideas", sino de los *lenguajes políticos* subyacentes, esto es, el modo en que habrían de definirse las categorías políticas fundamentales ("soberanía", "pueblo", "representación", "opinión pública", etc.). No se trata tanto de que el liberalismo se haya vuelto más o menos conservador, sino de cómo vino entonces a definirse qué significaba ser "liberal" (y, por oposición, "conservador"). Una aproximación al sentido de las transformaciones político-conceptuales que acompañó la introducción del ideario positivista exige, pues, trascender las "ideas" para remitirlas a sus premisas discursivas, a los desplazamientos ocurridos al nivel de sus supuestos subyacentes.

El debate historiográfico que hacia comienzos de la década de 1880 enfrentó a Bartolomé Mitre y Vicente F. López es, según veremos, ilustrativo al respecto. Tras sus diferencias historiográficas se ocultan dos modos diversos de concebir el carácter y el sentido de la política en un sistema liberal republicano, los que definiremos, respectivamente, como el "modelo proselitista" y el "concepto estratégico" de la "opinión pública". Ambos ilustran, a su vez, la serie de deslizamientos conceptuales que se produjeron en el último cuarto del siglo XIX en la región y que darían finalmente lugar al surgimiento de un nuevo lenguaje político.

En este trabajo nos centraremos en las críticas que Mitre realiza a López en el contexto de la mencionada polémica.[11] Como veremos, contra lo que suele sostenerse, las ideas de Mitre de ningún modo podrían encasillarse dentro de los moldes del "liberalismo clásico" (sea lo que fuere que esto signifique).[12] La pregunta que esto plantea es: ¿podrían interpretarse como señalando la presencia subterránea de un universo de ideas "republicanas"? De hecho, no sería difícil demostrarlo. Los motivos del "humanismo cívico", las ideas y la retórica por tradición definidas como típicamente "republicanas clásicas" atraviesan centralmente los escritos de Mitre. Sin embargo, no creo que ayude mucho a su comprensión definirlas en

dichos términos. Pero esto, como veremos, tiene menos que ver con las posibles ambigüedades del pensamiento de Mitre que con las del propio concepto de "republicanismo". En definitiva, el enfoque en las transformaciones que entonces se producen al nivel de los lenguajes políticos nos conduce inevitablemente a plantearnos cuestiones que ya no remiten a la *aplicación* de las categorías generales (alegadamente "europeas") de la historia intelectual al pensamiento local, sino, más bien, a problemas inherentes a dichas categorías mismas. En la segunda parte de este trabajo veremos, pues, algunas de las cuestiones más generales que se debaten en torno a ellas, para por último observar cómo se relacionan con la polémica que nos ocupa.

EL "MODELO JURÍDICO" Y EL "MODELO PROSELITISTA" DE LA "OPINIÓN PÚBLICA"

La polémica mencionada constituyó, según se afirma, el suceso fundador de la tradición historiográfica liberal en Argentina. Normalmente se la define como un enfrentamiento entre dos escuelas históricas opuestas: la "científica", representada por Mitre, y la "filosófica", representada por López. Sin embargo, tomada en su literalidad, tal interpretación no se sostiene. Ni López fue ajeno a las exigencias de rigor heurístico ni la perspectiva de Mitre careció de dimensión "filosófica".[13] En última instancia, lo que subtiende a esta disputa son discrepancias situadas al nivel de los supuestos y de las categorías analíticas que articulan sus respectivas narrativas históricas, modos diversos de concebir el sentido y el objeto de la política en un sistema republicano de gobierno. Y esto expresa, a su vez, disparidades relativas a cómo cada uno de ellos se vincularía con los sistemas de prácticas efectivas que articulaban el orden institucional que por esos años comenzaba a afirmarse. Con el fin de comprender aquéllas debemos antes, pues, analizar brevemente éstas.

Distintos autores señalaron ya la importancia que tuvo el surgimiento de la prensa periódica en la articulación de la idea republicana moderna, y, en particular, en la definición de una "opinión pública". La escuela reunida en torno a la obra de François-Xavier Guerra recientemente analizó cómo se produjo este fenómeno en el contexto latinoamericano. Repasemos sumariamente este contexto.[14]

Como es sabido, en América Latina la prensa periódica surgió en las postrimerías del régimen colonial. Originalmente la fundación de órganos de prensa seguía la tradición del antiguo régimen de "informar", esto es, dar a conocer a los súbditos las decisiones de los gobernantes. Dichos órganos cumplieron, incluso, un papel reaccionario. Mediante los mismos, las autoridades coloniales buscaban, en realidad, contrarrestar la acción de otros medios más informales (y democráticos) de transmisión de ideas, como el rumor, el libelo manuscrito, los panfletos, etc., que en aquel momento de crisis de la monarquía proliferaron. Pero, paradójicamente, de este modo abrían un espacio nuevo de debate y, con él, la idea de la posible fiscalización por parte del "público" de las acciones del gobierno (lo que minaría decisivamente las bases sobre las que se sustentaba la política del antiguo régimen). En fin, aparece así la noción del "tribunal de la opinión".

Esto marca el surgimiento de lo que llamaremos el *modelo jurídico* de la "opinión

pública", es decir, el concepto de la misma como una suerte de tribunal neutral que, tras evaluar la evidencia disponible y contrastar los distintos argumentos, accede, idealmente, a la "verdad del caso". Dicho concepto define el primero de los *lenguajes políticos* que analizaremos.

En Argentina, aunque algo tarde, se afirma progresivamente a lo largo de la primera mitad del siglo pasado la idea del poder de esta entidad vaga llamada "opinión pública" en tanto juez supremo de las acciones de gobierno. Dos hechos serían decisivos para consolidar esta noción. El primero fue la caída de Rosas, que muchos atribuyeron a la prédica de la prensa opositora en el exilio. El segundo fue la secesión de Buenos Aires en 1852, de la que el propio Urquiza responsabilizó a la acción de Mitre desde las páginas de *Los Debates*. Mitre surge entonces como el paradigma de lo que Alberdi llamó "caudillejos de tinta y papel".[15]

Lo cierto es que ambos hechos parecieron demostrar fehacientemente que ningún gobierno podía sostenerse en contra de la "opinión pública". A partir de entonces ya no se debatiría cuáles son los fundamentos de la importancia de la prensa, en dónde reside la fuente de su poder (algo que nadie se cuestionaría), sino las consecuencias de ello. La pregunta será: si es cierto que basta un libelo (o, eventualmente, una campaña de prensa sistemática) para derribar un gobierno, ¿cómo es posible entonces concebir un orden estable basado en la "opinión"? La emergencia de la figura del "caudillo de tinta y papel" parecía conducir a una verdadera aporía, puesto que planteaba un problema inherente al sistema republicano. Respecto de los viejos caudillos bárbaros nadie dudaba, en la élite porteña, qué debía hacerse: debían ser eliminados (de hecho, según se suponía, estaban históricamente destinados a desaparecer). Pero, ¿cómo limitar a la prensa sin minar los fundamentos de legitimidad en que el orden liberal se sustentaba? En definitiva, lo que se ponía en cuestión era cómo concebir la posibilidad de un *orden republicano* (expresión que aparecía como una suerte de oxímoron, una contradicción en los términos). La pregunta, en apariencia insoluble, sería: ¿cómo fundar un régimen de gobierno regular sobre la base de aquello que es lo más transitorio y mutable por la naturaleza (las opiniones)?, en fin, ¿cómo instituir al sistema legal como un orden objetivo (es decir, colocado por encima de los antagonismos que se producen en su seno), siendo que su origen y fundamento se encuentran en la pura subjetividad, el reino de la contradicción, que es el de la "opinión"?

La respuesta clásica a esta pregunta remite necesariamente a la "virtud" de los ciudadanos. Sin embargo, por entonces esta noción sufre una inflexión fundamental. En el pensamiento de la época, la misma se va a condensar en la cuestión de cómo constituir una "opinión pública orgánica". Ésta se convertirá así en la palabra clave para los pensadores y políticos del periodo. No obstante, cuando analizamos las fuentes vemos que no existía verdaderamente un acuerdo sobre el significado de la misma. Los debates, de hecho, girarían en torno a qué se entendía por una "opinión pública orgánica" y cómo constituirla. Y la idea de Mitre al respecto se apartaría ya del *concepto jurídico* de la misma.

Nuevamente debemos referirnos aquí a transformaciones ocurridas al nivel de las prácticas políticas que resultan del desarrollo, en Buenos Aires, de una incipiente "sociedad civil". El surgimiento de la problemática relativa a la constitución de una "opinión pública

orgánica" converge así con la afirmación, por primera vez en Río de la Plata, de un sistema de prensa. La "era de Mitre" (1862-1880) es la "época de oro" de la prensa política —y también del faccionalismo—. La prensa política emerge finalmente en esos años en Buenos Aires como el "espacio republicano" por excelencia (suerte de remedo moderno de la antigua ágora), opuesto, por definición, al ámbito de las intrigas de la política facciosa.

Acompañando este proceso es que Mitre desarrolla determinado concepto de la acción política republicana y del lugar de la opinión pública que lo separa del *modelo jurídico* de la misma y que llamaremos *modelo proselitista*. Éste tiene implícita una definición de los problemas hallados para la constitución de una "opinión pública orgánica": los problemas derivarían, sobre todo, de la contaminación de aquel "espacio republicano" por las intrigas propias de la política facciosa, que impiden la articulación de dicho espacio como tal, desgarrándolo en una serie de opiniones particulares que no aceptan reducirse a la unidad. En definitiva, la acción de las facciones tornaría imposible la formación de un ámbito de debate racional, como el que supuestamente encarnaba la prensa. Sin embargo, como veremos, en el mismo transcurso del desenvolvimiento de este concepto —y el año 1874 marca aquí un punto de inflexión— el propio accionar de Mitre terminaría por revelar contradicciones *inherentes a dicho modelo, antes que el resultado de su deficiente realización práctica*. Veamos, pues, en qué consiste este modelo.

Un punto fundamental distingue al *modelo proselitista* del *modelo jurídico* de la opinión pública. La afirmación de la prensa política dotaría a la élite porteña, en general, y a Mitre, en particular, de una nueva conciencia respecto de lo que llamaríamos la "performatividad de la palabra", de que las palabras son acciones, en fin, de que un panfleto bien podía derribar a un gobierno. El periodismo aparecerá así como un modo de *discutir* y al mismo tiempo de *hacer* política. Y esto infunde también una nueva percepción respecto de la performatividad de la palabra en el sentido de su "creatividad": la prensa periódica no sólo buscaba *representar* a la opinión pública, sino que tenía la misión de *constituirla* como tal. Ésta es una de las ideas que aparecen más tempranamente en Mitre. Esta idea se encuentra ya presente en la primera de sus biografías, escrita en 1845, que dedica a José Rivera Indarte. Es en esta biografía donde aparece la analogía, que se convertirá en un motivo recurrente en Mitre, de la prensa como bandera. Según señala, la bandera no tiene meramente la función de *representar* a las fuerzas en pugna, sino que *reúne materialmente* a los ejércitos en los campos de batalla.[16] Lo mismo ocurre con la prensa en el terreno de las batallas políticas. La prensa no representa a una opinión pública preconstituida, sino que la constituye como tal con su propia prédica; cumple un papel fundamental en la *definición de las identidades colectivas*, permitiendo a los sujetos identificarse como miembros de determinada comunidad de intereses y valores.

Tenemos aquí establecidas las coordenadas principales que definen al segundo de los *lenguajes políticos* por analizar y que llamaremos el *modelo proselitista* de la "opinión pública". Ésta deja de ser "juez" para convertirse en una suerte de "campo de intervención", un espacio agonal para la definición de las subjetividades políticas y sociales. El mismo viene a plantear así una cuestión en cierta forma anterior a la relativa a los mecanismos de formación de una "opinión pública", que es la de los modos de articulación del sujeto de la

misma (el "pueblo"). Tales desplazamientos al nivel de los lenguajes políticos subyacentes entiendo que permiten comprender mejor el pensamiento (y la acción) de Mitre y sus diferencias respecto del de López.

MITRE: LÓPEZ Y LA NEUTRALIZACIÓN DE LA POLÍTICA

El argumento central de López contra Mitre consiste en que, en su tercera edición de la *Historia de Belgrano*, este último hace "filosofía" sin saberlo (recuérdese que esta polémica fue planteada en términos de una disputa entre las escuelas "científica" y "filosófica", representadas por Mitre y López, respectivamente). Según López, Mitre tomó las pautas de interpretación, el concepto filosófico que preside dicha obra, de una serie de artículos que aquél publicó entre 1872 y 1873 en la *Revista del Río de la Plata* sobre "El año XX" (y que luego serían reunidos y publicados bajo el título de *Ensayo sobre la Revolución de Mayo*). Sin embargo, cabe señalar que López no se refería aquí al tan comentado capítulo I (en el que Mitre plasma un concepto genealógico de la historia argentina fundado en la idea de la "preexistencia de la nación"), sino a otro suceso, mucho menos conocido, que aparece relatado en el capítulo VIII de la tercera edición y que será el motivo central de disputa entre ambos: el debate producido en el Cabildo el 22 de mayo entre Passo (vocero del partido patriota) y el fiscal Villota (representante de los peninsularistas). Para López este debate marcó la instancia crucial en el proceso revolucionario; constituía "la parte verdaderamente capital y propiamente histórica de la Revolución de Mayo".[17] Allí Passo encontró la "fórmula jurídica" (la doctrina del *Negotiorum Gestor*) que abrió finalmente el curso a la revolución. Mitre sólo haría suyo este aporte original de López, que consistió, según sus palabras, en la "apreciación de género oratorio histórico" en el marco del cual tendría lugar la acción revolucionaria y al que define como "casuístico".[18]

Dicha definición es particularmente sugestiva. El concepto implícito de "opinión pública" republicana de López es, en efecto, "casuístico"; sigue el *modelo jurídico* (según la imagen del "tribunal de opinión"), que es el primero de los *lenguajes políticos* antes descritos.[19] Lo que llamamos el *modelo proselitista* de la acción política acerca a Mitre, en cambio, a otro de los géneros retóricos definidos por Aristóteles: el *epideíctico* o *laudatorio*. Este género (utilizado típicamente en los discursos fúnebres) se diferencia del *jurídico* o *forense* en que no busca que la audiencia emita un juicio, sino sólo exaltar las virtudes (o, eventualmente, criticar las falencias) de una persona. Esto llevó al descrédito de dicho género, al que se identificó (puesto que no tenía el sentido de fijar una "verdad") como una mera forma exacerbada de "vana ostentación" de artilugios retóricos.

En efecto, este género tendía a situar a la audiencia en una posición contemplativa (no se le pedía que realizara un juicio crítico), lo que involucraba la apelación a factores emotivos, antes que a la argumentación racional (convirtiéndose así en un género "sospechoso"). Sin embargo, estudios más recientes destacan dos funciones fundamentales que cabían a este tipo de discursos en el mundo antiguo. Estas funciones son, en definitiva, las que nos permiten relacionar dicho género con el concepto político de Mitre, al que llamamos el "modelo

proselitista".

En primer lugar, el género *epideíctico* hacía manifiesto el carácter ritual de las disputas retóricas, que permite convertir los enfrentamientos físicos en contiendas verbales.[20] Efectivamente, la política republicana se le aparece a Mitre —como las disputas retóricas en la tradición clásica— como una forma ritualizada de guerra, una suerte de sublimación del antagonismo.[21] Las palabras con que inaugura su nueva empresa periodística en 1871, el diario *La Nación* (que viene a remplazar a *La Nación Argentina*), condensan este concepto: "*La Nación Argentina* —decía— era un puesto de combate. *La Nación* será tribuna de doctrina […] *La Nación Argentina* era una bandera, un programa, y un arma de combate que respondían á una necesidad palpitante. Hoy el combate ha terminado […] La discusión por la prensa cambia pues de teatro y de medios".[22]

Y aquí encontramos el primer problema que plantea el modelo proselitista de la acción política que lo conduce a su crisis en 1874. Entonces, con su levantamiento en nombre de los derechos burlados de la "opinión pública" (que divide al país por la mitad), éste haría manifiesto el punto ciego en dicho modelo. No se trataría ya simplemente de su imperfecta realización práctica, esto es, de la contaminación de dicho "espacio republicano" por parte de la "política faccionalista", como Mitre denuncia entonces. Lo que su acción revela es que el concepto mismo tendía a hacer porosa e inestable la frontera entre la política y la guerra (lo que permitiría a Mitre oscilar entre uno y otro dominio sin generarle demasiadas contradicciones).

En efecto, la idea de la constitución de una "opinión pública orgánica" suponía el principio (hoy también normalmente aceptado) de respeto a la libertad de expresión y al derecho a la crítica de las acciones del gobierno, siempre que no se pase a la vía de hechos. Sin embargo, el énfasis en la dimensión performativa de lenguaje venía precisamente a quebrar esta distinción: ¿cómo distinguir el ejercicio del derecho legítimo a la libertad de expresión de una acción revolucionaria cuando, como sabemos, un panfleto bien podía derribar a un gobierno, es decir, era un *hecho* político?

Y aquí volvemos a nuestra pregunta original: ¿cómo fundar un orden estable sobre la base de la opinión? La revolución de 1874 muestra que el "modelo mitrista" no tenía una respuesta al mismo. O, aún peor, que sí la tenía: que no hay modo de hacerlo, que el antagonismo es ineliminable de la acción política y constituye su fundamento permanente. Y esto nos lleva a la segunda función propia del género epideíctico.

Los discursos epideícticos cumplían un papel crucial en la identificación y transmisión de los valores que, supuestamente, constituían a una comunidad dada —el *nomos* respectivo—. En los discursos fúnebres (cuya forma más condensada se encuentra en los epitafios), los individuos se convierten en tipos que encarnan valores que la comunidad dada aprecia como tales. La comunidad puede verse a sí misma reflejada en ellos e identificarse entonces como tal. De allí la función constitutiva de sentidos de comunidad de los discursos fúnebres. El orador epideíctico no se dirige, pues, a una audiencia preconstituida, sino que, de algún modo, él mismo la forma como tal en la propia acción oratoria (lo que lleva a Aristóteles a destacar su dimensión *presente* como la definitoria de este género).[23] Esta consideración permite

comprender mejor el tenor de la respuesta de Mitre a la "acusación" de López. Veamos, pues, la misma.

En su respuesta a López sobre el problema relativo al marco retórico de la revolución, Mitre arguye que aquél, en realidad, confunde su *fórmula jurídica* con su *fórmula política*, que es previa a lo jurídico.

> La *forma* de la revolución de Mayo fue, pues, rigurosamente legal, y su *fórmula jurídica*, por lo que respecta a sus preliminares, a su teatro de operaciones y a sus medios de acción, fue la del derecho municipal […] Pero la revolución era en sus tendencias esencialmente POLÍTICA; su *fórmula política* (no jurídica) fue la que se puso a discusión en la asamblea popular y la que con la sanción del voto de la mayoría se hizo ley, que se impuso y se convirtió en autoridad y fuerza gubernamental […] Ésta es la noción fundamental que se ha ocultado a la clara penetración del señor López, y lo ha llevado a desconocer la *fórmula política* —que en cierto modo niega—, confundiéndola con la *jurídica*.[24]

Más importante que el discurso de Passo, dice, es el previo de Castelli en el que postula el principio de que "La España ha caducado", lo que trasladaba la discusión del plano jurídico al *político*. Para Mitre el problema en debate en cabildo era "el de la soberanía y el pueblo", [25] no el principio de la soberanía popular (al que Villota no cuestiona), sino cómo identificar al sujeto de la voluntad. Mitre coincide, pues, en que la jornada del 22 de mayo marcó aquella instancia crucial de la que, en definitiva, nace la nacionalidad argentina. Con su estrategia polémica, el fiscal Villota había, efectivamente, derrumbado los argumentos patriotas, llevando toda la situación a un punto muerto. En su respuesta a Castelli, el fiscal realista admitía el principio de soberanía popular, para plantear, en cambio, la cuestión de a qué "pueblo" se refería este principio (¿a todos los súbditos del monarca?, ¿a los habitantes del virreinato?, ¿o sólo al pueblo de Buenos Aires?). Y el discurso de Passo no resolvía el punto. Éste, para Mitre, era, en el fondo, indecidible, lo que llevaba a trasladar toda la cuestión al ámbito de la política y de la acción revolucionaria (que es siempre, dice, contraria a derecho).

> Pero esta confrontación prueba algo más, y es que el discurso del doctor Paso no fue *jurídico* sino *político*. El accidente que, según el señor López, le imprimirá aquel carácter no fue sino un mero argumento subsidiario, un recurso oratorio, que no constituye su fondo, ni del cual se deduzca ninguna consecuencia jurídica; por el contrario, sus premisas y conclusiones son: que la cosa se debía hacer, que era necesaria, y que se haría de todos modos con doctrina jurídica o con teoría política, o sin ellas; fue más que político, acentuadamente revolucionario, lo que es contrario de jurídico, o sea, arreglado a estricto derecho.[26]
>
> Ésta fue la teoría que desenvolvió Castelli con fogosa elocuencia en la tribuna municipal del cabildo del año X en presencia del caso ocurrente: y fundándola en el derecho positivo, tuvo también en esta parte del discurso su faz jurídica, como el de Passo, bien que de una manera accesoria como éste. El punto en discusión era la soberanía, y si hay en el mundo algo que pueda calificarse de principio político, es éste, como que de él fluyen todas las consecuencias y aplicaciones.[27]

Encontramos aquí la raíz de las diferencias políticas entre Mitre y López. El *modelo jurídico* de la opinión pública supone ya un pueblo preconstituido. Con base en el *modelo proselitista* de la opinión pública como campo de intervención y espacio agonal para la definición de las identidades colectivas, la política indica, en cambio, para Mitre, esa

instancia fundacional por la que un pueblo se constituye como tal, esto es, a la articulación histórica de los valores y normas que identifican a una comunidad. Este carácter creativo de sentido es lo que define una acción propiamente histórica. En definitiva, lo que Mitre critica a López es que con su *reducción jurídica* de la *política* priva de sentido a la acción de los actores, y, con ello, vacía a la gesta de mayo de todo contenido dramático.

> Tal ha sucedido al señor López en su composición histórica: ha suprimido en ella el papel del protagonista, y así nos la presenta desprovista de su antecedente necesario y de su explicación indispensable. En efecto, el señor López, en su *Historia de la Revolución Argentina*, nos ha hablado de todo largamente […] y de lo único que se ha olvidado es […] de hablarnos de la revolución del 25 de Mayo!
>
> Mayo es el punto de partida histórico de la revolución y de la razón de ella; lo que le da significado, la explica y le imprime su sello característico, desde su primera manifestación democrática hasta sus últimos estremecimientos en medio de las convulsiones de la guerra civil.[28]

El acontecimiento revolucionario marca, en fin, para Mitre, un momento fundacional. Se trata de un hecho autocontenido; señala un punto de ruptura y un origen que separa a la nueva nación del despotismo colonial. Y aquí encontramos el segundo problema presente en el *modelo proselitista* de la opinión pública que lo llevaría a su crisis en 1874. Si, como vimos en el punto anterior, para Mitre la frontera entre la guerra y la política era lábil, esto era así no sólo porque tenía un concepto bélico de la política, sino, fundamentalmente, *porque tenía además un concepto eminentemente político de la guerra*. Ambos —la guerra y la política— constituían, para él, los modos esenciales por los que se define, redefine o funda un sentido dado de comunidad.

REPUBLICANISMO Y LENGUAJES POLÍTICOS

Volviendo a nuestra pregunta inicial, la referencia del concepto político de Mitre a su dimensión retórica, y, más específicamente, su relación con el género epideíctico, parece indicarnos la presencia clara de motivos republicanos-clásicos. El énfasis en la acción y la participación política, la exaltación de las virtudes y el culto a la simbología patriótica, el ideal de una comunidad nacional orgánica y su visión "unanimista" de la política, la figura del soldado-ciudadano, etc., son todos tópicos, en principio, decididamente extraños a la tradición "liberal clásica" (según suele entendérsela) y que tienen su raíz en otro tipo de discurso, de orígenes más remotos, comúnmente asociado al "humanismo cívico". En realidad, aunque por razones de economía no nos referimos aquí a las ideas de López y cómo éste responde, a su vez, a la crítica de Mitre, cabe señalar que lo mismo podría también decirse respecto de éste. Algo de esto se puede vislumbrar en las referencias laterales antes realizadas; particularmente, en su énfasis en la virtud ciudadana (en el sentido de obediencia ciega a la ley) en tanto requisito para la constitución de un orden político. Esto último se liga en él, a su vez, a otra idea a la que no hemos hecho alusión aquí pero que podría interpretarse como comportando connotaciones aún más claramente "republicanas", a saber: su crítica a la idea de representación y de división de poderes, que resulta en la propuesta de lo que él llama el

“gobierno de lo propio” (que bien podría entenderse como la más perfecta encarnación de la idea de “libertad positiva”, tal como la definió Isaiah Berlin).

Una elaboración más sistemática de este enfoque podría, en fin, dar pábulo a la hipótesis de la presencia en el siglo XIX argentino de un sustrato de pensamiento “humanista cívico” yaciendo por detrás de la fachada del “consenso liberal” que en esos años se afirmaba en la región. Parafraseando a Hale, podríamos decir que mientras el liberalismo fue *cuantitativamente* más influyente en el pensamiento argentino, la influencia del republicanismo fue *cualitativamente* más decisiva.[29] Tal proposición se trataría, sobre todo, de un intento de renovación de la historia intelectual local análogo al que se realizó en el ámbito anglosajón en la “Escuela de Cambridge” hace ya casi treinta años. Lamentablemente, sin embargo, treinta años más tarde es, en este caso, demasiado tarde. Por supuesto, nada impide aún hacerlo; pero esto hoy obligaría antes a obviar la larga serie de problemas que dicho concepto ha revelado en los últimos años en su propio ámbito de origen. Como decía ya en 1982 Robert Shalhope, quien contribuyó decisivamente en su momento a fijar el concepto de republicanismo, “lejos estamos de la simplicidad y claridad de la ‘síntesis republicana’ de cerca de una década atrás. En su lugar tenemos una red compleja y problemática de interpretaciones que requieren análisis”.[30]

Por otro lado, y esto es aún más decisivo, la concentración exclusiva en la definición del republicanismo llevaría (como de hecho ha llevado) a opacar la transformación más fundamental que produjo la “Escuela de Cambridge” en la historia de las ideas políticas que, como señalaba, no consistió tanto en la recuperación del legado republicano sino que fue de orden metodológico. Pocock ha señalado claramente esto (aun cuando, como veremos, él mismo no habría sido siempre consecuente con esta definición):

> El cambio producido en esta rama de la historiografía en las dos décadas pasadas puede caracterizarse como un movimiento que lleva de enfatizar la historia del pensamiento (o, más crudamente, “de ideas”) a enfatizar algo diferente, para lo cual “historia del habla” o “historia del discurso”, aunque ninguno de ellos carece de problemas o resulta irreprochable, pueden ser los mejores términos hasta ahora hallados.[31]

Dejar de lado los términos “liberalismo” y “conservadurismo” y adoptar el de “republicanismo”, e incluso el de “lenguaje republicano”, no impide aún terminar convirtiendo éste en sólo otro “sistema de pensamiento”, desdibujándose así el verdadero sentido de la renovación metodológica que dichos autores intentaron introducir en la disciplina. Con esto no haríamos más que encontrar una prosapia mejor reputada para todo aquello que hasta ahora se comprendió dentro de la etiqueta de “conservadurismo” u “organicismo” (o también “tradicionalismo”), manteniendo, en lo esencial, las antinomias tradicionales en que la historiografía de ideas latinoamericana aún hoy se sostiene. De hecho, algo parecido también ocurrió en el ámbito anglosajón (y Skinner y Pocock no serían ajenos a ello). Antes de volver a Mitre e intentar analizar su posible conexión con la tradición republicana debemos, pues, repasar brevemente la trayectoria de dicho concepto y analizar la serie de problemas que hoy se debaten en torno suyo. Esto nos permitirá observar por qué, si la obra de Mitre no parece poder definirse como “liberal” ni como “republicana”, esto, lejos de expresar una suerte de

"desviación local", una anomalía latinoamericana respecto de un "modelo" que, considerado en sí mismo sería perfectamente racional y autoconsistente, descubre, por el contrario, aporías inherentes al propio modelo.

LAS VICISITUDES DEL CONCEPTO DE "REPUBLICANISMO"

Como muestra Daniel Rodgers en un muy interesante artículo, el concepto de "republicanismo" fue presa de su propio éxito.[32] Habiendo tomado cuerpo en la década de 1970, para la década siguiente devino ya la "más proteica" de las categorías políticas. Para la década de 1990 terminaría sirviendo para explicarlo todo en todos lados; un concepto capaz de comprender los sistemas conceptuales y registros discursivos más heterogéneos y cuyas huellas podrían descubrirse en los contextos históricos más diversos.[33] Pero con ello su valor heurístico comenzaría también a desdibujarse. Y esto, como veremos, plantea problemas metodológicos más generales, inherentes a la historiografía de "ideas".

El primero de estos problemas surge inmediatamente de la expansión desmesurada de la que sería susceptible el concepto de "republicanismo clásico". Así, pronto habría de descubrirse un "republicanismo obrero",[34] un "republicanismo agrario"[35] e incluso un "republicanismo femenino".[36] Habría también un "republicanismo *whig*" y un "republicanismo evangelista", un "republicanismo radical" y un "republicanismo conservador", y por qué no, un "republicanismo liberal",[37] además de un "republicanismo nacionalista" y "republicanismos regionalistas".[38] Según parece, las variantes de "republicanismo" podrían prolongarse casi hasta el infinito. Éste englobaría, en fin, todo aquello que el "liberalismo", supuestamente, no es. De este modo, la simplificación del concepto liberal-clásico lockeano resultaría en una simplificación paralela del concepto de republicanismo, el que, para poder dar cabida a las más diversas concepciones, termina vaciándose de todo contenido. La réplica de Richard Sinopoli ante una de las definiciones más populares de republicanismo lo muestra claramente:

> Los términos usados carecen de *contenido diferenciador*. Los valores descritos son demasiado importantes para cualquier orden político como para servir de instancias concretas que definan una ideología política particular; ciertamente, no el liberalismo o el republicanismo […] Existe una inmensa cantidad de *concepciones* que se adecuan a la rúbrica de tales *conceptos* generales.[39]

Más allá de la ironía interesada de Sinopoli (que busca restaurar al liberalismo como la ideología fundacional estadunidense), lo cierto es que liberalismo y republicanismo fueron perdiendo, junto con sus rasgos distintivos, su carácter de formaciones discursivas históricas particulares para proyectarse como suertes de principios universales en mutua oposición intemporal.[40] Motivos "republicanos" podrían, en efecto, rastrearse "de Jefferson a Nixon" (en la expresión de Kelley). De manera paradójica, este tipo de anacronismos, inherentes a la historia de "ideas" (y que Skinner denunció como "mitología de la prolepsis"), es el que la propuesta original de Skinner y Pocock trataba justamente de combatir. Su intento de

reconstrucción de los “lenguajes” buscaba, precisamente, historizar el pensamiento político, establecer qué podía decirse (y qué no) en cada contexto particular de enunciación.

Dada la confusión que, por casualidad, el propio éxito del término generó, en escritos recientes dichos autores intentaron precisar su significado. Ambos tratan de hacerlo volviendo, aunque por distintas vías, a su definición original del “humanismo cívico”.[41] La diferencia entre liberalismo y “humanismo cívico” la interpreta Pocock ahora en términos de una oposición de vocabularios, que remiten, a su vez, a disciplinas contrarias. Mientras el republicanismo se asocia a la recuperación prerrenacentista de la tradición retórica clásica, el liberalismo, asegura, resulta de una aproximación jurídica a la política, que nace junto con la definición, en la Alta Edad Media, de los derechos civiles burgueses. Siguiendo esta línea de análisis (“estoy intrigado —dice— por la conexión que parece descubrirse entre ley, liberalismo y burguesía”)[42] asegura que “no es de menor interés encontrar que la palabra *burguesía* se empleaba para denotar una ciudadanía negativa, consistente en la posesión y la transferencia de cosas”; “la ley civil y ordinaria —remarca— define a los individuos como posesores, invistiéndolos con derechos y propiedad sobre objetos y, en última instancia (como en Locke), sobre sí mismos”.[43] Lo cierto es —afirma— que las aproximaciones a la historia de las ideas políticas fundadas en categorías jurídicas (“lo que equivale a escribir ésta como la historia del liberalismo”) resultarían refractarias al concepto republicano; éste “aparece como un intruso y una anomalía en el campo definido por aquél”.[44]

Uno de los problemas que este intento de precisión conceptual plantea surge, una vez más, de la propia difusión que ha tenido el término. Resulta que una de las derivaciones de la “explosión” del concepto de republicanismo es la de haber penetrado también la teoría jurídica, al punto que muchos hoy afirman que el derecho, tal como se lo conoce, se funda en presupuestos de corte republicano, antes que liberal,[45] lo que destruiría la hipótesis de Pocock. Más grave, sin embargo, resulta el hecho de que esta definición de Pocock, que retoma, en lo esencial, la antinomia original de Berlin entre “libertad positiva” y “libertad negativa”, choca de plano con la propuesta reciente de Skinner.

En *Liberty before Liberalism*, Skinner cuestiona ya abiertamente la antinomia de Berlin[46] (que es, en definitiva, también de Pocock), afirmando que el “republicanismo clásico” (que, dada la plurivocidad que cobró el término, ahora prefiere denominar como “teoría neorromana de los Estados libres”), lejos de expresar una idea “positiva” de la libertad (la libertad como participación cívica o autolegislación) no es sino una variante de la versión “negativa” de la misma. Según señala, en el ideario neorromano la libertad no se identifica meramente con una circunstancia (la ausencia de constreñimientos a la acción individual), sino con una condición estructural: no es libre todo aquel cuya posición lo vuelve susceptible de verse limitado en su accionar (como lo estaban, por ejemplo, los siervos). Más que su término opuesto, la teoría neorromana de los Estados libres sería, así, una suerte de radicalización de la idea de “libertad negativa”.

De todos modos, lo cierto es que, según admite, en el curso del siglo XIX “la teoría de los Estados libres cayó crecientemente en el descrédito”.[47] En la contienda entre ambas tradiciones, Occidente había tomado su decisión: abrazar una teoría según la cual la meta del

Estado es preservar la libertad de sus ciudadanos, pero no la de asegurarles no caer en un estado de dependencia de la voluntad de otros. “¿Hemos hecho la elección correcta?”, es la pregunta con la que se cierra esa obra.[48]

Más allá de los problemas que esta definición del republicanismo como una forma de “libertad negativa” suscita,[49] esta última cita ilustra una cuestión más fundamental que aparece por igual en todos los autores de la “Escuela de Cambridge”, a saber: el permanente deslizamiento de lo descriptivo a lo normativo, o, en palabras de Pocock, de la historia a la filosofía política.[50] El afán de intervenir en los debates políticos presentes lleva no sólo a desdibujar el sentido histórico específico del “republicanismo clásico”, sino, algo desde el punto de vista metodológico más grave aún, a diluir la diferencia entre historia de “ideas” e historia del “lenguaje”. En la siguiente sección veremos, pues, algunos de los puntos clave que distinguen una de otra y que la discusión en torno al término “republicanismo” hizo palidecer, para ver luego cómo esto se relaciona con el debate entre Mitre y López. Estos puntos claves son, sintéticamente expuestos, los siguientes:

1) Un lenguaje no se define por ningún conjunto dado de ideas o máximas, sino que representa, ante todo, un modo particular de producirlas. Así, los lenguajes, a diferencia de las “ideas”, no definen contenidos ideológicos determinados. Un lenguaje es, en principio, compatible con las más diversas ideologías e ideas (e, inversamente, una misma ideología puede articularse según categorías provenientes de lenguajes diversos).

2) Los supuestos fundamentales que organizan un lenguaje no se encuentran nunca articulados dentro del mismo. Éstos, por tanto, no pueden descubrirse al nivel de los contenidos manifiestos de los discursos.

3) La trama de supuestos que les subyace determina la historicidad de los lenguajes. La diversidad de lenguajes tiende así a desplegarse en el tiempo, antes que a sobreponerse en el espacio.

4) La historicidad de los lenguajes supone, pues, un principio de irreversibilidad temporal: no se puede reconstruir un lenguaje una vez que la red de sus supuestos que le subyace se hubo quebrado. Esto significa que los supuestos no pueden escogerse a voluntad, como si fueran piezas en un bazar, siempre disponibles, sino que se trata de formaciones históricas específicas.

5) De allí que la crítica del liberalismo, aunque pueda llevar a recobrar motivos republicanos, no conduce jamás a un simple regreso al republicanismo (entendido como “lenguaje político”). A ambos los separa un umbral del que no podrían ya retrotraerse en el tiempo.

6) Si las categorías políticas genéricas (es decir, que atraviesan los diversos lenguajes, como “virtud”, “soberanía”, etc.) resultan siempre indeterminadas desde el punto de vista de sus contenidos proposicionales (aceptando diversidad de significados) es porque sólo sirven, en su misma plurivocidad, como indicadores (modos de rodear) de problemas inherentes a todo régimen institucional una vez que ha perdido toda garantía trascendente (que es lo que Pocock define como el “momento maquiavélico”).

7) La fuente última de la historicidad de los lenguajes, a diferencia, sin embargo, de lo que Pocock sugiere en su definición del "momento maquiavélico", no remite a las contingencias de su devenir histórico efectivo, sino sólo en la medida en que éstas tiendan a hacer manifiestas aporías inherentes a los mismos.

HISTORIA DE "IDEAS" E HISTORIA DE "LENGUAJES"

1) Un lenguaje no se define por ningún conjunto dado de ideas o máximas, sino que representa, sobre todo, un modo particular de producirlas. Así, los lenguajes, a diferencia de las "ideas", no definen contenidos ideológicos determinados. Un lenguaje es, en principio, compatible con las más diversas ideologías e ideas (e, inversamente, una misma ideología puede articularse según categorías provenientes de lenguajes diversos).

La contradicción fundamental que plantean las orientaciones normativistas de la "Escuela de Cambridge" es que éstas demandan contenidos ideológicos y orientaciones valorativas determinadas (en definitiva, el éxito del "republicanismo" se debe a que vino a ofrecer una alternativa "progresista" al liberalismo que no se confunde, sin embargo, con el marxismo ni con el populismo, hoy desacreditados). Los lenguajes, sin embargo, son, desde el punto de vista de los contenidos ideacionales, equívocos por definición. Un lenguaje (y ésta es la primera diferencia que lo distingue de los "sistemas de pensamiento") no se puede definir según ningún conjunto de axiomas o proposiciones, afirmaciones o negaciones, en fin, "ideas", puesto que el lenguaje es sólo un modo particular de producir ideas.[51] Ellos admiten ideologías muy diversas y aun encontradas. De allí las aparentes paradojas halladas en la trayectoria del humanismo cívico (que dio lugar a todas las confusiones subsecuentes): se puede ser conservador o progresista tanto desde un lenguaje republicano como desde uno liberal. Confundir los lenguajes con "conjuntos de ideas" llevó así a buscar su coherencia donde no la tienen.[52]

En efecto, no es al nivel de los contenidos proposicionales que pueden encontrarse las diferencias que distinguen al "liberalismo" del "republicanismo". En última instancia, los lenguajes políticos atraviesan transversalmente el espectro político. Kelley señala claramente esto en relación con el republicanismo estadunidense. Para él, el republicanismo ofreció a los "padres fundadores" un universo de discurso, no una fe prescriptiva; estableció un marco para la discusión, sin determinar por ello sus contenidos, metas y orientaciones específicas. En consecuencia, los fundamentos en que se sostiene un lenguaje determinado no pueden descubrirse analizando ninguna corriente de pensamiento particular, sino que sólo se nos revelan en su mutua confrontación, en la serie de supuestos que les subtiende y, en última instancia, hace posible su oposición. Y esto nos lleva a la segunda diferencia que distingue una "historia del lenguaje" de una "historia de ideas".

2) Los supuestos fundamentales que organizan un lenguaje no se encuentran nunca

articulados dentro del mismo. Éstos, por tanto, no pueden descubrirse al nivel de los contenidos manifiestos de los discursos.

La tradición retórica ha expuesto con claridad esta segunda dimensión implícita en todo lenguaje y la ha dotado de una formulación lógica: el *enthymēma* o silogismo retórico (un silogismo al que le falta su premisa mayor). Su olvido por parte de los lógicos (que restaron importancia a dicha falta) es ilustrativo de la decadencia de la retórica en Occidente. Para los clásicos, por el contrario, aquella carencia era algo fundamental, puesto que servía de índice a la serie de presupuestos que sostiene todo intercambio comunicativo efectivo. Ésta nos señala un punto crucial: si aquello que define a un lenguaje político particular —los pilares en que se sostiene una forma de discurso dada— no se pueden encontrar al nivel de los contenidos manifiestos de los textos, es porque los trascienden, radican en un nivel de supuestos inarticulados en ellos, forman su "dimensión tácita" (Polanyi).[53] Los fundamentos de un lenguaje, por tanto, se descubren menos en lo que se dice que en lo que no se puede decir en él. Y esto deriva de una característica inherente a toda forma de discurso. En última instancia, para constituirse como tal, todo lenguaje o toda forma de discursividad particular debe necesariamente permanecer ciega a sus propios presupuestos (a fin de tornarlos visibles, deben, por tanto, desplazarse los puntos de mira, reconstruirse un horizonte, el que, a su vez, permanecería ciego a sus propios presupuestos, y así indefinidamente),[54] lo que nos conduce a la tercera diferencia que distingue a los lenguajes de las ideas.

3) *La trama de supuestos que les subyace determina la historicidad de los lenguajes. La diversidad de lenguajes tiende así a desplegarse en el tiempo, antes que a sobreponerse en el espacio.*

En su intento por recobrar la temporalidad de las formaciones discursivas (que, como vimos, las tendencias normativistas que impregnaban el proyecto de Cambridge había llevado a diluir), Pocock en sus escritos recientes comienza a cuestionar la idea kuhneana de "paradigma" (que anteriormente había servido, aunque con reservas, de modelo a su idea de "lenguaje"). Éste entonces habría de desplazar el énfasis de sus análisis de las estructuras discursivas, que determinan el rango de lo decible, al de sus realizaciones efectivas, de la *langue* a la *parole*. En su dimensión performativa se contendría la clave para comprender los modos por los cuales se modifican los lenguajes, el sistema de sus desplazamientos y escansiones. Una "historia de los discursos" sería ya no tanto una historia de los lenguajes como de sus transformaciones. Sin embargo, esto llevaría a diluir la noción de lenguaje hasta prácticamente disolverse.

En efecto, para Pocock, en la medida en que cada actor particular participa simultáneamente en pluralidad de contextos discursivos, cada discurso efectivo se encuentra atravesado por pluralidad de lenguajes. De allí deriva la ambigüedad de su sentido y también la posibilidad de "equívocos" que torsionan el lenguaje y lo van modificando progresivamente

(Pocock llama a estas torsiones “eventos de discurso”). El poliglotismo de los discursos lo lleva así de la lingüística a la retórica (la retórica, tradicionalmente, consistía en reglas para el *uso* de los recursos lingüísticos disponibles en cada contexto particular).[55] Sin embargo, como algunos autores han señalado, el abandono de la noción de “paradigma” tiende a hacer desaparecer también el tipo de coherencia que se buscaba con la idea de “lenguaje”; y ello, de algún modo, autoriza teóricamente (y, por tanto, contribuye a acentuar) la proliferación de sentidos que se han tejido alrededor del término “republicanismo”.[56] El “republicanismo” deja así de ser concebido como un “lenguaje”, o siquiera una “tradición”, para convertirse, una vez más, en una “idea” o un “tema”, el cual sería posible de discernir en los más diversos contextos discursivos. La “Escuela de Cambridge” parece así dibujar un círculo completo por el cual comienza cuestionando la antigua “historia de ideas” para terminar convergiendo con ella.[57]

Lo cierto es que esto plantea un problema crucial desde el punto de vista metodológico. Si algo define a los lenguajes es que son, en principio, inconmensurables entre sí. Delimitan reglas de formación de discursos particulares, y sólo dentro de los lenguajes estos discursos toman su sentido. En todo caso, los lenguajes rara vez se sobreponen en un mismo discurso. Siguiendo la definición de Kelley del lenguaje como “universo de discurso”, sería más apropiado invertir la afirmación de Pocock: no son los discursos los que contienen pluralidad de lenguajes, sino, por el contrario, los lenguajes los que contienen siempre pluralidad de discursos. Encontramos aquí el corolario metodológico de la proliferación de sentidos del término “republicanismo”: observar la falta de consistencia de los lenguajes, concebidos desde el punto de vista de sus contenidos ideacionales, lleva a Pocock a multiplicar, junto con los sentidos, los lenguajes mismos, con lo que éstos parecen ahora desplegarse sin regla alguna. La idea de “paradigma” marcaba precisamente la noción de un límite a las desviaciones posibles. Es cierto que éstos se transforman históricamente, pero no por acumulación de pequeñas desviaciones —de hecho, la generación de “eventos de discurso” que torsionan el lenguaje *son fenómenos sumamente inusuales y normalmente expresan profundas crisis históricas*—. Así, el intento de abrirse a la pluralidad y a la historicidad de los lenguajes, una vez que se pierde esta noción, devuelve a Pocock a la idea, de matriz preestructuralista, de una temporalidad abstracta y genérica.[58]

4) *La historicidad de los lenguajes supone, pues, un principio de irreversibilidad temporal: no se puede reconstruir un lenguaje una vez que la red de sus supuestos que le subyace se hubo quebrado. Esto significa que los supuestos no pueden escogerse a voluntad, como si fueran piezas en un bazar, siempre disponibles, sino que se trata de formaciones históricas específicas.*

Las redefiniciones recientes de Pocock no hacen, sin embargo, sino volver manifiesto aquel problema fundamental que subyacía tras la aproximación “lingüística” original de los miembros de la “Escuela de Cambridge”: ella carece de un principio de irreversibilidad

temporal (lo que posibilita el salto permanente de lo descriptivo a lo normativo). Mientras Skinner asoció la temporalidad de los discursos a una crítica de lo que llamó la "mitología de la prolepsis" (atribuir retrospectivamente categorías y nociones a un autor para quien no estaban aún disponibles) no hay lugar en su concepto a una crítica análoga de lo que podemos denominar una "mitología de la retrolepsis": la posibilidad de que podamos volver atrás en la historia intelectual y traer sin más al presente categorías y conceptos pertenecientes a lenguajes del pasado. Afirmar, por ejemplo, la vigencia actual del concepto republicano no es sino afirmar que la historia intelectual carece de temporalidad propia, que el tiempo no es una dimensión constitutiva en ella, sino algo puramente contingente (como lo era también en la antigua "historia de ideas": las "ideas" no son históricas por definición; su aparición o no en un contexto particular sólo marca una circunstancia externa a ellas). Los lenguajes indican, por el contrario, el conjunto de condiciones que historizan los discursos: definir el lenguaje republicano es determinar precisamente todo aquello que nos separa hoy de él, esto es, la red de presupuestos sobre los que el lenguaje se sostenía, que incluyen nociones científicas, ideas de la temporalidad, etc., ya por completo extrañas a nosotros. Para hacer la historia de los lenguajes, en fin, no basta con señalar sus desplazamientos, sino también descubrir los umbrales que determinan su historicidad, aquello que confiere a la historicidad un principio de irreversibilidad temporal.

5) *De allí que la crítica del liberalismo, aunque pueda llevar a recobrar motivos republicanos, no conduce jamás a un simple regreso al republicanismo (entendido como "lenguaje político"). A ambos los separa un umbral del que no podrían ya retrotraerse en el tiempo.*

Encontramos aquí finalmente la explicación de por qué el concepto de Mitre no es un regreso al republicanismo clásico. No por alguna suerte de lamentable "olvido" contemporáneo de dicha tradición (por el contrario, esta tradición estaba muy presente en él), sino porque Mitre no podía ya volver a ella. Afirmar lo contrario sería simplemente incurrir en un anacronismo. Su universo conceptual había ya traspasado un umbral (el que, en última instancia, separa al liberalismo del republicanismo) del que ya no cabía un mero regreso. Quien mejor definió, en el contexto del presente debate, la naturaleza de este quiebre conceptual que separa dos lenguajes inconmensurables entre sí es Michael Sandel. Para él la tradición liberal que se inicia con Hobbes y culmina con Kant, entendida como una deontología (la lógica de los deberes y los derechos), toma su coherencia del siguiente principio:

> La sociedad, al estar compuesta por una pluralidad de personas, cada una con sus propias metas, intereses y concepciones del bien, está mejor dispuesta siempre que se gobierne según principios que no presuponen *ellos mismos* ninguna concepción particular del bien; lo que justifica este principio regulativo es, sobre todo, no el hecho que el mismo maximice el bienestar general o promueva el bien, sino más bien que se conforma al concepto del *derecho*, una categoría moral que precede al bien y es independiente del mismo.[59]

Este concepto “procedimentalista” del derecho surge históricamente en el siglo XVII como reacción ante las Guerras de Religión. Resulta sugestivo que este concepto, que hoy no sólo es tema central de debate en el campo de la teoría política sino que formaba el núcleo de la brillante reconstrucción histórica del liberalismo que hizo Reinhart Koselleck (uno de los fundadores de la “Escuela de Historia de los Conceptos”, suerte de contraparte alemana de la “Escuela de Cambridge”),[60] haya merecido menciones sólo marginales en las reflexiones de Skinner y Pocock. Y ello no es insignificante, puesto que esta perspectiva involucra un concepto de la temporalidad de los discursos muy diverso del suyo. Según se señala en la cita anterior, el paso de un lenguaje a otro no puede entenderse como una mera redefinición de los términos o sus significados, sino que conlleva un desplazamiento del terreno en el que estos términos se desenvuelven, su traslado hacia una instancia conceptualmente anterior a aquella en la que hasta entonces se instalaban. Los mismos temas, motivos o ideas pueden reiterarse, pero ya proyectados a otro nivel de reflexión, es decir, refiriendo ahora a otras instancias de realidad. Esto es lo que permite a una forma de discurso dada, históricamente posterior a otra, tematizar aquello que en ésta se encontraba simplemente presupuesto, que constituía la serie inarticulada de sus premisas, sus puntos ciegos. De allí la historicidad e irreversibilidad de los discursos: un lenguaje posterior no se sigue del anterior, pero lo presupone. Y por ello mismo la crítica de éste no puede ya ser un simple regreso al anterior.

Más específicamente, según indica Sandel (y, antes que él, Koselleck), el liberalismo traslada todo su discurso del ámbito de las nociones del bien (que para el pensamiento republicano se encuentran simplemente dadas, puesto que en él las ideas del bien remiten siempre a un orden siempre trascendente —en definitiva, el republicanismo forma parte de un concepto aún teocéntrico—) a los modos subjetivos de sus definiciones (frente a los cuales el Estado debe permanecer, por tanto, neutral), con lo que abre una nueva esfera al ámbito de la política (y que deja así de funcionar como algo simplemente dado). Como dice Sinopoli, lo que define al liberalismo es que para éste “los derechos deben ser determinados y no simplemente descubiertos, y tal determinación es, en última instancia, un proceso político”.[61] Las ideas relativas a la legitimidad de un orden institucional se desprendían así de sus contenidos éticos para adscribirse a su origen, al carácter voluntarista de su génesis.

A su vez, como vimos en relación con Mitre, la crítica del liberalismo, si bien puede retomar motivos “republicanos”, ya no significará una vuelta a un concepto trascendente del poder (que es aquel en que se funda toda idea de un bien objetivo), lo que equivaldría a clausurar un ámbito de politicidad. Por el contrario, la politicidad va a implicar la apertura de una nueva instancia a la política, un traslado de la misma al propio terreno de las condiciones de posibilidad de la articulación de un orden institucional fundado en la “voluntad popular” u “opinión pública”, esto es, a los modos de constitución del propio sujeto de la voluntad. El surgimiento del conjunto de instituciones disciplinantes que caracteriza al positivismo es resultado directo de esta transformación político-conceptual (si bien dicha problemática no era ajena al liberalismo clásico —su obsesión por la “educación” da testimonio de ello—, éste aún carecía de las herramientas conceptuales necesarias para abordar la misma). La pregunta por la reemergencia del tema de la “virtud” cabría así redefinirla en términos del

porqué de la recurrencia, a diversos niveles, de motivos análogos, lo que nos conduce a la hipótesis siguiente.

6) *Si las categorías políticas genéricas (es decir, que atraviesan los diversos lenguajes, como "virtud", "soberanía", etc.) resultan siempre indeterminadas desde el punto de vista de sus contenidos proposicionales (aceptando diversidad de significados) es porque sólo sirven, en su misma plurivocidad, como indicadores (modos de rodear) de problemas inherentes a todo régimen institucional una vez que ha perdido toda garantía trascendente (que es lo que Pocock define como el "momento maquiavélico").*

La pregunta que surge inmediatamente del punto precedente es qué produce la serie de estas transformaciones políticoconceptuales, por qué los lenguajes no pueden fijar su universo de sentidos y estabilizar su régimen de discursividad. Y es aquí que encontramos el aporte teórico fundamental de Pocock. Éste no consiste en la definición del concepto de "republicanismo clásico" (que, como vimos, terminaría siendo sumamente problemática), ni tampoco siquiera en su introducción de la idea de "lenguaje político" (que, como también vimos, sería siempre ambigua y, de hecho, terminaría abandonándola), sino de otra definición que ha recibido mucha menos atención, a pesar de ser la que provee el título a su obra fundamental: la idea del "momento maquiavélico". Por el mismo, Pocock asociará tanto una como otra noción ("republicanismo" y "lenguaje") a la del surgimiento de la idea de la contingencia en la historia (la *fortuna).* Según reza su definición ya clásica:

> El "momento maquiavélico" […] es un nombre para el momento en el tiempo conceptualizado en el cual la república se ve confrontada a su propia finitud temporal, como intentando mantenerse moral y políticamente estable en un flujo de acontecimientos irracionales, concebidos como esencialmente destructivos de todo sistema de estabilidad secular.[62]

Tal "momento maquiavélico" nace, según afirma, de una contradicción: aquella que surge del afán de realizar valores supuestamente universales (trascendentes) por medios seculares finitos (la república), sujetos, por tanto, a la contingencia y a la corrupción.[63] Algo que Pocock, sin embargo, no señala es que esta contradicción se resolvería, en principio, una vez que se abandona, con el liberalismo, el ideal de la realización de valores universales para adscribir la legitimidad de los sistemas políticos a la propia voluntad de sus miembros, es decir, cuando se secularizan tanto medios como fines. Pero entonces surgirá otra forma de historicidad, una que escapa ya al ámbito del "momento maquiavélico".

En lo que podemos llamar (retomando los términos de Ernesto Laclau) una "lógica de la contingencia",[64] el "maquiavélico" representa sólo un primer momento. En él la historicidad aparece aún como exterior a las formas. Así, los problemas que confronta la república (perdurabilidad, viabilidad, etc.) remiten siempre a razones de orden empírico, esto es, relativas a su realización práctica: su capacidad para sostenerse ante los embates de la *fortuna* (para decirlo en palabras de Pocock, de "un flujo de acontecimientos irracionales"). En definitiva, el "momento maquiavélico" pivotea todavía sobre la base de la oposición

platónica entre forma (*morphē*) y materia (*hule*) —que es la que subyace en la antinomia entre *virtù* y *fortuna*.

El traslado hacia el ámbito de las condiciones subjetivas de configuración histórica de las concepciones del "bien" (la "opinión pública") va a plantear, en cambio, un problema aún más serio: una vez perdida toda instancia de trascendencia, la idea republicana revelará una aporía intrínseca a su mismo concepto. La pregunta que entonces surge, y que ninguna teoría política podría responder, es: cómo es posible que el ciudadano pueda ser simultáneamente *subjectum* y *subjectus* de la ley (su soberano y su súbdito a la vez). Es por esta brecha en el concepto liberal-republicano que —como observa Pocock— se volverán a filtrar los motivos republicanos-clásicos. Y esto nos devuelve a Mitre y a su supuesto "republicanismo".

La crítica de Mitre al "concepto jurídico" de López contiene, en efecto, motivos "republicanos" que buscan tallar efectivamente en las aporías inherentes al discurso liberal-clásico (o, de manera más específica, al "concepto jurídico de la opinión pública"). No incidentalmente, la controversia entre ambos girará en torno a dos conceptos opuestos de la "virtud". La "virtud" a la que refiere López como el presupuesto para la conformación de todo orden institucional regular es una virtud procedimental: la obediencia a la ley en tanto tal, esto es, independientemente de toda consideración valorativa sustantiva. Como señala, supeditar la obediencia a la ley a su contenido normativo nos devuelve por necesidad a un estado hobbesiano de naturaleza: cualquiera podría así invocar algún principio supuestamente hollado para convertir una subversión contra el orden establecido en un ejercicio legítimo del derecho de rebelión contra la opresión. En definitiva, la respuesta de López de cómo fundar un orden político estable sobre la base de la "opinión pública" no tiene otra respuesta que la propia prudencia y virtud de los ciudadanos; pero ésta, sin embargo, se ha desprendido ya de todo contenido normativo sustantivo para identificarse con la forma misma de la ley.

La disputa que aquí analizamos se debe mirar contra el fondo de la revolución mitrista de 1874. Ante la imposición de un candidato oficial mediante prácticas electorales para él de dudosa transparencia, Mitre se levantaría denunciando la corrupción del grupo gobernante e invocando la defensa de los principios constitucionales "ultrajados", según afirma.[65] Así, para sus opositores, la defensa de la constitución se convertía en una justificación para violarla. En este sentido, al supeditar la obediencia a la ley (el derecho objetivo) a consideraciones valorativas (necesariamente subjetivas), Mitre, para López, aparecía como todavía "preliberal".[66]

No era ésta, evidentemente, la perspectiva de Mitre. Su levantamiento, para él, tomaba su justificación de propios principios liberales (revelando, en última instancia, el carácter eminentemente *político* del concepto de "soberanía popular" en que el orden liberal-republicano se funda). De hecho, la revolución de 1974, un levantamiento de "nuevo tipo" (distinta de las antiguas "montoneras"), revelaría contradicciones que no podían ya inscribirse dentro de las coordenadas de la oposición entre "civilización" y "barbarie" (o "modernidad" y "tradición"), haciendo manifiestas aporías inherentes al propio discurso liberal-republicano. Ésta marca así un proceso irreversible de descomposición del "modelo jurídico de la opinión pública" (que conduce al propio López a revisarlo).[67] Lo que demuestra entonces Mitre es

que la supuesta amoralidad de la "virtud" liberal era, en esencia, profundamente inmoral, puesto que obligaba a los ciudadanos a violentar sus creencias más profundas (por ejemplo, a obedecer a un gobierno corrupto, o impío, o enemigo del pueblo, o de la nación, o lo que fuere, tan sólo porque es aquel legalmente instituido). La pregunta que entonces surgía era: cómo un régimen de virtud cívica podía fundarse en la inmoralidad de sus ciudadanos. Y ésta es, en efecto, una contradicción inherente al concepto de la "virtud" liberal, aun cuando sólo circunstancialmente se manifiesta (es decir, toma carácter público). Ésta no depende ya de los embates de la *fortuna;* según señala Mitre, la "virtud" contiene la simiente de la contingencia en su propio seno. Y es esa simiente la que constituye su dimensión *política* (que es, según afirma, "contraria a lo jurídico").

7) *La fuente última de la historicidad de los lenguajes, a diferencia, sin embargo de lo que Pocock sugiere en su definición del "momento maquiavélico", no remite a las contingencias de su devenir histórico efectivo sino sólo en la medida en que éstas tiendan a hacer manifiestas aporías inherentes a los mismos.*

Como suelen señalar los historiadores de ideas localistas, que los pensadores latinoamericanos del siglo XIX hayan sido también, al mismo tiempo, actores políticos (doble papel que Mitre encarna casi en su estado más puro), los condujo inevitablemente a graves inconsistencias conceptuales y a frecuentes contradicciones. Éstas se vieron con seguridad agudizadas por su afán de adecuar modelos "extranjeros" a una realidad alegadamente hostil a los mismos. Sin embargo, ser participantes activos de los hechos que analizaban los llevaría muchas veces también a desnudar, y, en algunos casos muy excepcionales, incluso a tematizar, una forma de contingencia que no se reduce a problemas de "adecuación" de los "modelos" a las "realidades" (única forma de contingencia que los historiadores de "ideas" pueden concebir), sino que remite a aporías implícitas en los propios "modelos". Y esto nos conduce a un punto que dejamos pendiente desde el comienzo: cómo se puede, en América Latina, tematizar los problemas que plantea la historia local sin presuponer como válidos ciertos "modelos". Quizá la respuesta radique precisamente en que esos modelos son, ellos mismos, fundamentalmente definiciones de *problemas*. Como vimos en relación con Mitre, si la idea de "virtud" no puede llegar a definirse nunca es porque, en última instancia, funciona como un indicador de una aporía. En definitiva, los lenguajes políticos tanto "republicano" como "liberal" no son sino otros tantos modos por los que el pensamiento moderno intentó rodear conceptualmente aquello que ninguno de ellos puede admitir sin destruirse como tal: el carácter por último contingente de los fundamentos de todo orden institucional postradicional.

VII. REPENSANDO EL REPUBLICANISMO LIBERAL EN AMÉRICA LATINA
ALBERDI Y LA CONSTITUCIÓN ARGENTINA DE 1853

GABRIEL L. NEGRETTO
(Centro de Investigación y Docencia Económicas)

> Cuando los sucesos no están asegurados, cuando el Estado es débil, y cuando las empresas son remotas, todos los hombres vacilan, las opiniones se dividen, las pasiones se agitan, y los enemigos las animan para triunfar por este fácil medio. Luego que seamos fuertes bajo los auspicios de la nación liberal que nos preste protección, se nos verá de acuerdo en cultivar las virtudes y los talentos que conducen a la gloria; entonces seguiremos la marcha majestuosa hacia las grandes prosperidades a que está destinada América meridional […]
>
> SIMÓN BOLÍVAR, *Carta a Jamaica* (1815)

INTRODUCCIÓN

La historiografía tradicional refleja al liberalismo hispanoamericano del siglo XIX a través de imágenes que sugieren su fracaso como ideología fundadora de una república moderna de gobiernos sujetos a la ley y fuertes libertades públicas. Se ha presentado así al liberalismo como producto importado incapaz de romper con el legado absolutista de la Corona española, como una forma de conservadurismo, o como disfraz de una ideología lisa y llanamente autoritaria. En todos los casos se indica como evidencia para justificar estas proposiciones el predominio del centralismo político y los fuertes poderes, sobre todo en materia de gobierno y emergencias, con que fue dotado el ejecutivo en buena parte de las constituciones latinoamericanas de mitad del siglo XIX. En este trabajo propongo una explicación de estos resultados contraria a la visión tradicional.

Utilizando el caso de la Constitución argentina de 1853, argumentaré que el fortalecimiento de los poderes del gobierno central en general y del ejecutivo en particular fueron fruto de la necesidad de las élites liberales de constituir un orden político estable en un contexto histórico en el que la fragmentación territorial y la lucha intestina entre facciones hacía imposible o muy difícil el establecimiento de un poder estatal efectivo y legítimo. Este argumento tiene por finalidad replantear tanto las características propias del liberalismo latinoamericano como su relación con otras corrientes de pensamiento de las cuales él mismo es heredero. En este sentido propondré que el liberalismo latinoamericano debe concebirse como una ideología de síntesis que buscó amalgamar en un mismo esquema institucional el origen electivo de los gobernantes, proveniente del republicanismo democrático, con una

interpretación conservadora de la república que proclamaba la necesidad de centralizar el poder, reducir la influencia de las asambleas legislativas y fortalecer la autoridad del gobierno.

Dividiré el trabajo en tres secciones. En la primera presentaré una revisión crítica de la interpretación predominante del liberalismo como tradición política que postula una visión negativa del poder estatal. En una segunda analizaré las características centrales del contexto histórico y político que operó como telón de fondo para la creación de la Constitución argentina de 1853 y en la tercera desarrollaré los puntos centrales del pensamiento jurídico-político del inspirador de la Constitución, Juan Bautista Alberdi, y de la visión de los constituyentes que adoptaron su proyecto. Concluiré, finalmente, con una reflexión acerca de los dilemas que enfrentó el republicanismo liberal en América Latina en su intento por construir una república que conciliase la demanda de gobierno efectivo con el deseo de limitar el poder.

1. LA TRADICIÓN LIBERAL EN AMÉRICA LATINA

La definición convencional del liberalismo, como movimiento político y como tradición intelectual, asocia éste al objetivo de limitar el poder del Estado como medio para proteger los derechos del individuo y las libertades del ciudadano. Desde este punto de vista, el liberalismo abandona la clásica visión republicana de la libertad política, como participación del ciudadano en la administración común de los asuntos públicos, y funda una visión puramente negativa de la misma, consistente en acotar las competencias del Estado para expandir la esfera de acción privada del individuo.[1] En otras palabras, el liberalismo ubicaría la libertad del ciudadano y el poder del Estado como extremos opuestos de una misma relación.

Esta concepción refleja pobremente la trayectoria histórica del liberalismo como ideología constitutiva del Estado representativo moderno. Tanto en Europa como en América, el liberalismo que comienza a tomar forma en las primeras décadas del siglo XIX no fue sino desprendimiento de una tradición republicana que buscó adaptar el ideal clásico del autogobierno ciudadano a la necesidad de llenar el vacío de poder que dejó el colapso del orden monárquico tradicional. La lógica republicana demandaba establecer el principio de la soberanía popular por medio de la elección ciudadana de representantes e impedir la arbitrariedad de los gobernantes mediante una constitución que defina los límites legales de la acción del Estado. El problema, sin embargo, es que ninguno de estos objetivos podía realizarse plenamente sin antes crear un poder estatal efectivo que sirviera de sustituto al poder del que gozó el monarca bajo el viejo orden.[2]

En efecto, uno de los dilemas centrales del republicanismo moderno fue no sólo fundar una nueva legitimidad política, contrapuesta a la de la monarquía hereditaria, sino también construir un poder estatal que, como en la monarquía, fuese capaz de decidir en forma última e inapelable en los conflictos internos entre grupos políticos que pugnaban por monopolizar la representación popular. Más aún, la creación de un poder de este tipo era tanto más urgente en

la república dado que en ésta ningún partido o grupo social podía reclamar privilegios de representación por sobre los demás. Desde el punto de vista histórico, parece entonces acertada la observación de Stephen Holmes de que el liberalismo nunca pretendió limitar el poder arbitrario de los gobernantes, descuidando la necesidad de contar con un Estado con la capacidad de establecer y mantener el orden político (Holmes 1995: 18) Y no podía ser de otra manera. Pensar en consagrar la libertad política por medio de una visión puramente negativa del poder estatal implicaba dejar irresuelto el problema de cómo proteger los derechos del ciudadano sin un agente capaz de castigar la violación de esos derechos y asegurar el cumplimiento uniforme de la ley.

Este obvio razonamiento no pasó inadvertido a quienes participaron activamente en la tarea de crear una república moderna. Aun cuando muchos han visto la Constitución estadunidense de 1787 como un triunfo del ideario liberal, se olvida a menudo que la intención fundamental de los constituyentes (incluso quienes se oponían a la facción dominante de la Convención) era crear unidad política y fortalecer la autoridad del Estado. Como lo señala Riker, una clara mayoría de los delegados en la Convención de Filadelfia consideraba que la maquinaria de gobierno creada por los artículos de la Confederación de 1776 era demasiado débil e ineficaz dada la necesidad de contar con el acuerdo unánime de los estados para adoptar decisiones a nivel nacional (Riker 1995: 126). La respuesta a este mal fue fortalecer la autoridad del gobierno central por sobre los estados y crear un poder ejecutivo nacional independiente de la legislatura.

El problema de construir poder político, claro está, no se presentó con la misma intensidad en todas las encarnaciones históricas del republicanismo liberal. Tanto en Inglaterra como en Europa continental la autoridad estatal se hallaba consolidada o en vías de consolidación durante el periodo de gestación del liberalismo en los siglos XVII y XVIII. En el caso de las colonias americanas, si bien éstas carecían de la coordinación de un poder central, contaban con poderes e instituciones locales bien establecidas al momento de estallar la revolución por la independencia. El escenario histórico fue totalmente distinto en América Latina. En esta región, la construcción del nuevo orden tuvo que hacerse sobre las cenizas de una monarquía centralista y absolutista que no dejó a su caída institución estable o legítima alguna. En este sentido, la independencia de España representó en la América hispana un gradual proceso de desintegración territorial en el que diversos grupos comenzaron a competir por controlar las nuevas entidades políticas y definir su forma de organización. Que estos grupos estuviesen eventualmente divididos por intereses económicos contrapuestos sólo hizo aún más intensa la lucha interna por el poder.

Este proceso imprimió un carácter peculiar al movimiento republicano que intentó definir el esquema constitucional del nuevo régimen en la América hispana. En particular, hizo que el establecimiento de la libertad política y el autogobierno ciudadano se vieran temporalmente postergados frente a la necesidad de establecer orden y estabilidad política. Durante las primeras décadas posteriores a la independencia hubo expresiones más o menos radicales de republicanismo que buscaron afirmar el sufragio universal y la elección directa y periódica de todas las autoridades, sustituir el centralismo colonial por estructuras federales y aislar a las

mayorías populares representadas en la legislatura de la influencia que en el pasado ejercieron monarcas, virreyes y clases privilegiadas en la formación de decisiones públicas. En este sentido, bajo la inspiración de autores como Rousseau y Thomas Paine, las iniciales expresiones del radicalismo republicano implementaron esquemas de separación pura de poderes que hacían de la asamblea legislativa el centro exclusivo y absorbente de la representación popular. Se concentró así el poder legislativo en una sola cámara elegida directamente por el pueblo, y se crearon ejecutivos nombrados por la asamblea, a menudo colegiados, con escasos o ningunos poderes de nombramiento y sin participación alguna en el proceso legislativo. Estas formas institucionales, que se presentaron con diferentes matices en constituciones como la de Apatzingán de 1814 o la venezolana de 1811, fueron gradualmente abandonadas hacia mediados del siglo XIX.[3]

Dada la intensidad de los conflictos que separaban a los grupos políticos en pugna, las constituciones que establecieron procesos electorales abiertos y de amplia participación ciudadana se vieron a menudo desprestigiadas por la práctica del fraude y la imposición de candidatos por medio de la fuerza militar. Fue así como creció gradualmente el atractivo del mecanismo de las elecciones indirectas, la creación de cuerpos políticos no electivos y el estricto control de los gobiernos sobre el desarrollo del proceso electoral. De diversas maneras se buscó poner límites a las elecciones frecuentes y a la participación ciudadana por considerar que la América Hispana no había alcanzado aún el grado de pacificación y civilización necesario para el ejercicio pleno de las libertades políticas.

Fruto de las persistentes luchas entre caudillos locales y de los periódicos levantamientos internos que debía enfrentar la autoridad central, las constituciones que se fundaron inicialmente en el ideal federalista fracasaron en consolidar una autoridad nacional estable con jurisdicción sobre todo el territorio. Luego de una breve experiencia con estructuras federales que brindaban amplia autonomía a los Estados o provincias, la mayoría de los países en la América hispana comenzaron a adoptar, *de iure* o *de facto*, formas unitarias de gobierno o formas centralizadas de federalismo en las que el gobierno central tenía a su disposición distintos instrumentos para limitar y controlar la autonomía política de las entidades locales.

Un movimiento análogo se puede observar en lo relativo a la división y el equilibrio de poderes entre ejecutivo y legislativo. Dados los conflictos entre élites y la ola de movilización popular que desató el proceso independentista en muchos países, las constituciones que establecían ejecutivos débiles y asambleas legislativas todopoderosas fueron percibidas por la clase política dominante como la fuente misma de inestabilidad política y desorden social. El nuevo revisionismo constitucional apeló entonces a varias interpretaciones del concepto republicano clásico de la constitución mixta con el fin de introducir “equilibrios” en la constitución que limitaran el poder de los parlamentos y fortalecieran el ejecutivo.[4] Hacia mediados del siglo XIX los resultados de este movimiento se hicieron visibles tanto en la creación de segundas cámaras legislativas con poderes equivalentes a los de la cámara de representación popular como en el surgimiento de ejecutivos unipersonales, elegidos en forma independiente de la legislatura y dotados de poderes de veto sobre legislación y capacidad

para decidir en materia de emergencias.

Quizá nadie mejor que Simón Bolívar proclamó tempranamente la conclusión a la que arribarían las corrientes dominantes del republicanismo latinoamericano en materia de diseño institucional:

> Abandonemos las formas federales que no nos convienen; abandonemos el triunvirato del poder ejecutivo y, concentrándolo en un presidente, confiémosle la autoridad suficiente para que logre mantenerse luchando contra los inconvenientes anexos a nuestra reciente situación, al estado de guerra que sufrimos y a la especie de los enemigos externos y domésticos, contra quienes tendremos largo tiempo de combatir […][5]

Es preciso aclarar en este punto que la gradual convergencia de opiniones en cuanto a la necesidad de centralizar poder, fortalecer al ejecutivo y limitar la participación y capacidad de acción de las mayorías no hizo del republicanismo latinoamericano una corriente de pensamiento necesariamente homogénea. Aun después de ser abandonadas las expresiones más radicales de republicanismo, persistieron hasta avanzado el siglo XIX diferencias importantes entre la corriente conservadora del movimiento revisionista y lo que luego se identificaría más claramente como la visión liberal del republicanismo. En términos generales, la división se trazó en torno al grado de continuidad o ruptura que debía existir entre las nuevas repúblicas y ciertos elementos constitutivos de la sociedad tradicional.

Uno de los puntos de conflicto en este sentido fue precisamente el significado que cada una de estas corrientes dio al nuevo esquema de equilibrios de la constitución. Muchas veces motivados por la intención de mantener la estructura de clases y de poder político heredada de la Colonia, los grupos más conservadores de la clase política buscaron en los ejemplos remotos de las repúblicas antiguas y en el modelo más cercano de la monarquía británica el ideal de una constitución mixta que representara más un equilibrio entre estamentos sociales y formas de gobierno contrapuestas que entre funciones de gobierno estrictamente separadas. De esta manera no sólo intentaban hacer del ejecutivo un poder independiente de la legislatura, sino otorgarle una organización lo más cercana posible a la de un monarca constitucional. Tres características se seguían de esta lógica. En primer lugar, y con el fin de aislar al ejecutivo de presiones electorales frecuentes, las constituciones conservadoras otorgaban al ejecutivo mandatos de larga duración, con posibilidad de reelección o, incluso, como en la frustrada Constitución de Bolivia de 1826, mandatos vitalicios.[6] En segundo lugar, estas constituciones tendían a ubicar al ejecutivo como una cámara legislativa más, al estilo de la constitución británica, dotándolo de un poder de veto absoluto o casi absoluto sobre la legislación.[7] Por último, estas constituciones buscaban liberar al ejecutivo de cualquier responsabilidad política, desechando la posibilidad de un juicio político durante el ejercicio de sus funciones.[8] En cuanto a las segundas cámaras, se intentaba hacer de éstas un cuerpo aristocrático lo más aislado posible de la influencia popular. Se establecían así estrictas calificaciones de propiedad para ser senadores y se les seleccionaba mediante nombramientos no electivos o por elecciones indirectas que en todo caso otorgaban extensos mandatos.[9]

Los liberales, en cambio, dieron a la tradición republicana clásica del gobierno mixto una interpretación distinta, fundada en el modelo de frenos y contrapesos de los federalistas

americanos. En este modelo, como señala Gordon Wood (1969: 547-563), la idea central no fue lograr un equilibrio de intereses de clase o una mixtura de formas de gobierno contrapuestas, sino más bien un equilibrio entre funciones separadas de gobierno asignadas a agentes igualmente representativos de la voluntad popular.[10] En este sentido, si bien los liberales buscaron fortalecer al ejecutivo mediante su elección independiente, lo sujetaron a mandatos más breves, proscribieron en general la reelección inmediata y le otorgaron un poder de veto limitado, que podía ser superado por la insistencia de la asamblea legislativa.[11] El veto, en este sentido, fue concebido más como instrumento defensivo y de control sobre las mayorías legislativas que como una forma de hacer del ejecutivo una rama de la legislatura.[12] Asimismo, si bien los liberales favorecieron la creación de segundas cámaras, a menudo formadas por candidatos sujetos a requisitos de propiedad más estrictos que para las cámaras bajas y dotados de mandatos más extensos que para diputados, rechazaron la idea de nombramientos no electivos o mandatos excesivamente extensos.[13]

Otra de las áreas en que conservadores y liberales se disputaron la interpretación de la república fue la relativa al lugar que debía ocupar la moralidad pública, la religión y los derechos individuales en la conformación de los nuevos Estados. En este sentido, algunos de los conservadores más influyentes en materia de diseño constitucional en América Latina tomaron selectivamente elementos de la república antigua, como Esparta y Roma, para defender una noción unitaria del bien común y proponer la creación de cuerpos especiales para el mantenimiento de una moralidad pública a cuya observancia debían subordinarse los derechos individuales. Tal fue el caso de Juan Egaña, quien propuso para la Constitución chilena de 1823 la creación de un senado encargado de velar por las costumbres y la moralidad católica, o el caso de Bolívar, que propuso para la Constitución de Bolivia de 1826 la creación de un cuerpo de censores, responsable de asegurar el cumplimiento de la Constitución y proteger la moral, las artes, la instrucción y la imprenta.[14] En contraposición con esta corriente, la visión liberal buscó establecer una república moderna que al estilo de la creada en los Estados Unidos fuera compatible con el pluralismo de valores, la tolerancia religiosa y la protección de los derechos individuales.[15]

A mediados del siglo, como es sabido, la interpretación liberal del republicanismo adquirió un carácter hegemónico en el escenario político regional. No llegó a este punto, sin embargo, en un estado ideológicamente puro. El liberalismo triunfante emergió en verdad como un pensamiento de síntesis y compromiso entre corrientes políticas contrapuestas. En particular adoptó el principio democrático de la soberanía popular y la autodeterminación ciudadana al postular el origen electivo de todos los gobernantes, pero lo limitó, al mismo tiempo, tomando de los conservadores la idea de desmovilizar la participación ciudadana, fortalecer la autoridad del ejecutivo y limitar el poder de las legislaturas como requisito para crear orden. Estas limitaciones al principio democrático eran asimismo justificadas como forma de proteger los derechos del individuo más que como instrumentos para preservar una estructura política y social prerrevolucionaria. La república liberal nació así como un gobierno representativo que tendría ante sí la difícil tarea de alcanzar un equilibrio entre las libertades ciudadanas y un gobierno fuerte y centralizado.[16]

Esta compleja trama histórica ha sido francamente ignorada o relegada a segundo plano por las interpretaciones predominantes que se han hecho sobre la naturaleza del proyecto liberal latinoamericano en el siglo XIX. No me detendré aquí a analizar la visión más conocida, que presenta al liberalismo como un producto importado, un ideal de gobierno limitado y libertad individual completamente ajeno a un mundo en el que las prácticas políticas se fundaban en el centralismo, el patrimonialismo y la concentración de poder heredadas de la colonia (Véliz 1980: 163-188; Morse 1964: 163-164; O'Gorman 1967). Se trata ésta de una posición excesivamente simplista, tanto del liberalismo en general como del liberalismo latinoamericano en particular.[17] Me gustaría, en cambio, referirme brevemente a una interpretación más original, que postula que el liberalismo en América Latina no fue sino una velada forma de autoritarismo que dio sustento legal a formas arbitrarias de gobierno.

El autor más representativo de esta postura es Brian Loveman. De acuerdo con Loveman, las provisiones de emergencia que incluyeron la mayoría de las constituciones liberales del siglo XIX sirvieron de base para lo que él llama "la constitución de la tiranía". En sus palabras:

> En la práctica, liberalismo y autoritarismo se fusionaron; dictadores y presidentes constitucionales ejecutaron opositores, enviaron adversarios al exilio, censuraron la prensa, apresaron a autores y publicistas, y confiscaron propiedad —en pocas palabras, gobernaron sus naciones con una autoridad virtualmente absoluta. Frecuentemente lo hicieron, sin embargo, de acuerdo con constituciones que supuestamente garantizaban las libertades civiles, los derechos individuales y la soberanía popular.[18]

La interpretación de Loveman distorsiona el sentido que tuvo la constitucionalización de poderes de emergencia en América Latina. Más que ser reflejo de una mentalidad autoritaria, las provisiones de emergencia fueron un esfuerzo por prevenir el uso arbitrario de esos poderes. En contextos políticos donde la lucha violenta entre facciones y los levantamientos contra la autoridad establecida eran moneda corriente, la opción, realistamente hablando, era dejar que los poderes de emergencia se usaran de hecho y sin regulación alguna o bien incorporarlos a una constitución que definiera los límites de su uso. Desde una perspectiva estrictamente liberal, es obvio que la solución debía recaer en esta última alternativa. Basta tener en mente dictaduras personales al estilo de la instaurada por Juan Manuel de Rosas en Argentina, donde se perseguía y ejecutaba a oponentes políticos a voluntad, para entender que era un progreso someter la declaración del estado de sitio a la autorización o aprobación de una asamblea legislativa, y restringir las facultades del ejecutivo a arrestar pero no a juzgar personas, como fue el caso en la mayoría de las constituciones latinoamericanas. No es en este sentido de extrañar que el grupo liberal que participó en la supuestamente conservadora Constitución chilena de 1833 aprobara sin desacuerdo alguno el capítulo relativo a los poderes de emergencia del presidente (Kinsbruner 1967: 64-65).[19]

Es preciso también señalar que los poderes de emergencia no son ajenos a la teoría ni a la práctica de un Estado liberal. Si bien es cierto que de Montesquieu en adelante, y sobre todo por influencia de Constant, el liberalismo europeo y anglosajón rechazó incorporar regímenes generales de excepción en la constitución, existían antecedentes de esta doctrina entre los que

se consideran autores liberales clásicos. Tal fue el caso de Locke, quien reconoció el llamado poder de prerrogativa, que consistía en la capacidad del ejecutivo de suspender el imperio de la ley cuando esto fuese necesario para resguardar el bienestar de la comunidad.[20] En la práctica, por supuesto, los poderes de emergencia se utilizaron con amplitud toda vez que un Estado liberal vio desafiado su monopolio sobre el uso de la violencia, sin importar que esos poderes fueran o no autorizados por la constitución. Para citar un ejemplo famoso, podemos referirnos al extenso uso que hizo el presidente Lincoln de poderes de emergencia durante la guerra civil, más allá de los términos autorizados por la Constitución.[21] No es de extrañar que de haberse repetido circunstancias de este tipo en los Estados Unidos, como de hecho se repetían en América Latina, los constituyentes norteamericanos hubieran reconsiderado su decisión de no incorporar el régimen del estado de sitio en la constitución.

En resumidas cuentas, el republicanismo liberal en América Latina tuvo ante sí la difícil tarea de encauzar por vías legales el uso del poder político cuando todavía era inexistente o muy precaria la autoridad del Estado. Como lo expresaron numerosos líderes políticos e intelectuales de la época, el dilema central del constitucionalismo latinoamericano era cómo salir de la anarquía sin caer al mismo tiempo en la tiranía, cómo fortalecer al gobierno sin abrir la puerta a la arbitrariedad. Desde este punto de vista, las diferencias entre los padres de la Constitución estadunidense y nuestros constitucionalistas no reside tanto en su ideología como en el contexto histórico-político que ambos debieron enfrentar. En última instancia, la preocupación de los liberales latinoamericanos por fortalecer el Estado no fue tan distinta de la preocupación por el orden que tuvieron los liberales posrevolucionarios en Francia, como Constant y Guizot, quienes buscaron desesperadamente un equilibrio entre soberanía popular y libertad política, por un lado, y autoridad, por el otro.

Estas reflexiones nos sirven de base para entender el peculiar diseño que los liberales argentinos, inspirados en su propia historia y en modelos de constitución afines a su experiencia, dieron a la relación entre gobierno central y gobiernos locales así como a los poderes del ejecutivo. El centralismo encubierto detrás de una estructura federal y las facultades de emergencia del presidente que creó la Constitución de 1853 no fueron el resultado de la imitación de modelos extranjeros ni fruto de un motivo autoritario. Fue simplemente una respuesta posible para crear una república capaz de combatir la fragmentación territorial y las crisis políticas internas. Para apoyar esta afirmación comenzaré refiriéndome al contexto político que sirvió de telón de fondo a los constituyentes de 1853.

2. GUERRA CIVIL, ANARQUÍA Y DICTADURA

Desde la Revolución de 1810 hasta 1852 la historia política argentina puede resumirse en una extensa lucha entre Buenos Aires, opuesta a una forma federal de gobierno, y el resto de las provincias, que encontraban en tal sistema la mejor protección para sus intereses políticos y económicos. El componente político del conflicto consistía en el choque entre los intereses de los líderes locales que reclamaban autonomía y representación en el gobierno nacional, por un lado, y la élite política porteña, que buscaba mantener un control centralizado sobre el

territorio, por otro. El componente económico tenía por objeto la distribución de rentas dentro del nuevo Estado: en tanto los líderes locales pretendían la nacionalización de los ingresos de la aduana de Buenos Aires (principal fuente de recursos en el país), los intereses políticos y económicos predominantes en esta provincia buscaban mantener un control central sobre la distribución de recursos o bien impedir la nacionalización creando un acuerdo de tipo confederal.

Fruto de estos conflictos y dado que ninguno de los dos grupos tuvo los suficientes recursos políticos y económicos para predominar sobre el otro, Argentina perduró por más de cuarenta años sin constitución política alguna a nivel nacional.[22] En 1819, mientras las fuerzas nacionales se hallaban aún combatiendo contra el ejército español, un congreso constituyente controlado por líderes porteños creó una constitución centralista que negaba toda forma de representación política a las provincias. El rechazo de esta constitución por parte de las provincias del litoral argentino llevó a la caída de las autoridades provisionales a nivel nacional y a un periodo de guerra civil y anarquía.[23]

En 1826, luego de varios años de aislamiento en que la mayoría de las provincias existían *de facto* como unidades políticas independientes, se formó un nuevo congreso constituyente con un resultado similar al anterior. El Congreso, controlado por Buenos Aires, nacionalizó esta vez las rentas del puerto y creó un senado en que tendrían representación igualitaria todas las provincias. Sin embargo, estas concesiones no fueron suficientes desde el punto de vista de los intereses políticos de los caudillos locales. Específicamente, no se reconocía al pueblo de las provincias el derecho de elegir gobernadores sino que se daba esta facultad al presidente como jefe del gobierno nacional. Tanto las provincias del litoral como del interior rechazaron la nueva constitución y, al igual que en 1819, las autoridades nacionales que se habían creado provisoriamente fueron suspendidas, con lo que se inició un nuevo ciclo de guerra civil entre 1828 y 1829 (Sampay, 1975).

En este contexto, el único periodo, anterior a 1853, en que Argentina gozó de un orden político estable fue durante la dictadura del gobernador de la provincia de Buenos Aires, el hacendado Juan Manuel de Rosas (1829-1832 y 1835-1852). Rosas asumió el gobierno de la provincia en 1829 y gobernó durante tres años por medio de “facultades extraordinarias” que le delegó la legislatura provincial para adoptar todas las medidas, incluso con contenido de ley, que fueran a su juicio necesarias para pacificar el territorio provincial.[24] En 1831 Rosas se convirtió en autoridad nacional provisoria al obtener de las provincias la delegación de poderes para conducir las relaciones exteriores del país, como parte de un pacto cuya finalidad era la eventual creación de una constitución federal. En 1835, luego de un periodo fuera del poder, Rosas retoma el cargo de gobernador y delegado de las relaciones exteriores de la nación y recibe por parte de la legislatura de Buenos Aires la suma de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, por todo el tiempo que juzgue necesario.[25]

Hacia 1840 la hegemonía de Rosas, tanto en la provincia de Buenos Aires como en el resto del país, era indisputable. Parte de la explicación reside en la fabulosa concentración de poderes que Rosas obtuvo y que utilizó para suprimir todo foco de oposición a su régimen. De igual o mayor importancia, sin embargo, fue el hábil uso que hizo el gobernador de los

ingresos que le proveía el tráfico comercial del puerto de Buenos Aires. Estos recursos fueron utilizados para distribuir recompensas entre los leales y fortalecer un ejército que le permitió intervenir gobiernos locales, reprimir rebeliones y celebrar pactos de protección mutua. Como fruto de esta estrategia, sus competidores más fuertes en las provincias fueron desapareciendo y las diferentes rebeliones que se suscitaron contra su gobierno derrotadas una por una (Linch 1985: 644).

El talón de Aquiles de la dictadura, sin embargo, se encontraba en las provincias del litoral, cuyos intereses económicos eran opuestos a los de Buenos Aires. En tanto estas provincias, particularmente Entre Ríos, experimentaban un rápido crecimiento económico con base en la explotación ganadera, su expansión futura dependía de la apertura del río Paraná al tráfico internacional, cosa que Rosas prohibía en representación de los intereses de los hacendados de la provincia de Buenos Aires (Donghi 1983: 394-398). Este conflicto llevó finalmente al levantamiento del gobernador de Entre Ríos, Urquiza, quien con la asistencia de la provincia de Corrientes y el apoyo militar de Uruguay y Brasil derrotó a Rosas en febrero de 1852. Uno de los primeros actos de Urquiza luego del triunfo fue obtener el apoyo de las provincias para sancionar la esperada constitución federal que pacificaría al país.

3. ALBERDI Y LA REPÚBLICA PRESIDENCIAL

Al reunirse la convención constituyente no faltaron quienes aconsejaran acelerar el trámite de discusión y negociación de una nueva constitución adoptando, con retoques mínimos, la constitución federal de los Estados Unidos.[26] La propuesta no era del todo irrazonable. No sólo ejercía este modelo un fuerte atractivo entre los intelectuales liberales de la época, sino que ofrecía una serie de instituciones que podían conciliar los intereses políticos de los actores principales. Tal como la estructura presidencialista de gobierno de la Constitución estadunidense podía servir a Urquiza para consolidar su liderazgo nacional, la elección local de autoridades y la representación igualitaria de las provincias en un senado con iguales poderes legislativos que la cámara popular satisfacían las expectativas de los líderes locales. Sólo había que agregarle a este esquema la nacionalización de las rentas del puerto de Buenos Aires, lo cual se daba por supuesto.

La consolidación de la unidad política en Argentina, sin embargo, requería soluciones específicas a problemas históricos concretos. En este sentido, uno de los problemas cruciales que no podían resolverse por la mera imitación de instituciones foráneas era justamente idear los medios para crear una autoridad nacional estable en un contexto caracterizado por la fragmentación territorial y la permanente lucha entre facciones a nivel local. Una posible respuesta se encontró en un proyecto de constitución que Juan Bautista Alberdi, abogado e intelectual liberal exiliado en Chile desde la época de Rosas, envió a Urquiza en mayo de 1852.

El corazón de la propuesta de Alberdi consistía en crear un modelo de federación con claros rasgos centralistas, un poder ejecutivo independiente dotado de fuertes poderes de gobierno y de emergencia y un generoso régimen de derechos civiles tanto para nacionales

como para extranjeros. El proyecto obtuvo el rápido apoyo público de Urquiza, así como de los delegados de la convención encargada de redactar la nueva constitución (Mayer 1963: 422). No debería pensarse, sin embargo, que la influencia de Alberdi se debió sólo a que su trabajo recibiese el favor de la coalición triunfante. A pesar de ser publicado, distribuido a nivel nacional y ampliamente comentado por la prensa, no surgieron inicialmente críticas al modelo, ni siquiera por parte de los políticos e intelectuales porteños que poco después se opondrían a la Constitución. Más aún, las ideas centrales de Alberdi se hallaban incorporadas a las diferentes propuestas que circularon al tiempo de encontrarse reunida la convención constituyente. ¿Cuáles fueron los fundamentos filosóficos y las características particulares de un diseño tan atractivo?[27]

El punto de partida de Alberdi era resolver el dilema que encarnaba la necesidad de adoptar un régimen representativo de gobierno en ausencia de condiciones propicias para su desarrollo. ¿Cómo era posible promover el autogobierno colectivo con un pueblo acostumbrado al despotismo, embrutecido por la miseria económica y la falta de educación? ¿Cómo podía crearse un sistema pluralista y de amplias libertades cuando aún entre las clases dirigentes predomina el espíritu de facción que lleva a la anarquía? Estos planteos no eran, por supuesto, originales de Alberdi. Razonamientos similares podríamos encontrar en un admirador de la república antigua como Bolívar o en nostálgicos del orden como Lucas Alamán y Diego Portales. Es en la respuesta que da Alberdi a estas interrogantes donde podemos encontrar algunos de los aspectos distintivamente liberales de su propuesta. Dado que, a confesión del mismo Alberdi, la conservadora Constitución chilena de 1833 le sirvió de inspiración en aspectos centrales de su proyecto, nada mejor para retratar la fisonomía del liberalismo alberdiano que indicar algunos de los puntos de continuidad y contraste que existieron entre ambos modelos.[28]

Según Alberdi, la nueva constitución debía crear un régimen de transición, una república "posible" que permitiera resolver los dos grandes males que hacían imposible el establecimiento presente de amplias libertades políticas en América Latina: el desierto y la anarquía. Los remedios institucionales que curarían estos males eran un sistema universal de derechos y libertades civiles, un gobierno federal capaz de mantener la unidad y un poder ejecutivo dotado de los instrumentos para gobernar y prevenir el conflicto interno.[29]

Por desierto entendía Alberdi no sólo la escasez poblacional, el vacío geográfico, sino la ausencia del elemento humano adecuado para sostener una república comercial moderna (Botana 1984: 308-317). En este sentido, su idea de fomentar la inmigración europea, sobre todo del norte, tenía por finalidad no sólo aumentar sino recambiar el componente humano, remplazar al gaucho perezoso y rebelde por el industrioso y obediente obrero inglés (*Bases*, 16: 252). A juicio de Alberdi, la mejor manera de atraer extranjeros no era sólo estableciendo derechos de propiedad inviolables, garantías de seguridad individual y una libertad irrestricta de trabajo e industria para todos. También era necesario asegurar la libertad de cultos y de pensamiento de los ciudadanos con el fin de evitar exclusiones injustificadas (*Bases*, 19: 296-297). Aun cuando el argumento es instrumental, puesto que se defiende la tolerancia como medio para promover el progreso social y económico, es importante señalar aquí el

alejamiento de Alberdi de constituciones conservadoras como la chilena, que establecía la religión católica como la religión oficial del Estado. Para Alberdi, por otra parte, la religión no era indispensable como medio para inculcar al individuo las virtudes necesarias que sostendrían la república. “La industria —en su opinión— es el gran medio de moralización” (*Bases*, 14: 236).

De acuerdo con Alberdi, sin embargo, el progreso económico no derivaría exclusivamente de medidas liberales. Primero era necesario eliminar (o al menos contener) el estado de anarquía permanente que afectaba a Argentina desde 1810. Esto requería la construcción de un poder político efectivo. Alberdi entendía la relación entre desarrollo económico y conflicto político como una relación de causalidad mutua. En tanto el conflicto político tenía a la pobreza y al retraso como sus principales causas, estas últimas no podían ser superadas sin un mínimo de orden político. Este razonamiento hobbessiano llevó a Alberdi a proponer una serie de instituciones cuyo objetivo específico era prevenir las divisiones internas y la guerra civil. La primera consistía en su visión centralizada del federalismo; la segunda, en los poderes del ejecutivo para gobernar en forma efectiva y hacer frente a las crisis internas.

Alberdi aceptaba que las provincias debían ser capaces de elegir a sus propias autoridades, crear sus propias constituciones y participar en el gobierno nacional mediante un senado compuesto por dos senadores por provincia elegidos por las legislaturas estatales. En este sentido, Alberdi rechazó el cerrado centralismo de la Constitución chilena, que privaba a las regiones de toda autonomía y otorgaba al presidente el poder de nombrar a las autoridades locales. Al mismo tiempo, sin embargo, buscó contrarrestar la inestabilidad política endémica en las provincias haciendo al gobierno nacional superior a los gobiernos locales. El poder más formidable del gobierno central en este sentido era intervenir políticamente las provincias, aun sin requisición de las autoridades locales, en caso de conflicto interno o invasión exterior.[30] También fue crucial en el sentido de afirmar la superioridad del gobierno nacional su propuesta de autorizar al Congreso revisar constituciones provinciales antes de su aprobación.[31]

Este modelo de centralismo encubierto se fundaba en las virtudes que desde el punto de vista del orden y la unidad política había creado, a su juicio, la precedente dictadura de Rosas. Con todo el odio que Alberdi pudo tener a la arbitrariedad del gobierno de Rosas, admiraba el hecho de que Rosas fue el único líder desde 1810 capaz de crear un auténtico poder nacional. Ese poder —creía Alberdi— no debía eliminarse sino institucionalizarse por medio de la Constitución.[32] El secreto del éxito de Rosas fue la realidad del centralismo detrás de la fachada de una confederación de estados libres. Dadas las constantes amenazas internas y externas que sufrían los caudillos a su poder local, Rosas utilizó la superioridad militar y económica de Buenos Aires para obtener la obediencia de aquéllos a cambio de brindarles protección. Un gobierno central dotado de los recursos económicos, la fuerza militar y los instrumentos legales para controlar las provincias era para Alberdi el sucesor más cercano del esquema rosista en un gobierno constitucional.

Siguiendo una línea análoga de razonamiento, Alberdi propuso, por último, el secreto “eficiente” de la nueva constitución: la estructura y poderes del ejecutivo. “Yo no vacilaría en

asegurar —confesaba Alberdi— que de la constitución del poder ejecutivo especialmente depende el destino de los estados de la América del Sur" (*Bases*, 26: 351). En su visión, la caída de la monarquía española había creado un vacío de poder que no podía ser simplemente llenado con una república fundada en la soberanía popular, en asambleas legislativas poderosas y en ejecutivos débiles. Éste fue, a su juicio, el error de los primeros experimentos constitucionales en América Latina:

> Los tiempos y los hombres que recibieron por misión proclamar y establecer en la América del Sud el dogma de la soberanía radical del pueblo, no podían ser adecuados para constituir la soberanía derivada y delegada del gobierno. La revolución que arrebató la soberanía de los reyes para darla a los pueblos, no ha podido conseguir después, que éstos la deleguen en gobiernos patrios tan respetados como los gobiernos regios, y la América del Sud se ha visto colocada entre la anarquía y la omnipotencia de la espada por muchos años *[Bases*, 26: 350]

Ante este resultado, la receta de diseño era clara para Alberdi. Hasta que los hábitos y las ideas de los latinoamericanos no cambiasen, fruto del progreso económico y cultural, no había otra solución, a su juicio, que la sugerida por Bolívar: crear una república de "reyes con el nombre de presidentes" (*Bases*, 13: 229).

Nada de esto, por supuesto, llevaría a Alberdi a avalar una dictadura personal, como en su momento lo hicieron algunos ideólogos supuestamente republicanos del rosismo.[33] Alberdi buscó evitar la concentración de poder, la famosa "suma del poder público" a que fue adicta la dictadura, y lo hizo adoptando el modelo de frenos y contrapesos de la Constitución estadunidense. Este modelo ofrecía para Alberdi la virtud de contener no sólo el poder de las mayorías legislativas por medio del bicameralismo y el veto presidencial, sino también la de evitar, por medio de la separación de poderes, la acumulación de funciones legislativas y judiciales en manos del ejecutivo. Sin embargo, al aceptar la idea bolivariana de que el ejecutivo republicano debía tener ciertos atributos monárquicos, Alberdi buscaba en el ejecutivo algo más que un poder independiente dotado de la capacidad de moderar el poder de la legislatura.

A diferencia de la Constitución chilena de 1833, que establecía que el presidente duraría cinco años con posibilidad de reelección, Alberdi otorgaba al presidente un mandato de seis años, pero sin posibilidad de reelegirse para el periodo inmediato siguiente. La razón para introducir esta importante restricción se fundaba en la necesidad de permitir la rotación en el cargo, pues como la propia experiencia de Chile probablemente le indicaba, el presidente siempre tiene los medios para reelegirse y rara vez dejará de hacerlo.[34] También tenía el presidente del proyecto de Alberdi poderes de nombramiento más acotados que los del presidente chileno, pues no se le requería a éste el acuerdo del senado para nombrar jueces. Sin embargo, siguiendo a la Constitución chilena, Alberdi otorgaba al presidente la capacidad de iniciar legislación así como el poder de vetar en forma absoluta una ley. Sólo cuando el rechazo fuera parcial, el proyecto de Alberdi, a diferencia de la Constitución chilena, habilitaba a las cámaras a superar el veto por medio del voto de las dos terceras partes de cada cámara.[35] En cuanto a la responsabilidad del ejecutivo, Alberdi sigue nuevamente la intención monarquizante de la Constitución chilena al limitar la acusación del presidente por

delitos graves contra la constitución al año siguiente al periodo de su mandato.[36]

Sin embargo, donde Alberdi buscó apartarse más claramente del modelo estadunidense fue en la visión mecanicista del equilibrio de poderes que éste contenía. Como bien ha señalado Bernard Manin, uno de los elementos centrales del concepto de equilibrios y contrapesos propuesto por Madison fue que, al otorgar a cada poder los medios y los motivos para resistir la usurpación, podía lograrse un equilibrio autosostenible en el que la constitución misma sería la garantía de su cumplimiento (Manin, 1995). Esta visión fue rechazada en muchos experimentos constitucionales en América Latina que, inspirados en los trabajos de Benjamin Constant, buscaron crear un poder neutro capaz de velar por que los demás poderes se mantuvieran dentro de sus respectivas órbitas de competencia.[37] Tal fue el caso de la cámara de censores propuesta por Bolívar para la Constitución de Bolivia de 1826 y del Supremo Poder Conservador que, a impulso de Sánchez de Tagle, se introdujo en la Constitución mexicana de 1836.

Alberdi compartía con estos pensadores la idea de que un equilibrio de poderes autosostenible era una ficción, que era necesario contar con un "guardián" de la constitución.[38] A diferencia de aquéllos, sin embargo, otorgó ese papel al líder del ejecutivo.[39] En la visión de Alberdi, cuando la constitución se halla en peligro, el presidente es la única fuerza capaz de prevenir la anarquía y la disolución. En sus propias palabras:

> Las garantías individuales proclamadas con tanta gloria, conquistadas con tanta sangre, se convertirían en palabras vanas, en mentiras relumbrosas, si no se hacen efectivas por medio de garantías públicas. La primera de éstas es el gobierno, el poder ejecutivo revestido de la fuerza capaz de hacer efectivos el orden constitucional, y la paz, sin los cuales son imposibles la libertad, las instituciones, la riqueza, el progreso *[Bases*, 26: 353].

La institución del estado de sitio era el instrumento del que se valdría el presidente para hacer efectivas esas garantías públicas. De acuerdo con el proyecto de constitución de Alberdi, el presidente podía suspender las garantías individuales en casos de ataque exterior o de desorden interno. La aprobación del senado se requería en el primer caso, y la autorización del congreso en su totalidad en el segundo. El presidente, sin embargo, podía actuar por sí mientras el congreso no estuviese en funciones, lo cual ocurriría, de acuerdo con el modelo, durante siete de los 12 meses del año. No existía en estos casos obligación de convocar a sesiones extraordinarias, ni tampoco se creaba comisión permanente alguna que interviniese durante el receso.[40]

La creencia de Alberdi en los efectos benéficos de este diseño se conformó durante sus años de exilio en Chile. Desde 1830, el partido conservador chileno había creado una república que, en contraste con la experiencia de la mayoría de los países de la América hispana en ese tiempo, había logrado un grado envidiable de estabilidad política, orden y progreso económico (Collier 1985: 583). Igual que su compatriota, el liberal Sarmiento, Alberdi atribuía ese éxito a los poderes con que la Constitución dotaba al presidente, sobre todo en materia de emergencias.[41] Esta postura era perfectamente coherente con la defensa de un gobierno sujeto a la ley. Mientras Rosas enjuiciaba y asesinaba a sus enemigos sin otro límite que su propia conciencia, en Chile era posible combatir la insurrección e imponer el

orden por medios legales. Como lo vemos una vez más, para Alberdi era preciso evitar el despotismo y la tiranía, pero no debilitando la autoridad del gobierno.

El modelo propuesto por Alberdi fue adoptado por los constituyentes de 1853 con ciertas variantes. En algunos casos, se modificó su propuesta moderando los atributos monárquicos del ejecutivo. En este sentido, se introdujo la figura del veto limitado para todos los casos y se autorizó a la cámara de diputados para acusar al presidente ante el senado por violación de la Constitución y otros delitos graves. En otros casos, la modificación tuvo el sentido de acentuar los rasgos centralistas y presidencialistas de la Constitución. Se otorgaron, por ejemplo, más poderes a la federación para controlar a los gobiernos provinciales, como la autoridad de la corte suprema para decidir conflictos entre las distintas ramas del gobierno provincial o la capacidad de la cámara de diputados para enjuiciar políticamente a los gobernadores provinciales.[42] Algo similar ocurrió con la prerrogativa del presidente en situaciones de emergencia. Si bien en el proyecto de Alberdi el presidente no podía declarar por sí el estado de sitio estando reunido el congreso, la Constitución finalmente aprobada le permitía al ejecutivo prescindir de la autorización legislativa en casos de extrema urgencia.[43]

Este particular diseño no sobrevivió inalterado. Fruto de las demandas de Buenos Aires, que se mantuvo separada de la federación desde 1852, la Constitución fue reformada en 1860 con la finalidad de fortalecer las autonomías provinciales y limitar algunos de los poderes del ejecutivo. De los instrumentos de control del gobierno central sólo persistió el derecho de intervención, que desde entonces sólo podía ejercerse a petición de las autoridades locales, excepto cuando fuese necesario proteger la forma republicana de gobierno o repeler una invasión. El presidente mantuvo sus facultades en materia de emergencias, pero sin que pudiese prescindir de la autorización del congreso cuando este último estuviera en funciones. Ninguna de estas reformas, sin embargo, alteró en lo fundamental los designios del liberalismo de Alberdi ni frustró los efectos que éste quiso lograr con su modelo de constitución.

Luego de la incorporación de Buenos Aires en 1860, los presidentes argentinos usaron con efectividad el poder de intervención federal y el estado de sitio para eliminar rivalidades regionales, reducir los conflictos internos en las provincias y derrotar a los pocos caudillos que aún desafiaban a la autoridad del gobierno nacional. Este proceso creó un régimen político estable, pacificó y civilizó al país, generó progreso económico e hizo posible, a comienzos del siglo XX, el tránsito pacífico hacia una democracia competitiva. Así como Chile, en cuyo modelo se inspiraron los constituyentes de 1853, Argentina alcanzó por medio de la república presidencial ideada por Alberdi una de las pocas experiencias exitosas de constitucionalismo en América Latina.

CONCLUSIONES: REPENSAR EL REPUBLICANISMO LIBERAL EN AMÉRICA LATINA

El republicanismo latinoamericano tuvo como punto de partida el dilema que presentaba establecer un gobierno representativo moderno en un medio social y político adverso en el que no sólo predominaban, la ignorancia y la desigualdad, sino que además se carecía de autoridades establecidas y aceptadas que fueran capaces de dirimir los conflictos que

enfrentaban a la propia clase política. En este contexto, lo que hoy entendemos como liberalismo en la América hispana del siglo XIX surgió como síntesis entre distintas corrientes de pensamiento, no siempre homogéneas, que pugnaron por definir las instituciones que debían gobernar las nuevas repúblicas.

Del republicanismo democrático el liberalismo adoptó el principio de soberanía popular y la elección ciudadana de representantes. Sin embargo, fundados en la reacción institucional conservadora a ese movimiento, los liberales rechazaron a veces el sufragio universal, crearon sistemas indirectos de elecciones e intentaron moderar el poder de las mayorías legislativas por medio de un sistema de vetos que requería el acuerdo de intereses minoritarios para producir cambios en la legislación. También de la visión conservadora adoptó el liberalismo la necesidad de centralizar poder y fortalecer la capacidad de gobierno del ejecutivo, aunque abandonando al mismo tiempo la insistencia de esta corriente en la necesidad de crear una moralidad pública sostenida por el Estado, y manteniendo la estructura de poder político y social de la Colonia. Tomando en cuenta esta evolución, una de las aportaciones más originales del liberalismo fue su acento en los derechos individuales como garantías auxiliares contra el despotismo de los gobernantes.

De los elementos centrales del proyecto liberal latinoamericano quizás el más cuestionable ha sido el intento de combatir la anarquía por medio de legislaturas controladas y gobiernos dotados de poderosos instrumentos para promover la unidad política y el orden. La crítica tiene sólidos fundamentos desde el punto de vista no sólo normativo sino también histórico. Los medios utilizados para fortalecer la autoridad del Estado, como el centralismo y las facultades de excepción del ejecutivo, no siempre obraron en favor de la libertad. Tanto en Argentina como en otros países en que, *de iure* o *de facto*, se siguió la solución proclamada por Alberdi, los gobiernos no se limitaron a emplear esos poderes para proteger la estabilidad de la república. También fueron utilizados para impedir o marginar la oposición política y restringir el goce de los derechos ciudadanos.

Sin embargo, no había demasiadas opciones viables para crear un orden político en el mundo hobbesiano que enfrentaba el proyecto republicano en la América hispana del siglo XIX. O se dejaba la construcción del Estado a la benevolencia de un dictador o se creaba un gobierno republicano fuerte que pudiese resolver emergencias dentro de los límites fijados por la Constitución. Como señaló James Madison en *El Federalista* número 51, el gran desafío de diseñar una Constitución consiste en lo siguiente: “primero se debe habilitar al gobierno a controlar los gobernados, y en segundo lugar, obligarlo a controlarse a sí mismo”. Donde la tarea de crear un gobierno efectivo se encara al mismo tiempo que se quiere limitarlo, puede ser imposible lograr un equilibrio aceptable entre ambos objetivos.

BIBLIOGRAFÍA

Abad de Santillán, Diego, *Historia argentina*, Tipografía Editora Argentina, Buenos, Aires, 1996.

Alberdi, Juan Bautista [1837], *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Argentina, 1998.

——— [1852], "Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina", en Jorge Mayer (ed.), *Las bases de Alberdi*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

———, *Obras selectas*, La Facultad, Buenos Aires, 1920.

———, *Obras completas*, La Tribuna Nacional, Buenos Aires, 1886.

Bacque, Santiago, *Influencia de Alberdi en la organización política del Estado argentino*, Herrendo, Buenos Aires, 1915.

Barrón, Luis, *Republican Ideas and The Shaping of Post-Independence Liberalism in Spanish America*, CIDE, documento de trabajo núm. 5, México, 2001.

Barros, Carolina (ed.), *Alberdi: periodista en Chile*, Verlap, Buenos Aires, 1997.

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

Bolívar, Simón, *Escritos políticos*, Porrúa, México, 1986.

Botana, Natalio, *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1984.

Brading, David, *Classical Republicanism and Creole Patriotism: Simón Bolívar (1783-1830) and the Spanish American Revolution*, Centre of Latin American Studies, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Collier, Simon, *Ideas and Politics of Chilean Independence 1808-1833*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

———, "Chile From Independence to the War of the Pacific", en Leslie Bethell, *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. III, 1985.

Constant, Benjamin [1819], "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", en Biancamaria Fontana, *Constant: Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Donghi, Tulio Halperin, *Argentina: de la Revolución de la Independencia a la confederación rosista*, Paidós, Buenos Aires, 1982.

Galdames, Luis, *Historia de Chile: la evolución constitucional*, Balcells, Chile, 1925.

Gargarella, Roberto, *Sobre la historia constitucional del radicalismo* (mimeo.), 2001.

Holmes, Stephen, *Passions and Constraints: On The Theory of Liberal Democracy*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

Kalyvas, Andreas, e Ira Katznelson, "We are Modern Men: Benjamin Constant and the Discovery of Immanent Liberalism", *Constellations*, vol. 6, núm. 4, 1999.

Kinsbruner, Jay, *Diego Portales. Interpretative Essays on the Man and Times*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1967.

Linch, John, "The River Plate Republics from Independence to the Paraguayan War", *The Cambridge of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. III, 1985.

Loveman, Brian, *The Constitution of Tyranny. Regimes of Exception in Spanish America*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh, 1993.

Madison, James, Alexander Hamilton y John Jay [1788], *The Federalist Papers*, Penguin, Nueva York, 1987.

Manin, Bernard, "Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1787", en Biancamaria Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Mayer, Jorge, *Alberdi y su tiempo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.

Merquior, J. G., *Liberalism: Old and New*, Twayne, Boston, 1991.

Morse, Richard M, "The Heritage of Latin America", en Louis Hartz (ed.), *The Founding of New Societies*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1964.

Muñoz, Juan R., *Plan de organización nacional para las Provincias Unidas del Río de la Plata*, Imprenta del Constitucional, Mendoza, 1852.

Myers, Jorge, *Orden y virtud: el discurso republicano en el régimen rosista*, Universidad Nacional de Quilmas, Buenos Aires, 1995.

Negretto, Gabriel, "Liberal and Republican Ideas in Constitutional Design: The Problem of Emergency Powers in XIX Century Chile and Argentina" 2001 (inédito).

———, "Between Shared Understandings and Strategic Conflicts:

The Making of Presidentialism in Argentina", CIDE, documento de trabajo núm. 123, México, 2000.

———, *El problema de la emergencia en el sistema constitucional*, Desalma, Buenos Aires, 1994.

———, y José Antonio Aguilar, "Rethinking the Legacy of the Liberal

State in Latin America", *Journal of Latin American Studies*, 32, 2000a, pp. 361-397.

———, "Liberalism and Emergency Powers in Latin America", *Cardozo Law Review*, 2000b.

O'Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novohispana*, México, 1967.

Pagden, Anthony, "The End of Empire: Simón Bolívar and the Liberal Republic", en Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imaginations. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*, Yale University Press, New Haven, 1990.

———, "Constitution-making and Institutional Design: A Framework of Analysis", CIDE, documento de trabajo núm. 114, México, 1999b.

Pelliza, Mariano, *La organización nacional*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1923.

Pérez Guilhou, Dardo, *El pensamiento conservador de Alberdi y la Constitución de 1853*, Desalma, Buenos Aires, 1984.

Pincus, Steve, "Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Comercial Society and the Defenders of the English Commonwealt", *American Historical Review*, junio de 1998.

Ravignani, Emilio (ed.), *Asambleas constituyentes argentinas*, vols. III y IV, Peuser, Buenos Aires, 1937.

Riker, William, "The Experience of Creating Institutions: The Framing of the United States Constitution", en Jack Knight e Itaid Sened (eds.), *Explaining Social Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Rock, David, *Argentina 1915-1987: From Spanish Colonization to Alfonsin*, University of California Press, Berkeley, 1987.

Romero, José Luis, *A History of Argentine Political Thought*, Stanford University Press, Stanford, 1963.

———, y Luis Alberto Romero, *Pensamiento conservador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

Rosa, José María, *Nos los representantes*, Huemul, Buenos Aires, 1963.

Safford, Frank, "Politics, Ideology and Society in Post-Independence Spanish America", en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. iii, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Saguir, Julio, "Entre el conflicto y la organización nacional", Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1997 (inédito).

Sampay, Arturo Enrique (ed.), *Las constituciones de la Argentina (1810-1972*), Eudeba, Buenos Aires, 1975.

Sarmiento, Domingo F. [1852], *Argirópolis*, AZ Editora, Buenos Aires, 1996.

———, *Obras completas*, Berlín y París, vol. IX, 1909.

Skinner, Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México 1808-1999*, Porrúa, México, 1999.

Vanossi, Jorge, "La influencia de la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica en la Constitución de la República Argentina", *Revista Jurídica de San Isidro* (ed. especial), diciembre de 1976.

Véliz, Claudio, *The Centralist Tradition in Latin America*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1980.

Vile, M. J. C., *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Liberty Fund, Indianápolis, 1998.

Wood, Gordon, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Norton, Nueva York, 1969.

Zarini, Helio J. (ed.), *Constitución de la nación argentina*, Astrea, Buenos Aires, 1982.

VIII. LA TRADICIÓN REPUBLICANA Y EL NACIMIENTO DEL LIBERALISMO EN HISPANOAMÉRICA DESPUÉS DE LA INDEPENDENCIA *BOLÍVAR, LUCAS ALAMÁN Y EL "PODER CONSERVADOR"* [*]

LUIS BARRÓN *(Centro de Investigación y Docencia Económicas)*

> […] El hoyo negro de 1821-1857 es en mucho una creación nuestra, es una percepción de hoy en día más que una realidad histórica.
>
> TIMOTHY ANNA[1]

LIBERALISMO, REPUBLICANISMO Y NACIÓN

"Es obvio —escribió François Furet en 1971— que, empezando con la Revolución francesa, todas las revoluciones, y sobre todo la Revolución francesa misma, han tendido a percibirse a sí mismas como un principio absoluto, como el inicio de la historia, preñadas con todos los logros futuros contenidos en la universalidad de sus principios. Por tanto, es particularmente difícil para las sociedades que dicen tener una 'fundación' revolucionaria, especialmente si ésta es muy reciente, escribir su propia historia contemporánea."[2]

Independientemente de que las guerras de independencia en Hispanoamérica no se puedan considerar conceptualmente similares a la Revolución francesa, el juicio que hace Furet es también cierto en ese caso. Sin duda hubo un discurso de un nuevo principio, de un rompimiento total con el pasado, de que se daba la fundación de sociedades nuevas en toda la América española después de las guerras de independencia.[3] Y aun cuando ese discurso no fue el dominante durante los primeros cincuenta años después de las guerras, se ha hecho dominante desde que el liberalismo lo adoptó en la segunda mitad del siglo XIX.[4] Lo que esto significó fue precisamente lo que François Furet argumenta: ha sido en particular difícil escribir la historia contemporánea de Hispanoamérica, sobre todo cuando se trata de las primeras décadas después de la independencia.

No hay duda de que las guerras de independencia, especialmente ahora, son vistas en toda Hispanoamérica como un momento fundacional. En Cuba, por ejemplo, después de la caída del comunismo y la pérdida de legitimidad de la Revolución rusa de 1917, ha habido una reorientación ideológica de Marx y Lenin hacia Martí y Bolívar. En Venezuela, Hugo Chávez no sólo ha hecho a Bolívar y a su pensamiento el corazón de su retórica, sino que ha llegado al extremo de cambiar el nombre de su país al de República Bolivariana de Venezuela.

México es quizá la única excepción en esta corriente —y no es que quiera abogar por un absurdo "excepcionalismo" mexicano—, pero eso se debe a que la Revolución mexicana de 1910, a pesar del cambio de régimen, no ha perdido su legitimidad. De hecho, todos en

México buscan legitimarse a partir de la herencia de la Revolución: los zapatistas en Chiapas, el frente villista en la ciudad de México, el PRD, por supuesto el PRI, y ahora hasta el presidente Fox y su partido.[5] En otras palabras, para México la Revolución sigue siendo un momento fundacional, y como también dijo François Furet de los franceses: si México en el siglo XIX creía en la república, en el siglo XX —y ahora también en el XXI— México cree en la revolución.[6]

Pero, ¿qué significa esto exactamente? Para resolver el problema historiográfico de la Revolución francesa, por llamarlo de alguna manera, François Furet siguió a Tocqueville. Furet descubrió que Tocqueville había sido el único en percibir la única falla del discurso revolucionario: para él nunca se había producido una ruptura completa con el pasado, como los revolucionarios franceses nos hicieron creer. De hecho, Tocqueville argumentó que había continuidades básicas entre el Antiguo Régimen y la Revolución que sólo se podían apreciar cuando uno se separaba de la percepción que la Revolución tenía de sí misma como *el* momento fundacional.[7]

Habría que hacer algo similar al analizar no sólo las guerras de independencia, sino todo el siglo XIX en Hispanoamérica. Como se señaló, el supuesto rompimiento con el pasado no fue la parte dominante del discurso revolucionario durante los primeros cincuenta años posteriores a las guerras. De hecho, eso es obvio en los casos de México y Perú, donde una parte de los oficiales criollos del ejército realista fueron quienes consumaron la independencia. Además de que estos oficiales tuvieron papeles importantes en la política de las nuevas naciones, también enfatizaron su compromiso de dar continuidad al pasado español.[8] Ellos representaban, precisamente, la reacción al intento de los revolucionarios por romper de manera tajante con el pasado.

Pero para la segunda mitad del siglo, el supuesto rompimiento se convirtió en parte central de la retórica revolucionaria en toda Hispanoamérica, y así se ha mantenido desde entonces.[9] ¿Cómo sucedió esto? Timothy Anna ha argumentado muy convincentemente que "no es el supuesto rompimiento total [con el pasado] sino una crisis masiva estructural en las sociedades imperiales españolas trasplantadas a América lo que provocó el surgimiento de un proyecto nacional en cada uno de los países de América Latina". Si esto es cierto, ¿cómo podríamos explicar que aún hoy los hispanoamericanos consideren a las guerras de independencia como *el* momento fundacional? Anna argumenta que el principal producto de la "revolución" de independencia fue más bien la transición del imperio a las repúblicas, porque es sólo en ese sentido que lo viejo (la monarquía) dio paso a lo nuevo (la república).[10] En otras palabras, si seguimos el argumento de Anna, tendríamos que concluir que aun cuando el supuesto rompimiento con el pasado fue parte del discurso revolucionario, la parte de este último que se volvió dominante durante la primera mitad del siglo fue el republicanismo. Eso lo podemos ver, por ejemplo, en el discurso inconfundiblemente republicano de Bolívar,[11] o, de modo más concreto, en el preámbulo de la Constitución Federal mexicana de 1824 —en el que no existe ninguna referencia a un intento por borrar todo el pasado español, mientras que sí hay un claro compromiso con el republicanismo, cuando menos como forma de gobierno—:

> Vuestros representantes, al congregarse en el salón de sus sesiones, han traído el voto de los pueblos expresado con simultaneidad y energía. La voz de República federada se hizo escuchar por todos los ángulos del continente, y el voto público por esta forma de gobierno llegó a explicarse con tanta generalidad y fuerza como se había pronunciado por la independencia. Vuestros diputados no tuvieron, pues, que dudar sobre lo que en este punto deseaba la nación.[12]

No sólo los representantes creían que no había ambigüedad en la demanda de la "nación" por establecer una república, sino que asumieron que nadie en generaciones posteriores desearía algo diferente. En el artículo 171 dispusieron que nadie podría jamás cambiar los artículos de la nueva constitución que establecían la libertad y la independencia de la nación mexicana, *su religión y su forma de gobierno*, la libertad de prensa y la división de los poderes.[13] En otras palabras, en 1824 "los pueblos" en México, o cuando menos así lo interpretó la asamblea constituyente, querían la continuidad tanto como el cambio —una república católica.

Así, hubo, de hecho, un discurso republicano en el que el supuesto rompimiento con el pasado figuró sólo porque la monarquía había muerto al mismo tiempo que el republicanismo nacía.[14] Aunque es innegable que la ideología liberal jugó un papel muy importante en la erosión de las estructuras coloniales, en los primeros años después de la Independencia hubo un rico y muy importante debate ideológico entre los que yo llamaría republicanos modernos, [15] y no entre liberales y conservadores, como gran parte de la historiografía nos ha hecho creer por varios años. De hecho, la retórica del rompimiento con el pasado, que se convirtió en parte central de la ideología liberal en la segunda mitad del siglo XIX, ya era parte integral del discurso republicano antes de que el liberalismo se convirtiera en la ideología hegemónica en Hispanoamérica.

Frank Safford ha argumentado que "había, en términos generales, una aceptación de muchos aspectos de la concepción individualista liberal de la sociedad y la economía y (en menor grado) de los ideales liberales de igualdad ante la ley […] La mayor parte de la elite en América española […] atribuía el retraso económico […] a la predominancia de instituciones y prácticas españolas iliberales".[16] Es sin duda cierto que las nuevas repúblicas muchas veces no se regían por los ideales constitucionales de sus fundadores, y que corporaciones poderosas como la Iglesia y el ejército lograron conservar sus fueros y controlar a los Estados que apenas surgían.[17] Sin embargo, necesitamos entender mejor lo que eran el republicanismo y el liberalismo como corrientes de pensamiento, e igualmente cómo y cuándo el liberalismo empezó a tener un papel hegemónico como ideología en América Latina.[18] La inestabilidad política en Hispanoamérica luego de la independencia se puede atribuir, en parte, al conflicto ideológico, pero no entre liberales y conservadores (definidos por la historiografía del siglo XX en confrontaciones entre federalismo y centralismo, o conservadores clericales y liberales reformistas).[19] Analizando concienzudamente los primeros años de las repúblicas hispánicas en América, se puede ver con claridad que la América española pasó por una etapa republicana, igual que Europa y Norteamérica, de la que surgió posteriormente el liberalismo para convertirse en la ideología hegemónica en la región durante la segunda mitad del siglo XIX.

Charles Hale, el más distinguido historiador del liberalismo en México, ha argumentado que fue sólo después de la derrota de Maximiliano y del ejército francés en 1867 que "el destino nacional [de México] se ligó oficialmente con el liberalismo, sin importar cómo las generaciones sucesivas vieron los elementos específicos de ese destino". Y, por tanto, que "el liberalismo como corriente de pensamiento y política se convirtió mucho más que un fenómeno histórico delimitado por el siglo XIX. El liberalismo es para el México contemporáneo el punto básico de la confrontación ideológica".[20] En otras palabras, el liberalismo se convirtió en la ideología hegemónica. En gran medida se podría decir lo mismo para el resto de América Latina. Y fue precisamente el liberalismo el que hizo de las guerras de independencia —el supuesto rompimiento con el pasado— *el* momento fundacional para las repúblicas hispanoamericanas.[21] Según los liberales, Hispanoamérica se convirtió desde el principio en un conjunto de repúblicas liberales. Como resultado, no sólo la escuela liberal de pensamiento ha dominado nuestra historiografía y su interpretación de las guerras de independencia, sino que también ha señoreado toda la interpretación del siglo XIX hispanoamericano.

Y esto es precisamente de lo que François Furet nos previene. Nos hemos tomado el credo liberal "revolucionario", el que se hizo dominante durante las últimas décadas del siglo XIX, demasiado en serio, y no lo hemos cuestionado. Si Charles Hale está en lo cierto, y creo que lo está, en señalar que el liberalismo se convirtió en "el principal punto de orientación ideológica" en México —igual que en el resto de Hispanoamérica, por qué no decirlo—, no lo estaba al argumentar que analizando el liberalismo y sólo el liberalismo podríamos entender el periodo en toda su complejidad. Aun cuando Hale reconoce que los liberales y los conservadores no estaban tan separados como se podría pensar, escogió analizar sólo al liberalismo. Cabría al menos cuestionarnos por qué.[22]

Volviendo al epígrafe con que se abre este ensayo, quizá sea Timothy Anna quien lo haya expuesto más brillantemente: "El hoyo negro de 1821-1857 es en mucho una creación nuestra, es una percepción de hoy en día más que una realidad histórica". No hemos analizado con cuidado la ideología republicana de la primera mitad del siglo XIX en América Latina sólo porque el liberalismo se convirtió en "el principal punto de orientación ideológica". Los liberales y el liberalismo hicieron de la ideología republicana y del pensamiento conservador en México la principal amenaza para la nación y para el mito nacional. Han estado, desde que Benito Juárez derrotó a Maximiliano, fuera de nuestra historia nacional. Y mientras no demos un paso atrás para alejarnos del mito que el liberalismo ha creado, no podremos entender toda la complejidad histórica del México decimonónico. En ese sentido debemos rescatar a la historia de las garras de la nación.[23]

En el resto de este ensayo se analiza detenidamente una institución republicana: el "Poder Moral" —como se le llamó en la Constitución de Venezuela de 1819— o la "Cámara de Censores" —usada en la Constitución boliviana de 1826— o el "Supremo Poder Conservador" —incluido en la Constitución mexicana de 1836—.[24] Éste es un ejemplo bastante conspicuo del argumento general de este ensayo: nadie, además de Alfonso Noriega, ha estudiado esta institución con cuidado para el caso de México, simplemente porque siempre

se le ha visto como una institución “conservadora” que no vale la pena estudiar. Noriega, que estudia el poder neutral como parte del pensamiento conservador, rescata la institución argumentando que tuvo raíces liberales, lo cual es muy revelador del problema fundamental de nuestra historiografía.[25] Para los casos de Venezuela y Bolivia sólo Carolina Guerrero, en Caracas, ha estudiado el poder neutral con seriedad.[26]

En el siguiente apartado se establecen los orígenes del Supremo Poder Conservador en el pensamiento político de la Revolución francesa. El poder conservador no tuvo su origen en el conservadurismo europeo. De hecho, llegó a América a través de la obra de uno de los más prominentes filósofos políticos liberales de la época: Benjamin Constant,[27] y fue precisamente una respuesta republicana a las críticas que los políticos conservadores hicieran de las teorías liberales de representación. En el tercer y último apartado del ensayo se analiza cómo fue usado el Supremo Poder Conservador en Hispanoamérica con la intención de prevenir la inestabilidad política y la anarquía. Una pequeña conclusión cierra el ensayo.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO FRANCÉS DE LA REVOLUCIÓN Y LA IDEA DEL “PODER CONSERVADOR”

> […] Hemos llegado, después de diez años, gracias al despotismo, al mismo error que cometimos al comienzo de nuestra revolución por un celo inconsiderado por la libertad.
>
> BENJAMIN CONSTANT[28]

Los orígenes del poder conservador se pueden encontrar en el pensamiento revolucionario francés. En 1795 la asamblea constitucional francesa enfrentaba el problema de tratar de detener el caos que la Revolución había comenzado. La asamblea no era la primera, pues desde el momento en que estalló la Revolución francesa intelectuales y políticos, sin importar su orientación ideológica, trataron constantemente de poner fin al desorden revolucionario. Sin embargo, tanto los esfuerzos de la asamblea constitucional de 1791 como los de Robespierre con su “Festival del Ser Supremo”, por ejemplo, fueron inútiles. La Revolución y su búsqueda por la igualdad se habían convertido en la fuerza motora no sólo de la política francesa, sino de todo el mundo occidental.

Entre los intelectuales y políticos que propusieron diferentes maneras para detener la Revolución, tres estuvieron muy relacionados y discutieron por mucho tiempo cómo estabilizar la política francesa: Jacques Necker, madame de Staël y Benjamin Constant. Aquí se sigue sólo una pequeña parte de su debate, primero resumiendo brevemente las *Réflexions*… de Necker sobre la igualdad y su relación con el sistema representativo de gobierno. Luego, examinando algunos de los argumentos de madame de Staël en favor de la idea de un jurado constitucional, y comparándolos con la propuesta de Sieyès a la asamblea constitucional en 1795. Finalmente, antes de considerar el caso de Hispanoamérica, se analizan algunas de las características del diseño del “poder neutral” de Constant, para mostrar cómo dicho poder es una solución práctica para sustituir al rey en un sistema donde la soberanía popular ha regresado al pueblo.[29]

LOS ARGUMENTOS DE NECKER EN CUANTO A LA IGUALDAD Y AL GOBIERNO REPRESENTATIVO

> […] La igualdad no existe sino para nacer y para morir […] JACQUES NECKER[30]

La posición de Necker en cuanto a la igualdad se puede entender mejor si se considera antes que, para él, el orden natural de las cosas no podía ser alterado en su esencia por el hombre: "afortunadamente está más allá del poder del hombre cambiar de una manera significativa los elementos del orden social […] la naturaleza está ahí para detenerlo siempre que hace el intento […]".[31] Así, para Necker, como la desigualdad está implícita en la naturaleza, decir que todos los hombres son iguales es lo mismo que ignorar completamente la naturaleza del hombre: la idea de la igualdad total o absoluta es sólo una idea abstracta, y el hombre no puede cambiar esa realidad. Para Necker, la igualdad tendría que ser resultado de una constitución política, no precondición de ésta. Sólo porque los rangos frecuentemente son una excusa para mantener la condición de unos a pesar de la envidia de otros, uno no puede poner atención únicamente a la relación entre un hombre y otro, perdiendo de vista la utilidad política de las diferencias de rango y de fortuna. Es sobre la base de esto que Necker dice que la idea de la igualdad total destruye todos los soportes del orden público y que, por tanto, es por completo incompatible con dicho orden, y que está esencialmente en contra de la libertad.[32]

Para Necker, sólo alguien que no ha analizado con cuidado el principio de subordinación en los países grandes puede llegar a la idea de la igualdad total. El orden público en los países grandes depende completamente del concepto de la obediencia. La obediencia, a su vez, depende de los rangos, *rangos naturales* que el tiempo ha introducido en todas las sociedades políticas. La obediencia, el respeto y la subordinación son hábitos que no pueden ser producto de la deliberación. Por tanto, cuando el hombre introduce la igualdad en la sociedad, ésta se descompone inmediatamente en facciones rivales, y como no hay distancia alguna entre gobernantes y gobernados, no pueden existir la subordinación ni el orden público. Como Madison, Adams y Edmund Burke, Necker pensaba que:

> […] La igualdad de rangos, la igualdad absoluta, la igualdad basada en principios [filosóficos], la igualdad que se ha convertido en un acto de fe, impide la igualdad de respeto a la ley, porque destruye el equilibrio que los legisladores han establecido entre la fuerza física del pueblo y la autoridad moral de sus jefes; entre el movimiento pasional de la multitud y la marcha precavida del gobierno; es precisamente de ese modo que la *igualdad especulativa* destruye a toda prisa la *igualdad real*.[33]

Pero para Necker había que ir mucho más lejos. Después de todo, si el hombre tiene que vivir con toda clase de desigualdades *reales*, desigualdades naturales que se manifiestan en la belleza, en la bondad de espíritu, en los talentos, en la inteligencia y en la memoria, en la suerte, en la educación y en la fortaleza de salud, ¿por qué no apoyar la desigualdad de rangos si ésta es la más ideal y la forma superior de la desigualdad? Al destruirla, el hombre compromete el orden público y la libertad: al olvidar las lecciones que da la experiencia, el

hombre ataca la armonía social al tratar de establecer una idea quimérica. La libertad siempre será incompatible con la legalidad si esta última está opuesta al establecimiento del orden público.

Aun cuando en el principio los hombres eran todos iguales, con el tiempo la naturaleza había introducido una gran variedad de desigualdades. ¿No sería injusto, en contra de la libertad y aun tiránico —se pregunta Necker— eliminar esas desigualdades que eran producto de los diferentes grados de talento, fuerza y suerte en nombre de un modelo ideal de igualdad? Si algunos hombres acumularon fortunas más grandes después de años de trabajar duramente y siglos de herencias, ¿no sería en contra de la libertad hacerlos iguales al resto de los hombres por un simple acto de gobierno?[34] La libertad y la igualdad —nos dice Necker— están en constante oposición; están sólo relacionadas en teorías abstractas: "La libertad es resultado de una armonía perfecta, mientras que la igualdad es el principio del caos".[35]

Si los hombres no pueden ser iguales, y si por tanto la igualdad impide que haya orden público y libertad, ¿puede existir el gobierno representativo? Se debe decir que Necker no estaba en contra de la representación en sí misma. Estaba en contra del vínculo que los revolucionarios franceses habían hecho entre la igualdad y la representación. Para él era claro que Francia había ya crecido demasiado para tener una democracia directa. Necker incluso ataca a Rousseau por esto.[36] De acuerdo con Necker, un sistema de igualdad perfecta en el que cada individuo participa en la elaboración de las leyes no era adecuado para sociedades ya formadas.[37]

Sin embargo, un sistema de representación que no toma en cuenta la naturaleza desigual de los hombres puede convertirse en una tiranía. Para empezar, Necker argumentaba que la autoridad pública no era algo apto para los hombres comunes, para cualquier clase en la sociedad. Sólo los ilustrados podían gobernar.[38] Pero mucho más importante para Necker era la idea de que "el pueblo" no podía entenderse sólo como un concepto abstracto —la que Tocqueville recuperaría más tarde—. "El pueblo" podía, de hecho, volverse tiránico una vez que se esparcía la idea de la igualdad y que se le diera toda la autoridad a través de un sistema de representación. Para que la representación funcionara tenía que reflejar la naturaleza desigual de los hombres, la naturaleza desigual de la sociedad:

> Los hombres han sido guiados a creer que la autoridad [pública] es creada por la ley, porque cuando se reúnen en el nombre de la nación tienen la facultad de conferir dicha autoridad […] Pero están equivocados […] El pueblo o sus representantes confieren la autoridad a quien ellos juzgan más adecuado, pero esa delegación de la autoridad es nula *si llega a ser incompatible con el sistema social* [es decir, con la realidad], si no puede sostenerse a sí misma o si va en contra de la opinión.[39]

Es más, el principio de la soberanía absoluta, que sería inseparable de la asociación entre la idea de la igualdad perfecta y el sistema de representación, impediría un equilibrio sólido entre los diferentes poderes políticos del gobierno. Para Necker eso era exactamente lo que había pasado en la primera asamblea francesa: al hacer del rey un simple burócrata subordinado a una asamblea todopoderosa, al poner a la libertad entre las ideas de igualdad perfecta y soberanía absoluta, los asambleístas habían provocado no sólo confusión, sino

incluso el despotismo.[40] Para Necker la representación en sí misma no podía reflejar la voluntad general de manera positiva; no podía, por tanto, mantener el orden público y la libertad, porque los hombres no podían gobernar y obedecer al mismo tiempo. Nadie podía negar la sabiduría de dejar que el pueblo influyera en la legislación a través de sus representantes electos. Pero también era vital que alguien más, ajeno a las pasiones populares —como un rey hereditario o un ejecutivo electo— participara en la elaboración de las leyes, aprobándolas o iniciando el proceso legislativo.[41]

Entonces, ¿cómo podía acabar la Revolución? De hecho, ¿podría terminar? La solución para Necker consistía en aprender de la Constitución inglesa, que había reconocido únicamente lo esencial de la idea de igualdad. Hacer que las desigualdades estuvieran en armonía era el secreto de la organización social y eso sólo podía ser resultado del tiempo. En vano podían esperar los franceses que su imaginación remplazara al despotismo y restaurara el orden, porque el respeto a la ley no podía ser resultado de la igualdad perfecta.[42] En sus propias palabras: "Un sistema de rangos […] es sin ninguna duda el más compatible con la igualdad política *y* civil, porque es a los hombres más ilustrados y educados a quienes debemos dar la representación nacional […] O negamos los avances derivados del estado social o admitimos los rangos sobre los cuales toda asociación política descansa".[43]

MADAME DE STAËL: "LOS DEMÓCRATAS SABEN CÓMO CONQUISTAR; LOS ARISTÓCRATAS, CÓMO CONSERVAR"[44]

> Sí, [el jurado constitucional] es una institución aristocrática, compuesta de los destructores y de los enemigos irreconciliables de la verdadera aristocracia. MADAME DE STAËL[45]

No se puede ignorar que madame de Staël era hija de Necker, pero mucho más importante para este ensayo es el hecho de que era su discípula. Fue madame de Staël quien publicó las obras completas de Necker. Como Necker, ella creía que la Revolución se había hecho para conservar la representación y para destruir a la aristocracia; creía absolutamente necesario estudiar "los principios del sistema de gobierno que glorifica las desigualdades *naturales* para así destruir las desigualdades *reales*".[46] Pero, a diferencia de su padre, madame de Staël no pensaba que la igualdad —o más específicamente, la destrucción de la aristocracia— era incompatible con el orden público, ni tampoco que la representación sin rangos fuera el origen del caos político. Incluso, en franca contradicción con su padre, madame de Staël pensaba que "la ilusión ya no rodeaba la figura del rey" y que era imposible para él gobernar sin causar gran daño.[47] Así, ya no había escapatoria del sistema republicano de gobierno. Pero una buena Constitución (un buen diseño institucional) era la precondición para terminar con la Revolución.

Para madame de Staël tres principios constituían el sistema republicano de gobierno en Francia. El primero era que el poder ejecutivo tenía que estar dividido entre varios individuos.[48] El segundo era que la elección de representantes era esencial al sistema,

porque, tercero, ésa era la única manera de evitar regresar al poder hereditario —o en otras palabras, de preservar las desigualdades *naturales* sin convertirlas en desigualdades *políticas* —. Pero estos tres principios tenían que ser modificados para garantizar la estabilidad, pues Francia no estaba lista todavía para tener elecciones regulares sin que eso pusiera en peligro el poder político. Como estaban las cosas entonces, el equilibrio entre los poderes sólo se había podido obtener alternando una revolución realista con una terrorista año tras año.[49]

¿Cómo era entonces que se tenían que modificar los principios republicanos en Francia? Para madame de Staël el propósito del sistema representativo de gobierno era proteger la voluntad del pueblo como si cada individuo pudiera acudir a la plaza pública —como lo habían hecho los ciudadanos en las repúblicas clásicas— para opinar en el proceso legislativo. Así, el problema fundamental en Francia no estaba relacionado directamente con el número de representantes en las cámaras ni tampoco con el número de cámaras. El problema era ante todo poder mantener la independencia de los representantes, pero sin acabar con todo lo que pudiera limitar su poder; había que equilibrar "la libertad de movimiento con la certeza de dirección",[50] el deseo y la libertad para poder cambiar, con el interés de conservar —los dos intereses fundamentales presentes en toda sociedad que necesitaba ser representada en el gobierno—.[51] En términos más pragmáticos, era necesario un cuerpo de hombres *conservadores* que diera estabilidad a la Constitución y equilibrara los poderes del gobierno de manera institucional; es decir, un "jurado constitucional" que protegiera la Constitución, pero dejando que las innovaciones populares fueran introducidas en la ley a través de los representantes electos.[52] En 1795 Sieyès propuso a la Asamblea Nacional la creación de dicha institución, pero madame de Staël quería darle mucho más poder que Sieyès. De hecho para ella el jurado tendría que ser *casi* una institución aristocrática; casi porque una verdadera aristocracia estaba cimentada en privilegios hereditarios, y mientras los miembros del jurado fueran electos y el puesto fuera no hereditario, ellos podrían tener ciertos privilegios sin que eso los convirtiera en una verdadera aristocracia.

La propuesta de Sieyès a la Asamblea Nacional consistía en un cuerpo electo (que sería renovado por tercios cada año de entre los miembros de las dos cámaras legislativas) con tres tareas principales: la revisión judicial de las leyes, la evaluación de toda propuesta de modificar la Constitución, y la aplicación del derecho natural para llenar los huecos que dejara el derecho positivo.[53] Respecto de la revisión judicial de las leyes, el jurado sería responsable tanto de impedir que cualquiera de las ramas de gobierno sobrepasara sus poderes constitucionales, como de detener cualquier legislación que fuera opuesta a la Constitución. Al evaluar las propuestas de enmienda a la Constitución, el jurado no tendría el poder de hacer los cambios, sino sólo de someter las propuestas ya evaluadas a la legislatura cada 10 años. Finalmente, en su función de ejercer el derecho natural, el jurado sería el protector de los derechos del hombre.[54]

Para madame de Staël esta proposición tenía dos fallas principales. En primer lugar, era cierto que las intenciones de Sieyès habían sido equilibrar los poderes políticos, pero su propuesta no aseguraba que el jurado fuera realmente independiente, por lo que nunca podría

asegurar el equilibrio. Para que el jurado fuera independiente, sus miembros tendrían que ser electos de por vida, además de que se les debería dar suficiente poder y riqueza para motivarlos a defender, aun con sus vidas, el orden de cosas en el que disfrutarían del poder y la riqueza. Sieyès, fascinado por la idea de la igualdad, había tratado de evitar dar a los miembros del jurado cualquier clase de privilegio. Pero a menos que tuvieran privilegios, los miembros del jurado serían prácticamente inútiles porque no serían independientes. Además, para madame de Staël lo que se debía evitar era el principio del poder hereditario. Siempre que la elección sustituyera a la suerte y a los privilegios hereditarios, las metas de la Revolución estarían a salvo.

En segundo lugar, aunque madame de Staël estaba de acuerdo en que el jurado debía ser responsable de la revisión judicial de las leyes, eso no sería suficiente para evitar que las diferentes ramas del gobierno no se excedieran en utilizar su poder político. Entre otros arreglos institucionales, tanto el veto suspensivo del poder ejecutivo como su poder para disolver la asamblea, lo mismo que el poder del legislativo para disolver el gobierno[55] cuando fuera claro que éste estaba en contra de la opinión pública, eran necesarios para garantizar la estabilidad.

El problema sería, entonces, ¿qué hacer para que estas facultades no se convirtieran en armas que el ejecutivo y el legislativo pudieran usar en una disputa entre ellos? De acuerdo con madame de Staël, ya había habido confusiones entre lo que era la separación necesaria (y sana) y el verdadero significado de la división de poderes. Lo que esta última significaba verdaderamente era que los poderes siempre serían enemigos,[56] y lo único que los pondría de acuerdo sería la fuerza de la opinión pública.[57] El jurado constitucional debía ser, entonces, un "poder superior a los otros [y] la expresión de la opinión pública" cuando hubiera una disputa entre los poderes públicos establecidos.[58] Para madame de Staël era claro que la historia de un país gobernado por instituciones, y no por un déspota, era completamente dependiente de la combinación sabia de esas instituciones.

EL PODER NEUTRO O CONSERVADOR DE CONSTANT

> El vicio de la mayor parte de las constituciones ha sido no crear un poder neutro […]
> El poder conservador […] contribuye al bienestar y al perfeccionamiento de los gobiernos […] sin bloquear su independencia, pero garantizando su seguridad. BENJAMIN CONSTANT[59]

Una vez más, es crucial entender que madame de Staël y Benjamin Constant tuvieron una relación personal muy cercana, un "comercio intelectual muy fértil", para decir lo menos, cuando se quedaron juntos en el castillo de Coppet.[60] No debe sorprender, entonces, que estuvieran de acuerdo en un sinnúmero de cosas, pero más relevante para este ensayo es que estuvieron de acuerdo en dos: en que la monarquía francesa estaba esencialmente muerta y en que no había más, por lo pronto, que establecer un sistema de gobierno republicano.[61] Así que, para frenar la Revolución y hacer que el sistema republicano funcionara, tendrían que modificarse las instituciones políticas.[62]

Como madame de Staël, Constant consideraba que todas las precauciones tomadas para impedir las disputas entre el ejecutivo y el legislativo y, por tanto, para impedir la parálisis institucional, al igual que las diferencias entre el pueblo y el gobierno cuando no había una verdadera división de poderes, habían sido insuficientes para preservar el orden público. Por tanto, era necesario el establecimiento de alguna clase de "tercer poder" electo y vitalicio para restablecer el equilibrio entre poderes y mantener el orden público:

> En una constitución que establece sólo dos poderes políticos, uno que hace las leyes y uno que las aplica, si están divididos no hay quien resuelva sus disputas; y si están unidos nadie puede impedir que infrinjan los derechos del pueblo. Es este vacío el que hay que llenar; y para hacerlo hay que crear un tercer poder que sea neutral entre los poderes legislativo y ejecutivo.[63]

Para Constant, el propósito principal del poder conservador (*pouvoir préservateur*) era proteger a ambos: al gobierno cuando los gobernantes se encontraban divididos y al pueblo de los abusos del gobierno. Para lograrlo, el poder conservador debía tener dos facultades muy importantes: la de disolver a la asamblea legislativa y la de despedir a los ministros (o quien fuera que estuviera a cargo del poder ejecutivo). En otras palabras, la idea de Constant no era muy diferente de la de madame de Staël en cuanto a las facultades del poder neutro ni tampoco en cuanto a su diseño específico.[64] Sin embargo, no se debe olvidar que Constant desarrolló sus ideas a este respecto mucho más que madame de Staël.

Para empezar, Constant tenía mucho más claro por qué se debía crear un nuevo poder. La monarquía tenía muchas ventajas. Por ejemplo, un rey podía despedir a sus ministros (es decir, a los agentes del poder ejecutivo) sin provocar un desastre político, porque el rey tenía dos clases diferentes de poder: uno positivo —o ejecutivo en sí mismo— y otro "real" o "neutral", compuesto esencialmente por la tradición y siempre situado entre el pueblo (las asambleas populares en un sistema representativo) y los ministros. Era mediante este poder neutral que el rey podía despedir a los ministros sin acusarlos o castigarlos, evitando una crisis política. Pero en un sistema republicano no había nadie que pudiera resolver las disputas entre el ejecutivo y la asamblea. Para que el ejecutivo lograra disolver a la asamblea, ésta tendría que estar claramente en contra del pueblo. Si no, los mismos representantes serían electos una vez más, no dejando otra opción al ejecutivo que usar la fuerza (es decir, medios no institucionales) para hacer valer su voluntad. Del mismo modo, si la asamblea pudiera despedir a los ministros sin ninguna restricción, éstos no serían sino un apéndice de aquélla. Así, el poder conservador o neutral era esencialmente el sustituto del rey en una república.

Había otra razón importante para crear al poder neutro: si era cierto que un gobierno que no evolucionara con el espíritu humano era malo, también lo era que no debía cambiar más allá de "las ideas y el espíritu de los tiempos".[65] En otras palabras, el gobierno tenía que ser "conservador", pero sólo en cuanto a lograr preservar la libertad individual y el orden público. Es más: "El poder neutral, como nosotros lo entendemos, no es un poder inmutable que inmovilizaría la organización social, tampoco un poder conservador que utilizara su influencia en favor de cualquier grupo de opiniones".[66]

Dicho de otra manera, el poder conservador de Constant era similar al jurado

constitucional de madame de Staël en el sentido de que no sólo equilibraría el poder de las diferentes ramas del gobierno, sino que también buscaría “la libertad de movimiento y la certeza de dirección”. Pero al hacerlo, el poder conservador de Constant tendría que mantenerse neutral y ajeno a los asuntos privados de los individuos. Sólo sería un “juez de los otros poderes”.[67] No podía ser, como Sieyès había propuesto, un “jurado natural” guardián de los derechos del hombre. El poder era creación de la sociedad y sólo podía ser suspendido, modificado o disuelto por ella, y no al contrario. Más aún, el hombre precedía a la sociedad, y de acuerdo con esto tenía derechos que eran independientes de ella, de los cuales el más sagrado era el ser juzgado de acuerdo con procedimientos públicos y previamente establecidos. En ese sentido, el poder neutral no tenía nada que ver con los individuos. Si su poder discrecional sobre el legislativo y el ejecutivo se extendía hasta incluir cualquier poder sobre las personas, seguramente se convertiría en un instrumento tiránico.[68]

SIMÓN BOLÍVAR, LUCAS ALAMÁN Y EL PODER CONSERVADOR

> Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política […] SIMÓN BOLÍVAR[69]
>
> […] Para saber si una Constitución es buena, es necesario ponerla en práctica: sólo la experiencia hará evidentes sus fallas.
>
> BENJAMIN CONSTANT[70]

La difusión de las ideas de la Ilustración en América es un proceso bastante bien conocido. El esparcimiento de la ideología liberal de Inglaterra hacia el continente europeo, la Revolución americana, la Revolución francesa y la invasión napoleónica a España en 1808 facilitaron que las ideas de la Ilustración viajaran a la América española. La influencia de estas ideas en las guerras de independencia es algo que no se puede ignorar.[71] No obstante, este ensayo se centra en el papel que dos hombres tuvieron en este proceso: Simón Bolívar y Lucas Alamán. Ambos eran parte de la élite criolla americana que viajó a Europa en los últimos años del siglo XVIII y durante las dos primeras décadas del XIX, y que trajeron a su regreso las ideas de la Ilustración.

Bolívar comenzó a leer a Locke, Hobbes y a los filósofos franceses antes de viajar a Europa cuando tenía 16 años (1799). Luego de una breve temporada en México, finalmente llegó a España, de donde viajó a Francia, y tras un viaje corto a Venezuela regresó a Europa, en donde viajó extensamente. En 1806 fue a los Estados Unidos, y para 1807 ya estaba de regreso en Caracas, en donde empezaría su carrera militar y política.[72]

Alamán también había estudiado las ideas de la Ilustración antes de viajar a Europa. Llegó a España en 1814 cuando Fernando VII había disuelto las cortes liberales. Igual que Bolívar, viajó extensamente por Europa, en donde pasó casi seis años antes de regresar a México en

los primeros meses de 1820, justo a tiempo para presenciar cómo el virrey juraba la Constitución de Cádiz de 1812 y para ser elegido diputado en las recién reinstaladas Cortes españolas. Inmediatamente regresó a Europa para tomar su curul, marcando así el inicio de su carrera política.[73]

Pero Bolívar y Alamán tenían otras experiencias en común. Mientras estuvieron en Europa, ambos fueron testigos de cómo la ideología republicana llegaba a España. Igualmente experimentaron cómo el consenso por el sistema republicano de gobierno había crecido ante las amenazas absolutistas de Fernando VII. Y los dos tuvieron la oportunidad de leer la obra de Constant, a quien ambos también conocieron. Estas experiencias comunes fueron la base de sus ideas, también comunes, acerca de los procesos políticos y revolucionarios en Hispanoamérica.[74]

Por ejemplo, como Necker, madame de Staël y Constant, ambos pensaban que Hispanoamérica tenía que evitar el curso anárquico que la Revolución francesa había tomado. Ni en la tiranía ni en la anarquía se podía conseguir la libertad. Además, muy pronto después de la independencia, Bolívar y Alamán se convencieron de que el sistema republicano de gobierno era la única opción para las recién creadas naciones de América (igual que sus contrapartes francesas habían concluido después de la muerte de Luis XVI). El intento de Iturbide de crear un Imperio mexicano servía como un ejemplo claro de lo que el futuro deparaba a las corrientes monárquicas en América: “si algunos ambiciosos se empeñan en levantar imperios, Dessalines, Cristóbal, Iturbide les dicen lo que deben esperar”, dijo Bolívar a los miembros del congreso de Bolivia en 1826.[75] “[El imperio de Iturbide] mas bien puede llamarse sueño o representación teatral que imperio”, escribiría Alamán años después.[76]

Tanto Alamán como Bolívar estaban también convencidos de las ventajas de la representación. De hecho, la representación política era una idea que nadie cuestionaba en América Latina. Ni siquiera Iturbide había tratado de gobernar sin alguna clase de asamblea representativa.[77] Esto es muy significativo, pues uno de los problemas principales que Bolívar y Alamán tuvieron que resolver al diseñar las instituciones políticas en México y América del Sur fue precisamente cómo equilibrar el poder de las diferentes ramas del gobierno, mismo que madame de Staël y Constant también habían enfrentado.

Pero, a diferencia de los franceses, quienes nunca pusieron en práctica las ideas de madame de Staël o las de Constant, Lucas Alamán y Simón Bolívar sí intervinieron en los procesos legislativos que pusieron en práctica al poder conservador. Bolívar lo usó dos veces, en su propuesta para la Constitución venezolana de 1819 (conocida como la Constitución de Angostura) y en su Constitución para Bolivia de 1826. Alamán lo usó sólo una vez, en la Constitución mexicana de 1836 (también conocida como la Constitución de las Siete Leyes).

EL PRIMER EXPERIMENTO DE BOLÍVAR: LA CONSTITUCIÓN DE ANGOSTURA Y EL PODER MORAL

Moral y luces son los polos de una república, moral y luces son nuestras primeras necesidades.

SIMÓN BOLÍVAR[78]

Fue en Angostura, en 1819, donde Bolívar propuso por vez primera la creación de una cuarta rama de gobierno. Después de ver caer la primera República de Venezuela en 1812, y luego de pelear en la llamada Guerra a Muerte, Bolívar estaba convencido de que la revolución de independencia había creado un caos en América: "inciertos sobre nuestro destino futuro y amenazados por la anarquía, a causa de la falta de un gobierno legítimo, justo y liberal, nos precipitamos en el caos de la revolución".[79] Así, igual que los revolucionarios franceses, Bolívar iba a tratar una y otra vez de detener el caos revolucionario. Es en Angostura, sin embargo, donde lo trató de hacer por primera vez proponiendo una Constitución que él mismo había diseñado.

Después de rendir ante el congreso el poder dictatorial que se la había confiado "con la franqueza de un verdadero republicano",[80] trató de demostrar a los representantes, en tono muy similar al de madame de Staël, por qué el sistema republicano de gobierno era la mejor opción:

> Amando lo más útil, animada de lo más justo, y aspirando a lo más perfecto al separarse Venezuela de la nación española, ha recobrado su independencia, su libertad, su igualdad, su soberanía nacional. Constituyéndose en una república democrática, proscribió la monarquía, las distinciones, la nobleza, los fueros, los privilegios: declaró los derechos del hombre, la libertad de obrar, de pensar, de hablar y de escribir. Estos actos eminentemente liberales jamás serán demasiado admirados por la pureza que los ha dictado. El primer congreso de Venezuela ha estampado en los anales de nuestra legislación con caracteres indelebles la majestad del pueblo dignamente expresada, al sellar el acto social más capaz de formar la dicha de una nación.[81]

Pero su confianza en el sistema republicano de gobierno no era ciega. Bolívar estaba más que consciente de que un buen diseño institucional era fundamental, y ya había dicho que de entre las causas de la caída de la primera república, la más importante había sido "la naturaleza de su Constitución".[82] El equilibrio de poder entre las ramas de gobierno en una república era la piedra que sostenía todo el sistema cuando la soberanía había regresado al pueblo. Las similitudes entre Necker y Bolívar en cuanto a esto son sorprendentes. Al analizar las razones de la caída de la primera república, Bolívar argumentaba, casi como si estuviera citando las *Réflexions* de Necker: "Pero lo que debilitó más el gobierno de Venezuela fue la forma federal que adoptó, *siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre*, que autorizándolo para que se rija por sí mismo, rompe los pactos sociales y constituye a las naciones en anarquía".[83] Bolívar argüía que no todos los hombres eran aptos para gobernar, y que "las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales".[84] Y otra vez, con una similitud sorprendente con Necker, Bolívar argumentaba frente al congreso:

> Que los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad, está sancionado por la pluralidad de los sabios; como también lo está, que no todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos, pues

> todos deben practicar la virtud y no todos la practican; todos deben ser valerosos y todos no lo son, todos deben poseer talentos y todos no los poseen. De aquí viene la distinción efectiva que se observa entre los individuos de la sociedad más liberalmente reconocido, no lo es menos el de la desigualdad física y moral. La naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerza y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social.[85]

Así, Bolívar reconocía la importancia de la crítica que los filósofos políticos conservadores habían hecho a los revolucionarios franceses. Y en este primer experimento constitucional, la propuesta de Bolívar al congreso venezolano se parece más a las soluciones propuestas por madame de Staël que al liberalismo naciente en Constant. Igual que madame de Staël, Bolívar pensaba que "de ningún modo sería una violación de la igualdad política" crear un cuerpo de hombres "conservadores" con cierto privilegio. Sin embargo, crear una nobleza "sería destruir a la vez la igualdad y la libertad". Pero de ningún modo debía dejarse que el bienestar de la nación quedara "al acaso y a la ventura en las elecciones".[86] Para conseguir el equilibrio entre los poderes, Bolívar había seguido de cerca el ejemplo de Inglaterra: propuso dar a la legislatura el poder de despedir a los ministros y al presidente; dar a este último la facultad de suspender las decisiones del poder judicial; y, por último, la creación de un senado hereditario para dar estabilidad al gobierno y para que sirviera como "contrapeso para el gobierno y para el pueblo".[87]

Sin embargo, dentro de la más pura tradición republicana, Bolívar propuso a los representantes la creación de un "Poder Moral". "Un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla, porque en vano se esforzarán en mostrarle que la felicidad consiste en la práctica de la virtud", dijo a los representantes, y "uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir, ni saber, ni poder, ni virtud".[88] Por eso era indispensable fortalecer primero el espíritu público, para que el pueblo pudiera valorar y gozar de los frutos de la libertad: "¡hombres virtuosos, hombres patriotas, hombres ilustrados constituyen las repúblicas!"[89]

Así, en este primer experimento constitucional, Bolívar siguió el diseño de Constant en cuanto a añadir un poder adicional, pero en lugar de utilizarlo para proteger la libertad individual, lo hizo responsable de todo lo que tenía que ver con la educación, la virtud y la moralidad. No sólo el poder moral podría intervenir en los asuntos privados de los ciudadanos, sino que literalmente tendría potestad sobre "la infancia y el corazón de los hombres, el espíritu público, las buenas costumbres y la moral republicana".[90] Para Bolívar, la libertad no era suficiente: quería además un pueblo que también fuera virtuoso.

EL SEGUNDO EXPERIMENTO DE BOLÍVAR: LA CONSTITUCIÓN BOLIVIANA DE 1826

> Recibirán la Constitución más liberal del mundo.
>
> SIMÓN BOLÍVAR[91]

Seis años pasaron antes de que Bolívar tuviera una segunda oportunidad de crear un país casi de la nada. En 1825 Perú y Argentina reconocieron la independencia de una nueva república, una que tomaría el nombre de Bolívar y que le pediría que le diera su primera Constitución: Bolivia. "Esta república —escribió Bolívar a Santander— tiene para mí un atractivo particular: no sólo por su nombre, claro, sino que tiene todas las ventajas y ningún impedimento. Parece mandada a hacer a mano. Entre más lo pienso, más me convenzo de que es una pequeña maravilla."[92]

Sin embargo, a pesar de que Bolívar tenía sobre todo el mismo objetivo —esto es, poner fin al caos—, esta vez su experimento como legislador sería totalmente diferente. Para entender esto es importante no perder de vista el hecho de que para 1825 la independencia de la América española no estaba ya bajo peligro inminente. La libertad, en ese sentido, estaba asegurada. No obstante, la anarquía había predominado y los caudillos locales habían tomado el control de la mayor parte del territorio sin que hubiera límites institucionales que controlaran su poder y evitaran que se convirtieran en pequeños tiranos. El tiempo de proteger al individuo de los abusos del poder había llegado.[93]

En 1826 Bolívar todavía estaba convencido de que un sistema representativo de gobierno en el que la asamblea era soberana, combinado con elecciones populares, era el peor de los males imaginables para una república.[94] También lo estaba de que, mientras la elección sustituyera a la suerte, alguna clase de privilegio tendría que ser parte del diseño de la Constitución para darle estabilidad al sistema.[95] A pesar de ello, esta vez Bolívar dijo explícitamente a los representantes en Bolivia que "la *libertad civil* es la verdadera libertad; las demás son nominales" y que por eso quería garantizar "la *seguridad* personal, que es el fin de la sociedad, y de la cual emanan las demás".[96] Como resultado, la Constitución boliviana de 1826 se puede considerar una muestra clara de la evolución del pensamiento bolivariano del republicanismo hacia el liberalismo.

Para la Constitución de Bolivia, Bolívar siguió otra vez el diseño de Constant para un cuarto poder político, pero esta vez lo siguió mucho más de cerca:[97] creó la "Cámara de los Censores", equivalente al poder conservador. Esta cámara tenía casi todos los atributos que Constant había propuesto. Los censores serían elegidos para toda la vida, estarían a cargo de la revisión judicial de las leyes y podrían pedir al Senado que despidiera al vicepresidente y a los ministros (es decir, al poder ejecutivo), pero no podrían disolver la asamblea legislativa. A su vez, la asamblea elegiría un presidente vitalicio que sería el jefe del Estado. El vicepresidente sucedería al presidente y sería el responsable del poder ejecutivo, por lo que sería el responsable directo de todos los actos de gobierno. En otras palabras, Bolívar dividió en la Constitución boliviana lo que Constant había llamado el poder "neutral" o "real" entre el presidente y los censores, equilibrando el poder entre las diferentes ramas del gobierno para evitar la tiranía y que se violaran los derechos de los individuos.

Aun así, Bolívar no abandonó sus viejas preocupaciones republicanas acerca de la virtud cívica. A pesar de que los censores estarían a cargo de proteger los derechos individuales, también serían "los que protegen la moral, las ciencias, las artes, la instrucción y la imprenta. Condenan a oprobio eterno a los usurpadores de la autoridad soberana y a los insignes

criminales. Conceden honores públicos a los servicios y a las virtudes de los ciudadanos ilustres".[98]

Sin duda, en este segundo experimento constitucional, Bolívar enfatizó mucho más la construcción de instituciones necesarias para garantizar la libertad individual. De hecho, su transición del republicanismo al liberalismo se puede observar en otros decretos y leyes que emitió durante la creación de Bolivia. Entre julio y diciembre de 1825, el Libertador ordenó en diversos decretos que las tierras comunales fueran distribuidas individualmente entre los indios, una política que todos los gobiernos liberales de la segunda mitad del siglo XIX en Hispanoamérica seguirían.[99]

Pero, a pesar de todo, en abril de 1826 dijo a Santander: "el liderazgo me disgusta tanto como amo la gloria y la gloria no es gobernar sino practicar las grandes virtudes".[100] Si regresó a Constant, al Constant más liberal, fue porque estaba convencido de que la anarquía había llevado a Hispanoamérica hacia la tiranía y de que la única manera de frenarla era construir las instituciones necesarias para poner límites al gobierno. La libertad, la libertad individual, se había convertido finalmente en algo tan importante como la virtud.

EL EXPERIMENTO LIBERAL DE LUCAS ALAMÁN Y SÁNCHEZ DE TAGLE: EL SUPREMO PODER CONSERVADOR

> En una palabra, la experiencia de 11 años nos tiene acreditado que los poderes sociales se han salido, no una sino muchas veces, de los linderos que la constitucion les prefijaba […]
>
> FRANCISCO MANUEL SÁNCHEZ DE TAGLE[101]

En 1835, México, como el resto de la América española, había pasado ya 27 años de inestabilidad política y desorden —para decir lo menos—.

> Se han concedido varias veces facultades extraordinarias á los que han tenido en sus manos el poder, y solo han resultado nuevos abusos: los congresos han venido los unos tras de los otros, de una, de dos cámaras, ó reunidas las dos en una sola y nada se ha mejorado: la constitucion española cedio el lugar á la federal en 1824; se cambió esta en central en 1836, y se modificó en 1844, y los resultados fueron los mismos […],

escribió años después Lucas Alamán.[102] Pero, a diferencia del resto del continente —con excepción de Brasil—, México había tenido ya una experiencia bastante desastrosa con la monarquía después de la Independencia.

El caos político y la caída de la monarquía son hechos importantes en el caso de México, porque el consenso republicano —al menos como forma de gobierno— se hizo más sólido. Cuando José María Gutiérrez de Estrada publicó su famoso panfleto en pro de la monarquía en 1840, por ejemplo, se tuvo que esconder y después exiliar en Europa debido a la furibunda reacción que provocó tanto en federalistas como en centralistas. El fracaso del imperio de Iturbide dejó a los monarquistas completamente aislados.

Pero después de experimentar con una república federal, México pasó por una serie de golpes y revueltas militares entre 1829 y 1832. En 1833 Santa Anna llegó por fin a la

presidencia en México por primera vez y la inestabilidad política llevó a la llamada revolución centralista de 1834. Uno de los políticos más importantes y quizá la mente más brillante de México en la primera mitad del siglo XIX fue Lucas Alamán, quien estaba entre los que pensaban que el sistema de gobierno tenía que cambiar para, de esa manera, detener la violencia y las revoluciones. Fue Lucas Alamán quien —con ayuda de otro político brillante de ese tiempo, Francisco Manuel Sánchez de Tagle— introdujo la idea del Supremo Poder Conservador en el congreso que se reunió en 1835 para reformar la Constitución.

A pesar de ser diputado electo para el congreso, Lucas Alamán no pudo nunca tomar su curul, pues una demanda en su contra lo obligó a permanecer escondido durante el tiempo de las sesiones.[103] Así que fue otro diputado, Francisco Manuel Sánchez de Tagle, quien pronunció un discurso ante el congreso para defender el proyecto que establecía el poder conservador.[104] A diferencia de Bolívar, Lucas Alamán y Sánchez de Tagle siguieron casi al pie de la letra a Constant. Propusieron al congreso un poder conservador que sería "neutral", [105] con la facultad de despedir al presidente, a los ministros y a la asamblea legislativa —aunque en este último caso propusieron que fuera sólo una suspensión temporal—. Propusieron también que estuviera a cargo de la revisión judicial de las leyes y que fuera absolutamente independiente —pero no vitalicio.[106]

En su discurso ante el congreso, Sánchez de Tagle argumentó que el poder conservador era necesario para "acabar la era de las revoluciones", pero también para equilibrar el poder entre el legislativo y el ejecutivo. Este equilibrio era necesario para proteger a ambos: al gobierno cuando los gobernantes estaban divididos y al pueblo de la opresión del gobierno. Por un lado, dijo, justo como Constant, que todos los diseños institucionales probados desde que la república había sido creada habían resultado insuficientes para equilibrar el poder entre el ejecutivo y la legislatura. Por otro, también argumentó que el poder conservador debería permanecer ajeno a los asuntos privados de los ciudadanos, para prevenir que se convirtiera en un poder tiránico.

No obstante, en el más puro tono republicano, igual que Bolívar, Sánchez de Tagle dijo que el poder conservador sería necesario mientras la virtud cívica estuviera ausente en la república: "El día que todos los hombres cumpliésemos los preceptos naturales y divinos, este valle de lágrimas y crímenes se volvía la antesala del paraíso".[107]

CONCLUSIÓN

No se ha tratado aquí de analizar con detalle el pensamiento político de Bolívar o de Lucas Alamán. Tampoco se ha tratado de analizar desde el punto de vista de la filosofía política el diseño institucional específico en las propuestas de ambos pensadores. Sólo se han analizado estos casos para mostrar cómo existió un discurso republicano en Hispanoamérica después de la Independencia que puede ser claramente diferenciado de la ideología y el discurso liberales. El poder conservador sólo es un ejemplo de lo que no se ha estudiado y que podría guiarnos fácilmente a un entendimiento más claro de las corrientes ideológicas y de los acontecimientos políticos del siglo XIX en Hispanoamérica. También este ensayo es un

ejercicio para tratar de establecer y entender las tensiones que existían entre el discurso republicano y la ideología liberal. En el caso de Bolívar, la transición de republicanismo a liberalismo es clara. En el caso de México, aun cuando la propuesta de Alamán tiene rasgos claramente liberales, ni él ni Sánchez de Tagle abandonaron nunca su fijación por la virtud cívica y el republicanismo.

Esto es muy importante, pues como se ha argumentado, la historiografía no ha alcanzado a estudiar al republicanismo ni al pensamiento conservador en la América española con toda su complejidad de manera sistemática. Si no se ha analizado por qué Lucas Alamán, por ejemplo, que siempre se ha considerado el campeón del conservadurismo y de la ideología conservadora en México, pudo proponer una institución como el poder conservador a la asamblea constituyente en 1835 para terminar con el desorden político, la debilidad de los gobiernos y la tiranía, no se puede entender entonces qué significó eso para el conservadurismo —ni mucho menos para el liberalismo—. De un lado, por ejemplo, no se ha analizado lo que la religión significaba para esta tradición republicana en Hispanoamérica. Su importancia fue mucho más allá que los fueros; era considerada un lazo social, quizá el único capaz de promover la virtud cívica entre los ciudadanos. De otro, el liberalismo en el siglo XIX fue mucho más complejo de lo que la historiografía ha estado dispuesta a admitir. Su diálogo con el republicanismo casi se ha ignorado por completo. Definitivamente no se trata sólo de centralismo contra federalismo o de clericales contra anticlericales.

Concluyo con unas palabras acerca de lo que sucedió con las propuestas de Bolívar y Alamán. El poder moral de Bolívar sólo se incluyó como apéndice a la Constitución venezolana de 1819. Como tal, nunca se convirtió en ley. Su propuesta para una cámara de censores para la Constitución boliviana de 1826 fue aceptada, pero modificada por el congreso constituyente. Las modificaciones no fueron importantes, pero la Constitución, de cualquier manera, sólo permaneció vigente por cuatro años. En el caso de Alamán, su propuesta fue debatida acaloradamente en el congreso y aprobada por sólo un voto. El Supremo Poder Conservador estuvo vigente por seis años, pero después fue derrocado por otra revuelta. Irónicamente, si los liberales de hoy han rehusado analizarlo con detenimiento, durante los debates del congreso su más ardiente enemigo fue ni más ni menos que Antonio López de Santa Anna. Su argumento era que el poder conservador restringiría su poder, evitaría que él se convirtiera en lo que Iturbide se había convertido: en un tirano. Una institución republicana que tuvo tintes tanto republicanos como liberales en los experimentos constitucionales hispanoamericanos ha sido entonces enterrada y olvidada en nuestro cementerio conservador.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivera, José Antonio, “The Liberal Cloak: Emergency Powers in Nineteenth-Century Mexico”, tesis de doctorado, Universidad de Chicago, 1996.

Aguirre, Indalecio Liévano, *Bolívar*, Presidencia de la República-Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1988.

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico*, FCE, 5 vols., México, 1985.

Anna, Timothy E., *The Mexican Empire of Iturbide*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1990.

———, "Demystifying Early Nineteenth-Century Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 9 (1), invierno de 1993, pp. 119-137.

———,*Forging Mexico, 1821-1835*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1998.

Barrón, Luis, "Economic Regions, *Fueros*, and Political Integration in Mexico (1821-1824)", cide, División de Historia, documento de trabajo núm. 6, México, 2001.

Bastian, Jean-Pierre (comp.), *Protestantes, liberales y francomasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, FCE-CEHILA, México, 1990.

Belaunde, Víctor, *Bolívar and the Political Thought of the Spanish American Revolution*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1938.

Bolívar, Simón, *Doctrina del Libertador* (prólogo de Augusto Mijares. Compilación, notas y cronología de Manuel Pérez Vila), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.

———, *Escritos políticos* (prólogo "El espíritu de Bolívar", de Rufino Blanco Fombona), Porrúa, México, 1986.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, H. D. Mahoney (ed.), Macmillan, Nueva York, 1955.

Burke, Peter, *The French Historical Revolution. The Annals School 1929-1989*, Stanford University Press, Stanford, 1990.

Bushnell, David, y Neill Macaulay, *The Emergence of Latin America in the Nineteenth-Century*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Camp, Roderic A., *et al*, *Los intelectuales y el poder en México*, Colmex-UCLA Latin American Center Publications, México, 1991.

Castro Leiva, Luis, "The Dictatorship of Virtue or the Opulence of Commerce", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Band 29, 1992.

———, *Insinuaciones deshonestas. Ensayos de historia intelectual*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1994.

——— (ed.), *Usos y abusos de la historia en la teoría y en la práctica política*, IDEA, Caracas, 1988.

Chiaramonte, José Carlos, *La crítica ilustrada de la realidad: economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1982.

Chiaramonte, José Carlos, *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*, Cuadernos del Instituto Ravignani 2, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1993.

——— (ed.), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el*

siglo XVIII, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.

Constant, Benjamín, *Political Writings* (Biancamaria Fontana, trad. y ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

———, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pay*, Aubier, París, 1991.

Duara, Prasenjit, *Rescuing History from the Nation, Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

Elster, Jon, y Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Fowler, Will, *Mexico in the Age of Proposals, 1821-1853*, Greenwood Press, Westport, 1998.

Furet, François, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

———, y Ran Halévi, *La Monarchie Républicaine. La Constitution de 1791*, Fayard, París, 1996.

González, María del Refugio, "El pensamiento de los conservadores mexicanos", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Mexican and Mexican American Experience in the 19th Century*, Bilingual Press, Arizona, 1989, pp. 55-67.

González Navarro, Moisés, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, El Colegio de México, México, 1952.

Gorostiza, Manuel Eduardo de, *Cartilla política* (nota bibliográfica de Alonso Lujambio y prólogo de José Fernández Santillán), Instituto de Estudios Legislativos de la Legislatura del Estado de México, Toluca, 1999.

Grases, Pedro (comp.), *Los proyectos constitucionales del Libertador* (compilación y estudios bibliográficos de Pedro Grases; estudios jurídico-políticos de Tomás Polanco Alcántara), Congreso de la República, Caracas, 1983.

Guedea, Virginia, y Jaime E. Rodríguez O. (eds.), *Five Centuries of Mexican History. Cinco siglos de historia de México*, Instituto Mora-University of California en Irvine, México, 1992.

Guerra, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, FCE, 2 vols., México, 1988.

———, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, FCE-MAPFRE, México, 1993.

Guha, Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

Hale, Charles, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, Yale University Press, New Haven, 1968.

———, "*The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton

University Press, Princeton, 1989.

———, “Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución”, *Historia Mexicana* 56(4), 1997, pp. 821-837.

Kalyvas, Andreas, e Ira Katznelson, “‘We Are Modern Men’: Benjamin Constant and the Discovery of an Immanent Liberalism”, *Constellations* 6/4, 1999, pp. 513-539.

Lecuna, Vicente (comp.), *Documentos referentes a la creación de Bolivia, con un resumen de las guerras de Bolívar*, Litografía del Comercio, Caracas, 1924.

———, y Harold A. Bierck, Jr. (eds.), *Selected Writings of Bolívar*, Colonial Press-Banco de Venezuela, 2 vols., Nueva York, 1951.

Millington, Thomas, *Colombia’s Military and Brazil’s Monarchy. Undermining the Republican Foundations of South American Independence*, Greenwood Press, Westport, 1996.

Miquel i Vergés, José María, *Diccionario de insurgentes*, Porrúa, México, 1980.

Morales, Humberto, y William Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910*), Universidad Autónoma de Puebla-University of Saint Andrews-Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, México, 1999.

Necker, Jacques, “Réflexions philosophiques sur l’égalité”, *Oeuvres complétes de M. Necker*, vol. X, Imprimerie de Crapelet, París, 1821.

Noriega, Alfonso, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, UNAM, 2 vols., México, 1993.

Pagden, Anthony, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1990.

Peloso, Vincent C., y Barbara A. Tenenbaum (eds.), *Liberals, Politics and Power. State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, University of Georgia Press, Athens, 1996.

Pincus, Steve, “Civic Republicanism and Political Economy in an Age of Revolution: Law, Politics, and Economics in the Revolution of 1688-1689” (manuscrito).

———, “Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth”, *American Historical Review*, 103/3, 1998, pp. 705-736.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

Rodríguez O., Jaime E., “The Origins of the 1832 Rebellion”, en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 145-162.

———, *The Independence of Spanish America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

——— (ed.), *The Mexican and Mexican American Experience in the 19th Century*, Bilingual Press, Arizona, 1989.

——— (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, UCLA, Los Ángeles, 1989.

——— (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992.

——— (ed.), *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850*,Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1994.

Safford, Frank, "Politics, Ideology and Society", en Leslie Bethell (ed.), *Spanish America after Independence, c.1820-c.1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 48-122.

Sánchez de Tagle, Francisco Manuel, *Arenga cívica que en 16 de septiembre de 1830, aniversario del glorioso Grito de Dolores, pronunció, en memoria de él, en la plaza mayor de Méjico, el C. Francisco Manuel Sánchez de Tagle, elegido al efecto por la Junta Patriótica*, Imprenta del Águila, México, 1830.

———, *Discurso del señor Don Francisco Manuel Sánchez de Tagle en la sesión del 15 de diciembre, sobre creación de un Poder Conservador*, Imprenta de J. M. Fernández de Lara, México, 1835.

Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, Conaculta, México, 1993.

Sieyès, Emmanuel, "Opinion de Sieyès, sur les attributions et l'organisation du jury constitutionaire proposé le 2 thermidor, prononcée a la Convention Nationale", *Oeuvres de Sieyès*, vol. 3, núm. 41, Edhis, París, 1989.

Sordo, Reynaldo, *El congreso en la primera república centralista*, Colmex-ITAM, México, 1993.

Staël, madame de, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*, Librairie Droz, París, 1979.

Stevens, Donald F., *Origins of Instability in Early Republican Mexico*, Duke University Press, Durham, 1991.

Supremo Poder Conservador, *Manifestación de la validez del decreto de 13 de mayo de 1840, espedido por el Supremo Poder Conservador, y satisfacción a los reparos hechos por el Supremo Gobierno en 5 del corriente*, Ignacio Cumplido, México, 1840.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México 1808-1957*, Porrúa, México, 1957.

Tenenbaum, Barbara, "They Went Thataway': The Evolution of the *Pronunciamiento*, 1821-1856", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 187-205.

Valadés, José C., *Alamán: estadista e historiador*, UNAM, México, 1987.

Vázquez, Josefina Z. (coord.), *La fundación del Estado mexicano*, Nueva Imagen, México,

1994.

——— (coord.), *Interpretaciones de la Independencia de México*, Nueva Imagen, México, 1997.

———, “Los pronunciamientos de 1832: aspirantismo político e ideología”, en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 163-186.

———, “México, la Ilustración y el liberalismo: 1760-1850”, en Josefina Vázquez y Antonio Annino, *El primer liberalismo mexicano: 1808-1855* (presentación de Lourdes Herrasti Maciá), INAH, México, 1995, pp. 11-41.

———, y Antonio Annino, *El primer liberalismo mexicano: 1808-1855* (presentación de Lourdes Herrasti Maciá), INAH, México, 1995.

Warren, Richard, “Elections and Popular Political Participation in Mexico, 1808-1836”, en Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum (eds.), *Liberals, Politics and Power. State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, University of Georgia Press, Athens, 1996, pp. 30-58.

Woodward, Jr., Ralph Lee, “The Liberal-Conservative Debate in the Central American Federation, 1823-1840”, en Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum (eds.), *Liberals, Politics and Power. State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, University of Georgia Press, Athens, 1996, pp. 59-89.

IX. OTRO GALLO CANTARÍA *ENSAYO SOBRE EL PRIMER REPUBLICANISMO CUBANO*

RAFAEL ROJAS *(Centro de Investigación y Docencia Económicas)*

¿QUÉ HABRÍA PASADO SI JOSÉ MARTÍ no hubiera muerto en Dos Ríos el 19 de mayo de 1895? La imaginación cubana del siglo XX quiere creer que la historia de la isla sería distinta. Que todos los traumas de la experiencia poscolonial —la intervención militar de los Estados Unidos en 1898, la Enmienda Platt en la Constitución de 1901, las turbulentas administraciones de Tomás Estrada Palma, José Miguel Gómez, Mario García Menocal y Alfredo Zayas, el caudillismo, la corrupción, el fraude y la dependencia— habrían sido conjurados por su seráfica presencia. La muerte prematura de José Martí abre, en la cultura cubana poscolonial, todo un campo de especulación contrafáctica.[1]

Mi propósito no es, sin embargo, contribuir a una teoría caótica del pasado o transformar la virtualidad en ficción, sino, simplemente, bordear el argumento contrafáctico a través de un recorrido por los usos intelectuales y políticos del legado de José Martí y de una ubicación de su pensamiento en el imaginario republicano de su tiempo. Si hubo alguna rareza en Martí, algún don o virtud excepcional, ésta se manifestó, como reconociera Rubén Darío, en su escritura.[2] Las ideas políticas martianas, en cambio, se mantuvieron siempre dentro del canon del republicanismo americano y hasta propiciaron, más que en muchos de sus contemporáneos, ciertas tensiones con las teorías liberales y democráticas del siglo XIX.

I

Uno de los mitos más fecundos de la cultura cubana en el siglo pasado fue aquel que relata la historia de los amores y desamores entre José Martí —el Padre, el Apóstol, el Maestro— y su hija —la Patria, la Nación, Cuba—. Según este mito incestuoso, que exhala sin embargo una fuerte religiosidad política, la muerte de José Martí en 1895, antes de la consumación de la independencia, dejó a los cubanos en una peligrosa orfandad.[3] La construcción del Estado nacional a partir de 1898, con la intervención estadunidense que tendría su cimiento jurídico en la Constitución de 1901 y en la Enmienda Platt, y cuyo rito inaugural fue el 20 de mayo de 1902, quedó fijada, en esta mitología, como un acto de traición al legado martiano o, si se quiere, como un adulterio.

En ausencia del padre, la hija había sido violada por el vecino, los Estados Unidos, con la complicidad de sus hermanos bastardos: la oligarquía insular. Este tema de la huérfana

mancillada, que Freud observó como un patrón de la histeria femenina, es una variante del "tabú de la virginidad" que nutre el imaginario patriarcal del nacionalismo cubano.[4] Roland Barthes afirmaba que las mitologías son "hablas despolitizadas", "sistemas semiológicos", "lenguajes robados".[5] El mito martiano cumple, en la imaginación de la comunidad cubana, el papel de un fármaco que intenta aliviar el malestar de una cultura que interpreta el nacimiento del Estado nacional como un acto de traición.

El lamento por la ausencia de Martí fue, desde siempre, una figura del discurso de la frustración republicana. Los testimonios de esa melancolía aparecen en los primeros años de la vida poscolonial. La historiadora Marial Iglesias ha recordado cómo en la primavera de 1899 el periódico *El Fígaro* realizó una encuesta con el fin de elegir al héroe cuya estatua remplazaría a la de la reina Isabel II en el Paseo del Prado de La Habana. Aunque por estrecho margen, el héroe elegido fue José Martí, quien obtuvo una votación mayor que la de Carlos Manuel de Céspedes, Máximo Gómez, Antonio Maceo o Cristóbal Colón. La estatua, esculpida por José Vilalta Saavedra, fue develada, finalmente, por Máximo Gómez el 24 de febrero de 1905.[6]

Durante la Asamblea Constituyente de 1901, los delegados realizaron una colecta, con la finalidad de donar a la madre de Martí, Leonor Pérez, anciana y ciega, la casa natal del "Mártir de Dos Ríos". El influyente líder autonomista Eliseo Giberga, miembro de la Convención por el partido Unión Democrática, se opuso a aquel gesto, arguyendo que el activismo revolucionario de José Martí había sido "nefasto" para Cuba. La Asamblea, a la que pertenecían no pocos ex colaboradores y amigos de Martí, rechazó aquella intervención y algunos delegados antiplattistas, como Juan Gualberto Gómez, Salvador Cisneros Betancourt y el general José Lacret Morlot, debatieron el desafuero de Giberga.[7]

En las primeras dos décadas del siglo XX fueron recurrentes las evocaciones martianas de intelectuales y políticos —ex compañeros de Martí y miembros de las élites republicanas— como Máximo Gómez, Juan Gualberto Gómez, Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Enrique Collazo, Néstor Carbonell y, por supuesto, el albacea Gonzalo de Quesada, quien trabajosamente editó los primeros volúmenes de las *Obras completas* entre 1900 y 1915.[8] En estas evocaciones aparecían ya casi todos los temas religiosos —el apostolado, la santidad, el calvario, la inmolación, el magisterio, la paternidad, el martirio…— que ilustraban el culto a Martí desde sus últimos años en Nueva York y, sobre todo, a partir de su muerte en Dos Ríos.[9]

Sin embargo, los lamentos más elocuentes por la ausencia de Martí se plasmaron no en semblanzas o panegíricos, sino en letras de canciones populares que reflejaban con mayor autenticidad el malestar de la emigración tabaquera rapatriada. Como relata la profesora Margarita Mateo, muchos trovadores de la Primera República, como Luis Casas Romero, Pepe Sánchez, Alberto Villalón, Sindo Garay y Manuel Corona, dedicaron canciones a los héroes de la independencia cubana, entre las que destacaron, por su abordaje hagiográfico, las referidas a José Martí.[10] Por averiguaciones de Odilio Urfé sabemos que la famosa "Clave a Martí" se inspiró en una pieza de José Tereso Valdés, director del conjunto La Llave de Oro, compuesta hacia 1897 y dedicada a la clarina del Barrio del Pilar, doña Caridad Valdés.

Emilio V. Villillo la adaptó a Martí, probablemente antes de 1906, ya que en este año se conmemoró en México el centenario de Benito Juárez y, desde entonces, se conoce una versión mexicana, en tiempo de habanera, de la misma clave.[11]

Aquel canto echaba de menos la presencia de José Martí en la construcción del nuevo Estado nacional. Primero aludía a una "voz que no se escucha", a un "clarín que se apagó", y luego, en el estribillo, insinuaba una trama virtual:

> Martí no debió de morir
> Ay de morir
> Si fuera el maestro del día
> Otro gallo cantaría
> La patria se salvaría
> Y Cuba sería feliz.

La clave, además de inscribir un argumento contrafáctico según el cual la historia de Cuba habría sido distinta de no haber muerto Martí, otorgaba al mito martiano una narrativa mesiánica. El lamento por la ausencia del héroe era, más que una remembranza compensatoria de la frustración republicana, la invocación de un mesías que retomaría el hilo de la historia nacional, quebrado el 19 de mayo de 1895 en Dos Ríos. Dicha escatología asegurará el hecho, admirablemente reconstruido por Ottmar Ette, de que todas las asunciones de José Martí, a partir de los años veinte, se presenten como cruzadas contra los infieles, como rescates del sepulcro martiano.[12] Todas las evocaciones, todas las guerras de la memoria, libradas en nombre de Martí y ejercidas por movimientos intelectuales de élite o de masas, han partido de la denuncia de un olvido o una falsificación anterior.

En el mejor estudio que se ha escrito acerca de la recepción martiana en el siglo XX, el profesor Ette no sólo cuestiona el supuesto "olvido" de Martí en la Primera República (1902-1933), sino que observa en las sucesivas y disímiles apropiaciones del legado martiano, iniciadas la víspera de la Revolución de 1930, el mismo aparato de legitimación simbólica.[13] A partir de entonces los principales actores culturales y políticos de la historia cubana justificarán sus prácticas con exégesis del texto martiano y adornarán sus poderes con el icono apostólico. Pierre Bourdieu lo afirma claramente en sus *Meditaciones pascalianas:* la principal inversión para cualquier poder es un buen capital simbólico.[14] Martí ha sido eso: el símbolo nacional más mercantilizado de la política cubana en el siglo XX, la moneda de cambio más activa en la guerra de los emblemas.

Pero si bien la referencia martiana se difunde simbólicamente desde las primeras décadas poscoloniales, a nivel popular y elitista es posible detectar ciertas disimilitudes entre los cultos a José Martí en la Primera República (1902-1933) y en la Segunda (1940-1952). A mi juicio, la principal diferencia reside en que el primer culto martiano, debido al desconocimiento de su obra literaria, colocaba a Martí en un panteón heroico compartido, en una galería de padres fundadores, junto a Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte, Antonio Maceo y Máximo Gómez. Esto es observable en la literatura biográfico-política de

las primeras décadas republicanas, heredera de Antonio Bachiller y Morales y Manuel de la Cruz, y escrita a principios del siglo XX por autores como Jesús Castellanos, Manuel Sanguily o Néstor Carbonell Rivero.[15] En cambio, la literatura martiana que va de la *Mitología* (1929) de Alfonso Hernández Catá a "Secularidad de José Martí" (1953) de José Lezama Lima, pasando por las biografías de Mañach, Lizaso y Rodríguez Embil, corona a Martí como el Príncipe de los Héroes, como el Uno-Monarca de la nación cubana.[16] De modo que si el panteón heroico en la Primera República era republicano, en la Segunda será monárquico.

El *Diario de la Marina* y *Bohemia*, *Revista de Avance* y *Bimestre Cubana*, *Orígenes* y *Ciclón;* comunistas y católicos, republicanos y revolucionarios, auténticos y ortodoxos; panamericanos e hispanoamericanos, nacionalistas y cosmopolitas, liberales y antiimperialistas; Marinello y Mañach, Martínez Bello y Lezama, Lizaso y Roig de Leuchsenring; Ortiz y Santovenia, Mella y Machado, Prío y Chibás, Batista y Castro… todos fueron martianos.[17] Y no de modo epidérmico, exógeno o meramente retórico. Hasta los propios políticos fundamentaron sus usos e instrumentaciones del archivo martiano en refinadas hermenéuticas doctrinales. Es ingenuo pensar, como advierte Bourdieu, que la economía simbólica del poder se sustenta sólo en artilugios retóricos.[18] ¿A qué se debe esta amplia legibilidad? ¿Cómo es posible que lecturas tan distintas compartan la misma positividad?

El presidente Gerardo Machado, por ejemplo, intentó reforzar la imagen nacionalista de su primer periodo, editando y distribuyendo, en 1926, 20 000 ejemplares del ensayo *Vindicación de Cuba.*[19] Algo similar hizo el líder comunista Julio Antonio Mella cuando en sus *Glosas* de los pensamientos de José Martí, escritas en México aquel mismo año, atribuía al comunismo cubano la misión de "desentrañar el misterio del programa ultrademocrático del Partido Revolucionario Cubano".[20] Pero no fueron los comunistas, sino los auténticos, quienes se erigieron en continuadores del Partido Revolucionario Cubano en la República y hasta adoptaron el mismo nombre de aquella organización en 1934.[21] Diez años después Carlos Prío Socarrás escribiría un curioso artículo titulado "Martí. Arquetipo de lo cubano", en el que afirmaba haber sido quien sugirió el nombre del partido para "diferenciar a los auténticos de los falsos martianos", y en el que juntaba algunas aseveraciones emblemáticas de la canonización del héroe: "[…] a pesar de que parecía un fenómeno ilógico, el exilio produjo, en el orden político, al más grande de los cubanos [,..]"[22]

Más adelante Prío, quien era entonces senador y primer ministro, citaba alguna frase rimbombante de Grau, en la que éste aseguraba que los "auténticos habían recogido la antorcha del Partido Revolucionario Cubano, que quedó en Dos Ríos, invisible para toda una generación, pero alumbrando, calentando el mejor rescoldo del alma cubana", y luego trazaba una perfecta genealogía entre la inconclusa revolución martiana y el proyecto de gobierno de Ramón Grau San Martín a mediados de los cuarenta. La operación hermenéutica por la cual se inventaba una genealogía entre la institución política de Martí y la de los auténticos fue muy similar a la que, treinta años después, practicará Fidel Castro en su "Informe Central" al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba.[23] Pero ahora es Carlos Prío Socarrás quien

habla, en 1946:

> Con la cautela que es habitual en los grandes políticos, Martí no dijo palabra sobre el porvenir del Partido. Al parecer aquel magnífico haz de fuerzas iba a quedar liquidado con el logro de la emancipación nacional. Nadie inquirió nunca al Maestro sobre el futuro de la organización. Sin embargo, leyendo a Martí da uno con una doctrina del Partido y encuentra uno que, como instituto de opinión pública, el Partido estaba listo a consolidar desde el poder la obra redentora, mediante una serie de medidas de tipo social, de tipo político, fundamentadas todas en el interés del pueblo y capaces, por sí solas, de arrastrar tras sí a todo el electorado cubano.[24]

Fulgencio Batista también aprovechó el capital simbólico martiano para consolidar su proyecto de Estado nacional, autoritario y populista.[25] En 1937, por iniciativa del general, se lanzó la convocatoria para la edificación de un gran monumento a Martí y se organizó el famoso concurso de biografías "destinado a fomentar nuevas formas del culto" y a "esculpir en las conciencias con el cincel del pensamiento".[26] Como es sabido, la obra vencedora en aquel certamen fue *José Martí, el santo de América. Estudio crítico-biográfico* del escritor y diplomático Luis Rodríguez Embil,[27] mientras las biografías del español Manuel Isidro Méndez y el cubano Félix Lizaso obtuvieron el segundo y tercer lugar, respectivamente. Batista, quien en una carta dirigida a Félix Lizaso había hablado de la misión de "seguir las huellas santas de Martí", también promovió desde el poder de su flamante dictadura la intensa conmemoración del centenario martiano en 1953.[28] Veinte años después el proyecto del gigantesco monumento, ideado tras la Revolución de 1933, sería retomado por Batista en su última dictadura y encomendado al escultor Juan José Sicre.[29] Hoy aquel inmenso Martí de piedra, concebido como emblema de un espacio público fascista, preside la Plaza de la Revolución cubana.

Al igual que Mella contrapuso su Martí al de Machado, Fidel Castro justificó el asalto al cuartel Moncada con el argumento de que el régimen de Batista era una "afrenta" al legado martiano, que representaba algo así como una segunda "muerte del Apóstol en el año de su centenario". La acción armada del 26 de julio de 1953 era, a su entender, la prueba de que el espíritu de Martí pervivía en la moral de las nuevas generaciones. En un pasaje de *La historia me absolverá*, Castro articulaba una retórica del martirio que desembocaba en toda una genealogía de sangre: "hay jóvenes que en magnífico desagravio vinieron a morir junto a su tumba —el mausoleo de José Martí se encuentra en Santa Ifigenia, Santiago de Cuba, cerca del cuartel Moncada—, a darle su sangre y su vida para que siga viviendo en el alma de la patria".[30]

A pesar de las tantas lecturas marxistas que se han hecho de este texto, *La historia me absolverá* no contiene un programa antirrepublicano.[31] No sólo porque la primera de las cinco "leyes revolucionarias" anunciadas por Castro fuera el restablecimiento de la Constitución de 1940, sino por su nostalgia del estado de derecho y las libertades públicas anteriores a 1952.[32] Un momento de adscripción republicana en el alegato de Castro es aquel en el cual afirma que "ser cubano implica un deber", y luego rinde homenaje a la educación cívica, a la formación moral de ciudadanos, asegurada por las instituciones públicas de los

gobiernos poscoloniales: “vivimos orgullosos de la historia de nuestra patria; la aprendimos en la escuela y hemos crecido oyendo hablar de libertad, de justicia y de derechos. Se nos enseñó a venerar desde temprano el ejemplo glorioso de nuestros héroes y de nuestros mártires […] Todo eso aprendimos y no lo olvidaremos […]”[33]

Fidel Castro insistió en aquella famosa autodefensa de que él y sus compañeros eran sujetos republicanos, formados cívicamente por el Estado nacional a partir de la “doctrina martiana”. Sin embargo, luego del triunfo de la Revolución cubana se difundió una lectura comunista de *La historia me absolverá* que vino a reforzar la tesis del olvido de Martí en la República y su única recuperación legítima por parte del gobierno de Fidel Castro.[34] La versión extrema de ese argumento es aquella que establece que desde la muerte de José Martí, en mayo de 1895, el liderazgo del Partido Revolucionario Cubano y del Ejército Libertador abandonó el proyecto martiano, y ya para 1901 ese abandono había degenerado en traición a un ideario.

Este relato ha logrado algunas formulaciones refinadas en las que, por cierto, convergen importantes estudiosos de la isla, como Ramón de Armas y Pedro Pablo Rodríguez, e historiadores serios del exilio como Carlos Ripoll y José Manuel Hernández.[35] Sólo que los primeros piensan que la Revolución de 1959 sí realizó aquel ideario y los segundos aseguran que el olvido de Martí ha persistido hasta hoy. Una lectura de la historia política cubana del siglo XX, desde la referencialidad martiana, arrojaría, sin embargo, la presencia de ese legado en los tres momentos de fundación constitucional: 1901, 1940 y 1976.

II

La permeable legibilidad política de José Martí tiene, a mi juicio, un trasfondo hermenéutico. A diferencia de otros intelectuales y políticos de su generación como Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Eliseo Giberga o Rafael Montoro, Martí no organizó sus ideas políticas a partir de un discernimiento reposado de las tradiciones filosóficas de Occidente. De hecho, hubo en él cierto antiteoricismo, cierta asociación de lo “teórico” con lo falso, lo especulativo, lo irreal, sobre todo cuando se refiere a repúblicas o políticos “de papel”, “de caló”, “de libro y dril blanco”, “académicos”.[36] Esta tendencia antiintelectual a una formulación mínima del gobierno, que relaciona a Martí más con la tradición conservadora que con la liberal, desemboca en una defensa económica del sistema representativo.[37]

En las últimas décadas varios historiadores de las ideas políticas latinoamericanas —David Brading, José Antonio Aguilar, Elías José Palti y Roberto Gargarella, entre otros— han retomado los estudios precursores de J. G. A. Pocock y Anthony Pagden sobre el nacimiento del régimen respresentativo en el mundo atlántico y han concluido que en Hispanoamérica el proceso político independentista, entre 1808 y 1820, también se produjo dentro del “momento maquiavélico”, es decir, dentro de la fase de divulgación del republicanismo neoclásico previa al apogeo del liberalismo romántico y del conservadurismo de la Restauración posnapoleónica.[38] De manera que en la constitución de los Estados nacionales del siglo XIX

latinoamericano el republicanismo y el liberalismo establecieron una tensión constitucional.

Si colocamos la obra política de José Martí frente a estas dos tradiciones: la liberal, que surge con las teorías contractualistas de Hobbes y Locke y desemboca en los modelos de representación notabiliaria, defendidos por Constant y Tocqueville en el siglo XIX, y la republicana, que nace en la Roma antigua con Cicerón y Tito Livio, se consolida en las repúblicas veneciana y florentina del Renacimiento y alcanza su formulación moderna a finales del siglo XVIII con Harrington, Rousseau y las constituciones estadunidense de 1787 y francesa de 1791; si leemos a Martí, insisto, desde este doble acervo, encontraremos que su mayor deuda fue con la tradición republicana.[39] A pesar de que el proceso político de la independencia de Cuba se inició en la segunda mitad del siglo XIX —la época de John Stuart Mill y el esplendor del liberalismo democrático que sucedió a las revoluciones de 1848—, José Martí se parecía más a un republicano neoclásico que a un liberal romántico. Sus verdaderos maestros hispanoamericanos no fueron Sarmiento y Mora, Alberdi u Ocampo, sino Simón Bolívar, fray Servando Teresa de Mier, Félix Varela y, por supuesto, José María Heredia.

La biografía política de Martí estuvo marcada por cuatro experiencias republicanas: la Primera República española de 1873, la República Restaurada mexicana (1867-1876) de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, la Tercera República francesa de 1875 y la República del "renacimiento americano", que emergiera de la Guerra Civil entre el Norte y el Sur. En tres de esas repúblicas vivió Martí: España (1871-1874), México (1875-1876) y los Estados Unidos (1880-1895), y aunque viajó a Francia en dos ocasiones —en los inviernos de 1874 y 1879—, sólo conoció la Tercera República francesa mediante la prensa neoyorquina. Una crítica de Martí sobre el drama *Garin*, del dramaturgo francés Paul Delair, publicada en *The Sun* en 1880, da cuenta del efecto que causó la Tercera República en la poética y la política martianas. Delair, según Martí, continuaba la tradición de Victor Hugo de "poner el arte al servicio de la libertad […] y representar el casi universal anhelo por una república".[40]

La literatura martiana está atravesada por el argumento republicano de principio a fin. A sus 20 años, Martí escribió un texto titulado *La República española ante la Revolución cubana*, en el que aseguraba que si el gobierno de Figueras y Pi y Margall no reconocía la independencia de Cuba, entonces "la República española ni acata la voluntad del pueblo soberano ni ha llegado a entender el ideal de la República".[41] Y, en el momento de su muerte en Dos Ríos, Martí se preparaba para trasladar el Estado Mayor del Ejército Libertador a Camagüey con el fin de "reunir representantes de todas las masas cubanas alzadas, para que ellos, sin considerarse totales y definitivos, ni cerrar el paso a los que han de venir, den a la Revolución formas breves y solemnes de República, y viables, por no salirse de la realidad y contener a un tiempo la actual y la venidera".[42] En su famosa carta-testamento al amigo mexicano Manuel Mercado, Martí insistirá en la "forma republicana de la guerra": "la Revolución desea plena libertad en el ejército, sin las trabas que antes le opuso una Cámara sin sanción real, o los celos y temores de excesiva prominencia futura, de un caudillo puntilloso y previsor; pero quiere la revolución, a la vez, sucinta y respetable representación

republicana”.[43]

Formas breves y solemnes; sucinta y respetable representación republicana. He allí el republicanismo mínimo, primordial, de José Martí: un dispositivo que asegura la amplia y variada pervivencia de su legado. Deliberadamente Martí dejó fuera de su proyecto político aspectos que ocupaban la atención de muchos liberales y demócratas de su tiempo, como el bicameralismo del poder legislativo, los márgenes del sufragio, la contraposición entre presidencialismo y parlamentarismo o la pertinencia de partidos políticos. Como los republicanos del siglo XVIII, Martí pensaba, a finales del siglo XIX, que los partidos políticos dividían a la nación: “tienen otros pueblos y entienden que es trabajo suficiente, un solo problema esencial […] el conflicto entre las dos tendencias, la autoritaria y la generosa, que con los nombres comunes de conservadores y liberales dividen a los pueblos”.[44]

Esta matriz republicana clásica, tan asimilable por los actores poscoloniales, conectó a Martí, vía Montesquieu, con el populismo romántico y socialista de su época, que aspiraba a reglamentar constitucionalmente ciertos “derechos naturales”, como los del trabajo, la familia, la educación y la cultura. Estos derechos “naturales”, que hoy llamaríamos *sociales*, fueron los que, además de los políticos y los civiles, él contemplara en la famosa “ley primera República con todos y para el bien de todos: el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre”.[45] Por momentos ese naturalismo lo llevó a consagrar el principio antidoctrinal de la utopía populista. En carta a Gonzalo de Quesada, de 1892, Martí escribió: “con una página de Macauley no vamos a gobernar las escuadras de Guantánamo”.[46] En otro pasaje se explaya:

> La política del libro, y de dril blanco, había de entender que no son de orden irreal los pueblos nacientes, sino de carne y hueso, y que no hay salud ni belleza mayores, como un niño al sol, que las de una república que vive de su agua y de su maíz, y asegura en formas moldeadas sobre su cuerpo, y nuevas y peculiares como él, los derechos que perecen, o estallan en sangre venidera, si se les merma con reparos injustos y meticulosos, o se les pone un calzado que no viene al pie.[47]

Ese Martí es el que han exaltado sus lectores marxistas: Julio Antonio Mella, Raúl Roa, Blas Roca, Juan Marinello, Carlos Rafael Rodríguez, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Armando Hart, etc.[48] Sin embargo, las interpretaciones socialistas más serias, la de Antonio Martínez Bello (1940) y, más recientemente, la de Paul Estrade (2000), no ignoran que, si bien Martí simpatizaba con el “pensamiento generoso” de quienes, como Karl Marx, buscaron los “modos naturales de equilibrar la riqueza pública”, el socialismo siempre le pareció, como a Herbert Spencer, una “futura esclavitud” en la que el hombre “de ser siervo de sí mismo, pasaría a ser siervo del Estado. De ser esclavo de los capitalistas […], iría a ser esclavo de los funcionarios”.[49] Estos juicios lo distanciaban no sólo de las utopías socialistas del siglo XIX, sino también de las realidades totalitarias del siglo XX.

El más claro desencuentro entre el republicanismo martiano y las utopías populistas del siglo XIX reside en la importancia que Martí concedió a la representación, en tanto práctica esencial de la vida política. Si creemos sus palabras, José Martí inspiró su vertiginosa actividad política e intelectual en la certeza de que el cubano de su tiempo era “capaz para el orden y la disciplina, para el pensamiento propio, para la política de voto y representación,

para la autoridad delegada y responsable, para el acomodo de voluntades diversas en el bien común".[50] También pensó que "el hábito del voto, del examen y de la vigilancia, y el tráfico abierto de todas las regiones, evitaría el mal de los caudillos".[51] En una emotiva semblanza del general Grant anota: "en una República, un hombre que no vota es como en un ejército un soldado que deserta".[52] Y resumirá su proyecto político en una conjunción de derechos sociales, económicos y políticos: "la justicia, la igualdad del mérito, el trato respetuoso del hombre, la igualdad plena del derecho, eso es la revolución".[53]

Existe un texto poco estudiado de José Martí en el que se plasma plenamente su republicanismo. Me refiero a "Las fiestas de la Constitución de Filadelfia", una crónica escrita en 1887 en el centenario de la Carta Magna estadunidense. Allí Martí afirma que aquella Constitución sólo tuvo un defecto, la esclavitud, que la historia reclamaría a los Estados Unidos en la Guerra de Secesión, setenta años después. Según Martí, la aproximada perfección de las primeras leyes estadunidenses aseguró la perdurabilidad del régimen republicano y federal de 1787. "La política virtuosa es la única útil y durable" —dice—, y concluye: "la Constitución americana enseña a los pueblos que sólo echan raíces en las naciones las formas de gobierno que nacen de ella".[54]

Lo que más admiraba Martí en aquella Constitución era el pacto, la transacción, el "acomodo" entre estados que, por su "peculiar interés", habían entablado una "pelea rabiosa": "[…] los trece estados diversos, en la necesidad de vivir juntos, con elementos hostiles, de crear un gobierno nacional sin privarlos de su soberanía, decidieron acomodar sobre bases reales sus pretensiones extremas".[55] Aquel acuerdo, condensado en "formas breves y solemnes", vino a demostrar que "los artículos de la confederación —adoptados diez años antes— cayeron en ridículo y desuso por ser imitaciones postizas de las ligas griegas, así las púrpuras extrañas pueden pudrir el lienzo no dispuesto a recibirlas, ni necesitado tal vez de más colores que los que eche sobre él el ingenuo sol nativo".[56] En el estilo de su poética modernista, José Martí, a finales del siglo XIX, suscribía el argumento principal de Montesquieu en el libro XIX de *Del espíritu de las leyes*, que fuera retomado por Madison, Hamilton y Jay en los papeles de *El Federalista*.[57]

Este republicanismo mínimo, neoclásico, es, como decíamos, la condición hermenéutica de los múltiples usos políticos de José Martí en el siglo XX cubano. El legado martiano, a nuestro entender, es detectable en los tres regímenes constitucionales de la historia de Cuba. A pesar del liberalismo individualista de aquel texto, Martí habría suscrito los 115 artículos de la Constitución de 1901 y, seguramente, hubiera rechazado el apéndice que impuso la Enmienda Platt.[58] Si su modelo fue la Constitución estadunidense de 1787, tal vez le hubieran molestado los rasgos semiparlamentarios de la Carta de 1940 —cargo de primer ministro, facultad del Congreso para negar confianza al ejecutivo, limitación de poderes emergentes… —. Sin embargo, hubiera simpatizado con la generosa dotación de derechos sociales en materia de educación, familia, trabajo y cultura, y habría suscrito el principio republicano, recogido en el artículo 102, que prohibía "la formación de agrupaciones políticas de raza, sexo o clase".[59] Por último, de la Constitución socialista de 1976 José Martí habría

descartado la ambigua aplicación del principio representativo y la concepción doctrinal de la ideología, pero acaso hubiera aplaudido la extensión de derechos sociales, más allá de 1940, y la solidaridad plebiscitaria y populista que aquel documento reglamentaba.[60]

Aunque Martí defendiera el principio de Montesquieu de que "las leyes deben corresponderse con el espíritu general, las costumbres y los hábitos de una nación", su idea de Cuba era la de una nación americana cuya ciudadanía debía constituirse de acuerdo con la igualdad de derechos que garantiza el régimen republicano. Si algo molestaba a Martí era aquel discurso eugenésico, propio de la filosofía positivista, que explicaba el éxito de los Estados Unidos con razones climáticas, religiosas, étnicas y culturales. "Es moda nueva —decía—, de barniz, suponer que los accidentes de educación y clima pueden alterar la esencia de los hombres, iguales en todas partes […] El maíz habla como la carne. El rubio odia, engaña y acarrea como el trigueño. El norteamericano se apasiona, se exalta, se rebela, se aturde, se corrompe lo mismo que el hispanoamericano."[61]

El republicanismo de Martí era americano, es decir, cívico y no culturalista como el europeo. Su política se encaminaba a la fundación constitucional de una nación nueva en el continente que, lo mismo que los Estados Unidos e Hispanoamérica, tradujera su identidad cultural en un modelo cívico moderno.[62] No existen indicios de un esencialismo nacionalista en José Martí, ya que cualquier retórica identificatoria de trasfondo racial, religioso o cultural podía reforzar, a su entender, el prejuicio de que el pueblo cubano no era apto para el gobierno soberano. La literatura política de Martí es, en buena medida, un alegato en favor de la capacidad moral de la sociedad cubana de finales del siglo XIX para constituirse como una ciudadanía moderna. De ahí su vehemente optimismo: "otras repúblicas nacieron hace setenta y cinco años: nosotros ahora. Lo que ha pasado en otras repúblicas no pasará en la nuestra. Tenemos la médula de la república, criada en la guerra y en el destierro; y los hábitos y el recelo saludable del gobierno republicano".[63]

Con todas sus críticas al imperialismo estadunidense y al caudillismo latinoamericano, el paradigma político de José Martí fue la república americana, la de Washington y la de Bolívar, la de Heredia y la de Juárez. En "Crece", uno de sus artículos más realistas, publicado en *Patria* en la primavera de 1894, dejará ver su íntima aspiración:

> Lo que los del Norte hicieron, con sus tres siglos de preparación republicana, pudiéramos volver a hacerlo nosotros, y con harta razón, viniendo, como venimos, del mosquetón y del moloso del arcabuz y del perro. Pero ellos vencieron: y nosotros nos vencimos. Nuestra guerra (1868-1878) no tuvo más traiciones, más envidias, más demoras, más abandono, más penurias, que la guerra de los Estados Unidos […] Nuestra república no tendría más celos, más comadreos, más desunión, más descrédito, más desbarajuste, más traición interna, más peligro militar, más demagogia —que es el peligro civil— que la agonizante, criminal y deshecha de la primera época de los Estados Unidos.[64]

Acaso sin advertirlo Martí realiza aquí la profecía de la Primera República cubana, al vislumbrarla —todavía con benevolencia— como la "agonizante, criminal y deshecha" prehistoria de los Estados Unidos antes de la Guerra Civil de 1861. Muchos intelectuales y todos los políticos cubanos de su generación también creyeron, y en buena medida por influjo de su prédica, que Cuba estaba preparada para independizarse de España y constituirse como

una república moderna. Enrique José Varona, por ejemplo, desconfiaba en 1888: “todo ha zozobrado; y sobre este mar tumultuoso que hace flotar al acaso los restos de tan gran naufragio, no dirige ningún rayo de luz melancólica ningún astro de esperanza”.[65] Algo similar pensaba Manuel Sanguily, ese mismo año, en su memorable conferencia “El dualismo moral y político en Cuba”: “aquí el pensamiento se retuerce enflaquecido o mutilado, ahogándose en moldes estrechos y durísimos”.[66] Apenas siete años después ambos, Varona y Sanguily, estarán en Nueva York escribiendo a favor de la nueva revolución separatista organizada por José Martí.

Los más serios intelectuales públicos de la generación de Martí —Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Rafael Montoro, Eliseo Giberga, Gonzalo de Quesada, Juan Gualberto Gómez, etc.— intervinieron en la construcción del orden republicano poscolonial. Todos, sin excepción, acabarían desilusionados no del régimen político sino de una ciudadanía y de algunas élites incapaces de convivir pacíficamente bajo leyes e instituciones modernas. Tan temprano como en 1901, recién promulgada la Constitución de 1901 con el apéndice de la Enmienda Platt, Sanguily pronunció un discurso en el Teatro Nacional de La Habana en el que invocaba el “conjuro de Martí”, en “esta hora turbia”, de “ansias miserandas”, por haber sido él quien con mayor fuerza “creyó a los suyos tan capaces como las razas presuntuosas e insolentes, de civilidad y progreso”.[67] En 1905 Varona será más amargo aún, cuando asegura que el orden republicano no era una obra de “atracción y concordia entre cubanos”, sino de “separación”.[68] Incluso un autonomista como Rafael Montoro, quien nunca se sumó al proyecto martiano —aunque purgó aquella “culpa” con un intenso republicanismo—, admitía que la política poscolonial, lejos de favorecer, “perturbaba más o menos hondamente” la educación cívica de la nueva República.[69]

¿Qué hubiera sido de Martí en aquella zozobra republicana? ¿Habría mantenido su fe en la modernidad moral de la ciudadanía cubana? ¿O se habría frustrado como la mayoría de sus contemporáneos? Pensar lo segundo es realista; pensar lo primero y suponer que su entusiasmo habría regenerado una nación entera es mesiánico. Con todo, las diversas y selectivas apropiaciones de la herencia intelectual y política de José Martí, por parte de los actores poscoloniales, se apoyaron en esa virtualidad, en la energía contrafactual que transmitía la ausencia del héroe.[70] Baste nuestro argumento para advertir que los múltiples usos del legado tuvieron una condición hermenéutica en los enunciados de la formación discursiva martiana: política antiintelectual, republicanismo mínimo, idea clásica de la ciudadanía, idea moderna de la sociedad, entusiasmo moral, americanismo y comprensión múltiple de los derechos públicos.

Desde esta interpretación resultan absurdas, por tanto, las instrumentaciones totales y excluyentes de la herencia martiana. José Martí fue un legado vivo de las dos repúblicas prerrevolucionarias, la de 1901 y la de 1940, y también de la Revolución de 1959, aunque estas tres inscripciones de su referencia hayan sido distintas. Suponer lo contrario —que sus ideas se respetaron en la República y se traicionaron en la Revolución, o que esta última “rescató el sepulcro” luego de su olvido y profanación republicanos— implica persistir en una querella por el símbolo, en la que se enfrascan dos alternativas autoritarias de un mismo

control sobre los documentos nacionales.

TERCERA PARTE
LAS REPÚBLICAS MEXICANAS EN EL SIGLO XIX

X. PENSAMIENTO REPUBLICANO HASTA 1823[*]

ALFREDO ÁVILA *(Universidad Nacional Autónoma de México)*

EN 1967 EDMUNDO O'GORMAN señaló que, tras la independencia de México, resultaba natural el establecimiento de una monarquía, de modo que Agustín de Iturbide no tuvo "necesidad de justificar la adopción de ese sistema".[1] En cambio, quienes intentaban establecer una república se vieron obligados a hacer una elaborada defensa de esa forma de gobierno. Sin embargo, hasta hoy nadie ha dedicado un estudio particular acerca del pensamiento de los republicanos antes de la caída de la monarquía en 1823.[2] Esto se debe quizás a la tendencia todavía muy presente en la historiografía mexicana de creer que el liberalismo es el eje de las ideas políticas nacionales, de modo que se subestiman otros temas o se les considera parte del "liberalismo mexicano". Éste es el caso del republicanismo, que ha sido visto casi siempre como consecuencia del triunfo del federalismo y parte inherente de la tradición liberal. No obstante, como procuraré demostrar en este ensayo, no siempre el pensamiento republicano fue de la mano con la federación y el liberalismo.

La prehistoria de la república en México no es tan extensa como la de otras tradiciones. Como ocurrió en otros lugares, en la filosofía política hispánica existió una fuerte corriente que intentó frenar los abusos del poder, pero nunca llegó a cuestionar la naturaleza sagrada de los monarcas. Cuando mucho, se sugirió la necesidad de que éstos actuaran de acuerdo con ciertas prescripciones, como los principios cristianos y el bien común. Si así no hicieren, dejarían de ser considerados monarcas para convertirse en tiranos, a los que el pueblo podía, de modo legítimo, derrocar y asesinar. Las propuestas tiranicidas de la neoescolástica fueron perseguidas por los Borbones, pero en realidad no eran tan peligrosas para su soberanía, pues los reyes españoles eran considerados adalides de la cristiandad, protectores de la Iglesia y respetuosos de la tradición. Por si esto fuera poco, el tiranicidio otorgaba al pueblo la facultad de derrocar al mal señor, pero para sustituirlo por uno bueno: no cuestionaba la existencia de un monarca absoluto, sino sólo le imponía algunos límites.[3] Ni siquiera las Cortes, representantes de las villas y ciudades, eran un freno efectivo en contra de la autoridad real. El movimiento comunero, defensor de los privilegios de los municipios, sucumbió a principios del siglo XVI, aunque por ese mismo tiempo renació en América, donde los ayuntamientos fueron la base legal desde donde se emprendió la conquista. Sin embargo, la venta y beneficio de cargos convirtió a los municipios en patrimonio de unas cuantas familias; incluso se llegó a llamar al concejo con el nombre de ayuntamiento propietario, para resaltar esta característica. Esto los volvió medios para la defensa de los intereses regionales frente a

los embates centralistas de la monarquía, pero la corrupción y el origen de los cargos los convirtieron en meros instrumentos de las oligarquías locales en conchabanza con las autoridades reales. Incluso la ciudad de México, una de las que más combatieron para defender sus privilegios, se había entregado a las disposiciones del virrey a comienzos del siglo XIX.[4]

Otra cosa eran las comunidades indígenas. Si bien es cierto que la tradición prehispánica hacía que los principales cargos de las comunidades fueran vitalicios, en cambio eran electivos, salvo en algunas regiones. La legislación hispánica estableció además que la selección de autoridades en las repúblicas de indios se hiciera cada año e impidió la reelección inmediata. El resultado fue que si bien un pequeño grupo de notables se mantuvo en el poder por muchos años, esto no cerraba el paso a los demás vecinos.[5] Dorothy Tank de Estrada ha mostrado cómo en el valle de Toluca durante el siglo XVIII la relación entre puestos públicos e individuos era de 1.3, lo cual significa que la mayoría (60%) de los indios ocupaba un cargo al menos una vez en su vida; 25% dos veces; 11% tres, y sólo 4% de los tributarios ocupaban cargos con mayor frecuencia.[6] Los métodos de selección no eran uniformes, pues a veces se hacían elecciones con todos los tributarios, otras se trataba de una designación de los ancianos, pero parece que en la mayoría de los casos se discutía en las casas de la comunidad quiénes debían ocupar los cargos y no se concluía hasta obtenerse la unanimidad: al día siguiente (día de la elección) toda la comunidad, o al menos todos los vecinos, aclamaban los nombres de sus nuevas autoridades. Esta tradición estaba bien arraigada en las 4 188 repúblicas, donde vivía la mayoría (60%) de la población de Nueva España hacia 1810.[7]

Es fácil suponer que, dada la constante prédica de la Iglesia y la presencia de las autoridades reales, toda esta población sería leal al rey de España, pero no es posible saber si lo era de buen grado o si tenía sus propias ideas acerca de cómo debía gobernarse. Los movimientos populares de 1766-1767, que se extendieron desde el norte de San Luis Potosí hasta Apatzingán y el Real del Monte, mostraron cómo para muchos el buen rey permanecía por encima de las tensiones con los malos funcionarios y, en general, con el mal gobierno; pero también que otros tantos cuestionaban la legitimidad del rey y planteaban la posibilidad de establecer “monarquías plebeyas o indianas”. En Guanajuato los gritos de la turba aclamaban al “rey de los cielos” y abucheaban al “rey de España y sus gachupines”.[8]

Los criollos, por su parte, también empezaron a dar muestras de infidelidad a la monarquía en el último tercio del siglo XVIII. Hay pocas posibilidades de que las ideas republicanas estuvieran presentes en Nueva España antes de las revoluciones en los Estados Unidos de América y Francia. Las pocas obras que sobre política circulaban en estos dominios españoles ni siquiera hacían referencia a esa forma de gobierno, pues seguían la clasificación aristotélica del gobierno de uno, de pocos o de muchos. Huelga decir que en todos los casos se aceptaba al monárquico como el mejor de todos. Cuando fue publicado el primer *Diccionario* de la Real Academia, el sentido más aceptado de la palabra ‘república’ seguía siendo “el gobierno del público” y se suponía que había “tres formas de *República:* Monarquía, Aristocracia y Democracia”, “se toma también por la causa pública, el común o su utilidad” y “por extensión se llaman también algunos pueblos”; por esta razón podía hacerse

referencia al conjunto de españoles en las Indias como miembros de una república, mientras que los indígenas integraban otra distinta. No obstante, poco a poco se extendía un sentido nuevo para esta palabra: "Hoy se dice del gobierno de muchos, como distinto del gobierno Monárquico".[9] Con el tiempo llegó a ser, de hecho, su contrario.

El conflicto iniciado en 1775 en las colonias inglesas en Norteamérica pudo servir de ejemplo a los habitantes de las posesiones españolas en el mismo continente, pero lejos estuvo de significar una influencia directa entre los novohispanos. Como se verá en su momento, los admiradores de los Estados Unidos deseaban imitar su forma de gobierno, pero desconocían el funcionamiento de sus instituciones. En 1776 Julián de Arriaga escribió al virrey marqués de Cruillas que un arquitecto francés y tres poblanos planeaban la independencia y el establecimiento de una república con ayuda británica, en la creencia de que el gobierno de Londres estaría deseoso de dar un golpe a España por la colaboración hispano-francesa con los insurgentes de sus propias colonias.[10] Sin embargo, las autoridades nada pudieron averiguar y el asunto paró ahí. Algo similar ocurrió tras la Revolución francesa. Desde 1789 fueron sorprendidos varios individuos cuando afirmaban desear el inminente arribo de la armada francesa, que acabaría con el oscurantismo ibérico. Un pasquín apareció en los muros de la ciudad de México en septiembre de 1794 "aprobando la determinación de la nación francesa en haberse hecho república".[11] Un año antes las autoridades habían descubierto una conjura a favor de la independencia, en la cual estaba involucrado un número considerable de cómplices. Los procesos mostraron que el motivo por el que se habían decidido a actuar era la coyuntura revolucionaria en Francia y que pretendían el establecimiento de una república; pero resulta interesante que algunos de los argumentos esgrimidos para justificar ese tipo de gobierno fueran angloamericanos: la declaración de uno de los conjurados, Juan Guerrero, se refería a una reunión en la que se había expresado que "los franceses hacían bien en pretender la libertad, que todos nacimos libres, alegando también un texto de que Dios había castigado a su pueblo dándole rey, porque se lo había pedido".[12] Raúl Cardiel Reyes vincula estas ideas con las del pastor puritano Jonathan Mayhew, quien afirmaba que "Dios, en su cólera, había otorgado un reino a los israelitas, un monarca absoluto, pues no tenían bastante sentido o virtud para apreciar las ventajas de una comunidad libre, teniéndolo a Él por rey".[13] Sin embargo, me parece poco probable que estos conspiradores hubieran conocido el sermón de Mayhew; lo más seguro es que la fuente de la cual tomaron esas ideas fuera el *Common Sense* (1776) de Thomas Paine, quien fue uno de los principales vulgarizadores de la ideología revolucionaria norteamericana. No sé si lo habrán leído en una de las muchas ediciones en inglés que circulaban por entonces (pues las primeras versiones en español son de 1811) o si lo conocieron a través de un tercero: Santiago Felipe Puglia, autor de *Desengaño del hombre* (1794), que ocasionó muchos cuidados a las autoridades del virreinato. De cualquier manera, Paine sería una de las más importantes lecturas de los insurgentes mexicanos y de los partidarios de la república. Basta ver cómo el padre Mier lo cita hasta el plagio.[14]

Resulta pertinente hacer notar que a principios del siglo XIX no era tan infrecuente discutir en el virreinato acerca de las formas de gobierno. En 1801, Diego Bear afirmó que había "oído hablar [al párroco de San Felipe Torresmochas] *sobre lo que todos hablan* si está

mejor el gobierno republicano o el monárquico".[15] Éste, por supuesto, no es un testimonio contundente del republicanismo del cura que, años después, encabezaría a las masas en contra de los gachupines y en favor de Fernando VII. Incluso, lo más probable es que en estas discusiones terminara triunfando el sistema monárquico, como el que tenía mayor legitimidad y garantizaba mejor el orden. Hay, sin embargo, tres aspectos de la anterior declaración de suma importancia. Primero, el debate entre esas dos formas de gobierno es significativo, pues indica que algunas personas ya no aceptaban como un hecho indiscutible la monarquía; segundo, no era el tema de conversación de unos cuantos sino "lo que todos hablan"; y tercero, la Inquisición no consideró esta acusación tan grave como para llamar de inmediato a Miguel Hidalgo.

Unos años después, José Antonio Rojas huyó de Nueva España hacia "la bienaventurada Norte-América, donde mora la libertad"[16] y desde donde no dejaría de trabajar para liberar a su patria. Sin embargo, fueron los insurgentes quienes de una manera más clara trabajaron para conseguir la independencia inspirados en el modelo de la República de los Estados Unidos. El primer número del primer periódico insurgente, *El Despertador Americano* del 20 de diciembre de 1810, elaboró un conocido elogio a los estadunidenses:

> ¡Americanos del Norte! Pueblo honrado, frugal, laborioso, conocido en todo el resto del Globo por tu amor a la humanidad y la justicia, enemigo irreconciliable de todos los tiranos, apóstol perpetuo de la fraternidad y de la unión. Tú, tú eres el amigo más seguro, el aliado más fiel que nos ha destinado la naturaleza, estableciéndonos en un mismo Continente. Tú eres nuestro modelo y nuestro recurso, tus intereses son los nuestros, de ti esperamos los más prontos y abundantes socorros para acabar de aniquilar el despotismo atroz. Ambos unidos seremos capaces de pacificar la tierra y de hacerla feliz con nuestros tesoros, nuestra moderación y nuestra filantropía.

Tiempo después, el 17 de enero de 1811, ese mismo periódico (núm. 7) publicaba un resumen estadístico de los Estados Unidos, extraído del *National Intelligencer.* No obstante, debo recordar de nuevo que era muy poco lo que se conocía de las instituciones y leyes de la República del Norte, pero servía como un buen modelo, gracias a su prosperidad y orden. Hay muchas muestras de lo anterior. Por ejemplo, los diversos enviados de los insurgentes a los Estados Unidos llevaban instrucciones dirigidas al "Presidente del Congreso americano", en la creencia de que el poder más importante de una república sería el legislativo. El ejemplo de la Francia republicana, en cambio, no era muy apreciado, en especial por el jacobinismo con el que se le asociaba, aunque como mostraría la Constitución de Apatzingán, los insurgentes conocían muy bien las constituciones de 1793 y de 1795, en especial esta última y las instituciones del Directorio.[17] Sin embargo, los constituyentes decían no mirar a Francia, sino a los Estados Unidos. Uno de los editores del *Correo Americano del Sur* —Carlos María de Bustamante o José Manuel de Herrera— publicó en su número IX del 22 de abril de 1813 una de las más rendidas muestras de admiración al pueblo estadunidense, que de paso podría servir para una historia de los anexionistas mexicanos:

> Quando el generoso Anglo americano amante y protector de la independencia no viniese a auxiliar de buena fe nuestros heroicos esfuerzos; sino que con desprecio de su constitución fundamental, y atropellando otros derechos aún más

inviolables tuviese las miras tan pérfidas, como vanas de sojuzgarnos; celebraríamos sin embargo nuestra suerte, una vez que nos contásemos libres de la crueldad inaudita del despotismo español.[18]

Los estadunidenses eran considerados hombres frugales, laboriosos, defensores de los derechos del ciudadano e incapaces —por ser una república— de intentar domeñar a otras naciones. Además, siempre serían preferibles al despotismo de una monarquía, la española. No estoy seguro de si esta última idea era aceptada por todos, en especial por los insurgentes más cercanos al "generoso angloamericano", los tejanos; pero es claro que los movimientos de independencia en el noreste de Nueva España tenían un ascendiente republicano que provenía de los Estados Unidos. Virginia Guedea ha mostrado cómo, salvo en la Constitución del estado de Tejas de 6 de abril de 1813, el referente no era tanto el juntismo hispano cuanto la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos.[19] De Tejas también vino la primera referencia a nuestro país independiente como "República Mexicana". Fue el aventurero cubano José Álvarez de Toledo quien así se refería a la nación fundada por los constituyentes de Apatzingán y resulta curioso hallar este nombre en letra de José María Morelos sólo después de entablar comunicaciones con Álvarez de Toledo.

Es cierto que los primeros insurgentes emplearon la "máscara fernandina" para atraerse simpatizantes, es decir, afirmaban pelear a favor del rey preso; pero cuando se abrió la posibilidad de que Fernando VII pudiera ser liberado, entonces los partidarios de la independencia decidieron rechazar la opción monárquica. Los guerrilleros del sur (en el actual estado de Guerrero) desarrollaron una cultura política de defensa de sus derechos locales y, sobre todo, no estaban dispuestos a reconocer otra autoridad que aquella que ellos mismos se dieran.[20] Cuando Carlos María de Bustamante promovió la instalación de un congreso para dar dirección política a la insurgencia, José María Morelos se dispuso a convocar a las provincias de Oaxaca y Tecpan para que nombraran a sus representantes. Resulta interesante hacer notar que en las circulares para iniciar el proceso de selección, Morelos no impuso el sistema de elección —como había impulsado la liberal Constitución de Cádiz— sino que, en la mayoría de los casos, permitió que se hiciera de acuerdo con la práctica tradicional de cada comunidad. Así, en los reales mineros se respetaría la costumbre de las corporaciones mineras, mientras en las repúblicas de indios se haría una aclamación o cualquier otro método que fuera aceptado. Tan sólo la aristocrática Antequera designaría a sus representantes por elección, pero lo harían los notables, que en la mayoría de los casos no fueron electos.[21]

Cuando se reunió el Congreso, los diputados consideraron que ese cuerpo encarnaba la soberanía nacional, de modo que no aceptaron el principio liberal de división y equilibrio entre los poderes. Para esto contaban con las propuestas del español Alberto Lista, quien desde su periódico *El Espectador Sevillano* había afirmado que "la potestad legislativa es la primera en el orden y la excelencia: la ejecutiva y la judicial son consecuencias de la primera".[22] Esto quedó consagrado en el artículo 44 de la Constitución insurgente, el cual estableció que la soberanía radicaría en el Supremo Congreso y habría, además, dos corporaciones, el supremo gobierno y el tribunal de justicia, protegidas, según el artículo 47, por una guardia dependiente del Congreso. Por desgracia no contamos con las actas de los

debates legislativos de aquella asamblea, pero es de suponer que tenían tanto miedo como los radicales estadunidenses a un poder ejecutivo en manos de una sola persona; en los Estados Unidos existía "la idea, que por cierto no carece de partidarios, de que un ejecutivo vigoroso resulta incompatible con el espíritu del gobierno republicano".[23] También los republicanos mexicanos suponían que monarquía, en atención a su etimología, era el gobierno de uno solo, aunque éste fuera electo por un tiempo moderado y sólo para encargarse del poder ejecutivo. Como se verá en su momento, éstas serían dos características del pensamiento republicano hasta 1823: la insistencia en la supremacía del poder legislativo y el miedo al poder unipersonal.[24]

El *Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana*, sancionado en Apatzingán el 22 de octubre de 1814, dejó en claro que "el gobierno no se instituye por honra o interés particular de ninguna familia, de ningún hombre ni clase de hombres, sino para la protección y seguridad general de todos los ciudadanos" (artículo 4) y que "las obligaciones de los ciudadanos para con la patria son: una entera sumisión a las leyes, un obedecimiento absoluto a las autoridades constituidas, una pronta disposición a contribuir a los gastos públicos, un sacrificio voluntario de los bienes y de la vida cuando sus necesidades lo exijan. El ejercicio de estas virtudes forma el verdadero patriotismo" (artículo 41). Resulta interesante resaltar cómo los constituyentes no compartían del todo la perspectiva liberal de los constituyentes de Cádiz en el sentido de definir al ciudadano como aquel que viviera bajo las leyes generales de la monarquía y cuyos derechos políticos se limitaban a votar y ser votado. Proponían en cambio una libertad más positiva, con una ciudadanía que participara de su propio gobierno. Es poco probable, pero no imposible, que los legisladores mexicanos estuvieran al tanto de las obras de Rousseau, pero la guerra de independencia los había conducido a este grado de ciudadanía activa: debe recordarse que muchos caudillos se negaban a obedecer a quienes se suponían los principales dirigentes de la insurgencia, como fuera el caso de Ignacio Rayón y su Junta de Zitácuaro.[25] La Constitución de Apatzingán no proponía que los habitantes de este país tomaran las armas para la defensa del proyecto republicano, porque de hecho ya las habían tomado. No obstante, las desastrosas campañas en contra de la monarquía española, la muerte de José María Morelos y la disolución del Congreso hicieron que estos principios permanecieran soterrados largos años. La independencia promovida por Agustín de Iturbide en 1821 parecía abrir la posibilidad de un renacimiento de los proyectos republicanos, en especial si se toma en cuenta que buena parte del ejército que secundó el Plan de Iguala estaba integrado por antiguos insurgentes que se habían amnistiado y unido a los realistas. Muchos de los republicanos que se hallaban fuera del país también creían que se podía establecer una república; uno de ellos era Servando Teresa de Mier.

Por desgracia, el júbilo y entusiasmo ocasionados por la consumación de la Independencia opacaron la discusión de la forma de gobierno para México. El apoyo general que se dio al Plan de Iguala incluía el establecimiento de una monarquía constitucional. El carisma y la exaltación al héroe de Iguala no sólo preparó el camino para su arribo al trono del imperio, sino que le permitió considerarse portavoz de la voluntad nacional, lo cual significaba que

toda la nación quería (o *debía querer*, como afirmó el propio Iturbide) un imperio.[26] Esta creencia hacía que para Iturbide y sus seguidores los republicanos fueran unos meros individuos egoístas que se oponían a la voluntad nacional. Sin embargo, en un principio algunas personas se atrevieron a ir en contra del caudal de publicaciones monárquicas. El periódico guatemalteco *El Genio de la Libertad* proponía una república para su patria, pues "las monarquías no son compatibles ni con las luces ni con los sentimientos ni con circunstancia alguna de los pueblos americanos".[27] Favorecía la independencia de Centroamérica respecto del imperio, pero lo más importante de su alegato era que en el Nuevo Mundo las monarquías no podían fructificar. Existe en el republicanismo cierto elemento americanista que debe ser tomado en cuenta. Las citas anteriores de la prensa insurgente muestran ya ese aspecto: los Estados Unidos brindarían su apoyo a la República de México en buena medida como solidaridad continental. El regimiento de caballería número 11 de la ciudad de México también sugirió que se imitara a "las repúblicas de Chile, Buenos Aires, Colombia y demás que forman hoy la América del Sur, al hacerse libres del yugo extranjero", mientras los republicanos de Zacatecas empleaban la contraseña "República de Colombia" para admitir a los conspiradores en los conciliábulos de la casa de la aduana.[28]

El americanismo del pensamiento republicano en México se mostró de manera más clara con la actuación de varios individuos vinculados de alguna manera con Colombia. Los enviados diplomáticos de ese país en los Estados Unidos y en México tendrían un papel determinante en la caída del imperio de Iturbide. El primero, Manuel Torres, colaboró con Vicente Rocafuerte para obstaculizar el reconocimiento estadunidense al imperio; además fue anfitrión de Servando Teresa de Mier, a quien convenció de regresar a su país para combatir a Iturbide. Una de las obsesiones de Torres era la defensa de las independencias americanas contra la reacción europea dirigida por la Santa Alianza. En este sentido se oponía a los planes de los autonomistas, como el de la diputación mexicana en las Cortes de Cádiz (encabezada por Mariano Michelena) o el de la Proclama de Independencia de Iguala. Para el agente colombiano, esos documentos formaban parte de un proyecto ambicioso de las monarquías europeas para no perder sus posesiones del Nuevo Mundo, y que había sido expresado de modo claro por Dominique de Pradt: establecer reinos americanos a cuya cabeza se pondría uno de los príncipes españoles o, en su defecto, algún otro monarca europeo. Torres estaba "abochornado del modo con que los extranjeros manejan la imbecilidad americana".[29]

Como reacción a tales propuestas, Mier y Torres sugirieron la formación de "dos grandes departamentos" o federaciones capaces de hacer frente a los embates de las decrépitas monarquías europeas y a los planes de la Santa Alianza. Así, lograrían evitar "la intervención de los soberanos [en] los negocios de la América".[30] No negaban el aislacionismo que implicaba esta política de total rechazo a Europa, un continente calificado de decadente y corrupto. El resultado sería la estabilidad y la paz en el Nuevo Mundo, pues creían que la naturaleza de las monarquías era belicosa, de modo que si triunfaban los planes de la Santa Alianza, los americanos estarían atados irremediablemente a las continuas guerras de sus señores. En cambio, la ruptura total con Europa y el establecimiento de repúblicas ilustradas

atraerían la paz, condición necesaria para alcanzar el progreso material prometido por la feracidad de estas tierras.[31]

Con estas ideas en ristre, Servando Teresa de Mier viajó a su patria con el objetivo explícito de defender los principios republicanos. Traía consigo una pequeña obra titulada *Memoria político-instructiva* en la cual dejaba asentados los puntos principales de su credo y que es una de las más importantes exposiciones del pensamiento republicano en México. Iniciaba con su crítica a los planes de Pradt y la Santa Alianza; para Mier la independencia monárquica no era una verdadera independencia o, de manera más clara, llegar de ese modo a la independencia política no significaba alcanzar la libertad: independiente era Turquía —exclamaba— pero sus habitantes eran esclavos. Resulta extraña esta comparación si tomamos en cuenta que en España se había restablecido el régimen constitucional que garantizaba a los ciudadanos la posibilidad de elegir a sus representantes en el gobierno. Sin embargo, Mier desconfiaba incluso de la monarquía británica y sabía que, como ocurrió en 1814, Fernando VII terminaría disolviendo el régimen liberal. Por eso pedía a Iturbide que imitara a los grandes héroes republicanos: Oliver Cromwell, Simón Bolívar y George Washington. Mier no definió de modo muy claro qué entendía por "libertad", pero defendió la herencia del Congreso de Anáhuac y de su *Decreto constitucional*, es decir, favorecía la formación de una ciudadanía participativa. En cambio, con una monarquía, incluso la liberal española, los mexicanos escucharían de nuevo, como en tiempos de Carlos III, "sabed que nacisteis para obedecer [y no para intervenir en los asuntos del Estado]".[32]

Sólo un pueblo acostumbrado a la servidumbre podía soportar a los monarcas. Esta razón también la compartía Agustín de Iturbide, quien por tanto consideraba pertinente establecer en México una monarquía constitucional, pues no podía pasarse de la entera sumisión (recuérdense los trescientos años de sometimiento hispano) a la mayor libertad. Los mexicanos no tenían las virtudes necesarias para eso. Los hombres "que han sido esclavos por espacio de tres siglos no pueden pasar sin violencia del extremo de esclavitud al de república".[33] Este argumento resulta muy curioso en la pluma de los monárquicos, pues significaba que, con el tiempo, los ciudadanos aprenderían las virtudes necesarias para ejercer una libertad plena, una libertad republicana, como la llamaba Mier. No obstante, para los republicanos las virtudes no podían aprenderse bajo un gobierno monárquico.[34]

Claro está que la monarquía constitucional no era igual a la absoluta: permitiría el establecimiento de un Congreso representante de la nación y único legislador, además de garantizar la división e igualdad de poderes. Era, para un autor anónimo, un gobierno mixto: "que participa de todo lo bueno de los demás gobiernos y tiene menos inconvenientes o males que los otros".[35] En efecto, había un cambio importante entre la monarquía absoluta y la constitucional, y no era sólo de forma. Sin embargo, esto no era suficiente para los republicanos, quienes pretendían que el poder legislativo debía ser superior y, de hecho, fuente y origen de los otros dos, tal como había establecido la Constitución de Apatzingán. Un publicista expresaba cómo en el gobierno republicano "el pueblo todo […] ejerce por sí la potestad legislativa y confiere la potestad ejecutiva y judiciaria a personas que él mismo elige por tiempo determinado".[36] De esta manera, ante el hecho irremediable de la proclamación

imperial de Agustín Primero, los republicanos podían soportar su presencia siempre y cuando, como le expresó Mier, se garantizara la primacía del Congreso: “de otra suerte, él se perdería y yo sería su enemigo irreconciliable, porque no está en mi mano dejar de serlo contra los déspotas y tiranos. Sabría morir, pero no obedecerlos”.[37] Desde el día de su inauguración el 24 de febrero de 1822, el Congreso decidió imitar a las Cortes de Cádiz en su actitud de supremacía frente a los otros dos poderes. Sin importar que el origen de esa asamblea estuviera en el Plan de Iguala, los diputados encabezados por José María Fagoaga lograron que Iturbide reconociera que la soberanía nacional estaba representada y sería ejecutada sólo por el Congreso: “Aunque en este Congreso Constituyente reside la soberanía, no conviniendo que estén reunidos los tres poderes, se reserva el ejercicio del poder legislativo en toda su extensión, delegando interinamente el poder ejecutivo en las personas que componen la actual regencia, y el judiciario en los tribunales”.[38]

Incluso después de la proclamación imperial de Iturbide, promovida de manera evidente por varios grupos de agitadores de la ciudad de México, los miembros del Congreso se negaban a aceptar que, en la práctica, estaban siendo relegados por el carismático héroe de Iguala. Un diputado anónimo escribió al doctor Mier que “tenemos los poderes de la nación, que regularmente se distribuyen en poder legislativo, judicial y ejecutivo: los tenemos todos”. Por lo cual el emperador era hechura de la asamblea.[39] Para los republicanos lo ideal era que el emperador imitara el ejemplo de los constituyentes del periodo de la insurgencia. Bustamante afirmaba que si Iturbide de verdad hubiera querido liberar a su patria, habría adoptado la Constitución de Apatzingán.[40]

Sin embargo, las tensiones entre los poderes continuaron y cada vez parecía más evidente que el emperador era quien llevaba las de ganar. Muy pronto consiguió que la monarquía fuera declarada hereditaria y contaba con el apoyo de los principales jefes del ejército. La mayoría de las publicaciones favorecían no sólo a la monarquía constitucional sino al propio emperador y pronto hubo opiniones favorables al establecimiento de un régimen absolutista. La relativa libertad con que se expresaron en un inicio las ideas republicanas también fue censurada pronto. *La Abispa de Chilpancingo*, periódico del antiguo insurgente Carlos María de Bustamante, publicado para exaltar la memoria de los primeros patriotas y para solicitar a Iturbide que siguiera el ejemplo de Washington y de Bolívar, fue llevado al tribunal de libertad de prensa; mientras que la republicana *Memoria político-instructiva* del doctor Mier fue perseguida. Otra publicación, *El Hombre Libre*, del periodista Juan Bautista Morales, también sufrió persecución por exponer sus ideales republicanos. Al final dejó de publicarse, entre otras cosas por la aprehensión que sufrió su editor, pues estaba implicado en una conjura subversiva. Los republicanos fueron considerados como unos cuantos intrigantes, hombres egoístas que se oponían al verdadero interés nacional. Éste fue el primer paso hacia la clandestinidad, lo cual terminó de desacreditarlos: sus intereses eran tan opuestos al interés general que ni siquiera los exponían en público. Tras el descubrimiento de una conspiración en agosto de 1822, en la cual estaban implicados varios diputados y el ministro de Colombia, Miguel Santamaría, Iturbide recibió el apoyo suficiente para disolver el Congreso.[41]

No obstante, ese hecho confirmó a los republicanos en una de sus principales tesis. Para

ellos, como hemos visto, era prioritario defender a “la representación nacional”. Su principal argumento contra cualquier tipo de monarquía era que, de manera irremediable, tendería al despotismo. El origen de este aserto se hallaba en la historia. El diputado Carlos María de Bustamante tenía una experiencia en este sentido. En 1812, cuando fue promulgada la Constitución de Cádiz en el virreinato, Bustamante aprovechó la libertad de prensa para expresar algunas de sus ideas, sobre todo en relación con los procesos electorales que debían iniciarse y con el intento frustrado del Ayuntamiento de 1808 por establecer una junta gubernativa en Nueva España. También participó de manera entusiasta en dichos procesos, de los que resultó elector de su parroquia. En aquel primer ensayo electoral resultaron electos sólo criollos, muchos de ellos sospechosos de infidencia y de colaborar con los rebeldes. Por tal motivo, las autoridades decidieron suspender de modo parcial la aplicación de la Constitución. Bustamante logró huir de la ciudad de México rumbo al campo insurgente, pero otros no corrieron con la misma suerte y sufrieron la prisión. Como vimos, cuando llegó a Oaxaca promovió la reunión de un congreso y la formación de una constitución republicana.[42] El regreso de Fernando VII al trono en 1814 y la disolución de las Cortes le demostró de nuevo cómo los reyes no estaban dispuestos a perder su absoluto poder. Por esta razón siempre se opuso al Plan de Iguala. Resultaba ridículo pensar que ese mismo monarca, que ya había abolido en una ocasión la Constitución y que, durante el Trienio, no dejaba de conspirar para derrocarla, aceptara de buena gana venir a México y sujetarse a las leyes emanadas por el Congreso nacional. El padre Mier no confiaba siquiera en la Gran Bretaña. En su citada *Memoria* exclamaba: “Dios nos libre de emperadores o reyes. Nada cumplen de lo que prometen, y van siempre a parar al despotismo. Todos los hombres propenden a imponer su voluntad, sin que se les replique. Y no hay cosa a que el hombre se acostumbre más”.[43]

La disolución del Congreso hecha por el emperador confirmó de nuevo que la monarquía, por más constitucional que fuera, no podía ser confiable para defender las principales libertades de la nación. Si para los partidarios de Agustín Primero el régimen monárquico constitucional reunía todo lo bueno de las otras formas de gobierno, los republicanos afirmaban lo contrario: “En la monarquía moderada, si bien se atiende a su Constitución, se encuentran los mismos vicios que se han querido evitar en la absoluta, y participa al mismo tiempo de los defectos de la forma republicana”.[44]

Resultaba claro, entonces, que las virtudes necesarias para ejercer la libertad exigida por una república no se podrían cultivar bajo un régimen monárquico, del tipo que fuera. Éstas sólo podían desarrollarse bajo una república. Era verdad que los trescientos años de dominación ibérica habían obstaculizado su desarrollo, pero por fortuna había muy buenas bases. En un catecismo de la época se afirmaba que “el cristianismo con su divina moral produce necesariamente todas las virtudes cívicas que convienen a una república”.[45] Por otro lado, la propia naturaleza de estas tierras bastaba para proveer estas virtudes. Los ecos de Rousseau son claros: a diferencia de la corrupta y decrépita Europa, la virginidad americana hacía que sus habitantes fueran adictos al trabajo y que aborrecieran el lujo y la molicie de la corte. “La América Septentrional tiene el estado de fuerza, de virilidad e ilustración común, que necesita obrar con independencia de la metrópoli y figurar dignamente entre las grandes

potencias del Viejo y Nuevo continente."[46]

En especial se apreciaban las virtudes de los agricultores, pero en general de las llamadas "clases productoras". Por el contrario, se consideraban viciosos al "clérigo refractario, el letrado sedicioso, el militar incendiario, el estudiante cabalista, ó el insolvente ambicioso".[47] Esto no significa, como pudiera ser fácil suponerlo, que los republicanos mexicanos despreciaran el comercio y otras actividades, como lo hacían en los Estados Unidos algunos partidarios de formar una república de agricultores. Es verdad que las consideraban peligrosas, pues podían generar tanta riqueza que quienes las practicaran podían volverse viciosos. Sin embargo, en palabras de Albert Hirschman, confiaban en que una pasión tan dañina pudiera frenar otras todavía peores. Como expresó el periódico poblano *El Farol* el 2 de diciembre de 1821, era necesario que todos y cada uno de los ciudadanos contribuyeran con su trabajo y sus riquezas al engrandecimiento de la patria. La ecuación parecía simple: si cada quien miraba por su interés personal y lograba enriquecerse, entonces toda la nación se enriquecería.[48] El propio Carlos María de Bustamante, quien traduciría la obra de su admirado Marco Tulio Cicerón *De la República*, consideraba

> que sus ideas eran un poco atrasadas […] Todo esto no entra por lo común en nuestros sistemas modernos. Navegación, comercio, cambios; he aquí los móviles de nuestra civilización y lo que los publicistas de la antigüedad parece creían perjudiciales a la fuerza y duración de los estados. Nuestra misma libertad tiene por apoyo el lujo que los antiguos republicanos proscribían como azote y plaga de ella. Estas diferencias, que no son contradicciones, hallarían su explicación natural en causas que serían muy largas de deducir; pero que hacen necesariamente que la política de los antiguos nos pareciere muy vaga y llena de generalidades filosóficas. En el día se constituye un estado con la economía política, es decir, con la ciencia de producir y vender. Los antiguos tenían la sencillez de contar por cualquier cosa el patriotismo, las costumbres y virtudes públicas.[49]

Los republicanos de este país tenían en cuenta el referente clásico, como hacían los franceses, pero no pretendían reproducirlo. Miraban más bien hacia los Estados Unidos. Si durante el periodo virreinal las autoridades españolas habían resguardado con gran celo sus posesiones, la Independencia mostró a los criollos el impresionante espectáculo del país del norte. No sólo resultaba ejemplar por haber sido una colonia americana que alcanzó su independencia sino, sobre todo, porque desde entonces había alcanzado enormes progresos gracias, se suponía, a sus instituciones. Es verdad que se trataba de un "experimento" y muchos auguraban su fracaso, pero —según afirmaba Servando Teresa de Mier— ésos eran más bien los deseos de los envidiosos europeos.[50] Vicente Rocafuerte, quien tanta influencia tenía en Mier, publicó en 1821 sus *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre*, donde proponía la franca imitación de las instituciones de los Estados Unidos. El autor de *Sueño de un republicano* también afirmaba la conveniencia de imitar el modelo "republicano federado cual se disfruta en los estados vecinos del Norte". Esta propuesta estaba presente en los principales líderes republicanos de la época. Juan Pablo Anaya, un viejo insurgente que estuvo en los Estados Unidos y quien después fue uno de los principales conspiradores en contra del imperio, había afirmado que deseaba ir a vivir entre los virtuosos angloamericanos, mientras el padre Mier confesaba "ser parcial a los Estados

Unidos".[51] Carlos María de Bustamante, en el primer número de *La Abispa de Chilpancingo*, era todavía más claro:

> Cerca de nosotros está el Capitolio de Washington; dirijamos a él nuestras miradas: contemplemos a ese pueblo nacido a nuestra vista, admiremos la libertad que disfruta, y procuremos no olvidar aquella sentencia que dio Quintiliano hablando de Cicerón: *"Hunc igitur expectemus, hoc propositum sit nobis exemplum."* No recurramos a Roma ni a Atenas por modelos de imitación […] Washington, Fran-Klin *[sic]*, Jefferson, Madisson y Monroe, he aquí nuestros más acabados typos.

Estaban, como decía Edmundo O'Gorman, de cara a la modernidad representada por los Estados Unidos de América, pero en verdad poco apreciaban de ella. Como ocurrió con los insurgentes, los hombres de la época del imperio no tenían idea, siquiera, de que el encargado de la diplomacia estadunidense era el poder ejecutivo y cuando quisieron establecer relaciones con ese país también se dirigieron al presidente del Congreso. Los republicanos decían querer imitar a la nación que había conseguido, en la práctica, el equilibrio de los tres poderes, con un sistema de pesos y contrapesos, mientras ellos pretendían un poder legislativo sin límites. ¿Cuál era la razón?

Resulta obvio que los republicanos intentaran ofrecer a sus compatriotas la imagen de una república próspera y pacífica, sobre todo si tomamos en cuenta que las instituciones republicanas que de verdad conocían eran las francesas, lo cual, para muchos, significaba jacobinismo.[52] El diplomático de Colombia en México, Miguel de Santamaría, proponía que se siguieran las instituciones del país que representaba. En cuanto llegó a Veracruz se mostró muy entusiasmado por "la Constitución y leyes orgánicas de la república" a la cual representaba, y no dudaba en mostrar esos importantes documentos a las autoridades imperiales. Él mismo había sido secretario del Congreso de Cúcuta, autor de la Constitución del 12 de julio de 1821 que tanto promovía. Es decir, Santamaría tenía en mente una república muy centralizada que privilegiaba el poder ejecutivo sobre el legislativo y restringía el sufragio a la población masculina alfabetizada y con ingresos superiores a cien pesos anuales. Debe resaltarse que esta Constitución era conocida y "famosa" —como señaló el secretario de Relaciones Exteriores José Manuel de Herrera— en México.[53]

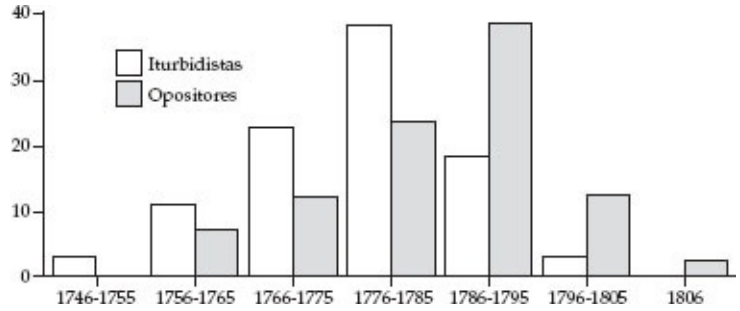
Sin embargo, la mayoría de los conspiradores republicanos contrarios a Iturbide no compartían esas ideas. Como he insistido, su objetivo principal era la defensa de "la representación nacional", pues como expresó Vicente Rocafuerte, los republicanos sólo creían en dos tipos de gobierno esenciales e incompatibles: el gobierno por elección y representación y el gobierno por sucesión hereditaria. La república se presentaba así como la mejor opción para defender los derechos de representatividad.[54] Durante julio y agosto de 1822 eran frecuentes los rumores de que habría un atentado contra los diputados, de modo que los simpatizantes de la república se aprestaron a defender al Constituyente. En esos días apareció *La artillería decidida por el Congreso*, escrito por el licenciado Francisco Barrera para "calmar a un hijo que tiene en dicho cuerpo [la artillería]", pues éste, Faustino, creía que lo iban a disolver. Vale la pena señalar que se hicieron al menos doscientas copias de este papel, algunas de las cuales llegaron al Congreso. Otros oficiales encabezados por el alférez

Anastasio Cerecero decidieron actuar y dar un golpe que salvara a la asamblea. El objetivo de la conspiración republicana en contra del imperio se reducía a arrestar al emperador, trasladar al Congreso a un lugar seguro y establecer un gobierno provisional con el nombre de Dieta, es decir, un poder ejecutivo colegiado, como el que se formó después del imperio.[55]

Como puede apreciarse, este plan nada tenía que ver con imitar al gobierno de los Estados Unidos, pese a la insistencia de los republicanos en ese sentido, ni con las propuestas bolivarianas. Se inspiraba, como los antiguos insurgentes, en la Francia revolucionaria, la cual, para la mayoría de los republicanos, fue un acontecimiento que no rompió con esquemas mentales anteriores, pues buena parte de ellos nacieron después de 1789. Sin pretender incurrir en la vieja teoría de las generaciones (promovida por José Ortega y Gasset y Julián Marías), resulta significativa la juventud de quienes intentaron promover en México una república, en contra de los monárquicos e iturbidistas, que eran, en general, más viejos que sus opositores, en particular que los republicanos.

Pudiera no parecer significativa esta diferencia de edades, pero muestra cómo los individuos nacidos y educados después de la Revolución francesa ya no tenían tan sólidas convicciones monárquicas como sus antecesores. Si bien es cierto que la fidelidad al rey incluso creció después de 1789, las discusiones acerca de cuál gobierno sería mejor ya no eran sorprendentes. El entonces dominico Servando Teresa de Mier —no obstante ser el más viejo de los futuros republicanos— podía declamar, en 1793, en contra del regicidio y afirmar en un sermón "que la obediencia a los Reyes era una parte esencial del Christianismo", y al mismo tiempo señalar que "si se presentaban en América los turcos, los ingleses o los franceses, [él sería] el primero que levantaría la bandera de rebelión contra España, su despotismo y gobierno tiránico".[57]

GRÁFICA X.1. *Fechas de nacimiento (porcentajes)*[56]

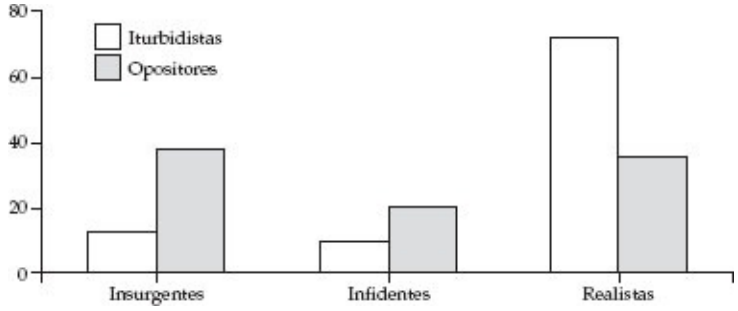


Lo que sí diferenció de manera más clara a los futuros republicanos en relación con los monárquicos (borbonistas e iturbidistas) fue su actuación entre 1810 y 1820. Por supuesto, la mayoría de los hombres de Iturbide participaron en contra de la guerra de independencia y defendieron de manera decidida la unión con la monarquía española. Quienes serían sus opositores, en cambio, mantuvieron por lo menos una actitud ambigua frente a la posibilidad de la independencia.

Como puede verse en la gráfica, casi la mitad de los opositores al régimen de Iturbide fueron insurgentes, muchos vinculados de manera directa con José María Morelos y la

Constitución de Apatzingán. Eran hombres que —como Carlos María de Bustamante— tenían un pasado que los acercaba al republicanismo. Es curioso que uno de los pocos insurgentes que después apoyaron a Iturbide fuera un hombre muy cercano a Bustamante en esa época, Andrés Quintana Roo, uno de los redactores de esa Constitución. Su conversión monárquica puede explicarse, como en el caso de José Manuel de Herrera, por la decepción. Herrera había sido, como el republicano Juan Pablo Anaya, enviado por los insurgentes a los Estados Unidos para granjearse el apoyo de aquellos ciudadanos tan virtuosos, según se les veía. También contribuyó a la redacción de la Constitución de Apatzingán, pero después colaboró con Agustín de Iturbide, quien lo nombró secretario de Relaciones Exteriores e Interiores, y fue uno de los más encarnizados perseguidores de los republicanos. No fueron pocos quienes incluso pensaron que el "despotismo" de Iturbide estaba impulsado por esa eminencia gris. Su conversión a la monarquía se puede explicar gracias a los acontecimientos posteriores a la promulgación de la Constitución de Apatzingán. Después del desastre de los insurgentes en Valladolid, la prisión y muerte de José María Morelos, no fueron pocos los hombres que pensaron que la caída del movimiento por la independencia se debía a la incapacidad legal del Generalísimo para imponerse ante un Congreso más preocupado por garantizar su soberanía y supervivencia propia que por dirigir de manera adecuada la guerra. José María Cos y Manuel de Mier y Terán pensaban así, aunque no por eso renegaron de sus convicciones republicanas. Sin embargo, encabezaron la oposición a los diputados y Terán terminó disolviendo el Congreso en Tehuacán. José Manuel de Herrera también creyó que si Morelos no se hubiera sujetado a esa asamblea (formada por clérigos y abogados arrogantes que se suponían representantes de la nación, pese a que sólo él, Herrera, había sido electo) y sí actuado con poderes amplios, la insurgencia no hubiera decaído ni él muerto. Con Iturbide tuvo la oportunidad de poner en práctica sus ideas, sin buen éxito, por cierto.

GRÁFICA X.2. *Actividades de iturbidistas y opositores en 1810-1820 (porcentajes)*



Es verdad que entre los republicanos hubo muchos antiguos realistas, individuos como José Joaquín de Herrera, temerosos del poder que podía alcanzar Iturbide, y que también entre los monárquicos hubo ex insurgentes, como Quintana Roo y Herrera. Sin embargo, la mejor prueba de la filiación del movimiento republicano de 1822-1823 con la insurgencia es que, cuando Antonio López de Santa Anna se pronunció contra el imperio en diciembre de 1822, el apoyo que recibió en los meses siguientes vino de las regiones que antaño habían sido focos importantes de rebeldes: los Llanos de Apan, que se levantaron tras José María Osorno; Veracruz, que siguió a Guadalupe Victoria; el Sur, en el que se presentaron muchos

pronunciamientos a favor de la república desde finales de 1822 y, en especial, a principios de 1823, cuando Vicente Guerrero y Nicolás Bravo escaparon de la ciudad de México para encabezar el movimiento (véase mapa). Incluso cuando en febrero de 1823 el general José Antonio Echávarri promulgó el Acta de Casa Mata (que pretendía conciliar a los dos grupos en pugna: sostener a Iturbide en el trono y "restaurar la representación nacional"), todavía hubo muchos pronunciamientos que favorecían al republicano Plan de Veracruz.[58] Cuando la mayor parte del ejército se unió a los rebeldes de Casa Mata, algunos individuos, como el marqués de Vivanco, Luis Cortázar, Pedro Celestino Negrete (a quien se vinculó con la conjura de agosto de 1822, aunque no se le siguió proceso), Miguel Ramos Arizpe (a quien se le relacionó con el movimiento republicano de Felipe de la Garza) y Mariano Michelena (vinculado con los conspiradores de agosto y líder de la logia escocesa, a la cual pertenecían algunos republicanos, como Santamaría, y los borbonistas), terminaron convenciendo a los demás jefes militares de inclinarse por una república federal.[59]

El triunfo de los republicanos estuvo acompañado e impulsado por el de las provincias que, desde el establecimiento del régimen constitucional, habían desconfiado de las instancias representativas superiores. En efecto, cuando las Cortes de Cádiz abrieron la posibilidad de que las posesiones americanas participaran en los debates y decisiones acerca del futuro de la monarquía española, los novohispanos lo hicieron de manera entusiasta. Sin embargo, pronto se dieron cuenta de los límites que los diputados peninsulares les ponían enfrente. El más importante era, quizá, limitar el número de representantes americanos con el argumento de que las castas (hombres con ascendencia africana) no formaban parte de la ciudadanía española ni debía tomárseles en cuenta para determinar el número de diputados. No obstante los continuos reclamos de los hispanoamericanos, los peninsulares nunca hicieron nada al respecto. Un episodio similar ocurriría durante el imperio. Agustín de Iturbide, al frente de la regencia y de la junta provisional gubernativa, había logrado establecer en la convocatoria al Congreso que los diputados no fueran electos por el número de población de las provincias, sino por una extraña mezcla de intereses y número de partidos. El resultado fue que provincias tan despobladas como Durango y Arizpe tuvieran más diputados que México o Guadalajara.[60]

Cuando el Acta de Casa Mata (que, como he dicho, no atentaba contra la monarquía sino sólo pretendía restablecer el Congreso) estableció en uno de sus artículos que, mientras se restablecía "la representación nacional", se harían cargo del gobierno las diputaciones provinciales, las oligarquías y los políticos y letrados de cada provincia decidieron unírsele. Este doble impulso, el del federalismo y el de la tradición republicana de la insurgencia, cristalizó cuando Agustín Primero abdicó al trono el 19 de marzo de 1823. Tiempo después, el 16 de mayo, los republicanos José Cecilio del Valle, Juan de Dios Mayorga y Servando Teresa de Mier —quienes habían estado presos por conspirar contra Iturbide—, junto con otros diputados partidarios de la federación, elaboraron un plan de constitución política que otorgaba la supremacía al Congreso y relegaba a un segundo plano al poder ejecutivo (un triunvirato, porque "la aglomeración [de autoridad] en un individuo […] puede ser origen de abusos"), designado por la asamblea legislativa y subordinado a ella. También permitía, como respuesta a las demandas provinciales, la formación de congresos en las regiones y

ayuntamientos electos, instituciones que ayudarían a los ciudadanos a ejercer sus derechos y cumplir sus obligaciones cívicas.[61] Sin embargo, este plan nunca se aplicó, pues pronto sería rebasado por las demandas más radicales de las provincias que deseaban una confederación.

Para concluir, sólo basta resaltar las características principales del pensamiento de los republicanos mexicanos antes de 1823. Para empezar, que fueran partidarios de una forma de gobierno que después se vincularía con el liberalismo no significa que lo fueran de un régimen liberal. Muchos de ellos, como José María Morelos, preferían un sistema de selección de representantes fundado en las tradiciones de participación política de cada comunidad y corporación. Esto se debía a que la guerra de independencia había llamado a las armas a millares de hombres que no estaban dispuestos a dejar su gobierno en manos de otras personas, como quería el sistema representativo liberal. Su cultura política no lo permitía. Durante casi tres siglos la mayor parte de la población (la indígena) en Nueva España había seleccionado a sus dirigentes de república y la Constitución de Cádiz les quitó, a muchos, esa posibilidad. Las definiciones de libertad y de virtud establecidas en la Constitución insurgente eran muy distintas de las liberales, como las que campeaban en la España constitucional. No era lo mismo compartir el poder que soportarlo. Por si esto fuera poco, los partidarios de la república en México desconfiaban del poder ejecutivo en manos de una sola persona, ya fuera un rey o un presidente, pues podía atentar "contra la representación nacional", considerada incompatible con el gobierno monárquico. Tanto Fernando VII como Agustín de Iturbide lo demostraron al disolver las legislaturas. Los republicanos favorecían la superioridad legislativa frente a las otras dos ramas del poder, con lo cual también se oponían a la igualdad y equilibrio que proponía el pensamiento liberal. Por cierto que en esto también se alejaban de su modelo, los Estados Unidos de América, que tenían un presidente y un sistema de pesos y contrapesos muy eficiente. Las instituciones que mejor conocían los republicanos de este país eran las francesas, pero no podían admitirlo. Los vicios que se suponían en la corrupta Europa habían sido causa del terror y excesos de la Revolución francesa y no podían admitir que eso pasara en México, parte de América, tierra virtuosa y promisoria. De ahí que vieran al Plan de Iguala como un intento europeo de seguir controlando al Nuevo Mundo. La república significaba no sólo una independencia relativa (mera autonomía), sino alcanzar la libertad.

MAPA X.1. *Pronunciamientos republicanos de diciembre de 1822 a marzo de 1823*[62]

Matamoros
Soto la Marina
Tampico
Veracruz
Alvarado
Llanos de Apan
México
Puebla
Chilapa
Oaxaca
Acapulco

Antes de terminar quiero señalar que tras la abdicación de Iturbide no todos estaban seguros de qué tipo de gobierno tendría México. El nuevo poder ejecutivo fue integrado, a propuesta de Carlos María de Bustamante, por tres individuos y otros tantos suplentes, como establecía la Constitución de Apatzingán. Cuando algún viejo monarquista pretendió llamarlo con el nombre de regencia los republicanos se opusieron, y de nuevo Bustamante propuso el nombre de Directorio, inspirado en la Constitución del Año III.[63] Al final sólo se le llamó Supremo Poder Ejecutivo. Poco después, el 8 de abril, el Congreso decidió desconocer todos los actos del fallido emperador. Entonces, en su Diario, Bustamante escribió que ese día era el primero de la libertad.[64]

FUENTES

ARCHIVOS

Archivo Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores, expediente 5-8-8051.

Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional: XI/481.3/242; XI/481.3/243; 481.3/255.

Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin, Benson Latin American Collection, Genaro García Manuscripts, correspondencia de Servando Teresa de Mier, exp. 119-122.

Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin, Benson Latin American Collection, Colección de Manuscritos Juan E. Hernández y Dávalos, 14-3. 1477.

Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de América, Papeles de Agustín de Iturbide, caja 15, carrete de micropelícula 10.

BIBLIOGRAFÍA

A. J. V., *República mexicana*, oficina de D. Pedro de la Rosa, México, 1822.

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, vol. 5, José María Lara, Méjico, 1852.

Anónimo, *A perro viejo no hay tus tus. O sea diálogo entre un zapatero y su marchante*, Imprenta de Mariano Ontiveros, México, 1821a.

———, *El papel de hoy*, oficina del Gobierno Imperial, Puebla, 1821b.

Appleby, Joyce, "The 'Agrarian Myth' in the Early Republic", *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 1996, pp. 253-276.

Ávila, Alfredo, "Los conjurados republicanos: brindis, misas negras y subversión. Una conspiración en Zacatecas, 1822", *Históricas* 48, 1997, pp. 12-20.

———, “Las primeras elecciones del México independiente”, *Política y cultura* 11 [núm. especial: *De súbditos a ciudadanos]*, invierno 1988-1999, pp. 29-60.

———, “Representación y realidad. Transformaciones y vicios en la cultura política mexicana en los comienzos del sistema representativo”, tesis de maestría en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998.

Azcárate, Juan Francisco, el conde de la Casa de Heras y José Sánchez Enciso, “Dictamen presentado a la Soberana Junta Gubernativa del Imperio Mexicano”, 22 de febrero de 1822, titulado *Un programa de política internacional*, advertencia de Luis Chávez Orozco, México, Publicaciones de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Diplomático Mexicano 37, México, 1932.

Bailyn, Bernard, “Religion and Revolution: Three Biographical Studies”, *Perspectives in American History*, vol. IV, Cambridge, 1970, pp. 83-169.

Benson, Nettie Lee, *La diputación provincial y el federalismo mexicano*, trad. de Mario A. Zamudio Vega, 2ª ed., UNAM-El Colegio de México, México, 1994.

Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1969, pp. 118-172.

Buelna Serrano, María Elvira, *Carlos María de Bustamante. Traductor del De Republica de M. T. Cicerón*, reproduce íntegra la traducción, tesis de licenciatura en letras clásicas, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1976.

Bustamante, Carlos María de, *Diario histórico de México. Diciembre 1822-junio 1823*, vol. 1, nota previa y notas al texto de Manuel Calvillo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1980.

———, *Cuadro histórico de la Revolución mexicana*, 8 vols., introducción de Roberto Moreno de los Arcos, FCE-Instituto Cultural Helénico, Clásicos de la Historia de México, México, 1985.

———, *Juguetillo*, vol. 1., Centro de Estudios de Historia de México de Condumex, México, 1987.

Calvillo, Manuel, “La consumación de la independencia y la instauración de la república federal 1820-1824. Tomo 1: Los proyectos de Constitución para México 1822-1824”, *La República Federal Mexicana. Gestación y nacimiento*, vol. 1, Departamento del Distrito Federal, México, 1974.

Cardiel Reyes, Raúl, *La primera conspiración por la independencia de México*, SEP-FCE, México, 1982.

Castelán Rueda, Roberto, *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad 1805-1827*, FCE-Universidad de Guadalajara, México, 1997.

Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, El Colegio de Michoacán-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas,

Zamora, 1996.

D. J. C., *Catecismo político arreglado a la Constitución de la monarquía española*, Imprenta de San Felipe Neri, Puebla, 1820.

F. E. y A., *El observador independiente*, Imprenta de Celestino de la Torre, México, 1821.

Fontana, Biancamaria (ed.), "The Thermidorian Republic and its Principles", *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 118-138.

García Díaz, Tarsicio, *La prensa insurgente*, vols. V y VI de *La República Federal Mexicana. Gestación y nacimiento*, Manuel Calvillo (coord.), Departamento del Distrito Federal, México, 1974.

Goulemot, Jean Marie, "Du républicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIe siècle", en *Le siècle de l'avenement républicain*, François Furet y Mona Ozouf (dir.), Éditions Laterza-Éditions Gallimard, París, 1993, pp. 25-56.

Guardino, Peter F., *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State, Guerrero, 1800-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1996.

Guedea, Virginia, "Los procesos electorales insurgentes", *Estudios de historia novohispana* 11, 1991, pp. 201-249.

———, "Autonomía e independencia en la provincia de Texas. La junta de gobierno de San Antonio de Béjar, 1813", en *La independencia de México y el proceso de autonomía novohispano 1808-1824*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto Mora, México (en prensa).

Hamilton, Alexander, James Madison y John Jay, *El Federalista*, prólogo y traducción de Gustavo R. Velasco, FCE, México, 1987.

Hernández Chávez, Alicia, "De la res pública a la República", ponencia presentada en el 19th International Congress of Historical Sciences, Universidad de Oslo, 6-13 de agosto de 2000.

Hernández y Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México*, vol. VI, Imprenta de José María Sandoval, México, 1822.

Hidalgo, Miguel, *Hidalgo. Razones de la insurgencia y biografía documental*, ensayo, selección y notas de Carlos Herrejón Peredo, Secretaría de Educación Pública, México, 1987.

Hirschman, Albert O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*, traducción de Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1978.

Iturbide, Agustín de, *Breve manifiesto del que suscribe*, Imprenta Imperial, México, 1821.

Ladd, Doris M., *La nobleza mexicana en la época de la independencia*, traducción de Marita Martínez del Río de Redo, FCE, México, 1984.

Leftwich, Robert , "The Robert Leftwitch Mexico Diary and Letterbook", *Papers Concerning Robertson's Colony in Texas*, volumen introductorio, Malcolm D. McLean (comp. y ed.),

The University of Texas at Arlington, Arlington, 1986.

Lemoine, Ernesto [comentario a Richard Morris, “The American Revolution and the Mexican War for Independence: Parallels and Divergences”], *Dos revoluciones. México y los Estados Unidos*, Jus, México, 1976, pp. 75-109.

Lista, Alberto, *El espectador sevillano*, 3 vols., reimpreso con licencia en Casa de Arizpe, México, 1810.

M. F. del Z., *Sueño de un republicano, ó sean reflexiones de un anciano sobre la república federada*, Imprenta Liberal de Moreno Hermanos, Puebla, 1822.

Macías, Anna, *Génesis del gobierno constitucional en México: 1808-1820*, María Elena Hope y Antonieta Sánchez Mejorada de Hope (trads.), SepSetentas 94, México, 1973.

Manin, Bernard, *Los principios del gobierno representativo*, Fernando Vallespín (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Mateos, Juan A., *Historia parlamentaria de los congresos mexicanos de 1821 a 1857*, vol. 1, proemio por el ciudadano Ignacio Ramírez, México; Vicente S. Reyes Impresor, México; vol. 2, introducción de Ignacio Ramírez, Imprenta de J. F. Jens, México, 1877-1878.

Mayhew, Jonathan, *A Thanksgiving-Discourse, Preached at the Desire of the West Church in Boston, Friday, May 23, 1766, Occasioned by the Repeal of the Stamp Act*, R. y S. Draper, Boston, 1766.

Mendizábal, Luis [firmado con el seudónimo Ludovico de Lato Monte], *Catecismo de la independencia*, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, México, 1821.

México, Congreso Constituyente, *Actas del Congreso Constituyente de México*, vol. 1, oficina de D. Alejandro Valdés, México, 1822.

———, Comisión de Constitución, *Plan de la Constitución Política de la Nación Mexicana*, Imprenta Nacional del Supremo Gobierno en Palacio, México, 1823.

Mier, Servando Teresa de, *Historia de la Revolución de Nueva España*, 2 vols., Imprenta de Guillermo Glindon, Londres, 1813.

———, *Escritos inéditos de fray Servando Teresa de Mier*, introducción, notas y ordenación de J. M. Miquel i Vergés y Hugo Díaz-Thomé, El Colegio de México, México, 1944.

———, *Obras completas I. El heterodoxo guadalupano*, Edmundo O’Gorman (ed.), UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana 81, México, 1981.

———, “Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia en agosto de 1821 a los gefes independientes del Anáhuac”, *Obras completas IV. La formación de un republicano*, introducción, recopilación, edición y notas de Jaime E. Rodríguez O., UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana 97, México, 1988, pp. 151-209.

Miranda, José, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primera parte 1521-1820*, prólogo a la segunda edición de Andrés Lira, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1978.

Molina, Pedro, *El genio de la libertad*, reimpreso por su original en la imprenta americana de D. José María Betancourt, México, 1971.

Morgan, Edmund S., *The Birth of the Republic 1763-89* (ed. revisada), The University of Chicago Press, The Chicago History of American Civilization 14, Chicago y Londres, 1977.

Morris, Richard, Josefina Zoraida Vázquez y Elías Trabulse, *Las revoluciones de independencia en México y en los Estados Unidos*, vol. 1, SepSetentas 246, México, 1976.

Navarro y Noriega, Fernando, "Memoria sobre la población del reino de Nueva España", *Catálogo de los curatos y misiones y Memoria sobre la población de Nueva España*, edición de José Ignacio Rubio Mañé, Publicaciones del Instituto Mexicano de Investigaciones Histórico-Jurídicas, México, 1943, pp. 55-96.

Nicolet, Claude, *L'idée républicaine en France 1789-1942: essai d'histoire critique*, 2ª ed., Gallimard, París, 1994.

O'Gorman, Edmundo, *México, el trauma de su historia*, UNAM, México, 1977.

———, *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, 4ª ed., Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1986.

Ocampo, Javier, *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su Independencia*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1969.

Ohgaki Kodama, Kishiro, *Ayuntamiento de la ciudad de México (1808-1821). La crisis política de 1808 y el camino constitucional*, tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1979.

Paine, Thomas, *La independencia de la Costa firme justificada por Thomas Paine treinta años há*, extracto de sus obras, traducido del inglés por Manuel García de Sena. Imprenta de T. & J. Palmer, 1811a.

———, *Reflexiones políticas escritas bajo el título de Instinto Común*, traducidas abreviadamente por Anselmo Nateiu, indígena de Perú (edición del traductor), Londres, 1811b.

Paine, Thomas, *Reflexiones políticas escritas bajo el título de Instinto Común*, traducción de Anselmo Nateiu, Imprenta del Río, Lima, 1821.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton y Londres, 1975.

Puglia, Santiago Felipe, *El desengaño del hombre*, Imprenta de Francisco Bailey, Filadelfia, 1794.

Real Academia, *Diccionario de autoridades*, 6 t. en 3 vols., facsímil del *Diccionario de la lengua castellana de 1726-1739*, Gredos, Madrid, 1963.

Rey, Alain, *Revolution: histoire d'un mot*, Gallimard, París, 1989.

Rocafuerte, Vicente, *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Mégico desde el Grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Imprenta de Teracrouef y Naroajeb,

Filadelfia, 1822.

———, *Ensayo político. El sistema colombiano popular, electivo y representativo es el que más conviene a la América independiente*, imprenta de A. Paul, Nueva York, 1823.

———, *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre*, oficina de D. Pedro de la Rosa, impresor del gobierno, Puebla, 1823.

Sacristán, María Cristina, *Locura y disidencia en el México ilustrado*, El Colegio de Michoacán-Instituto Mora, Zamora, 1994.

Say, Juan Bautista, *Tratado de economía política o exposición simple del modo como se forman, distribuyen y consumen las riquezas*, 3 t., casa de D. José María de Benavente, México, 1814-1815.

Shklar, Judith, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La reforma*, Juan José Utrilla (trad.), FCE, México, 1986.

Tank de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1999.

Urías Horcacitas, Beatriz, "El pensamiento económico moderno en el México independiente", *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), UCLA, Latin American Center Publications-University of California Mexico-Chicano Program, Irvine y Los Ángeles, 1989, pp. 265-274.

Wood, Gordon S., *The Radicalism of the American Revolution*, Vintage Books, Nueva York, 1993.

XI. Vicente Rocafuerte y la invención de la república hispanoamericana, 1821-1823

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA
(Centro de Investigación y Docencia Económicas)

TRAZAR LA GENEALOGÍA DEL REPUBLICANISMO hispanoamericano es un reto para los historiadores de las ideas. A menudo se ha asumido que las nuevas naciones copiaron sin más la Constitución de los Estados Unidos.[1] Un argumento conservador, que empezó a cobrar forma en el siglo XIX, atribuía el caos político al desfase entre la realidad social y las instituciones "ajenas". Lo cierto es que aquellas repúblicas tomaron varios modelos y los mezclaron de diversas maneras. El resultado no siempre fue consistente. En algunos casos predominó, sobre el ejemplo estadunidense, el modelo de la Constitución española de Cádiz.[2] Un rasgo notable del constitucionalismo temprano en Hispanoamérica fue su urgencia. Las asambleas constituyentes de esos países no se asemejaron a aquella que en Filadelfia redactó la carta magna estadunidense: no disfrutaron de la tranquilidad política necesaria para la reflexión. Los congresos constituyentes hispanoamericanos a menudo sesionaron mientras los ejércitos insurgentes se hallaban aún en campaña. El faccionalismo y la guerra civil eran una espada de Damocles que pendía sobre la cabeza de los representantes al tiempo que deliberaban acerca de las formas institucionales que deberían adoptar sus naciones.

Entre los padres de la república en Hispanoamérica destaca un grupo de intelectuales y políticos que durante la primera etapa de la independencia participaron más como publicistas y teóricos de la república —como forma de gobierno genérica— que como constituyentes en sus respectivos países: el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, el mexicano Servando Teresa de Mier y el peruano Lorenzo de Vidaurre, entre otros. Cosmopolitas y viajeros vivieron de manera itinerante en Europa, los Estados Unidos, Cuba y México. Por un tiempo la perspectiva de estos hombres trascendió las fronteras nacionales; escribieron como miembros de una comunidad cultural más amplia: Hispanoamérica.[3] Aunque algunos, como Mier, después participarían en la redacción de constituciones específicas, lo que me interesa destacar aquí es la distancia de sus primeros escritos frente a los procesos concretos de construcción institucional. En la América española hay pocos casos de reflexión política teórica. Por lo general los constituyentes mexicanos, colombianos, chilenos, etc., deseaban manuales prácticos, como el *Curso de política constitucional* de Benjamin Constant, no tratados abstractos como *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu.[4] Más que averiguar cuál era el mejor tipo de régimen, querían saber cuál era el mejor tipo de régimen *para ellos y cómo*

instituirlo en la práctica. Los hispanoamericanistas, en cambio, eran continuadores de los padres fundadores de la república liberal burguesa. Acometieron la tarea de situar a la América española en el mapa del republicanismo. En sus mejores momentos se formularon las mismas preguntas genéricas que sus antecesores, a las que respondieron apelando a referentes teóricos comunes en la tradición política occidental. Su pensamiento también ofrece algunas claves para comprender los rasgos distintivos que adquiriría la república en Hispanoamérica.

REPÚBLICA CONTRA MONARQUÍA

Como hemos visto, la república en las nuevas naciones adquirió un significado formal.[5] Se definió de manera negativa: la república era lo contrario y opuesto a la monarquía. La antinomia, por simple, es engañosa, pues en el pensamiento político de finales del siglo XVIII y principios del XIX estos dos regímenes no necesariamente se hallaban contrapuestos. Montesquieu había argumentado, con toda su autoridad, que el rasgo definitorio del régimen monárquico no era la existencia de un rey. Lo importante era el principio —el honor— que lo animaba.[6] Inglaterra, a pesar de tener un rey y de no contar con una constitución *escrita*, era considerada por Montesquieu como una república aristocrática. En la época la distinción era entre gobiernos moderados por un lado (las monarquías constitucionales incluidas) y los regímenes absolutistas y despóticos por el otro. La autoridad de los monarcas podía provenir de un texto constitucional o de la gracia de Dios. Por ello, a pesar de su sencillez formal, no es en absoluto claro por qué se estableció en Hispanoamérica la antinomia formal república-monarquía.

La respuesta, tal vez, se encuentra en los avatares de la historia política española durante la Restauración. La incapacidad de establecer ahí una monarquía constitucional fue crítica. Como afirma Rodríguez, los hispanoamericanistas fueron al principio partidarios de las reformas liberales españolas y del régimen inaugurado por la Constitución de Cádiz que era, al fin y al cabo, una monarquía.[7] En teoría, se podía ser liberal y estar a favor de la monarquía constitucional. Sin embargo, el régimen gaditano fue incapaz de establecerse de manera firme en España. La reacción absolutista, servil, del rey y muchos sectores de la sociedad española impidieron que se consolidara el gobierno constitucional. Por eso, a pesar de que los hispanoamericanistas mantenían diversas opiniones políticas, los unía, como liberales, "una virulenta oposición a Fernando VII". Así se comenzó a gestar la antinomia república-monarquía, que después pasaría a formar parte del léxico político de los hispanoamericanos. "Monarquía", que en Europa podía ser compatible con el régimen constitucional y, por ende, con la república, terminó por ser sinónimo de "monarquía absoluta".

Para la segunda década del siglo XIX las élites hispanoamericanas se encontraban divididas entre los partidarios del constitucionalismo y del absolutismo: liberales y serviles. Vicente Rocafuerte, heredero de una gran fortuna, fue educado en España y Francia. Igual que otros, Rocafuerte creyó que la autonomía de las colonias americanas podría darse dentro del marco constitucional gaditano. La restauración de la Constitución de Cádiz ocurrida en 1820,

producto de la rebelión de Riego, era motivo de esperanza.

> Los hombres de buena voluntad —escribió— deberían estar buscando la pacificación de América, de tal suerte que animados por el espíritu de la gran familia española y electrificados por los efectos de la Sagrada Constitución, formemos instituciones que tengan como su base el entendimiento de nuestro interés recíproco, fortalecido por los poderosos vínculos de religión y lengua comunes.[8]

Rocafuerte, quien en ese tiempo residía en Cuba, fue elegido por una sociedad secreta de La Habana para viajar a España y recopilar información confiable acerca de la actitud de las recién restauradas Cortes sobre el asunto de la autonomía americana.[9] El ecuatoriano llegó a Madrid en agosto de 1821. Ahí se percató de las divisiones entre los viejos liberales de 1812, que eran moderados y los "hombres de 1820", quienes se hacían llamar "exaltados". Ambos bandos confiaban en que el gobierno constitucional triunfaría en esa ocasión.[10] Como afirma Rodríguez, "a pesar de las serias dificultades que enfrentaba la nación, los liberales americanos compartían con sus contrapartes españoles la creencia de que el gobierno constitucional salvaría a la unión".[11] Rocafuerte habló con los diputados sustitutos por México Miguel Ramos Arizpe, quien acababa de ser liberado de prisión, y Francisco Fagoaga. Ambos le aseguraron que la reconciliación entre la península y América no sólo era posible, sino muy probable. De la misma manera, el ministro Canga Argüelles le informó que algún tipo de reconciliación entre España y América era imperativa y que el gobierno la buscaría activamente. Si los separatistas pudiesen ser convencidos de aceptar la Constitución, no habría razón para que no se pudiese llegar a un acuerdo satisfactorio. Los moderados españoles también aseguraron a Rocafuerte que las Cortes tratarían de hallar la mejor manera de reconciliar las aspiraciones americanas con la necesaria unidad nacional.[12]

Sin embargo, "desafortunadamente, las esperanzas de lograr un acuerdo fueron disueltas por el disenso en España. Los absolutistas no aceptarían el gobierno constitucional".[13] Además de las divisiones entre los liberales moderados y exaltados, la Santa Alianza amagaba con intervenir en España. Las acres disensiones en el campo liberal y las amenazas de las potencias europeas "convencieron a Rocafuerte de que sus primeras impresiones habían sido equivocadas. Ahora creía que el constitucionalismo sería efímero. Eventualmente las Cortes serían destruidas y el absolutismo restaurado. Concluyó que la única esperanza de establecer un gobierno liberal constitucional en América era la separación de España".[14] Entonces se embarcó de regreso a Cuba.

Para la historia de la antinomia república-monarquía ésta fue una coyuntura crítica. Las lecciones de la monarquía constitucional española eran que ese tipo de régimen era inherentemente inestable. Mezclaba elementos que se avenían mal; el componente monárquico no aceptaría nunca la legitimidad de la Constitución. Tarde o temprano intentaría subvertir el orden establecido e instaurar un gobierno absoluto. La monarquía limitada era una quimera, un espejismo que debía rechazarse a favor de una forma "pura" de régimen: el gobierno popular, la república. La experiencia con Fernando VII convenció a Rocafuerte de que no se podía confiar en ningún rey y que sólo una república podría servir a los fines de las nuevas naciones.

[15] Además de España, el caso francés apoyaba esta conclusión. Como Fernando, Carlos X era un rey torpe. La Carta de 1814 era insatisfactoria tanto para los liberales como para los "ultras". La Revolución de julio de 1830 confirmaría la inestabilidad intrínseca de la monarquía constitucional.

En ningún país americano tuvo el republicanismo que enfrentarse a la alternativa monárquica como en México. A la consumación de la independencia los republicanos temían que Agustín de Iturbide estableciera un gobierno absolutista. Una sociedad secreta de Veracruz, de la que formaba parte Carlos María de Bustamante, acudió al grupo de La Habana en busca de auxilio. Los republicanos deseaban evacuar a las tropas españolas que se habían rendido a raíz de los Tratados de Córdoba lo antes posible para evitar que fueran utilizadas por Iturbide.[16] Así, pidieron a Rocafuerte que viajara a los Estados Unidos para intentar conseguir barcos que sirviesen a ese propósito. También le pidieron escribir un tratado a favor de la república que contrarrestara las tendencias monárquicas en el país. En mayo de 1821 partió hacia el norte. En Filadelfia se encontró con Servando Teresa de Mier y otras personalidades. Después de un breve pero intenso periodo de inmersión en las instituciones y cultura angloamericanas, Rocafuerte escribió el ensayo solicitado por los mexicanos: *Ideas necesarias a todo pueblo americano que quiera ser libre.*

Como ocurriría a Tocqueville 10 años después, los Estados Unidos hicieron una profunda impresión en Rocafuerte. El panfleto abría preguntándose: "¿Y en dónde puedo encontrar recuerdos más sublimes, lecciones más heroicas, más dignas de imitación, y ejemplos más análogos a nuestra actual situación política, que en esta famosa Filadelfia?"[17] Después de citar la Declaración de Independencia estadunidense, Rocafuerte la proclamó "el verdadero decálogo político". El caso estadunidense se le apareció diáfano y contundente. No era así con Francia.

> Los franceses se conmovieron al noble aspecto de la soberanía popular, levantaron el grito contra la tiranía y plantaron árboles de libertad, que hubieran prosperado en esa hermosa Francia como en América, si los hubieran cercado del patriotismo, de las virtudes y de la religión. Pero desgraciadamente esa misma Revolución francesa, que debió haber promovido, adelantado y fijado en el mundo la causa universal de la libertad, la ha atrasado por muchos años.[18]

El Terror había "ensangrentado la estatua de la libertad, cubriéndola de indignas obscenidades y rodeándola de atroces crímenes". Así, la había hecho "aborrecible a la mayoría de la especie humana, generalmente incauta y ciega, pero noble, generosa y honrada".[19] El efecto neto había sido contraproducente: "muchos europeos se han arraigado en sus antiguas preocupaciones del servilismo; porque sólo han fijado la vista en esos tigres revolucionarios". La moraleja de la historia era clara para Hispanoamérica en general y para Iturbide en particular: Napoleón, "hijo, se puede decir, de la revolución, pudo haberla terminado gloriosamente, dando una constitución liberal". Sin embargo, el mundo avanzaba:

> No hay que dudarlo, la victoria es cierta, a pesar de la continua y diaria lucha que existe entre la ignorancia y el saber, la superstición y la religión, las tinieblas y la luz, la arbitrariedad y la ley, el capricho y la justicia. Las leyes constitucionales son las verdaderas bases de la augusta y respetable libertad: acostumbrados los pueblos del mundo al sistema representativo,

darán pasos agigantados en la carrera de su felicidad.[20]

Rocafuerte también delineó las etapas del progreso político. El mal absoluto, por supuesto, era la monarquía absoluta. Mas ése era un punto, en realidad, poco controvertido. El reto era descalificar a la monarquía *constitucional*, que era aceptada por muchos liberales en ambas orillas del Atlántico. Los estadunidenses no tuvieron que enfrentar ese problema teórico, pues cuando crearon su república no existían monarquías con constituciones escritas. Lo más parecido a ellas era Inglaterra, donde las libertades históricas eran producto de la costumbre y la prescripción. ¿Por qué, teóricamente, era inaceptable el gobierno constitucional —"moderado" en el lenguaje de la época— cuando era presidido por una testa coronada? Si, como afirmaba Montesquieu, lo animaba el principio de las repúblicas, ¿por qué debían los liberales rechazarlo tajantemente? La respuesta era pragmática: ese tipo de gobiernos resultaba muy oneroso:

> […] interesados los mismos europeos en averiguar y censurar los gastos de sus gobiernos; deseosos de ahorrar en lo posible el fruto de sus afanes y duro trabajo, llegarán a comprender que es un absurdo que el pueblo viva de ayunos y privaciones para dar una renta de 2, 3 o 4 millones de duros a los *pretendidos legítimos* reyes constitucionales, como el de Francia, el de Inglaterra y el de España. Compararán los excesivos gastos de estas monarquías constitucionales con la admirable economía del gobierno americano; verán prácticamente que para gobernar grandes naciones no se necesitan ni familias privilegiadas, ni coronas, ni cruces ni títulos, ni plaga de cortesanos; que basta sólo un jefe del poder ejecutivo, un presidente como el de los Estados Unidos […] Comprenderán, en fin, que el gobierno más perfecto es el americano, el único en donde el hombre goza de las mayores ventajas de la sociedad, con el menor gravamen posible; y como la especie humana tiene una natural tendencia hacia su perfección, llegará la época en que todos aspiren a mudar sus monarquías constitucionales en gobiernos americanos, como hoy están aspirando y mudando sus tronos despóticos en monarquías constitucionales.[21]

Entre las líneas de este argumento pragmático se lee uno más sustantivo. De acuerdo con Rocafuerte, no podía haber duda del origen de la legitimidad política: o estaba en los reyes y era de origen divino, o estaba en el pueblo y entonces era democrática. Aceptar una implicaba el rechazo de la otra. La legitimidad, como la soberanía, no podía repartirse equitativamente a la usanza de la constitución mixta. Estaba en el pueblo o estaba en el rey. Puesto que muchas de las constituciones escritas reconocían explícitamente que la soberanía estaba en el pueblo, la presencia de los reyes era, en el mejor de los casos, una anomalía. Un resabio contradictorio que no tenía ninguna razón de ser. La humanidad progresaba de la monarquía absoluta a otra etapa intermedia e imperfecta de monarquía constitucional, para de ahí moverse a un estadio superior: el gobierno "americano", es decir, la república representativa. La consecuencia de lo anterior para Hispanoamérica era obvia:

> Si la Europa va aligerando sus cadenas y sólo aspira a soltar la pesada carga de sus reyes, y a la adopción del sistema económico del gobierno americano, ¿no sería el colmo de la estupidez que tratándose ahora entre nosotros, de formar un buen gobierno, nos desentendiésemos de este admirable modelo, y nos obstinásemos en preferir las bárbaras, ridículas y mohosas instituciones de la apolillada Europa? ¿No sería un delito atroz, contra la patria, ahogar en la misma cuna de la independencia a la naciente libertad, adoptando entre nosotros las góticas formas del realismo? ¿No mereceríamos ser el objeto de la execración universal, si atajásemos los progresos de la civilización humana, prefiriendo el falso brillo de una

> mezquina corona imperial, a las sublimes instituciones que ha dejado Franklin, Hancock, Hamilton y esa serie de grandes hombres, cuya sabiduría admirará siempre el mundo?[22]

La modernidad era irremediablemente americana. Pero, ¿qué, exactamente, demandaba este sistema de las sociedades donde se implantaba? ¿Era universalmente válido? ¿Cuáles eran los requisitos sociales, económicos y políticos de la república? ¿No eran los Estados Unidos una anomalía histórica, la excepción que confirma la regla? Rocafuerte no podía ignorar estas preguntas, que llevaban implícitas otras tantas objeciones a su programa, y las formuló de manera explícita:

> […] ya me parece estar oyendo al Egoísmo que disfrazado con el título de conde, marqués, obispo, canónigo o regente dice en tono de oráculo: que esas teorías son muy hermosas en el papel; que sólo pueden hallar aplicación en una nación tan apática como la de Norte-América, preparada de antemano por la sabia Constitución inglesa; que son totalmente impracticables en un pueblo esencialmente religioso como el nuestro, acostumbrado a las máximas del poder absoluto de Roma y de Madrid: que el mismo Solón dijo a los atenienses que no les daba las mejores leyes, sino las más adecuadas a su carácter y circunstancias: que nuestra posición política, nuestra población heterogénea y nuestra ignorancia no admiten más forma de gobierno que la monárquica, cuya excelencia está comprobada por la experiencia de los siglos y por la felicidad de nuestros antepasados.[23]

Rocafuerte enfrentaba lo que los modernos científicos sociales llaman "el argumento culturalista", el cual propone que el funcionamiento de las instituciones políticas formales depende no de su estructura y diseño, sino de las costumbres, valores y hábitos sociales. Ese argumento gozó —y goza aún— de una enorme popularidad para explicar el atraso político de Hispanoamérica.[24] ¿Cómo enfrentó Rocafuerte "estos ridículos sofismas, de los que se vale la astuta ambición para engañar a los incautos"? A su parecer, el problema estaba ya resuelto "a favor del gobierno popular". La evidencia de esto era la supervivencia y progreso de los Estados Unidos: "desde ahora cincuenta años que el Genio de la Independencia nos está señalando la Constitución de los Estados Unidos como la única esperanza de los pueblos oprimidos, como el único fanal que indica al hombre el rumbo de su felicidad".[25] La decadencia de la monarquía era resultado del avance científico: "¿Cómo podían los falsos supuestos de la monarquía dejar de vacilar al examen riguroso de ese admirable espíritu analítico del día, que ha llegado a descomponer el aire, el agua y la tierra […]?" En los remotos tiempos de la "crasa ignorancia", las monarquías pudieran haber sido de "alguna utilidad": "era entonces menos gravoso al pueblo tener un amo con el nombre de rey, que estar expuesto a las vejaciones de una cuadrilla de salteadores, que con el título de condes o barones, se creían autorizados para cometer toda especie de crímenes". Así,

> las monarquías han ido decayendo a medida que la luz de la civilización ha ido adelantando al hombre en el conocimiento de su naturaleza física y moral. La antorcha de la filosofía, a manera de astro brillante del día, ha estado gradualmente disipando la negra y densa atmósfera que rodeaba a los tronos, hasta poner en clara luz los podridos cimientos en que se apoyan: sólo deben su frágil existencia al peso de la costumbre, y al hábito envejecido del servilismo: se sostienen todavía, como esos árboles de las impenetrables selvas de nuestra América […][26]

Los Padres Fundadores de la independencia estadunidense "se dedicaron a probar las fatales consecuencias del gobierno monárquico […] en escritos elocuentísimos manifestaron los vicios radicales de la Constitución inglesa; y probaron hasta la última evidencia que la misma monarquía británica, conocida por la menos mala en los anales de la historia, era sin embargo un monstruoso sistema de gobierno".[27] Según Rocafuerte, Paine contribuyó "más que nadie a arrancar el cetro despótico de las manos del realismo". Los textos de la independencia de los Estados Unidos tendrían —pensaba Rocafuerte— un efecto edificante en los hispanoamericanos. Por ello tradujo, e incluyó en *Ideas necesarias…*, la obra *Common Sense* de Paine, así como la Declaración de Independencia y un discurso pronunciado por John Quincy Adams con motivo del aniversario de la emancipación estadunidense. La piedra de toque del sistema "americano" era su Constitución. De esta manera Rocafuerte exhortaba a los hispanoamericanos a "imitar en lo posible tan excelente constitución". Para el ecuatoriano, "ninguna parte del globo reclama más imperiosamente que la nuestra la imitación del espíritu liberal de los Estados Unidos".[28] El republicanismo de *Ideas necesarias* estaba distante de aquel de las repúblicas de la Antigüedad y no oponía la virtud al comercio. La justificación de la igualdad jurídica no era el espíritu cívico: "el espíritu mercantil es el compañero inseparable de la libertad y de la riqueza nacional; sólo puede existir bajo los auspicios de los gobiernos liberales, como lo comprueba la historia mercantil de la Holanda, de las ciudades Anseáticas, de los Estados Unidos, de la Inglaterra, y de las repúblicas de Génova y Venecia".[29]

Es notable la ausencia de la palabra "república" en el panfleto. Como si el término tuviese una connotación arcaica que resultara indeseable, Rocafuerte la sustituye por: "gobiernos liberales", "gobierno americano", "gobierno popular" y "sistema representativo". *Ideas necesarias a todo pueblo americano que quiera ser libre* ejemplifica muy bien el entusiasmo temprano despertado por los Estados Unidos y su sistema político entre los hispanoamericanos. Según Mecum, Rocafuerte, convencido

> de que Hispanoamérica debía seguir el ejemplo de los Estados Unidos, parecía creer —al igual que muchos otros republicanos liberales y, especialmente, los entusiastas hispanoamericanos— que podía alterar el curso de los asuntos humanos simplemente ofreciendo traducciones de varios documentos fundamentales, los cuales en sí mismos eran el resultado de un largo desarrollo y amargas disputas al interior de la nación que Rocafuerte deseaba adoptar como modelo para su patria.[30]

LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA

La coronación de Agustín de Iturbide fue un duro golpe para la facción republicana en México. De los Estados Unidos Rocafuerte viajó a la ciudad de México, donde se reunió con viejos conocidos como Miguel Ramos Arizpe, Servando Teresa de Mier y otros opositores a las ambiciones imperiales de Iturbide. La legación de la Gran Colombia se convirtió en el centro de operaciones de quienes conspiraban para derrocar al imperio. Puesto que los republicanos temían que los Estados Unidos reconocieran al gobierno de Iturbide, le confiaron a Rocafuerte la misión de viajar a ese país para oponerse al reconocimiento diplomático, organizar, de ser

posible, una invasión desde los Estados Unidos, publicar un ataque documentado contra el emperador y, finalmente, escribir a favor del centralismo.[31] Rocafuerte partió de la capital el 6 de agosto de 1822. En Veracruz se embarcó en secreto hacia La Habana, donde redactó el *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de México, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, firmado por "un verdadero americano".[32] El panfleto, aunque publicado en Cuba, llevaba un pie de imprenta ficticio de Filadelfia: Teracrouef, que era en realidad Rocafuerte.

El *Bosquejo* es una historia de México desde el Plan de Iguala hasta la coronación de Iturbide. Incluye muchos de los documentos que Rocafuerte había recibido de sus amigos republicanos. En el panfleto el autor arguye que Iturbide era "un tirano depravado y sádico que había conspirado para hacerse del trono de manera fraudulenta. Su objetivo era demostrar que lo que los mexicanos querían y merecían era una república".[33] Para los fines de este trabajo, la mayor parte del contenido histórico del *Bosquejo* es irrelevante. Sin embargo, también en él Rocafuerte ofrece algunas ideas que permiten comprender su teoría del republicanismo. El autor elabora sobre la imposibilidad republicana de Europa. Aquella parte del mundo estaba lastrada por ancestrales cargas que impedían el florecimiento de esa forma de gobierno:

> Los sabios sistemas publicados en Europa por talentos raros, y que allá no han podido brillar prácticamente en todo su esplendor, por las góticas trabas políticas con que se halla ligado cada reino, vendrían a verificarse aquí en toda su plenitud. Ni invasiones de potencias vecinas, ni pretensiones de testas coronadas prepotentes, ni pactos de familia, ni relaciones de comercio; en una palabra, nada tenía que combinar la América para darse la mejor forma de gobierno conocido, roto una vez el débil y mortífero lazo que la unía a la España. Quedaba entonces política y naturalmente libre e independiente, señora absoluta de sí misma, y árbitra de su destino. ¡Qué feliz ocasión se le presentaba para haberse constituido bajo los principios más extensos de las teorías del liberalismo descubiertas, explicadas y desarrolladas por Montesquieu, Mably, Filangieri, Benjamin Constant, Franklin y Madison![34]

Rocafuerte tenía que rebatir el argumento secuencial de los partidarios de Iturbide, que favorecían una monarquía constitucional. Los borbonistas —explicaba en el panfleto— deseaban a la consumación de la independencia de México que

> se consolidase la idea de que por ahora no convenía a México otro gobierno que el monárquico moderado constitucional, el cual debía preparar el camino para la república. Ésta, decían, no puede establecerse sin que haya ilustración y virtudes políticas en el pueblo; ni uno ni otro hay en el mexicano, merced a la opresión en que ha vivido; por consiguiente, establecer una república será abrir la puerta a la ambición de los particulares, lo que indubitablemente producirá la anarquía. Póngase por lo mismo una monarquía moderada: bajo la protección de ella los ciudadanos adquirirán ilustraciones y virtudes, que necesaria e indispensablemente formarán la república. Los republicanos por su parte decían: ninguna república en sus principios ha tenido la ilustración y virtudes que cuando ha florecido, ya constituida y consolidada: pedir por bases de la república aquella ilustración y virtudes que son fruto de la república misma es formar un círculo vicioso, queriendo que exista el efecto, y sea el fundamento de la causa que deba producirlo. Conténtese el sensible patriota con encontrar en el pueblo constituido disposición para sembrar, y que fructifique la semilla de la ilustración y virtud: esto será suficiente, para que se erija una república que a poco tiempo será digna de admiración: el sistema republicano es el que más conviene a nuestro siglo y a nuestra América, y es el verdadero espíritu del mundo liberal.[35]

Rocafuerte presenta admirablemente la discusión que sigue aún vigente acerca de si la cultura política "cívica" produce instituciones democráticas, o si es el funcionamiento de éstas el que engendra en la sociedad una cultura democrática. Para él era claro que las instituciones eran la "variable independiente", mientras que la "ilustración y la virtud" eran la "dependiente". Creía, igual que los institucionalistas modernos, que la cultura democrática no era requisito indispensable para que funcionase la estructura de una moderna república. Es necesario decir que esta línea argumentativa, contraria a las modernas tesis culturalistas, también iba en contra de la teoría clásica, en la cual la virtud cívica era el eje ordenador de la república. Como ésta no existía en las naciones de Hispanoamérica —y Rocafuerte no albergaba ilusiones sobre la virtud cívica de sus compatriotas—, era necesario para el ecuatoriano separarse del republicanismo clásico. Y no sólo de él, sino también de Montesquieu.[36] Para Montesquieu las costumbres de un pueblo, su lugar en el globo, eran determinantes para prescribir la mejor forma de gobierno. Además, había postulado que el principio de las repúblicas era la virtud. Así, Montesquieu se convirtió en un obstáculo intelectual para argumentar que el republicanismo no sólo era deseable, sino posible en las naciones de Hispanoamérica.

En los Estados Unidos la autoridad de Montesquieu había sido empleada contra la Constitución federal por los antifederalistas. Éstos argumentaban que un país extenso no podía ser una república, que el gobierno representativo, el único que se adaptaba a la dimensión de un gran Estado territorial, pronto se convertiría en una oligocracia autónoma, separada de los intereses de la gente. La estructura de gobierno era la misma para todas las regiones —el norte y el sur—, con climas muy diferentes. La separación de poderes que preveía la Constitución tampoco era completa. Los antifederalistas creían que las colonias eran pequeñas sociedades de estilo clásico y que "la virtud igualitaria sólo podría sobrevivir bajo arreglos políticos democráticos en los cuales la soberanía del pueblo se expresara de formas directas y participativas y donde la distancia entre el elector y su representante fuera pequeña".[37] Ya hemos revisado la respuesta de los federalistas a estos argumentos.[38] El nuevo orden constitucional sería en todos sentidos superior a los demás gobiernos republicanos, especialmente a aquellos de la Antigüedad clásica. Sería intrínsecamente mejor porque le ofrecería a sus ciudadanos estabilidad y libertad sin parangón. Ese régimen sería una república no a pesar de, sino precisamente debido a su tamaño. Sin rey y sin nobleza hereditaria o constitución mixta sería un Estado enteramente popular, cimentado en el consentimiento de los gobernados. Las divergencias entre los ciudadanos se equilibrarían entre sí de tal forma que ninguna facción lograría imponerse a las demás y destruir de esta manera a la república, como ocurría en las antiguas ciudades-Estados.[39]

Una parte del legado de Montesquieu sería apropiada por los estadunidenses, otra reinterpretada y, finalmente, una más sería rechazada. Aunque, como demuestra en este mismo volumen Bernard Manin, el entendimiento de Montesquieu de virtud era distinto del clásico —pues no estaba en conflicto irresoluble con la idea del comercio—, no es extraño que muchos —Vicente Rocafuerte entre ellos— leyeran a Montesquieu en clave de republicanismo clásico. Más aún, la mera idea de que una monarquía —Inglaterra— pudiese ser en realidad una

república contrariaba su programa. Así, el ecuatoriano argumentaba:

> El profundo Desttut Dutraci y el político Madison han combatido victoriosamente el brillante sistema del gran Montesquieu, que presenta al honor como base de la monarquía, y a la virtud como base de la república; este admirable publicista incurrió también con Rousseau en el error de su siglo, pretendiendo que las repúblicas sólo pueden establecerse y fijar su duración en países pequeños y virtuosos, error muy anticuado en el sistema político en Europa, y que quizás trae su origen de estas célebres palabras de Tácito: *Non cunctas nationes et urbes, populos aot primores, aut singuli regunt: delecta ex his, et constituto republica formá, laudari facilús quam evenire, vel si evenit haud diúturná esse potest.* Si Tácito hubiera conocido el admirable artificio de moderno sistema representativo, si saliendo del templo de la inmortalidad, en compañía de Montesquieu y Rousseau, pudiera sobre las alas de la fama hacer un viaje a la ciudad de Washington, exclamaría lleno de entusiasmo: ése es el gobierno, ésa es la combinación política, la garantía social, que allá en lejana perspectiva descubrió mi ingenio, y que creía imposible realizar.[40]

Varias cosas deben decirse acerca de esta reconstrucción de la historia del pensamiento político. Montesquieu no era un restaurador. Como afirman Manin y Shklar, él demostró que "la república clásica era una forma política que no tenía lugar en la era moderna. Era una cosa del pasado. Había sido admirable en su tiempo, pero ahora era un objeto de estudio científico y de curiosidad, no de emulación. A diferencia de Maquiavelo, él no soñó ni por un instante que un nuevo orden republicano romano pudiera remplazar a la monarquía".[41] El modelo para Europa era ahora una democracia representativa, extensa, comercial y no militarista, disfrazada de monarquía. Del mismo modo, la referencia a Tácito es equívoca, pues la Constitución de los Estados Unidos de ninguna manera seguía el modelo de la constitución mixta, sino que establecía firmemente el principio de la soberanía popular. Esa "combinación política" nada tenía que ver con la mixtura de monarquía, aristocracia y democracia, característica de la república romana.

En el *Bosquejo* también encontramos más argumentos en contra de la monarquía constitucional. Además del argumento desarrollado en *Ideas*, sobre lo oneroso de las Cortes, Rocafuerte sostiene que "la monarquía moderada es un verdadero equilibrio entre el despotismo y la libertad". Y ese equilibrio era fácilmente trastocable: "cualquiera de estos dos extremos que prepondere un poco, varía necesariamente el gobierno. Si prepondera el del despotismo, o el del Rey, se convertirá a la monarquía en absoluta, y si el de la libertad o del pueblo se tornará en república". El corolario de esta afirmación pone de cabeza el argumento acerca de los requisitos culturales de las repúblicas para usarlo contra los partidarios de las monarquías:

> De esto se infiere que son necesarias tantas o mayores virtudes e ilustración en una monarquía realmente moderada, que en una república, porque en esta sólo tiene el individuo que sofocar su ambición personal; pero en aquella tiene que ahogar la suya y contrarrestar la del Rey: y ¿si no hay costumbres en México para sostener en armonía una república, las habrá para mantener el equilibrio debi- do en la monarquía moderada? Cualquiera que se establezca debe convertirse en absoluta, por lo mismo que el pueblo es ignorante.[42]

El rey, debido a esa ignorancia, "será en breve tiempo un tirano, a pesar de cuantas constituciones liberales se inventen".[43] Mas ese pueblo "dócil" no estaba condenado a la

tiranía: “con las admirables invenciones del día, que tanto facilitan la civilización popular, es muy fácil que prenda en él la verdadera ilustración”. Los buenos patriotas “tendrían suficientes elementos para echar los primeros fundamentos de la república. Ilústrese la opinión por medio de la libertad de imprenta, de diarios, de sociedades patrióticas, de cartillas republicanas, y verán cuán pronto se desengañan, y que rápidos progresos hace el nuevo sistema fijado y establecido en los Estados Unidos”.[44]

DE WASHINGTON A BOGOTÁ

Rocafuerte se convirtió a principios de la segunda década del siglo XIX en una referencia ineludible para el constitucionalismo hispanoamericano. Como afirma Rodríguez, “el ecuatoriano era un firme creyente en la idea del progreso. Sentía que era su deber patriótico mirar con ojos críticos los nuevos desarrollos en los Estados Unidos y seleccionar entre ellos los más adecuados para introducirlos en Hispanoamérica”.[45] En 1823 sabía que Chile, Perú y México pronto redactarían sus constituciones y de manera deliberada se propuso influir a través de un ensayo que expusiera las ideas centrales del caso norteamericano. Para Rocafuerte la claridad en las cuestiones constitucionales era crítica. Al igual que Tocqueville, el ecuatoriano ávidamente discutió en Estados Unidos la naturaleza del gobierno con periodistas, políticos y personalidades. Estas discusiones proveyeron material para el *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo y representativo, es el que más conviene a la América independiente*, que sería publicado en Nueva York a finales de 1823.[46]

Los temas del *Ensayo político* no eran nuevos: la defensa de la república constitucional, la denuncia de las monarquías que ejercían un poder arbitrario y que, “aliadas con la religión”, oprimían a la gente. Se oponía a la unión del Estado y la Iglesia porque “la historia había demostrado que sólo conducía al despotismo”.[47] Aunque reconocía que una monarquía constitucional podría proveer las garantías deseadas por los liberales, creía que las repúblicas eran mejores. Comparó a Inglaterra con los Estados Unidos y concluyó que una república era superior a la mejor monarquía. Sin embargo, Rocafuerte favorecía la forma centralista sobre la federal: la América hispánica no estaba lista para la descentralización del sistema estadunidense. Sólo un gobierno central fuerte podría proporcionar el liderazgo necesario para el desarrollo. El texto presentaba traducciones de Washington (*Farewell Address* de 1791), Jefferson (*Inaugural Address* de 1801) y la misma selección de Paine que había incluido en *Ideas necesarias*.

Rodríguez afirma que el panfleto “no es el profundo estudio de gobierno que Rocafuerte pretendió escribir”.[48] En el prefacio, el autor admite haberlo redactado a la carrera, mas la premura era justificada, pues los congresos constituyentes pronto se reunirían y el ensayo difundiría información pertinente. En una carta, Rocafuerte describe su ensayo como una “ensalada italiana”.[49] A pesar de la aparente autodescalificación (“necesitamos ideas y ligeros ensayos, que uniformen la opinión, y no obras de literatura”), el texto del ecuatoriano es uno de los documentos más interesantes del periodo desde el punto de vista teórico. Ofrece un atisbo de lo que significaba la república en términos sustantivos, más allá de sus meros

aspectos formales. Me parece que el *Ensayo político* no debe ser descalificado junto con muchos otros escritos de la época que repetían lugares comunes y cuya originalidad, cuando la había, consistía en hacer un *collage* de diferentes y contradictorias ideas. Tiene más sustancia y coherencia que muchos panfletos similares. Veamos.

En las primeras páginas, Rocafuerte afirma:

> El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el único que puede fijar en América el verdadero equilibrio político, que contrariando las ridículas máximas del dogma de legitimidad Europea, asegure a esta preciosa parte del globo el primer rango en el mundo civilizado; haciendo que por sus principios liberales, llegue a ser el asilo de la virtud, la bienhechora de la especie humana, la promotora de la felicidad universal, y la verdadera patria de la filosofía, de la tolerancia religiosa y de la libertad política.[50]

Rocafuerte reconoce que las repúblicas de la Antigüedad se habían marchado para siempre. El sistema "popular, electivo y representativo" que regía en Washington y en Colombia era una innovación: "siendo este sistema tan diferente de todos los demás gobiernos conocidos en los tiempos antiguos y modernos, y puesto en práctica sólo en este nuevo mundo". El reto era singular:

> […] toca a la América independiente variar su legislación según lo exige su nueva situación política, consultar la experiencia de siglos y los fastos de la historia, para estudiar los progresos de la razón, y la marcha verdadera de la civilización; aprovecharse de los errores pasados para evitarlos, y formar un sistema gubernativo tan nuevo como este mundo, y tan pacífico y libre de tempestades como el gran océano que le circunda por la parte occidental.[51]

Al comparar a Solón con Licurgo —dos repúblicas muy diferentes, Atenas y Esparta— Rocafuerte aplicaba los descubrimientos de la nueva ciencia política de Montesquieu. "¿Cuál de las dos legislaciones era la mejor?", se preguntaba. Y la respuesta sería que "cada una logró el objeto que se propuso, bien que siguiendo caminos opuestos. Tanto convenía a Esparta la legislación de Licurgo, como a Atenas la de Solón". Esto era importante para América: "del mismo modo tanto conviene en el día a la Europa un sistema Monárquico Constitucional, como a la América el sistema Colombiano que le es opuesto".[52]

La reinvención de la república presentaba a sus artífices el dilema de mantener un equilibrio creativo entre innovar y conservar. La república no podía perder todos sus amarres con el pasado. Tampoco podía simplemente restaurar las formas clásicas, como añoraba Maquiavelo.

> Esta nueva parte del globo —afirmaba Rocafuerte— exige un nuevo sistema de legislación, muy diferente de todo lo que se ha conocido hasta aquí, pero apoyado siempre en la *eterna base de formas republicanas*, como las de Esparta y las de Atenas. No un sistema como el de Licurgo, que sólo convenía a un gran convento de monjes guerreros; ni como el de Solón, que sólo podía adaptarse a un país tan pequeño como la Ática. Entre el nuevo y el antiguo sistema republicano debe haber la misma diferencia que existe entre la naturaleza de estos lugares […][53]

Si el gran Montesquieu —especulaba Rocafuerte—,

> que tanto insiste sobre el influjo del clima en la legislación, hubiera podido conocer la América, no hay duda que el aspecto

> sublime de la cascada del Niágara y salto de Tequendama, del rápido San Lorenzo y majestuoso Orinoco, hubiera exclamado en un rapto legislativo: la tan grandiosa *[sic]* y nueva naturaleza, sólo conviene un grandioso y nuevo gobierno de virtud y de filosofía![54]

¿Cuál sería la fisonomía de ese gobierno de "virtud y filosofía"? La impronta de Montesquieu también es evidente en la descalificación de Roma como una sociedad frágil, plagada de conflictos de clase entre plebeyos y patricios, y cuya vitalidad dependía de hacer la guerra.[55] La república romana era algo del pasado y para bien:

> Bajo los auspicios de la guerra, gozó de paz interior, de gloria exterior y del sublime beneficio de una soberana Libertad. Todos estos bienes se acabaron cuando no tuvo más naciones que conquistar; sus leyes, que no tenían ya objeto, cayeron en desprecio; la tea de la discordia civil derribó los altares de la Patria; y sobre las tristes ruinas de la libertad levantó la tiranía el solio imperial de Augusto.[56]

Sin embargo, como veremos, Rocafuerte no desechó del todo el modelo clásico. Su fortaleza era un ejemplo no desdeñable:

> Observad que los gobiernos de Esparta, Atenas y Roma son los que han tenido mayor duración, los que han logrado mayor gloria y han merecido mayores aplausos de la posteridad; y que todos, aunque diferentes en su primitivo objeto, han sido Republicanos; luego en la diversidad de las *antiguas formas republicanas* debemos en primer lugar buscar elementos de nuestra nueva legislación. Debemos imitar estos sistemas, no porque son Griegos ni Romanos, sino porque *apoyándose en el sentido común, razón universal y naturaleza del hombre, convienen a todos los siglos y a todos los puntos del globo: su espíritu es tan útil hoy como lo fue ahora dos o tres mil años, y lo será eternamente mientras no varíe la organización humana*.[57]

Aquí Rocafuerte afirma que la "eterna base" de las formas republicanas consistía en el sentido común, la razón universal y la naturaleza del hombre. Lo notable es que estos tres elementos son sólo parcialmente clásicos y pertenecen, más bien, al lenguaje de la moderna escuela del derecho natural. Es obvio que el ecuatoriano buscaba establecer algún tipo de continuidad republicana que ligara a Atenas, Esparta y Roma con Washington y Bogotá. Su argumento, sin embargo, no es muy persuasivo. La respuesta de los federalistas en los Estados Unidos sería que el nuevo régimen era una república —a pesar de las notables diferencias con el modelo antiguo— porque se trataba de un gobierno electivo en el que la mayoría de los ciudadanos elegía a los magistrados. Y, en este sentido, era popular.[58]

A pesar de los problemas para establecer la continuidad republicana, Rocafuerte observó con claridad la fisonomía de la moderna república comercial burguesa que nacía en el ocaso del siglo XVIII: "debemos esforzarnos en establecer un gobierno, que tenga por base la perfecta unión de la economía, con la industria y la fuerza exterior".[59] Reconocía que el futuro de la república era un gran Estado territorial, cuyo poder no sería únicamente militar sino, sobre todo, mercantil. Ese "moderno fenómeno político, fuerte, industrial y económico, desconocido de los antiguos, brilla en todo su esplendor en los Estados Unidos". En cambio, "la imagen de lo gótico" era propia de las "decrépitas monarquías".

De la misma manera, la alusión de Rocafuerte al sistema estadunidense como un gobierno

“de virtud y filosofía” es ambigua. Parecería que estas palabras se refieren a la virtud clásica y a Platón. Sin embargo, siguiendo a Montesquieu y a Benjamin Constant, Rocafuerte volvió a concebir la idea de virtud para adaptarla a las modernas condiciones: “antiguamente la pobreza era el primer grado de virtud, la única que conducía a la gloria y grandeza. Hoy es todo lo opuesto, la riqueza es el verdadero fundamento de la prosperidad nacional […] para llegar a aquel grado de grandeza que alcanzaron los antiguos, debemos, aunque animados del mismo espíritu de razón y de despreocupación, seguir caminos muy diversos”.[60] Era cierto que Inglaterra era un Estado comercial y que Montesquieu la consideraba el ejemplo de república moderna, pero esto no quería decir que fuese el modelo más actual. Según Rocafuerte, “el sistema colombiano es superior al de Inglaterra, porque se ha formado mucho después, y se adapta mejor a este espíritu de mudanza y perfección moral que distingue a nuestro siglo”.[61]

Otra diferencia con la monarquía británica era que este régimen representaba la unión de Iglesia y Estado. A pesar del poder del Parlamento, afianzado por la Revolución gloriosa, los ingleses no habían renunciado del todo a la doctrina de la legitimidad divina de los reyes. En su *Ensayo*, Rocafuerte escribió:

> Todos saben hoy que Minos, Licurgo, Rómulo, Numa Pompilio y los Monarquistas absolutos han sido unos impostores; cuando han hecho intervenir a la Divinidad en la composición de su legislación, todos están ya convencidos de que las leyes nunca han traído su origen del cielo sino del mismo pueblo; que de él sólo emanan los poderes de los gobernantes, que deben vivir con desahogo, y no con un insolente lujo. Estos principios tan conformes a la razón y tan opuestos a los Imperios y Monarquías prueban que estos sistemas de realismo son incompatibles con las luces del siglo, y descubrimientos de la moderna civilización.[62]

“La monarquía inglesa —afirmaba Rocafuerte—, la menos mala de todas, es un sistema de gobierno muy inferior al de Norte América.”[63] Europa, a diferencia del Nuevo Mundo, se hallaba dividida entre grandes propietarios y proletarios. Ahí, para conservar el trono, los monarcas necesitaban de la nobleza hereditaria. En Europa “la nobleza no es imaginaria, tiene gran influjo por su gran riqueza territorial, ejerce los primeros cargos de la nación, como sucede en Inglaterra, se distingue por la excelente educación política que recibe, y forma un cuerpo intermedio entre la suprema altura del trono y el vil abatimiento del Pueblo”.[64] En América, en contraste, “no hay felizmente esa gran desigualdad de fortunas que se observa en Europa”. La población se hallaba muy dividida, pues había más tierra que pobladores. Por ello, “el poder de la nobleza es muy efectivo en Europa y sólo aparente en América”. Como hemos visto, con el tiempo los argumentos de Rocafuerte contra la monarquía constitucional se fueron sofisticando. La tarea que enfrentaban los liberales europeos y americanos era distinta: “el político europeo verdaderamente ilustrado y patriota no puede pensar por ahora sino en fijar los principios liberales de una monarquía constitucional”, ya que “el gran mal de la desigualdad social impedirá por muchos años a la Europa gozar los beneficios de un gobierno republicano”. En cambio, el “verdadero político del Nuevo Mundo” debía buscar “en el suelo virgen de América, y en la docilidad de sus habitantes, la pureza de los principios republicanos”.[65]

En realidad los referentes más importantes de Rocafuerte se encontraban en Locke, Rousseau y Montesquieu. Son las abstracciones del estado de naturaleza y el contrato las que definen en buena medida su pensamiento, no los ejemplos de la Antigüedad clásica. El eco de Rousseau, quien afirmaba que la libertad consistía en obedecer las leyes que uno mismo se había dado, resuena en estas líneas:

> En las Monarquías todos trabajan para una familia; en las Repúblicas nadie trabaja para otros; en las primeras se nota una gran diferencia entre Príncipes y Reyes, Nobles y Plebeyos, todos gozan de diferentes fueros y privilegios; en las segundas no hay ninguna distinción, todos son iguales ante la ley; en aquéllas el pueblo es siempre esclavo, o tratado como una bestia de carga; en éstas el pueblo ya es monarca, ya súbdito; goza de aquella igualdad social que tanto recomienda la naturaleza; es monarca cuando hace leyes, crea magistrados, y elige jueces; es súbdito cuando obedece a estas mismas leyes que él se ha dado; y ora sea absuelto, o condenado, lo es por sentencia de jueces íntegros de su confianza y elección.[66]

Así, el sistema colombiano

> sigue siempre un orden de constancia, y de igualdad, muy conforme al de la naturaleza, que no ha puesto ninguna señal distintiva ni al rey, ni al noble, ni al plebeyo. Todos nacen igualmente desnudos, todos están igualmente sujetos a las enfermedades, miserias y achaques de la naturaleza, todos mueren igualmente para servir de pasto a los gusanos, o a los peces, todos son iguales en todo y por todo, luego deben ser también iguales ante la ley, como lo son ante la Deidad del firmamento.[67]

A los postulados del derecho natural moderno Rocafuerte añade el realismo político de los fundadores de la república estadunidense. Siguiendo a Madison, quien pensaba que si los hombres fueran ángeles no requerirían del gobierno, afirmaba:

> Este nuevo sistema no exige tampoco la perfección angelical, y las cualidades sobrenaturales que quieren suponer los defensores de la monarquía; el hombre es el mismo, conserva siempre sus pasiones, no las destruye, sólo las calma y las dirige hacia un objeto de utilidad pública; el hábito de pensar le hace moderado y circunspecto; el deseo de distinguir por medios honrosos, lo desvía del vicio, y lo conduce a la virtud; resultado casi general de las buenas instituciones, y no las instituciones de la virtud.[68]

Sin embargo, Rocafuerte no abandonó el propósito de rescatar de la Antigüedad aquella "eterna base de formas republicanas". Se trata de una ambigüedad, una añoranza contradictoria que aquejaría a muchos otros autores de la época. En clave clásica, y contra Constant, escribe:

> El amor del poder es la verdadera causa que decide de las acciones del ciudadano, la que le vuelve virtuoso y justo en los Gobiernos Republicanos. En donde el Pueblo manda, la Nación no es déspota, y por consiguiente no puede desear sino el bien de la mayoría […] es preciso poseer grandes talentos y una virtud eminente para fijar la consideración de una Nación que vela, como Argos, sobre sus propios intereses. El amor del poder está íntimamente combinado en un Gobierno Republicano con el amor patrio; el que despierta en el corazón el amor de la justicia, el amor de la gloria y el amor de la virtud. Sobre las aras de la Patria se realizan todos los prodigios del heroico valor y de la generosa virtud; su sagrada llama enciende, inflama, abraza los pechos, y convierte al ciudadano en un Fabricio, en un Régulo, o en un Cincinato. Mientras el valor, el mérito, y la virtud sirvieron de escalones para llegar a la suprema dignidad de Cónsul o de Dictador, la historia Romana abunda de admirables rasgos de heroicidad; pero desde que la libertad sucumbió y por consiguiente expiró la

República; desde que César se coronó, y empezó a reinar el despotismo Imperial, la historia de Roma presenta el cuadro más horroroso de la humana degradación.[69]

Una de las prácticas más recurrentes entre los panfletistas del siglo XIX era tomar de manera oportunista ideas fragmentarias que apoyaran retóricamente sus alegatos políticos. Rocafuerte, en cambio, buscó hacer un análisis crítico de aquellos autores que eran considerados autoridades. Según el ecuatoriano,

los mayores enemigos del gobierno colombiano son aquellos abogados y teólogos que, cubiertos aún del polvo escolástico, han pasado muchas vigilias sobre los libros, han leído mucho, y han visto poco; han aprendido mucho de memoria, y han cultivado poco su razón, nunca han pensado nada por sí solos, y siempre han admitido las opiniones de otros sobre la fe de su reputación: de allí nace el entusiasmo que profesan a ciertos autores *europeos* y sobre todo a *los franceses*. Para ellos son oráculos infalibles Machiavelli, Rousseau, Montesquieu, Mably, Benjamin Constant, Lanjunais y de Pradt; esa es la verdadera fuente de sus errores. El sublime genio de los primeros autores los deslumbra, sus talentos no hay duda son admirables, pero no infalibles; hay mucho que aprender en sus obras, pero también mucho que desechar; es preciso no perder nunca de vista que escribieron bajo de un sistema despótico monárquico, y que les era imposible presentar el vaso de la amarga verdad sin endulzar su circunferencia con los errores a la moda, y preocupaciones monárquicas de su tiempo.[70]

Ésta es una cita notable, porque presenta a autores que eran considerados republicanos, liberales o protoliberales en su época como, en el mejor de los casos, aliados poco confiables de los republicanos americanos. También podían proporcionar munición a los enemigos de la república. Rocafuerte no podía listar como defensores del republicanismo a liberales que admitían a la monarquía constitucional como una forma válida de gobierno. Tampoco a quienes eran demasiado metafísicos (Rousseau), ni a los demasiado realistas (Maquiavelo). Sólo en los autores estadunidenses podía la república hallar consuelo y apoyo incondicionales.

De Maquiavelo, “tan leído entre nosotros por lo mismo que ha sido tan prohibido”, Rocafuerte afirmaba que había sido el más decidido republicano de su tiempo”. Según la opinión más general,

él escribió su obra del Príncipe con el único objeto de ilustrar al pueblo, y no enseñar a los jefes supremos el arte del despotismo y tiranía; y en esto cometió un grandísimo error. Ese famoso secretario de la república de Florencia hubiera sido en América un Jefferson, y hubiera dicho la verdad con toda franqueza de un hombre libre, si lo hubiera podido ser; pero habiendo sido su cara república, víctima de las intrigas y despotismo de Carlos V, tuvo que disfrazar sus sentimientos […] ¡Cuán diferente sería el lenguaje de Machiavelli en el día, sobre todo escribiendo en América, como escribió Tomás Paine! [71]

Rousseau había sido

el primero en Francia que explicó en su *Contrato social*, y con bastante obscuridad metafísica, los principios del gobierno. Su opinión de que una república sólo puede existir en un terreno pequeño es falsísima; para convencerse de tamaño error basta echar la vista sobre el mapa y medir la vastísima extensión de la república de los Estados Unidos.[72]

De la misma manera, Montesquieu,

esa luminosa antorcha de la legislación no nos puede servir en el día de manual, ni de cartilla política; *no se atrevió* a decir la forma de gobierno que más convenía a la especie humana, en su obra inmortal *Del espíritu de las leyes; se contentó* con raciocinar más bien sobre todo lo que se había hecho, que sobre lo que debía hacerse.[73]

De Mably diría cosas similares.[74]

Despreciando nosotros el funesto sistema de Machiavelli —afirmaba Rocafuerte— sólo debemos seguir la máxima del gran Franklin, "la probidad es la mejor base de la política" —honesty is the best policy. Ésa es precisamente la máxima que no es permitido seguir en Francia a Benjamin Constant, Lanjunais y de Pradt; en América, trasladados a Washington serían republicanos decididos, pero escribiendo en Europa y para el despotismo Europeo sólo pueden ser los célebres campeones de la carta constitucional, los nobles antagonistas del mezquino ultraegoísmo, y los ilustres mártires de su patriótica generosidad.[75]

La descalificación parcial de tantos "amigos de la libertad" nos alerta sobre el difícil reto de justificar en términos teóricos a la república hispanoamericana. A diferencia de los estadunidenses, los hispanoamericanos como Rocafuerte tenían que deslindarse de numerosos liberales posrevolucionarios dispuestos a aceptar una monarquía constitucional y moderada en lugar de una república. En la segunda década del siglo XIX la disyuntiva no era, como a finales del XVIII, entre gobiernos libres y monarquías absolutistas. La república debía contender con una tercera opción —la monarquía moderada— que no podía ser descartada simplemente como una forma despótica inaceptable.

El ecuatoriano hacía un llamado a la lectura crítica:

Leamos esos sublimes autores para aprovecharnos de sus verdades y evitar sus errores, admirémoslos como modelos de elegancia y de estilo, pero no infalibles en sus máximas y principios; renunciemos en fin a esa ciega sumisión a las opiniones ajenas, tengamos más confianza en nosotros mismos, apelemos a nuestro sentido común, hagamos uso de nuestra razón que debe brillar con igual esplendor bajo el hermoso cielo de América como bajo la atmósfera opaca de Europa.[76]

Sin embargo, Rocafuerte no logró evitar sucumbir a la ilusión de que existía un modelo al cual era correcto *imitar:*

Sigamos e imitemos más bien los consejos y máximas políticas de Washington, de Adams, de Jefferson, y de Madison; estos profundos políticos Americanos han sido jefes supremos de una gran nación, no sólo han sabido hablar y escribir, sino también aplicar la teoría abstracta de sus principios, a la práctica de un feliz gobierno; han realizado el prodigio que nunca verán los Europeos mientras exista la Santa Alianza esa feliz aplicación de la teoría más extensa de los principios liberales a la práctica gubernativa.

Francia, por el contrario, era "el peor modelo que puede ofrecerse a una nación que empieza la carrera de su libertad". En Paine, Jefferson, Washington y Bolívar, Rocafuerte halló "el verdadero credo político que debemos seguir".[77]

En el fondo, la mirada suplicante de Rocafuerte hacia los Padres Fundadores estadunidenses evidenciaba la orfandad teórica que sufrían los hispanoamericanos. La búsqueda de un tutor intelectual generoso, justo y bondadoso sería una constante en el proceso

de construcción nacional de las naciones de la América española. ¿Qué tenían que decir los tan admirados personajes de los Estados Unidos sobre las nuevas naciones? Nada muy generoso. John Adams, por ejemplo, afirmaba que la noción de que gobiernos libres pudiesen arraigar entre los sudamericanos era "tan absurda como el tratar de establecer democracias entre las aves, las bestias y los peces".[78] "Nuestros hermanos del sur —escribió Jefferson al marqués de Lafayette en 1817—, analfabetas y pisoteados por sacerdotes no se encuentran listos para la independencia." La ignorancia, el prejuicio y otras fallas culturales de origen los hacían poco aptos para el autogobierno. "Si se hallasen de pronto libres del yugo español —prevenía Jefferson— caerían en el despotismo militar y se convertirían en los instrumentos asesinos de las ambiciones de sus respectivos Bonapartes."[79] El subsecuente fracaso de los experimentos constitucionales latinoamericanos sólo reforzaría este prejuicio.

CONCLUSIÓN

Rocafuerte, lo mismo que Tocqueville, se percató en los Estados Unidos de la importancia de la religión para preservar un orden político democrático. Esa situación no se parecía en nada a lo que el mundo hispánico había experimentado por siglos. La Iglesia católica no representaba la única opción cristiana. El Evangelio era "un precioso código" que

> perfecciona la moral, que destruye la esclavitud, que recomienda la igualdad, que liga con lazos de benevolencia a todos los miembros de la sociedad; que pone en el primer rango de las virtudes el amor al prójimo, y la perfecta abnegación de sí mismo; estas dos admirables virtudes son las verdaderas bases de todo sistema religioso y político; ésta es la íntima relación y el punto de contacto que tiene todo gobierno con la religión. De allí nace el principio, de que la moralidad del pueblo es la mejor garantía de las instituciones civiles, y debe ser el primer objeto de toda legislación. La esencia del Cristianismo es republicana y por lo mismo es la religión que más conviene a los pueblos modernos.[80]

Rocafuerte rescataba así al cristianismo para su causa. "Los primeros Cristianos —afirmaba— fueron los liberales de su siglo […] fueron perseguidos por los tiranos de su tiempo, como lo son hoy los constitucionales y republicanos por los jefes serviles de Europa." Siguiendo a san Agustín, defendía: "el admirable Cristianismo hubiera mejorado las instituciones de Roma, y conforme a su espíritu de libertad e igualdad hubiera hecho revivir el glorioso sistema republicano, si los Godos, los Vándalos y todos esos salvajes del Norte no hubieran entonces inundado la Europa".[81] La alianza histórica de la Iglesia católica con los monarcas absolutistas había oscurecido el vínculo entre republicanismo y religión. El sacerdocio había corrompido a la fe, pues "cansado de padecer se declaró a favor de los nuevos amos; de oprimido, se convirtió en opresor. […] la avaricia misma del Sacerdocio quitó al sublime Cristianismo su primitiva belleza cubriéndolo del ridículo traje monacal".[82] En América, los principios de la Reforma se habían reconcentrado y habían dado "por resultado ese puro, claro y brillante espíritu de la filosofía, que nunca lograrán ver los Europeos mientras exista la Santa Alianza; ese sistema admirable de tolerancia Religiosa y Libertad política sin mezcla de pueril legitimidad".[83] La tolerancia religiosa tenía ventajas innegables: "la experiencia de trescientos años nos demuestra que los Pueblos más virtuosos

son aquellos en donde se observa mayor libertad de cultos […] el objeto verdadero de la Religión es la Moralidad de la Sociedad, y ésta se consigue con mayor facilidad y economía admitiendo la tolerancia religiosa”.[84]

El delirio de Rocafuerte y de otros hispanoamericanos, ávidos de futuro, está capturado en una frase: “todo debe ser nuevo en este nuevo mundo”. Podríamos añadir, con Huxley, que ese nuevo mundo no sería, a pesar de todo, un mundo feliz.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivera, José Antonio, “Tocqueville y México”, *El fin de la raza cósmica. Consideraciones sobre el esplendor y decadencia del liberalismo en México*, Océano, México, 2001.

———, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, FCE-CIDE, México, 2000.

Anna, Timothy, *The Mexican Empire of Iturbide*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1990.

Bushnell, David, “The Independence of Spanish South America”, en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. III: *From Independence to c. 1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Manin, Bernard, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Mecum, Kent Bruce, “Practical Idealism in Vicente Rocafuerte (1783-1847), *un verdadero americano independiente y libre”*, tesis doctoral, Departamento de Español y Portugués, Universidad de Indiana, 1971.

Mier, Servando Teresa de, *La formación de un republicano* (introducción, recopilación, edición y notas de Jaime E. Rodríguez), UNAM, México, 1988.

Morse, Richard, *Resonancia del Nuevo Mundo*, Vuelta, México, 1995.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1997.

Pagden, Anthony, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1990.

Rocafuerte, Vicente, *Ideas necesarias a todo pueblo americano que quiera ser libre*, D. Huntington, Filadelfia, 1821.

———, *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de México, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Imprenta de Teracrouef y Naroajeg, Filadelfia, 1822.

———, *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo y representativo, es el que más conviene a la América independiente*, Imprenta de A. Paul, Nueva York, 1823.

Rocafuerte, Vicente, *Impugnación. Sublimes cristianos, contenida en el ensayo sobre tolerancia religiosa por el ciudadano Vicente Rocafuerte*, Imprenta de Rivera, México, 1832.

Rodríguez, Jaime, "The Constitution of 1824 and the Formation of the Mexican State", en Jaime E. Rodríguez (ed.), *The Evolution of the Mexican Political System*, Scholarly Resources, Wilmington, 1993.

———, *The Emergence of Spanish America. Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism 1808-1832*, University of California Press, Berkeley, 1975.

Safford, Frank, "Politics, Ideology and Society in Post-Independence Spanish America", en *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, *From Independence to c. 1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Shklar, Judith, "Montesquieu and the New Republicanism", en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Véliz, Claudio, *The New World of the Gothic Fox. Culture and Economy in Spanish and English America*, University of California Press, Berkeley, 1994.

XII. LA FRUSTRACIÓN DEL PRIMER REPUBLICANISMO MEXICANO

RAFAEL ROJAS *(Centro de Investigación y Docencia Económicas)*

DURANTE VARIAS DÉCADAS la historia política del siglo XIX, en Europa y América, fue narrada a partir de la poderosa influencia que ejerció el modelo liberal en la construcción de los Estados nacionales. Sin embargo, en los últimos años algunos filósofos e historiadores de la política (Maurizio Viroli, Biancamaria Fontana, Philip Pettit, Gisela Bock, Joyce Appleby, Richard Dagger, etc.) han retomado los estudios precursores de John Pocock y Quentin Skinner sobre la tradición atlántica, desplazando la atención del liberalismo al republicanismo como matriz constitucional de las naciones modernas.[1] De acuerdo con este giro historiográfico, lo republicano no sólo implica la adopción y difusión de la república como forma de gobierno, sino una tradición filosófica que se remonta a la antigua Roma de Cicerón y Tito Livio, atraviesa los reinos pactistas de la Edad Media, encarna en las repúblicas renacentistas italianas y desemboca en las revoluciones atlánticas de finales del siglo XVIII y principios del XIX, dando lugar a las experiencias republicanas emblemáticas de la modernidad occidental: los Estados Unidos, la Francia de 1792 a 1804 y los Estados nacionales hispanoamericanos a partir de 1820.

En tanto forma de gobierno, la república se caracteriza por la electividad de uno o varios jefes de Estado, es decir, por el abandono de una concepción dinástica o hereditaria del poder político.[2] En tanto tradición cultural, el republicanismo se asocia con la implantación de gobiernos templados, el montaje de una simbología patriótica y la construcción de un modelo cívico que aspira a una comunidad de ciudadanos virtuosos, capaces de sacrificar intereses particulares en la realización del bien público.[3] Ambos enfoques del republicanismo son importantes para la historia política de América Latina, especialmente en el siglo XIX. Con excepción de Brasil, todas las nuevas naciones iberoamericanas se organizaron en forma de repúblicas y casi todas experimentaron fundaciones culturales, encabezadas por élites letradas que se inspiraban en el civismo patriótico. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XIX el republicanismo hispanoamericano, aunque fuera una corriente primordial de la cultura política, no estuvo libre de fisuras, resistencias y frustraciones, que en algunos casos propiciaron empresas monárquicas y aristocráticas. En este ensayo deseo reseñar brevemente la historia intelectual de la frustración republicana en México en las dos décadas posteriores a la Independencia.

Para ello tomaré en cuenta ambas concepciones de la república, la que identifica esta forma de gobierno con la representación política y la electividad del ejecutivo, y la que inscribe el republicanismo en la tradición cívica y patriótica del mundo clásico. La fuente

primordial de este estudio será la literatura política escrita e impresa en periódicos y panfletos en los años posteriores a la consumación de la Independencia en 1821. La lectura de esos textos no sólo es un buen modo de comprender la construcción de un espacio público moderno en el México posvirreinal, sino un ejercicio de arqueología del pensamiento político mexicano. Muchos de los tratadistas y panfletistas que aquí serán reseñados son hoy prácticamente desconocidos tanto por la historia intelectual como por la historia política del México moderno. Releyéndolos se perciben claramente los obstáculos que se interpusieron, en las primeras décadas liberales, a la difusión del republicanismo, su carácter exógeno, es decir, derivado del pacto federal, y sus tempranas frustraciones. Como se verá, la historia de ese desencanto con la forma republicana de gobierno, en el México de la primera generación liberal, es también la historia de los orígenes del monarquismo mexicano.

VOCES REPUBLICANAS

El tema de la frustración republicana es recurrente en la historia intelectual de América Latina. Casi todos los próceres de la independencia hispanoamericana (Bolívar, San Martín, O'Higgins, Sucre, Páez, Santander, etc.) terminaron su vida en la desilusión, escépticos o desconfiados de las posibilidades de construir repúblicas modernas sobre las sociedades coloniales de la América borbónica. En sus últimos años, la correspondencia de Bolívar contiene una frase, repetida una y otra vez: "hemos construido repúblicas de aire".[4] El libertador pensaba que las nacientes ciudadanías no eran aptas para el gobierno republicano y que sólo ciertas modalidades de concentración de poder (presidencias vitalicias, Estados unitarios, asambleas nacionales, facultades extraordinarias, etc.) podrían funcionar como eficaces mecanismos constitucionales. También en México muchos de los artífices de la Independencia llegarían a conclusiones similares. Dos casos emblemáticos, por su ubicación en polos opuestos del espectro político, fueron fray Servando Teresa de Mier y Agustín de Iturbide. El padre Mier, quien fuera uno de los primeros intelectuales en defender abiertamente la forma republicana de gobierno, aceptaba en su célebre discurso del 11 de diciembre de 1823, ante el Congreso Constituyente, que la oscilación entre anarquía y dictadura era consustancial a ese régimen, en su variante federalista.[5] Mientras que Iturbide, también por aquellos días, escribía en sus *Memorias* de Liorna que su oposición a la república se debía a que dicha forma de gobierno, históricamente, se caracterizaba por la inestabilidad, ya que facilitaba que ciertas facciones o partidos, es decir, grupos con intereses particulares, usurparan los poderes del reino.[6]

Como se sabe, en el Plan de Iguala y en los Tratados de Córdoba se establecía que el gobierno de la nueva nación, denominada "Imperio de la América Septentrional" o "Imperio mexicano", sería "monárquico, templado por una constitución análoga al país" (Plan de Iguala) o "constitucional moderado" (Tratados de Córdoba).[7] El estudio de la prensa y la panfletografía de 1821 y 1822 revela que, aunque no dejaran de escucharse algunas voces republicanas, como las del padre Mier y de Vicente Rocafuerte, la naciente opinión pública gravitaba, mayoritariamente, hacia una aceptación de la monarquía constitucional.[8] La

proclamación de la república se produjo de manera aislada y unilateral en la conjura de diputados antiiturbidistas, en los pronunciamientos de Antonio López de Santa Anna en San Luis Potosí y Veracruz, en diciembre de 1822, y sólo a raíz del Plan de Casa Mata y la abdicación de Agustín I, en febrero y marzo de 1823, comenzó a manifestarse en la opinión impresa. Sin embargo, como veremos, para la caída de Iturbide, más que el levantamiento republicano[9] fue decisiva la presión de las 23 diputaciones provinciales instaladas en el imperio, las cuales desconocían el carácter constituyente del Congreso y amenazaban con la fragmentación. Cuando en mayo de 1823 los ocho comisionados del Congreso convocante, entre ellos Mier, Zavala y Bocanegra, emitieron la Convocatoria al Constituyente y las Bases Constitucionales, ya la forma de gobierno adoptada casi por decreto era la de "república federativa".[10] Desde entonces el debate parlamentario y público se desplazó radicalmente de la alternativa entre monarquía y república a la alternativa entre república federal y república centralista.[11]

En las sesiones del Congreso constituyente no hubo un diputado que defendiera a la monarquía. Entre los legisladores llamados centralistas (Becerra, Jiménez, Mangino, Cabrera, Espinosa, Ibarra, Paz y Mier) y los antiguos borbonistas no había continuidad genealógica. De hecho casi todos los federalistas moderados o centralistas habían sido iturbidistas, como Espinosa de los Monteros, o republicanos, como Mier. Esta acelerada fabricación de un consenso republicano en la primera clase política mexicana aún no ha sido explicada de manera convincente por la historiografía. La impresión que deja la lectura de la prensa, la panfletografía y las actas del Congreso es que la adopción del régimen republicano no respondió a un discernimiento constitucional de las ventajas de la república sobre la monarquía, sino a una fuerza centrífuga desde las provincias que sólo podía liberarse dentro de un pacto confederal. A este elemento habría que agregar otro, de naturaleza geopolítica y menos ponderado aún por la historiografía: en el verano de 1823 la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis, al mando del duque de Angulema, puso fin al trienio liberal en España e inició una segunda restauración absolutista, apoyada por la Santa Alianza.[12] En México este suceso trajo como consecuencia la reapertura de las hostilidades entre San Juan de Ulúa y Veracruz, puerto controlado por los santannistas, y la radicalización del espectro político. A partir de entonces ser monarquista sería sinónimo de partidario de la Santa Alianza y de la reconquista española de México.

El año decisivo del debate entre monarquía y república fue, por tanto, 1822. El pensamiento republicano estaba entonces personificado por dos ex diputados americanos a las Cortes de Cádiz de 1812: el ecuatoriano Vicente Rocafuerte y el mexicano fray Servando Teresa de Mier. Rocafuerte, quien residía entonces en los Estados Unidos, había publicado en Filadelfia, en 1821, su ensayo *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre*, que recomendaba a las nuevas naciones hispanoamericanas la adopción del régimen republicano de los Estados Unidos y que circuló en México acompañado de la *Declaration of Independence*, de Thomas Jefferson, y del discurso del secretario de Estado, John Quincy Adams, en la conmemoración del 4 de julio de 1821. En su elocuente argumentación, Rocafuerte partía describiendo el fracaso de la Revolución fran- cesa, la cual

tras “esas ridículas combinaciones políticas de Convención y Directorio, acabó de destrozar la Francia, atándola al carro triunfal del despotismo de Bonaparte, quien, incapaz de imitar el inmortal ejemplo del gran Washington, se entregó al genio de la guerra y sólo aspiró a conquistar Europa para esclavizarla”.[13] Más adelante el criollo de Guayaquil reconocía los progresos de las constituciones liberales que se implantaron en Europa luego del Congreso de Viena, que crearían las “verdaderas bases de la augusta y respetable libertad”. Pero en seguida vaticinaba que muy pronto los europeos abandonarían la forma monárquica de gobierno, ya que “para gobernar grandes naciones no se necesitan ni familias privilegiadas, ni coronas, ni cruces, ni títulos, ni plaga de cortesanos; basta sólo un jefe del poder ejecutivo, un presidente como el de los Estados Unidos”.[14] Rocafuerte tenía la certeza de que los europeos comprenderían “que el gobierno más perfecto es el americano […] y como la especie humana tiene una natural tendencia hacia su perfección, llegará la época en que todos aspiren a mudar sus monarquías constitucionales en gobiernos americanos; como hoy están aspirando y mudando sus tronos despóticos en monarquías constitucionales”.[15]

De ahí aquella exhortación a los hispanoamericanos, inspirada en la prédica antimonárquica de Thomas Paine en su célebre *Common Sense:*

> Sesenta años ha, cuando nuestros hermanos valientes hijos de Boston levantaron el grito contra la tiranía británica, como nosotros lo hemos alzado ahora contra la del despotismo peninsular, todos los sabios se dedicaron a probar las fatales consecuencias del gobierno monárquico […] En sus escritos elocuentísimos manifestaron los vicios radicales de la Constitución inglesa; y probaron hasta la última evidencia que la misma monarquía británica, conocida por la menos mala en los anales de la historia, era sin embargo un monstruoso sistema de gobierno. El inglés Thomas Paine en su famosa obra *El sentido común* contribuyó más que nadie a arrancar el cetro despótico de las manos del realismo: el intrépido americano rompió y destrozó las cintas y demás insignias de la monarquía, para que nunca se volviera a restablecer.[16]

Un año después, Rocafuerte dedicaría otro ensayo al tema específico de la independencia de la Nueva España: el *Bosquejo de la situación de Mégico antes del grito de Iguala*, también editado en Filadelfia. El texto, aunque bastante centrado en la denuncia de la “ambición” y la “hipocresía” de Agustín de Iturbide, quien a su juicio había escamoteado la independencia a caudillos insurgentes como Vicente Guerrero y Nicolás Bravo, reiteraba el rechazo al monarquismo.[17] El mensaje de Rocafuerte, en 1822, se dirigía, pues, contra los partidarios del imperio de Iturbide, pero también contra la facción borbonista que aspiraba a instalar en el trono de México a algún miembro de la familia real española. Por eso la crítica de Rocafuerte al Plan de Iguala, más que a Iturbide o a los iturbidistas, se enfilaba contra el liberalismo criollo novohispano que desde 1808 abogaba por el *status* autonómico de un reino, dentro del imperio español, y que todavía en 1822 era la corriente mayoritaria en la naciente vida política posvirreinal. Una frase del folleto no deja duda acerca de la implicación, en la crítica de Rocafuerte, de aquellos liberales que como el propio fray Servando Teresa de Mier se aferraron varios años al proyecto autonomista: “lo que los animó a llamar al Rey fue el saber que muchos americanos ilustrados, incluso los diputados más liberales que fueron a España en las últimas Cortes, estaban íntimamente persuadidos, y no llevaban otras miras que pedir al Congreso la independencia de Mégico, bajo los auspicios de

un infante de la dinastía de los Borbones".[18]

Fray Servando Teresa de Mier conoció a Vicente Rocafuerte en Filadelfia en el verano de 1821 y su relación con el ecuatoriano seguramente contribuyó al afianzamiento de su republicanismo. Como demostrara Edmundo O'Gorman, la fase republicana del pensamiento de Mier no se inició hasta ese año, cuando, luego de fugarse de la fortaleza cubana *La Cabaña*, se embarca rumbo a Filadelfia, donde redacta la *Memoria políticoinstructiva* (1822).[19] Apenas unos meses antes, cuando estaba recluido en San Juan de Ulúa, el padre Mier había escrito su *Idea de la Constitución dada a las Américas por los reyes de España antes de la invasión del antiguo despotismo* (1821). En este escrito, Mier retomaba la idea, expuesta en su polémica *Historia de la Revolución de la Nueva España* (1813), escrita y publicada en Londres, según la cual las posesiones españolas en América eran reinos autónomos reconocidos por las Leyes de Indias, que aunque colonias *de facto*, habían subsistido, *de jure*, como entidades confederadas de la Corona de Castilla.[20] Esta idea de una constitución histórica de la Nueva España, en tanto reino autónomo dentro del Imperio español, había movilizado a la política criolla desde el proyecto del ayuntamiento de la ciudad de México, en 1808, hasta el Plan de Iguala, en 1821, con excepción del momento republicano de la insurgencia bajo el liderazgo de José María Morelos. Como reconocería el padre Mier en su *Memoria político-instructiva*, esa concepción autonomista y monárquica de la independencia convergía con las recomendaciones a Fernando VII del abate francés Dominique de Pradt en su libro *De las colonias y de la revolución actual de la América* (1817), que inspiró el Plan de Iguala de Agustín de Iturbide.[21]

La radicalización republicana de Mier se produjo, pues, de manera inusitada y, en buena medida, como una reacción contra el proyecto monárquico del Plan de Iguala. Según el controvertido dominico, una primera versión de la *Memoria* había sido escrita en San Juan de Ulúa y enviada al insurgente Guadalupe Victoria, quien desde Veracruz rechazaba los términos borbonistas del pacto entre Iturbide y Guerrero.[22] Es probable en efecto que Mier haya remitido ese primer borrador a Victoria. Pero sin duda debió de ser un texto menos depurado, en su argumentación republicana, que el editado en Filadelfia en 1822 y unos meses después reimpreso en México en la oficina de Mariano Ontiveros. Dispuesto a asumir su conversión al republicanismo, Mier iniciaba la *Memoria* retractándose de la teoría autonomista, según la cual la Nueva España era "un reino independiente, confederado con España por medio de su Rey, con un parlamento o consejo supremo, legislativo, y un código de leyes propias".[23] Pero la crítica no sólo se enfilaba contra el monarquismo borbónico sino también contra el monarquismo imperial de los iturbidistas, quienes suspiraban por un "emperador que resucitara al antiguo imperio mexicano".[24] Si bien la relación de Mier con el iturbidismo fue más compleja que la de un tenaz opositor, como se percibe en su "Exposición a Iturbide", lo cierto es que el rechazo de un "imperio mexicano" en la *Memoria* fue uno de los principales aportes intelectuales a la oposición republicana en 1822.[25]

Aun cuando se tratara del abandono de una idea tan cara a Mier como la de la recuperación de la soberanía imperial del antiguo México, el republicanismo del fraile se abría paso, inicialmente, como un mero antimonarquismo. En uno de los pasajes más

elocuentes de la *Memoria*, Mier argumentaba que "los reyes son verdaderos ídolos manufacturados por el orgullo y la adulación, que en sus palacios adornados como templos sólo se dejan ver entre genuflexiones e inciensos: tienen ojos y no ven su reino, ni las necesidades de los pueblos: tienen oídos y no oyen sino lisonjas y mentiras".[26] Sin embargo, este republicanismo por vía negativa muy pronto comienza a dotarse de contenidos positivos, relacionados con las ventajas de la forma republicana de gobierno. Como casi siempre, el punto de partida para la afirmación de la legitimidad republicana en la independencia de México es, según Mier, histórico. La nueva nación ya está constituida no por el Plan de Iguala, sino por el Congreso de Chilpancingo y, sobre todo, por el Decreto Constitucional "para la libertad de la América mexicana", firmado en 1814 en Apatzingán, en cuyo artículo 132 se estipulaba que el "Supremo Gobierno", es decir, el poder ejecutivo, "estaría integrado por un triunvirato de presidentes republicanos".[27] Para Mier, lo mismo que para Rocafuerte y para casi todos los republicanos hispanoamericanos de las primeras décadas poscoloniales, la república es una forma de gobierno determinada por la titularidad del poder ejecutivo y no por la representación liberal, ya que ésta también era propia de las monarquías parlamentarias europeas.

No obstante, en un momento Mier se aproxima a una definición más perfeccionada del sistema político republicano. Mientras defendió la vía autonomista de la independencia, fray Servando Teresa de Mier, como tantos criollos novohispanos, se mantuvo bajo la influencia del modelo monárquico parlamentario de la Gran Bretaña. En la *Memoria político-instructiva*, en cambio, Mier se traslada del modelo británico al estadunidense, sin ocultar cierto desencanto moral con la cultura política inglesa. Si bien en una frase admite que "Inglaterra es la única, que con Rey, mantiene una sombra de libertad", poco a poco sus juicios contra el gobierno británico se vuelven feroces: "la política de Albión tan oscura como su clima está en oposición con la libertad y prosperidad del mundo, porque lo están sus intereses. Mercurio es su Dios, a quien todo sacrifica".[28] Esta contraposición entre el comercio y la moral, tan común en la tradición neotomista hispánica, apuntaba hacia una adopción del republicanismo desde fuentes intelectuales distintas de las renacentistas y, en especial, maquiavélicas, que J. G. A. Pocock rastreó en la tradición atlántica.[29] La propia satanización de Maquiavelo, que Mier compartía con el resto de la intelectualidad novohispana e hispanoamericana y que lo hacía afirmar que "Maquiabelo era la Biblia de los ministros ingleses, y es fuerza que lo sea, porque toda la opulencia de aquel reino [Gran Bretaña] es artificial", es reveladora de la nula influencia del republicanismo florentino en la primera generación de liberales mexicanos.[30]

Igual que Vicente Rocafuerte, fray Servando Teresa de Mier se apoyaba en la autoridad de Thomas Paine para proponer al naciente Estado nacional mexicano la forma republicana de gobierno. Siguiendo más las ideas de *The Common Sense* que las de *The Rights of Man*, Mier adoptaba la contraposición de Paine entre "gobiernos por sucesión hereditaria" y "gobiernos por elección y representación".[31] Los primeros, según Paine, bajo cualquier forma monárquica, incluso aquella parlamentaria y constitucional que existía desde el siglo XVII, en Gran Bretaña, eran "tiránicos". Este ángulo antibritánico, en el pensamiento de un republicano

inglés, atraía poderosamente a Mier, Rocafuerte y otros intelectuales y políticos americanos. Así el antimonarquismo de Paine, más que el republicanismo positivo de un Harrington o cualquier otro autor del "momento maquiavélico", pesó más en el diseño de los primeros gobiernos hispanoamericanos que en la propia fundación de los Estados Unidos. Sin embargo, para Mier el republicanismo, además de la formación de un gobierno representativo en el que la primera magistratura también fuera electiva, implicaba una alianza geopolítica entre Hispanoamérica y los Estados Unidos en contra de Europa. Este sentido geopolítico, que lo enlazaba directamente con Simón Bolívar, queda claro en el pasaje donde llamaba a las nuevas naciones a "completar en ambas Américas un sistema general republicano. Éste es el medio único de que prosperemos todos en paz, y con la rapidez de los Estados Unidos; porque el gobierno republicano es el único en que el interés particular, siempre activo, es el mismo interés general del gobierno y del Estado".[32]

A pesar del sentido negativo, es decir, estrictamente antimonárquico, de su republicanismo, Mier no desconocía que una de las objeciones a la república más difundidas por el pensamiento legitimista europeo de los siglos XVII y XVIII era la de una supuesta "oscilación entre anarquía y dictadura" que, desde la Antigüedad grecolatina, caracterizaba a ese régimen. Por eso, contra iturbidistas y borbonistas, argumentaba que "los que están acostumbrados al silencio que reina en las monarquías, alrededor de la tumba de la libertad, se escandalizan de la inquietud y divisiones de una república, especialmente al principio, cuando se están zanjando sus cimientos".[33] A su llegada a México, en 1822, Mier encontró que ése era el argumento predominante de la opinión pública mexicana para rechazar la forma republicana de gobierno. Las pocas voces que en aquel año crucial se alineaban con el republicanismo se perdían en medio del coro monarquista de quienes proponían un imperio con príncipe mexicano o una regencia que gobernara provisionalmente hasta que un infante de la dinastía borbónica aceptara el trono de México. Como es sabido, en agosto de ese año Mier, junto con otros conspiradores republicanos y borbonistas (Juan Bautista Morales, Juan Pablo Anaya, José María Fagoaga, Francisco Tagle, Carlos María de Bustamante, José Joaquín Herrera, etc.), fue arrestado por Iturbide.[34] Pero ni siquiera a mediados de 1823, cuando el Plan de Veracruz y el Plan de Casa Mata ya han desconocido al imperio y se ha iniciado la transición a la república, es constatable una sólida corriente en la opinión pública que defienda al republicanismo en tanto tradición filosófica y forma de gobierno.

EL CORO MONARQUISTA

El tono de la literatura política monarquista que predominó en la opinión pública mexicana durante 1822, año decisivo para la adopción de la forma de gobierno republicana, estaba dado desde 1821 por las "Cartas" de un autor que firmaba sus escritos con el seudónimo de "Washington Napoleón". Este publicista insistía en que el tipo de régimen, republicano, monarquista borbónico o imperial bonapartista, no era tan importante como la adopción de instituciones representativas y la concesión de libertades públicas. Lo esencial, según "Washington Napoleón", quien en su alias mezclaba republicanismo y bonapartismo, era el

orden liberal y no la forma de gobierno, ya que cualquier modalidad de esta última contaría con demasiados "enemigos o partidarios" como para articular un consenso.[35] Esta posición, que sirvió lo mismo a quienes eran leales al imperio iturbidista que a quienes insistían en entregar el trono a un príncipe borbón, se reforzó al año siguiente con varios panfletos anónimos editados por la Imprenta de Mariano Ontiveros. Uno de ellos, tal vez el más enjundioso, titulado "República no es lo más en habiendo libertad", sostenía que el origen teórico del republicanismo se hallaba en el deseo de "los modernos filósofos de Inglaterra y Francia" de combatir el despotismo con fórmulas abstractas: "grandes torres, quiméricos edificios de libertad, humanidad e igualdad […], formas bellas e ingeniosas de un gobierno, que reducidas a la práctica, vienen a ser como aquellos problemas indefinidos del álgebra".[36] El desconocido autor de este libelo pensaba que los males del "despotismo" y la "arbitrariedad" del sistema monárquico tenían un origen más pedestre, "la perversidad de los favoritos, la ambición de algunos príncipes […]", y que el remedio, por tanto, se encontraba en una purificación moral de las monarquías.

Este argumento, como decíamos, fue adoptado tanto por iturbidistas como por borbonistas. La diferencia entre ambas corrientes, en la opinión pública, tal vez resida en que los primeros tradujeron el debate sobre las formas de gobierno al lenguaje del patriotismo, calificando de "traidor a la patria" lo mismo a partidarios de la república que a defensores de la monarquía borbónica. Dos casos emblemáticos de esta actitud fueron los importantes panfletistas Rafael Dávila ("La Rata Güera") y Luis Espino ("Spes in Livo"), quienes tendrían un peso considerable en la opinión pública impresa de la ciudad de México durante toda la década. Uno de los primeros escritos de Dávila fue el titulado *Los capitulados debían morir según la ley*, de 1822, en el que recomendaba que los conspiradores antiiturbidistas fueran considerados "reos de lesa magestad humana", ya que eran "enemigos de la independencia y de la patria" y, por tanto, sentenciados a la pena capital.[37] Luis Espino, por su parte, plasmó su concepción de la monarquía en su libelo *Voz del pueblo mexicano a su augusto Emperador* (1822), una interesante pieza retórica en la que se mezclaba la defensa del sistema liberal de representación y división de poderes, que limitaba la figura imperial a la rama ejecutiva, con un discurso patriótico y providencial sobre la legitimidad monárquica de Agustín de Iturbide.[38] Dávila y Espino, igual que otros dos panfletistas muy populares, José Joaquín Fernández de Lizardi y Pablo de Villavicencio ("El Payo del Rosario"), fueron, pues, iturbidistas. Pero mientras Espino y Dávila eran partidarios del imperio por su contenido monarquista, Lizardi y Villavicencio lo eran por el ángulo republicano, es decir, bonapartista, que escondía el iturbidismo. Así lo manifestaron Lizardi en su temprano escrito *Alerta, mexicanos, no nos perdamos* (1822), en el que se postulaba a Iturbide como una garantía de unidad nacional, y Villavicencio en *Te perdiste América, según han dicho en Palacio* (1822), donde se identificaba al imperio con la independencia.[39] Ambos, Lizardi y Villavicencio, llegaron incluso a sugerir el carácter electivo y no hereditario que debería tener el monarca en el nuevo imperio mexicano.

Fuera de esta ala minoritaria de iturbidistas filorrepublicanos, el resto de la opinión pública gravitaba hacia el monarquismo. Algunos publicistas reconocidos del iturbidismo

defendían incluso la forma monárquica de gobierno con argumentos legitimistas, más propios de la corriente borbónica con la cual, supuestamente, tenían discrepancias políticas. Ése fue el caso del "Cura de Tepeyanco", el ex insurgente poblano Juan José Fernández de Lara y Arellano, quien en poco tiempo se convertiría en uno de los escritores políticos más afamados del México posvirreinal. Fernández de Lara, como muchos borbonistas adheridos al nuevo imperio, no ocultaba su rechazo a las corrientes republicanas del iturbidismo que defendían la electividad del emperador. Según este escritor, pretender la edificación de una monarquía en la que el poder ejecutivo fuera elegido, como el legislativo, era una contradicción doctrinal. Pero más grave aún era que esa mixtura entre república y monarquía se proponía como forma de gobierno para un "país de revolucionarios".[40] La nueva sociedad, nacida de una guerra civil de diez años, requería de un poder dinástico, aunque de raíz criolla, que asegurara la lealtad de súbditos recién liberados. No sólo en su emblemático *Si el Imperio mexicano no es hereditario, ¡infeliz América!*, sino en casi todos sus panfletos de 1822, Fernández de Lara insistió en el tema del fortalecimiento político y simbólico de la figura imperial como la única vía de garantizar la cohesión social que requería el nuevo Estado.[41] Su vehemente reacción contra los opositores borbonistas y republicanos estuvo motivada, pues, por la temprana certeza de que si no se consolidaba la legitimidad imperial sería muy difícil preservar la unidad del nuevo Estado.

Este último argumento, el más fuerte sin duda, prevaleció en la opinión monarquista durante los años de 1821, 1822 y parte de 1823. La república, según una vieja prevención teórica que se remontaba a Aristóteles, quedó identificada con un régimen que al establecer el carácter electivo de la cabeza de gobierno fomentaba la oscilación entre anarquía y despotismo. Un impreso anónimo de 1822 llamaba "perversos, conducidos por las pasiones más viles y degradantes" a quienes se oponían al sistema de gobierno monárquico constitucional moderado consagrado en el Plan de Iguala y advertía que cualquier otra fórmula, la borbónica o la republicana, desembocaría en la anarquía o el despotismo.[42] Otro del mismo año, firmado por J. M. Y. G., recomendaba aplicar la ley mordaza a los escritores que propagaban "la república federada" y guillotinar a aquellos que conspiraban a favor de ese régimen, ya que unos y otros "degradaban la religión católica y el honor del imperio mexicano, dando al público sus ideas libertinas disfrazadas con la capa de liberales".[43] Pero el panfleto que mejor proyectó esa vieja idea, defendida por tantos tratadistas occidentales, que asociaba al régimen republicano con una oscilación perpetua entre anarquía y despotismo, fue el anónimo titulado *Es difícil conseguir república sin anarquía* (1822). El desconocido autor de este texto afirmaba que el intento de establecer el "sistema de gobierno republicano en este reino era un proyecto fatuo y descabellado", ya que la historia occidental demostraba que cada vez que se instauraron repúblicas en Roma, Venecia y Francia terminaron "ahogadas en sangre".[44] La frustración era el sino de la república porque sus defensores se obnubilaban con las ideas ilustradas: "la misma ilustración, tan cacareada, de los patronos de esa forma de gobierno, es la rémora más fuerte, el obstáculo mayor que, luego del primer paso, entorpece la marcha republicana y la frustra".[45] De ahí la terrible conclusión: "¿república o imperio absoluto sin anarquía; anarquía sin desastres; desastres sin dolor y llanto universal, en toda la

superficie del nuevo mundo […]? Éste es un fenómeno que ni siquiera se puede imaginar”.[46]

Lo curioso es que este panfletista, convencido de las ventajas de la “monarquía constitucional moderada” (el sistema más “seguro, sabio, sano y justo”), en algún momento deslizaba la tesis de que el republicanismo no arraigaría nunca en la Nueva España debido a la resistencia de una cultura católica tradicional y misoneísta:

> ¡Infelices autores de opiniones extravagantes, tanto más ridículas y despreciables en este país, de apoyo al catolicismo, cuanto que sus habitantes han visto y siempre mirarán con el mayor horror todo lo que suena a novedad, por más que sus patronos se empeñen en persuadirles de la utilidad y el provecho que les resulta de su cacareada forma de gobierno![47]

La idea incorporaba un matiz al rechazo del republicanismo, puesto que hacía circular el argumento de que México carecía de la ilustración suficiente para constituirse como república. Otro escritor, que usaba el seudónimo de “El Monarquista Moderado”, desarrolló aún más este enfoque. Luego de suscribir el tema de los riesgos de la anarquía republicana, este publicista concluía que la república “no conviene al imperio por su extensión, por su falta de ilustración y porque ha jurado no admitir mezcla alguna en su religión, como igualmente por haber admitido ya una monarquía moderada”.[48] “El Monarquista Moderado” aportaba, además de objeciones tradicionales como la de la extensión del territorio novohispano o la del fundamento católico de la monarquía, un reparo de carácter positivo: la imposibilidad de la república no residía en sus defectos como forma de gobierno, sino en la ausencia de una ciudadanía virtuosa que la edificara. La idea se aclaraba aún más al considerar el fascinante modelo estadunidense: “la república de los Estados Unidos, que es la que más ha subsistido, tiene por miembros a hombres de bien […] los cuales aprecian el trabajo (¿qué cree Ud., amigo mío, que en el Norte de América se están rascando la barriga?) y se dedican a él por el amor de la patria: individuos que con el nombre de ciudadanos solamente quieren componerlo todo […] Éste es el verdadero ciudadano”.[49]

En estas justificaciones negativas de la monarquía —o más bien excusas filosóficas para rechazar la república— tal vez se encuentren los más claros indicios del vacilante republicanismo mexicano. Si la forma republicana de gobierno no era adaptable a México en 1822 no es porque fuera defectuosa o menos eficaz que la monarquía moderada, sino porque a falta del sujeto que le es propio, es decir, el ciudadano moderno, era preferible mantener la unidad nacional bajo el formato político del imperio. Otro panfleto anónimo, *República, república, proclama el pueblo mexicano* (1822), llevó esta formulación hasta sus últimas consecuencias, confrontando el modelo monárquico moderado de Montesquieu con el modelo republicano de Rousseau. Su autor partía de una firme certeza: “no hay duda, y es preciso confesarlo, que la república no es hoy para nosotros. Si carecemos en lo absoluto de virtudes cívicas, ¿cómo intentaremos ser republicanos?”[50] A partir del ejemplo de Francia este escritor advertía que el desenlace de la instauración de una república en una sociedad desprovista de una moral cívica moderna no era otro que la degeneración hacia el bonapartismo o la monarquía absoluta. Por eso suponía que si en México se invertía la fórmula, es decir, si primero se implantaba un régimen bonapartista, templado por una monarquía constitucional, y luego se creaban los hábitos y costumbres de la nueva ciudadanía,

entonces habría mayores posibilidades de introducir en un futuro próximo la forma republicana de gobierno. El propio Rousseau —recordaba este autor— había alertado acerca de que "el gobierno democrático o popular era el más expuesto a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas". De modo que lo recomendable para México era una monarquía moderada, como la descrita por Montesquieu, pero fuerte:

> No es necesaria —dice Montesquieu— mucha probidad para que un gobierno monárquico o despótico se sostenga y conserve. La fuerza y vigor de las leyes en el uno, y el brazo del príncipe siempre levantado en el otro, lo reglan y lo contienen todo; pero en un estado republicano o popular es absolutamente necesario un gran resorte, cual es el de la virtud […] Los filósofos griegos que vivían en un gobierno republicano no reconocían otra fuerza para sostenerle sino la virtud […] "La virtud —dice el mismo Montesquieu— en una república es el amor de igualdad y el de la frugalidad". ¿Poseemos hoy los americanos estas virtudes cívicas? […] No hay que alucinarse, amigo mío. Ni nosotros tenemos hoy las virtudes sociales, sin las que es imposible pueda existir la república, ni los pasos que llevamos nos conducen a otra cosa que el gobierno absoluto […] ¿Qué podría suceder con el inmaduro establecimiento de un gobierno tan perfecto, como el republicano, cuando ni la educación, ni las costumbres, ni las leyes pueden presentar el necesario apoyo para su subsistencia?[51]

Esta percepción gradualista o evolutiva del republicanismo contenía, naturalmente, una imagen positiva de la república, en tanto régimen "perfecto", "ideal", pero inaplicable al México posvirreinal por la "inmadurez" de su cultura política. En esa visión positiva de la república se inspiraba, como decíamos, un curioso republicanismo mexicano que optaba en la primera fase de la política poscolonial por un imperio con príncipe nacional. En buena medida, el antiborbonismo de estos iturbidistas o republicanos evolutivos estaba relacionado con la certeza de que, cuando llegara el momento de asumir abiertamente la república, México estaría ligado a una dinastía europea, la cual no toleraría pasivamente la destrucción del orden monárquico. A finales de 1822 y sobre todo en los primeros meses de 1823, luego de que la proclamación de los planes de Veracruz y Casa Mata desconociera la legitimidad del imperio, algunos de aquellos republicanos evolutivos que habían apoyado a Iturbide como un líder de unidad nacional transitaron rápidamente hacia un republicanismo radical. Ése fue el caso del autor del anónimo *Indulto y libertad a los presos republicanos* (1822), quien auguraba que "todos los señores que están presos en esta capital y en otras partes del Imperio Anahuacense, por su adhesión al sistema republicano, lograrán enhorabuena la satisfacción de ser los padres de la patria, y de que sus heroicas almas disfruten la libertad más verdadera, la integridad de su carácter y sean admiradas y aplaudidas en las futuras y más remotas generaciones de todo el nuevo mundo".[52] Aun así, a finales de 1822 y casi todo 1823, a pesar de la caída del imperio la opinión pública impresa de las principales ciudades mexicanas mostraba una inclinación mayoritaria hacia la forma monárquica de gobierno establecida por el Plan de Iguala. El periódico más moderno del México de entonces, *El Sol*, en su primera fase, de diciembre de 1821 a junio de 1823, mantuvo su adhesión a la monarquía moderada antes y después de la caída del Imperio de Iturbide.

La reacción de la prensa y la panfletografía contra el Plan de Veracruz, lanzado en diciembre de 1822 por Antonio López de Santa Anna y Guadalupe Victoria, y secundado en

enero de 1823 por Vicente Guerrero y Nicolás Bravo, que desconocía al imperio, declaraba a la nación en "estado natural" y convocaba a un congreso constituyente para que adoptara la "forma de gobierno" más conveniente, fue más intensa de lo que la historiografía supone.[53] Pero el argumento central de quienes reaccionaban contra el Plan de Veracruz no era el antimonarquismo o, siquiera, el antiiturbidismo, sino la oposición al hecho de que el regreso de la nación a un "estado de naturaleza" desactivaba la legitimidad fundacional del Plan de Iguala, en el cual la forma monárquica de gobierno quedaba preestablecida. Así lo expresaron con toda claridad Fernández de Lizardi en dos panfletos de 1823, *Por la salud de la patria se desprecia una corona* y *El señor Echávarri y el héroe Agustín van a un solo fin*, y otros autores menos conocidos, como aquel que firmaba con las iniciales P. J. y el escritor del libelo *Fuga de Guerrero y Bravo con el general Santana* (1823).[54] Es cierto que, aunque la panfletografía en contra de Iturbide se desató a mediados de 1823, tampoco faltaron escritores que mantuvieron su apoyo al emperador, aun cuando consideraran pertinente su abdicación al trono.[55] Sin embargo, el tono mayoritario de la opinión impresa se dirigía a favor de un entendimiento entre Iturbide y los opositores republicanos y borbonistas para propiciar la renuncia del emperador y convocar a un congreso constituyente que no destruyera las bases del Plan de Iguala. El espíritu de esa transacción no fue captado por el Plan de Veracruz, que era abiertamente antiiturbidista, sino por el Plan de Casa Mata de José Antonio Echávarri, que en su artículo 10 estipulaba que "el ejército nunca atentará contra la persona del emperador, pues le contempla decidido por la Representación Nacional".[56] Como es sabido, a pesar del intento de Iturbide de acogerse al Plan de Casa Mata, restableciendo el Congreso, la abdicación se produjo en marzo de 1823, 10 meses después de la coronación, y el emperador emigró a Europa.[57]

UN REPUBLICANISMO EXÓGENO

Los pronunciamientos militares de Veracruz y Casa Mata, que decidieron la caída del imperio de Iturbide, no fueron explícitamente republicanos. Aunque Santa Anna había proclamado la república el 2 de diciembre de 1822, el Plan de Veracruz, redactado por el político colombiano-mexicano Miguel Santa María y apoyado por Victoria y Guerrero, establecía en sus puntos 3°, 4°y 5° que la "América del Septentrión era libre y soberana", se hallaba en "estado natural" y tenía "plena facultad para constituirse conforme le parezca que más conviene a su felicidad, por medio del Soberano Congreso Constituyente".[58] Sin embargo, en el punto 6° del mismo plan se especificaba que una de las funciones de dicho congreso, "primera autoridad legítimamente constituida" que sacaría a la "nación de su orfandad" era "examinar el voto de las provincias".[59] Tres meses después, en el Plan de Casa Mata, esta función quedará mucho más reforzada: las provincias tendrían la "libre facultad de elegir a sus diputados" y, mientras se convocaba e instalaba el congreso, las diputaciones provinciales concentrarían la facultad de "deliberar en la parte administrativa".[60] Este protagonismo de las provincias durante la crisis del imperio de Iturbide ha hecho pensar a muchos historiadores que la fuerza decisiva que destruyó el pacto monárquico del Plan de Iguala no fue el

republicanismo, sino el federalismo.[61] La naciente opinión pública impresa refleja claramente ese colosal ascenso del federalismo mexicano que precipitó en forma paralela, o acaso apendicular, la adopción de la forma republicana de gobierno.

A excepción de muy pocos escritores políticos, como Carlos María de Bustamante y fray Servando Teresa de Mier, quienes advirtieron de los riesgos de un federalismo extremo, la mayoría de los publicistas en 1823 defendieron a la república como una consecuencia inevitable del régimen federal. En su *Examen crítico sobre la federación de las provincias del territorio mexicano* (1823), Bustamante rechazó la imitación del modelo estadunidense y pronosticó que el federalismo fragmentaría a la nación mexicana y pondría en peligro su independencia.[62] Mier, por su parte, en su célebre discurso del 13 de diciembre de 1823 ante el Congreso Constituyente, abogaría por una federación moderada en la que se eludieran los riesgos de la, a su juicio, excesiva descentralización de los Estados Unidos y el apretado unitarismo del régimen bolivariano.[63] Sin embargo, en la opinión pública predominó el entusiasmo por el sistema federal. Un autor tapatío que firmaba con las iniciales J. M. C. P. llegó a proponer en su libelo *República Federada* (1823) una autonomía casi ilimitada de las provincias, en materia administrativa y política, para así estimular el espíritu competitivo, la emulación regional y el deseo de superación entre las entidades confederales.[64] Otro jalisciense, el importante político Prisciliano Sánchez, quien fuera diputado al Congreso Constituyente y gobernador de su estado, escribió una de las más inteligentes defensas del federalismo en su ensayo *El Pacto Federal de Anáhuac* (1823). Aquí Sánchez identificaba el centralismo con las formas retrógradas y despóticas de las monarquías absolutas europeas, y hasta corregía a Rousseau argumentando que sólo si se complementaba con un pacto federal la república quedaba a salvo de tentaciones anárquicas o tiránicas.[65]

Para Sánchez el verdadero elemento antimonárquico no era la república, sino el federalismo. Más clara aún que en su *Pacto Federal de Anáhuac*, esta curiosa concepción aparece en otro escrito suyo del mismo año: el *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac por un ciudadano del Estado de Xalisco*. Este extenso y enjundioso tratado, hito desconocido de la literatura política del siglo XIX mexicano, proponía una radical utopía republicana para la nueva nación que, en muchos aspectos, se adelantaba al reformismo liberal de Valentín Gómez Farías, Melchor Ocampo y Benito Juárez. Además de un proyecto laico radical, que subordinaría la Iglesia al Estado, un nuevo reparto agrario, que concedería títulos de propiedad individual a los habitantes de los pueblos de indios, y una reforma educativa, que decretaría la instrucción obligatoria y gratuita, Sánchez imaginaba una confederación, con amplias facultades de los estados en sus políticas interiores y exteriores, que garantizara, sin embargo, una cohesión nacional por medio de una militarización de la ciudadanía.[66] Sólo un poderoso y profesional ejército de la Federación —según Sánchez— podría cumplir el doble objetivo de proteger a México de los afanes de reconquista que ocupaban a Fernando VII y a la Santa Alianza y, a la vez, de conservar la intregridad territorial de la América septentrional frente a las virtuales tendencias secesionistas de las provincias.[67] Pero Sánchez no era el único que así pensaba. También el inquieto José Joaquín Fernández de Lizardi dedicó al tema uno de sus panfletos de 1823: *Aunque haya nuevo congreso, ¿qué*

con eso? Y arbitrio para aumentar sin costo las milicias nacionales. Aquí Fernández de Lizardi coincidía con Sánchez en que un servicio militar obligatorio, que convirtiera a cada ciudadano en un soldado de la nación, era la medida necesaria para contrarrestar los peligros del federalismo extremo y de la amenaza europea.[68]

La singular concepción del federalismo como un régimen antimonárquico —aunque estuviera contrariada por las experiencias federales y semifederales de varios reinos europeos, como el suizo, el italiano o, incluso, el español— se difundió profusamente en la prensa mexicana durante 1823. El libelo *República federada le conviene al Anáhuac* (1823), firmado por las iniciales F. M. M, sostenía que sólo un régimen federal permitiría organizar un sistema de instrucción pública que potenciara la conciencia cívica de la población, además de impedir que la autoridad nacional degenerase hacia las formas despóticas y tiránicas, propias —según este autor— de las monarquías.[69] La difusión de esta idea provocó en el debate intelectual del México independiente un entendimiento de la república como forma de gobierno derivada, ancilar y no paralela o complementaria del pacto federal. A diferencia de Hamilton, Madison y Jay, quienes en *El Federalista* conjugaban siempre los principios republicanos y federales, los publicistas mexicanos anteponían el federalismo al republicanismo.[70] El Acta Constitutiva de la Federación, promulgada en enero de 1824, es reveladora de este predominio del federalismo sobre el republicanismo en la cultura política posvirreinal. De los ocho primeros puntos del Acta, referidos a la "forma de gobierno", cinco (1°, 5°, 6°, 7° y 8°) estaban dedicados a la definición del régimen federal. Por esto se tiene la impresión de que en aquel texto constitucional los sujetos de derecho, más que los individuos o ciudadanos de la república, eran los "estados independientes, libres y soberanos" de la Federación.[71]

De modo que, a diferencia de los Estados Unidos, en México la república es, pues, una construcción exógena, ancilar al federalismo o, como afirma José Antonio Aguilar, "epidérmica". Esta condición determina, a mi juicio, dos rasgos de la cultura política posvirreinal: *1*) el republicanismo como modelo cultural y cívico se difunde precariamente mucho después de la adopción del régimen republicano y sin formar parte de un proyecto estatal de construcción de la ciudadanía; *2*) al convertirse la monarquía en un tabú geopolítico, muchos discursos y prácticas antirrepublicanos actuaron sin asumir públicamente su contenido, acumulando un malestar con el régimen que, en muy pocos años, escenificaría el desencanto de una porción influyente de las élites. Prueba de la difusión precaria y paraestatal del imaginario republicano son los catecismos cívicos que circularon en la ciudad de México durante la década de 1820. Uno de los más populares fue el *Catecismo de República, o elementos del gobierno republicano popular federal de la nación mexicana*, escrito por M. M. Vargas y editado por la Imprenta de Martín Rivera en 1827. El texto, que fue de circulación muy limitada, resaltaba la importancia de una educación cívica que estimulara en los ciudadanos el conocimiento y el amor a las leyes, al gobierno, a las libertades, a los derechos y a las obligaciones. Sin embargo, el grueso de la argumentación estaba dedicado a la descripción del gobierno federal como el sistema más adecuado para lograr el respeto de los "derechos de los pueblos".[72] El de Vargas fue, pues, un catecismo más federalista que republicano, que

enseñaba a la ciudadanía a respetar a los pueblos y estados como entidades soberanas y sujetos de derecho.

Dos casos un tanto más eficaces de pedagogía republicana fueron la escuela de moral cívica establecida por Luis Octaviano Chousal en el ex convento del Espíritu Santo, y el Instituto Federal Mexicano. En la primera se enseñaba religión, moral, urbanidad y política, bajo el lema "Destituidos de ignorancia, seremos republicanos y tendremos libertad".[73] Chousal profesaba que "es bueno y verdaderamente ciudadano, filantrópico e indispensablemente republicano aquel que, con preferencia al suyo, procura sin egoísmo ni aspirantismo el bien común, su libertad y la de su patria".[74] Sin embargo, bien lejos de la corriente jacobina que en aquella década fomentaron las logias yorkinas, el catecismo republicano de Chousal insistía en la imbricación entre la fe católica y el civismo, ya que era "de toda preferencia e importancia el cultivo de la religión y la piedad cristianas".[75] En la escuela de Chousal, que tuvo alguna relevancia durante el gobierno de Vicente Guerrero en 1829, no sólo se impartían clases de religión y moral, política y urbanidad, sino que el programa de enseñanza se extendía a áreas de la educación elemental, como caligrafía, ortología y gramática castellana.[76] Prueba de la fragilidad de estas iniciativas de difusión intelectual del republicanismo fue que tras la caída de Guerrero, cuyo gobierno apadrinó el proyecto de Chousal, la escuela abandonaría su perfil cívico y perdería su impacto sobre la opinión pública.

El otro intento de difusión de los valores republicanos, el Instituto Federal Mexicano, era un organismo público dependiente del Supremo Gobierno de la Federación, creado en el último año de la presidencia de Guadalupe Victoria y que sólo funcionó los pocos meses de la administración de Vicente Guerrero. En sus estatutos el Instituto se presentaba como una "sociedad con el fin específico de dar a conocer la naturaleza del sistema federal y las virtudes sociales en que consiste la moral pública".[77] En 1829 el Instituto, a través de la Imprenta de Valdés, publicó sus reglamentos, una selección de los papeles de *El Federalista* de Hamilton y Jay, y reeditó el folleto de Vicente Rocafuerte *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente, que quiera ser libre*. Sin embargo, estas empresas aisladas no dominaron el espacio público, que por entonces carecía de un sistema federal de instrucción, y debieron coexistir, además, con los fuertes proyectos pedagógicos de la Iglesia católica. A diferencia del de Vargas, el *Catecismo de urbanidad civil y cristiana, para uso de las escuelas y seminarios del reino*, del padre Santiago Delgado de Jesús María, tuvo dos importantes reediciones, una en 1825 y la otra en 1835, sirviendo de catálogo de virtudes públicas hasta la aparición, en 1839, del *Libro primero de doctrina* del padre Ripalda.

A falta de un proyecto de pedagogía cívica se sumó, en 1829, la primera gran crisis política de la república federal. Los yorkinos guerreristas, es decir, partidarios del candidato derrotado en las elecciones de 1828, se sublevaron en la ciudad de México contra el presidente electo Manuel Gómez Pedraza, obligándolo a emigrar e imponiéndole a Guadalupe Victoria una sucesión en favor de Vicente Guerrero. Como se sabe, el breve gobierno surgido de la revolución de la Acordada y el saqueo del Parián comportaron una serie de rasgos, asociados al populismo jacobino que, en efecto, profesaba la masonería radical: hispanofobia,

antiesclavismo, militarización, síndrome de plaza sitiada (confirmado por la invasión de Barradas), facultades extraordinarias, control de la prensa… Muchos liberales, más o menos doctrinarios, de las élites criollas experimentaron con horror la convulsión de 1829 y encontraron la causa de aquel descalabro en dos factores: el principio socialmente igualador o democrático de la república y la capacidad movilizadora de las facciones federales y, en especial, de las logias masónicas. En buena medida la reacción antimasónica de la opinión pública, hacia 1830, que asociaba al partidismo de las logias con el régimen republicano de gobierno, fue uno de los primeros síntomas de la frustración del primer republicanismo mexicano.[78]

En un par de libros clásicos sobre la fundación de los Estados Unidos, Gordon S. Wood y Richard Hofstadter señalaron que una de las dificultades que tuvieron que enfrentar los federalistas estadunidenses fue el hecho de que las facciones nacionales se sobrepusieran a los intereses estatales.[79] En los Estados Unidos esa tensión se liberó con la creación de un sistema federal de partidos políticos. En cambio en México, lo mismo que en Europa, las facciones parlamentarias, las logias masónicas y, virtualmente, los partidos políticos, fueron percibidos como entidades que amenazaban la unidad nacional. Semejante contradicción entre el sistema representativo y la competencia política se achacó a la república en tanto forma de gobierno proclive al surgimiento de facciones. La corriente principal del discurso de la frustración republicana, a partir de 1829, culpó a las logias masónicas de dividir al país, y el Congreso federal, entre 1827 y 1829, rechazó por aplastante mayoría dos propuestas de convertir las sectas masónicas de yorkinos y escoceses en partidos políticos. Pero el desencanto de las élites criollas con la república pronto se proyectó hacia otros puntos más sensibles de dicha forma de gobierno, como la electividad del jefe de Estado, el efecto nivelador de una ciudadanía sufragante o la movilidad social que generaban las libertades públicas. Muchos líderes de opinión (Juan José Fernández de Lara, José María Heredia, Francisco Manuel Sánchez de Tagle, Carlos María de Bustamante, Francisco Ibar, etc.) se hicieron eco de estas quejas, enfatizando la peligrosidad de un régimen que permitía el ascenso de un iletrado como Vicente Guerrero a la presidencia, y hasta algunos ex colaboradores de aquel gabinete, como Lorenzo de Zavala y José María Bocanegra, repudiaron su inmersión en esa que después llamaron la “baja democracia”.

El caso de Francisco Ibar es particularmente significativo por las reediciones de sus textos en 1836 y 1842. Ibar, escritor y pintor monárquico borbonista, que en 1820 intervino en los túmulos de la reina doña María Isabel Francisca de Braganza y la reina madre María Luisa de Borbón, escribió en el verano de 1829 su serie de artículos titulada *Muerte política de la República Mexicana*, en la que sostenía que el sectarismo masónico, la demagogia, la anarquía y el entreguismo a los Estados Unidos, propios del sistema republicano, habían malogrado la posibilidad de una república liberal en México.[80] Un año después, al instalarse el llamado gabinete de “los hombres de bien”, encabezado por Anastasio Bustamante y Lucas Alamán, Ibar publicó una nueva serie periodística titulada *Regeneración política de la República Mexicana*, donde elogiaba al nuevo gobierno por iniciar una etapa de administración racional a través de la cual podría iniciarse una reconstrucción de la que

llamaba, siguiendo a Joseph de Maistre, "república aristocrática", destinada a contener la expansión territorial de los Estados Unidos sobre México.[81] Entre 1832 y 1834 Ibar sería uno de los más feroces opositores del gobierno liberal radical que Valentín Gómez Farías organizaría bajo la autoridad de Antonio López de Santa Anna.

En el número 19 de *Muerte política de la República Mexicana* Ibar fue muy explícito al criticar al faccionalismo como uno de los males inherentes a la forma republicana de gobierno. Lo peor de la proliferación de facciones —según Ibar— no era la masonería, sino que las logias se organizaran en torno a la figura de algún caudillo. La corrupción de los ministros en la primera República Federal —a decir de Ibar— se debía a que aquellos funcionarios "cuidaban más de ellos y sus amigos, que de la nación que gobernaban".[82] Ibar creía que con la destrucción del sustrato aristocrático de la monarquía española, que subsistió durante el virreinato de la Nueva España, había desaparecido la noción del "honor nacional". Ésta —a su juicio— era más importante que el utópico civismo republicano, ya que con apego a ella la nueva clase política podía trabajar por el bien común: "[…] el hombre que tiene la administración de un Estado en las manos no debe pensar jamás en sí mismo, sino en el interés del Estado […] Nuestros ministros obrando de esta manera atentan contra nuestros derechos, y olvidan que ellos son los defensores naturales de nuestros intereses y del honor nacional".[83] El republicanismo extremo, entendido como un ascenso inacotado de la lógica popular, minaba las bases del orden racional y jerárquico que requería el Estado. Por eso Ibar llamaba a los "hombres de bien" a hacerse cargo del gobierno y a poner fin al populismo masónico que se había intensificado durante los gobiernos de Victoria y Guerrero:

> ¡Miserables! […] vuestros ídolos, vuestros amos […] son los que están exitando a la desobediencia y a la revolución no solamente de la virtuosa milicia activa, sino a todos los habitantes de la república, con esos manejos indecentes, con tantas injusticias y con la escandalosísima dilapidación de caudales nacionales. ¡Por Dios Señores! ¡Sed justos! ¡Obrad Bien, y más que seais yorkinos, eso nada importa, seais hombres de bien![84]

Autores críticos del republicanismo durante la primera experiencia federal, como Ibar, Heredia, Sánchez de Tagle y Bustamante, conformarían una de las fuentes intelectuales del proceso político que a partir de 1836 protagonizó el Estado nacional mexicano. La adopción del régimen unitario en 1835, la incorporación constitucional del Supremo Poder Conservador en 1836 y, sobre todo, las campañas monarquistas de 1840, 1845-1846, 1852-1854, 1857-1859 y 1861-1867 serían intentos de ajuste institucional que reflejaron la desconfianza de las élites criollas frente al régimen republicano. La carrera de muchos políticos mexicanos, entre 1840 y 1867, que la historiografía ha definido como "conservadores" (Lucas Alamán, José María Gutiérrez de Estrada, Juan Nepomuceno Almonte, Antonio de Haro y Tamariz, Teodosio Lares, Joaquín M. del Castillo y Lanzas, Rafael Rafael y Vilá, Luis Gonzaga Cuevas, Ignacio Aguilar y Marocho o José Manuel Hidalgo), podría interpretarse como un desencanto de la forma republicana de gobierno, debido a sus tendencias confederalistas, jacobinas, populistas y proestadunidenses, que evolucionó hacia un liberalismo monárquico. La presencia intermitente de estos políticos en los interregnos federales de Mariano Paredes y Arrillaga —la última dictadura de Santa Anna, el gobierno conservador de Félix Zuloaga y el Imperio de

Maximiliano— es prueba de la atracción que la monarquía liberal ejerció sobre un importante segmento de las élites mexicanas a mediados del siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, José Antonio, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, FCE, México, 2000.

Anna, Timothy E., *El imperio de Iturbide*, Alianza Editorial, México, 1991.

———, *Forging Mexico, 1821-1835*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1998.

Appleby, Joyce, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.

Artola, Miguel, *La España de Fernando VII*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999.

Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1986.

Bock, Gisela, Quentin Skinner y Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Benson, Nettie Lee, *La diputación provincial y el federalismo mexicano*, El Colegio de México-UNAM, México, 1994.

Carmagnani, Marcello (ed.), *Federalismos latinoamericanos: México/Brasil/Argentina*, FCE-El Colegio de México, México, 1993.

———, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (comps.), *Para una historia de América Latina. Los nudos*, FCE-El Colegio de México, México, 1999.

Costeloe, Michael, *La primera república federal de México (1824-1835*), FCE, México, 1975.

Dagger, Richard, *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Di Tella, Torcuato S., *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, FCE, México, 1994.

Ferrer Muñoz, Manuel, *La formación de un Estado nacional en México. El Imperio y la República Federal: 1821-1835*, UNAM, México, 1995

Fontana, Biancamaria (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Hofstadter, Richard, *La idea de un sistema de partidos*, Gernika, México, 1986.

Pettit, Philip, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

Pocock, J. G. A., *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth-Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1993, 3 tomos.

Wood, Gordon S., *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1969.

XIII. “PARA HALAGAR LA IMAGINACIÓN”: LAS REPÚBLICAS DE NICOLÁS PIZARRO[*]

ERIKA PANI *(Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora)*

> He had come a long way to this blue lawn, and his dream must have seemed so close that he could hardly fail to grasp it. He did not know that it was already behind him, somewhere back in the vast obscurity beyond the city, where the dark fields of the republic rolled on under the night […] So we beat on, boats against the current, borne back ceaselessly into the past.
>
> F. SCOTT FITZGERALD, *The Great Gatsby*

LOS HISTORIADORES MEXICANOS hemos sido poco dados a “pensar” la república.[1] Una fe convencida en la “naturaleza” republicana del pueblo mexicano ha hecho que el análisis de los cómos y por qués de su republicanismo parezca tan poco productivo como pretender descubrir las razones de sus características físicas. A pesar de la llamada que hiciera Edmundo O’Gorman hace ya más de treinta años,[2] al estudiarse un siglo XIX que sigue pintándose como una lucha entre luz y sombras, se ha indagado poco acerca del carácter, evolución y contradicciones del republicanismo —¿los republicanismos?— mexicano, y esto a lo largo de un siglo en que no sólo se dijeron “defensores de la república” rivales políticos como Miguel Miramón y Benito Juárez, sino durante el cual alguien como Antonio López de Santa Anna pudo ponerse al frente de proyectos muy distintos, y todos “republicanos”.

Por eso es seductora la invitación que se nos extiende a sacudir un poco la imagen solemne, pero a la vez monolítica y algo hueca, de “La República” en Hispanoamérica. Es cierto que, tras la independencia, a lo largo y ancho del continente, todas las naciones, con excepción del Brasil imperial y de los dos malogrados “tropiezos” monárquicos en México, la adopción de un sistema nominalmente republicano de gobierno fue casi inmediata e irreversible. No obstante, ¿representa por esto la “idea republicana” un hilo conductor del cual podemos asirnos para dotar de sentido a la enredada historia política del siglo XIX hispanoamericano? ¿Por qué luchaban aquellos hombres que en estos países reclamaban ser republicanos? ¿De qué maneras “pensaron” ellos la república? Para tratar de descubrir lo que representó la república para los políticos mexicanos al mediar el siglo que nos ocupa, nos hemos centrado en un personaje: el publicista, editor y novelista Nicolás Pizarro, y en su visión de la Constitución de 1857.

La Constitución de 1857 representa un parteaguas en la historia constitucional mexicana.

Después de diez años de guerra civil, y a pesar de los deseos de reformarla o ignorarla que inevitablemente inspirara a quienes debían gobernar con ella, esta Carta, con las Leyes de Reforma, puso fin a la búsqueda de un pacto nacional operativo, misma que durante más de treinta y cinco años había sido a la vez reflejo y causa de inestabilidad. Con todos sus bemoles, esta Ley Fundamental fijó los parámetros de los conflictos políticos hasta 1917. ¿Qué hizo de ella un documento consensual entre un abigarrado grupo de políticos que a pesar de sus diferencias se decían todos "liberales" y "republicanos"? Blanco de la crítica tanto contemporánea como posterior por ser excesivamente idealista,[3] la Constitución ha sido interpretada como la más pura expresión decimonónica del liberalismo "clásico", "metafísico", individualista, modernizador y secularizador. Por otra parte, aquellos historiadores que, con Jesús Reyes Heroles a la cabeza, buscaron dotar al Estado revolucionario del siglo XX con una genealogía liberal quisieron ver en las ideas del ´57 las semillas de un "liberalismo social" que promovía un Estado activista, impulsor del desarrollo y protector del desvalido.

No obstante, como se verá adelante, los debates del Constituyente ponen de manifiesto un panorama ideológico mucho más complejo, en el que no se enfrentaron de forma clara y tajante puros contra moderados, liberales sociales contra liberales a secas, demócratas entusiastas contra reticentes. No sólo es difícil, como ha demostrado el análisis cuantitativo de las votaciones que realizó Richard Sinkin, dividir a los miembros del Congreso en bloques estables, sino que se antoja arbitrario querer catalogar según rígidos modelos ideológicos los proyectos de los defensores de la Constitución, dentro y fuera del Constituyente. Estos hombres no pocas veces se vieron atrapados entre la convicción democrática y la tentación tecnocrática, entre el anticlericalismo y el escrúpulo piadoso, entre el afán justiciero, el amor a los derechos individuales y la sed de progreso material. Nos interesa aquí descubrir, apoyándonos en un caso que consideramos emblemático, cómo era la "república" que pretendían construir con material tan disímbolo sobre los cimientos de la Constitución.

Si indagar acerca de la carta del ´57 no requiere justificación, los móviles para elegir a nuestro personaje pueden parecer menos evidentes. Frente a los "gigantes" de la generación del ´57 —Prieto, Zarco, Arriaga, Ramírez— la de Nicolás Pizarro es una figura menor.[4] No obstante, don Nicolás fue uno de los más activos y prolíficos publicistas del proyecto liberal que terminaría por imponerse tras la derrota del Segundo Imperio en 1867. En 1855, con el triunfo de la rebelión de Ayutla, publicó un panfleto con el que pretendía dar solución a "algunas de las más vitales cuestiones que se [agitaban] en México desde su Independencia", impidiendo que el país se constituyera de manera estable.[5] En 1861 marcó el frágil triunfo del bando constitucionalista con la edición de un *Catecismo político constitucional* y de dos novelas: *El monedero* y *La coqueta*.[6] Si en el panfleto de 1855 exponía un proyecto político propio, el *Catecismo,* que rescata el tradicional formato didáctico de preguntas y respuestas, estaba sustentado en el texto que había promulgado el Constituyente para explicar a los jóvenes y a los ciudadanos menos ilustrados los principios elementales del nuevo régimen. Seleccionado como libro de texto para las escuelas del Distrito Federal y reeditado cinco veces hasta 1887, el *Catecismo* representa quizás el más difundido de los esfuerzos por "hacer

fácil” la Constitución, para ponerla al alcance del mexicano común y corriente.

El objetivo del *Catecismo*, además de digerir las elevadas disquisiciones políticas que subyacían tras los principios constitucionales, era concientizar al público de sus derechos y obligaciones, para que estuviera dispuesto a respetar y defender a los primeros y cumplir con las segundas. ¿Qué intención tuvo la publicación, ese mismo año, de las dos novelas? Con excepciones notables,[7] los historiadores hemos tendido a relegar la actividad literaria de los eclécticos políticos decimonónicos, a un tiempo periodistas, historiadores, novelistas y poetas, a la manifestación periférica y no pocas veces mediocre de los impulsos románticos de unos hombres a quienes aparentemente les sobraba el tiempo. Este trabajo pretende sugerir que, al contrario, era con la misma pluma que estos hombres escribían proyectos de ley, artículos de fondo, panfletos políticos, sonetos y folletines: muchas veces todos estos esfuerzos de escritura se inscribían en el penoso afán de construir una nación.

De este modo, tanto como el *Catecismo*, las novelas reflejan de forma privilegiada y desde una óptica distinta los anhelos, conflictos y frustraciones de uno de los representantes de la generación del ´57: los objetivos, contradicciones y limitaciones de sus proyectos. Como se verá, la obra de Pizarro, en su totalidad, pone de manifiesto las tensiones inherentes al pensamiento político y social de un autor comprometido con el “bando liberal” que, en un contexto crítico de guerra civil, estaba decidido a contribuir a su triunfo, aunque por otro lado percibía las insuficiencias, frente a una lacerante realidad social no sólo de su proyecto de república, sino de la política moderna en sí, con su énfasis en equilibrios de poder y derechos abstractos. Al buscar alternativas, Pizarro no fue el único “liberal intachable” que caería en la tentación de doctrinas herejes, prácticamente inmencionables, como el socialismo utópico. ¿Tomar el camino de la ficción le permitiría resolver estas tensiones?

1. CONSTITUCIÓN Y CATECISMO

El advenimiento del régimen de 1857 se ha interpretado como el triunfo de un liberalismo individualista, igualitario y modernizador sobre las rémoras heredadas del orden colonial corporativo.[8] Si bien esta concepción oscurece la complejidad del debate político en estos años y la heterogeneidad del grupo que se apropiara de la vida pública nacional tras el triunfo de Ayutla, es cierto que, entre los textos constitucionales mexicanos, es el de 1857 el que consagra al Estado laico y establece el más detallado catálogo de derechos del hombre y del ciudadano, incluyendo las libertades de trabajo y de asociación. Haciendo referencia explícita al *Bill of Rights* estadunidense, la comisión que redactara el proyecto afirmaría:

> En un país tan desgraciado como el nuestro, donde parece que se han refugiado todas las preocupaciones y los absurdos de los siglos tenebrosos, es de todo punto indispensable que, si no como una verdadera victoria, al menos como una protesta, los derechos del hombre sean escuchados y reconocidos en el templo de las leyes, y formen parte de la Constitución del pueblo. [9]

Paralelamente la ley Juárez sobre administración de justicia circunscribía los fueros eclesiástico y militar, mientras que la ley Lerdo —reforzada años más tarde por la Ley de

Nacionalización de Bienes Eclesiásticos— suprimía la base material de corporaciones percibidas como "arcaicas" (la Iglesia y las comunidades indígenas), y de otras que lo parecían menos (los ayuntamientos municipales). La desamortización de los bienes corporativos no trajo consigo, como esperaban sus arquitectos, el surgimiento de un amplio sector de pequeños propietarios agrícolas, ciudadanos autónomos y responsables. No obstante, contribuyó a la consolidación de un pujante grupo de empresarios —Béistegui, Bringas, Del Barrio, Escandón, Goríbar, Portilla—, mismos que durante el Porfiriato serían artífices de una modernidad económica que, aunque profundamente desigual en sus resultados, representaba para muchos el corolario lógico de una exitosa sociedad liberal.[10]

En su obra explícitamente política Pizarro parece favorecer esta vertiente de la Constitución, protectora de derechos y propiedades individuales, de una libertad de goces privados, garante de la facultad de "todos los que tienen una industria honesta [para] dedicarse tranquilamente a procurar su bienestar, seguros de la protección de las leyes".[11] Ya en 1855 este autor había definido como el objetivo de todo gobierno "establecer la justicia", dando "a cada uno lo que es suyo", siendo éste "un sentimiento universal fundado en el amor a sí mismo, que conduce al hombre a respetar lo que pertenece a los demás, para disfrutar tranquilamente de su propiedad".[12] Si bien era cierto que promover tanto amor a uno mismo podía producir desequilibrios y desigualdades, esto no necesariamente se traducía en un orden social injusto. Al contrario, el nuevo orden promovía "la igualdad ante la ley. Los que gratuitamente suponen que por ella se quiere establecer un rasero común para medir y apreciar las diferentes cualidades de los individuos, y que por eso mismo se pretende igualar las riquezas, la fuerza física, el talento, las virtudes, etc., desnaturalizan la sencilla palabra equidad con objeto de destruir la justicia".[13]

En *Catecismo*, Pizarro abandona algunos de los aspectos aristocratizantes del proyecto político que enunciara en 1855 —la existencia de un "senado conservador" que reuniría al presidente de la Cámara de Diputados, al jefe militar de mayor grado, al arzobispo, a las "cabezas" de las clases más "respetables" de la sociedad; la restricción del sufragio a quienes pudieran "dar una garantía de su voto"—[14] para apegarse a la letra de la Constitución del ´57. Ésta, surgida de una asamblea revolucionaria, como reacción ante el "despotismo" santanista quiso establecer sin ambages la república democrática, representativa y popular. Así, el sistema republicano no representó para los hombres del ´56 —como para los Padres Fundadores estadunidenses— un mecanismo ingenioso que purgaba a la república de los vicios de la democracia.[15] Al contrario, se afirmaba que ésta debía encarnar la democracia en acción: la Constitución buscaba entregar "el mando, el poder, el gobierno, la judicatura", al pueblo.[16]

Sobre la exaltación del principio de soberanía popular, "base fundamental de los principios republicanos, punto de partida para todas sus aplicaciones, regla segura para la solución de todos sus problemas",[17] descansarían la erección de un legislativo unicameral y prácticamente omnipotente, la condena del veto ejecutivo, la instauración del sufragio universal masculino sin más restricción que la del "modo honesto de vivir", la elección popular de los miembros de la Suprema Corte y el intento fallido de instalar jurados

populares. Esto —aseguraba el *Catecismo*— garantizaba "el gobierno del pueblo, es decir, de la mayoría de los ciudadanos", que por lógica iría siempre en pos del "bien del pueblo" y no del "beneficio de clases determinadas".[18] Sin embargo, este "furor democrático", tan cacareado por los constituyentes y tan vituperado por algunos de sus críticos contemporáneos, terminó por expresar más forma que contenido.

De esta manera el *Catecismo*, que tan calurosamente aprobaron los responsables de la educación primaria tras el triunfo del constitucionalismo, definía la soberanía del pueblo de manera que se antoja algo diluida, apocada. Pizarro afirmaba que "jamás se habrían originado disputas tan acaloradas, y disensiones tan sangrientas con motivo de la soberanía […] si el ejercicio del poder público se hubiera dirigido siempre al grande objeto de la felicidad común". "La soberanía" se reducía —según este autor— al "alto y supremo derecho que tiene [el pueblo] para proveer a su propia felicidad".[19] Por tanto, ya no había por qué perder el tiempo debatiendo su significado, naturaleza y praxis: encarnaba el "derecho" —que no la facultad— del pueblo a ser dejado en paz, para mejor poder perseguir aquello que debía hacerlo próspero y feliz. Siguiendo la misma lógica, la ley según el *Catecismo* no expresaba la voluntad general, la "voz del pueblo", sino que, de forma más parca y quizá también más tradicional, era "la derivación de la justicia, demostrada por la razón y fundada en la conveniencia social".[20] Las normas legales, incluso, debían ser obedecidas aunque sus disposiciones parecieran "erróneas o perjudiciales" a muchos, pues la "simple opinión de cualquier número de ciudadanos, por crecido que [fuera], no [podía] dispensar su observancia".[21]

Es de notar que se trata aquí de una concepción de la soberanía distinta de la radical e inalienable que había imperado hasta entonces en el imaginario político y en la interpretación de los textos constitucionales mexicanos, aquella que autorizaba a los pueblos a cuestionar e incluso a derrocar toda ley fundamental que consideraran violaba las premisas primordiales, "naturales", del pacto social. La voluntad del pueblo estaba siempre por encima tanto de sus portavoces como de las leyes que se elaboraban a su nombre. De hecho, incluso el proyecto que expusiera Pizarro en 1855, aunque menos "popular" que el código de 1857, estaba fincado en esta concepción absolutista de la soberanía nacional, concebida como "el supremo derecho de establecer, modificar o abrogar del todo la Constitución". Esta noción "no [era] confusa, ni sobre ella se [ofrecían] tan interminables cuestiones: todo [estaba] en admitirla o desecharla, a creer que el pueblo es de derecho árbitro supremo de su suerte, o que no lo es [de] escoger a sus agentes, *que no son soberanos*".[22]

Esta acepción incendiaria de la soberanía era la que había legitimado un sinfín de pronunciamientos y minado la consolidación del Estado nacional desde 1821.[23] No debe sorprender entonces que aquellos hombres comprometidos con la consolidación de un orden nacional, aun cuando éste fuese de signo liberal y "democrático", buscaran domesticarla, desactivarla hasta donde fuera posible, y más en la estela de una cruenta guerra civil en que ambos contendientes se habían proclamado paladines de "la voluntad del pueblo". Por otra parte, cabe recordar también que muchos de los legisladores del ´56 estaban convencidos de que la pobreza, atraso e ignorancia de sus representados los obligaba a tratar de ejercer, como

diría Francisco Zarco, “el arte de ser diputado[s] a pesar del pueblo”:[24] o sea, a ejercer la soberanía por encima de los soberanos.

El paradigma de la Carta de 1857 no fue entonces una república “clásica” *à la* Pocock, en que ciudadanos virtuosos vivían entregados en cuerpo y alma a la cosa pública. Pero a pesar de las características mencionadas, muchos de sus autores no buscaron tampoco construir una república liberal, de libertades “modernas” y poderes limitados, en que el interés público era el resultado espontáneo del libre juego de intereses individuales sin otro freno que el del derecho ajeno. Aunque la república de 1857 no consagró el poder del ciudadano ni predicó su plena realización a través de la actividad política, no hay que descalificar su discurso democratizador como mera retórica hueca. Su objetivo, no obstante, parece haber sido menos abrir las puertas del poder público al “pueblo”, a los grupos marginados, entregándoles armas para la lucha política, que la integración y consagración de éstos a la comunidad nacional.[25]

En la república que imaginaron muchos de los diputados de 1856, los hombres “[eran] iguales, porque todos [eran] libres, porque todos [eran] hermanos”,[26] aunque el bienestar de cada uno estuviera “proporcionado a su inteligencia y laboriosidad”.[27] Para edificar este ideal era tarea de la Constitución política consolidar los vínculos de una comunidad de hermanos, por encima de sus desigualdades internas, afianzando la igualdad primaria que reclamaba la dignidad humana, ya que no podía —o no debía— hacerlo en un sentido más lato.[28] De ahí la extensión del sufragio —aunque éste siguiera siendo indirecto—, necesaria porque los “artesanos y hombres laboriosos” no eran “en realidad sino tristes máquinas de producción para el provecho y ganancia de los gruesos capitalistas. [Merecían] que nuestras leyes recuerden alguna vez que son hombres libres, ciudadanos de la república, miembros de una misma familia”.[29]

La ciudadanía republicana representaba aquí menos redención que consuelo. Parecería que el tan manoseado “liberalismo social”, en el que Jesús Reyes Heroles quiso ver una innovación mexicana a una corriente ideológica europea, corresponde más bien a la visión de una generación cuya cultura católica llevó a interpretar al liberalismo como la realización de “la fórmula social del cristianismo”.[30] No faltaron sin embargo quienes estuvieron convencidos de que, de no emprenderse reformas más profundas, esta reformulación de los conceptos de ciudadanía y soberanía no representaría más que la máscara republicana de una sociedad profundamente desigual. Pero los esfuerzos de Ponciano Arriaga, Isidoro Olvera y José María Castillo Velasco por prevenir los “abusos” al derecho de propiedad y promover un reparto más equitativo de la riqueza no tuvieron otro resultado que el de violentar pasiones dentro y fuera del Constituyente.

Al final, Ignacio Ramírez reclamaría indignado que

> el grande, el verdadero problema social es emancipar a los jornaleros de los capitalistas: la resolución es muy sencilla y se reduce a convertir el capital en trabajo. […] ¡Sabios economistas de la comisión! en vano proclamareis la soberanía del pueblo mientras privéis a cada jornalero del fruto de su trabajo […] y le pongáis en cambio una ridícula corona sobre la frente […] ¿A qué se reduce esta constitución que establece el orden en la inmovilidad absoluta?[31]

La obra política de Nicolás Pizarro también se verá permeada de frustración ante las limitaciones de esta república híbrida entre liberal y cristiana, del temor de que la libertad proclamada, reducida a la "facultad de hacer todo lo que las leyes no prohíben", degenerara en aquella del zorro libre en el gallinero libre. En su panfleto de 1855 este autor condena al comunismo, que al proponer la abolición de la propiedad no representaba más que un "lamentable descarrío". No obstante pondera, aunque sin exponerlos, aquellos principios que la opinión condenaba sin reflexión con el nombre de "socialistas":

> Mas si depurado el sentimiento de verdadera caridad en la práctica, que sólo el cristianismo ha sabido enseñar; si elevado el espíritu a toda la altura de la doctrina predicada por Jesucristo, vemos que se levantan algunos filósofos a dar un nuevo impulso vivificador a los antiguos pueblos corrompidos por la hipocresía y por el despotismo, reclamando la ejecución de los preceptos del Evangelio […] entonces es necesario respetarlos.[32]

En el *Catecismo*, Pizarro acomete este problema de forma más interesante, aunque no menos críptica: el pupilo rompe con la jerárquica y unilateral estructura docente para reclamar al maestro: "¿Por qué no mencionáis a la caridad como medio de perfección social?" El autor afirma entonces que la caridad no es "un deber especial ni un medio aislado de progreso", sino "el término de todos los deberes y de todos los perfeccionamientos sociales". Si fuese practicada con "la generalidad que manda el Evangelio", no serían ya "necesarios los sistemas políticos ni religiosos", pues se habría cumplido entonces con "el designio de la Providencia sobre la tierra".[33] De esta manera, la república ideal —e inalcanzable— era aquella comunidad fraternal y solidaria que giraba sobre el eje de la caridad, y no de la razón o de la libertad, fuera ésta de cuño "antiguo" o "moderno". Consecuentemente no podía sino estar poblada por ciudadanos virtuosos, aunque con seguridad no los adornarían las mismas prendas que habían hecho suspirar a Maquiavelo: coraje, valentía, entrega… Para Pizarro, "dos palabras" compendiaban para el hombre todo el "sistema de buen obrar": "ABSTENERSE, RESISTIR".[34]

2. "COMO ES COSTUMBRE, PALABRERÍA POLÍTICA SIN NINGÚN BENEFICIO A LA GENERALIDAD"[35]

Las obras mencionadas cierran, según Carlos Illades y Adriana Sandoval, un "ciclo histórico" que va de la guerra contra los Estados Unidos al triunfo liberal de 1861, con *El monedero* ocupándose de la cuestión social, y *La libertad en el orden*, el *Catecismo* y *La coqueta*, de la política, dando éstos continuación "no sólo doctrinal, sino también cronológica" a aquélla.[36] Quisiéramos sugerir que, más que continuidad, las novelas, sobre todo *El monedero*, ofrecieron a Pizarro la oportunidad de romper con las frustrantes limitaciones, palpables en el *Catecismo*, que imponía a su visión por un lado el tono y la forma del debate político en el que se insertaba, y por el otro el tenor del proyecto liberal.

Desde las páginas de *El monedero* nuestro autor reclamaba a los "progresistas" mexicanos estar tan embobados con teorías y disquisiciones que no hacían nada *"prácticamente"* en favor del pueblo, y sobre todo de sus sectores más desprotegidos, como el de los indígenas.[37] Lo que era más, "ponerse al frente de un pueblo en revolución, para no hacer nada que lo

mejore, que le haga sentir algún bien, [era] preparar traidora o torpemente el triunfo de los enemigos".[38] De esta manera, en 1861, tras haber triunfado el liberalismo en ardua y difícil contienda, don Nicolás advertía a los hombres del poder que pusieran manos a la obra para que esto no sucediese. Él esperaba poder contribuir con su granito de arena publicando sus dos novelas: éstas ponían de forma dinámica ante los ojos del público las bondades por venir del régimen; buscaba "mostrarles con hechos",[39] aunque éstos fueran ficción, la mejor suerte que el futuro podía deparar.

De este modo *La coqueta*, más corta y plana que *El monedero*, busca no sólo resaltar las bondades del liberalismo sino rescatarlo de las maledicencias de conservadores y clericales; intenta restarle el tono de escandaloso ultramontanismo, para hacerlo socialmente aceptable. La trama de la novela es una no poco empalagosa historia de amor, pero lo que nos interesa aquí es que se desarrolla en Veracruz en 1858, al tiempo de la llegada al puerto del asediado gobierno constitucionalista. El héroe del relato, Andrés Iturbide, es un joven dependiente de comercio, cristiano ejemplar, de familia pobre pero honrada, buen hermano y excelente hijo, bien parecido —por supuesto— e incuestionablemente "gente decente". Ha quedado manco peleando por la Constitución de 1857 en la batalla de Salamanca.

A lo largo de la novela Iturbide, cuando no anda suspirando por los amores de la aristocrática Magdalena Malibrán, expone la duplicidad y el egoísmo de los comerciantes que no tienen patria, pues viven "donde se gana", y no son más que "un[os] estúpido[s] que no juzga[n] de lo bueno y lo malo, sino por el interés personal, o según el tanto por ciento de comisión".[40] También logra desengañar a una beata que se ha tragado las patrañas que vertían los sacerdotes sobre la irreligiosidad de la Constitución, convenciéndola de que los liberales "precisamente porque [creían] en Dios [habían] sostenido tan valientemente su noble causa, en medio de los mayores trabajos y peligros, y no [pensaban] en cerrar las iglesias".[41] Insistía en que

> los verdaderos liberales son y deben ser así, tolerantes y sinceramente piadosos, siquiera porque la obra que han emprendido de regenerar a todo un pueblo es tan grande que sin el auxilio de Todopoderoso nunca llegarían a darle cima; más por algunos ignorantes que hacen gala de su impiedad por parecer espíritus privilegiados, nuestros enemigos tienen ocasión de desacreditarnos.[42]

Así las señoras bien —y bien mochas— que leyeran *La coqueta* podrían exclamar con la señora Valle: "¡Ay Iturbide, cuánto me gusta lo que acaba usted de decirme! Si así fueran los liberales los amaría a todos".[43] Y esto a pesar de que, a diferencia de la mayoría de los miembros del Constituyente, que insistirían en su catolicismo, Pizarro se desafanaría sin empacho de la Iglesia de Roma, reclamando que ésta de ninguna manera ejercía un monopolio sobre el cristianismo y sus principios.

La historia, como no debe sorprender a nadie, termina bien. Tras "un continuo batallar en defensa de la buena causa", participando en "casi todas las acciones desgraciadas o felices" sostenidas por el ejército liberal, Andrés Iturbide se casa con una mujer menos complicada que Magdalena y funda una original "negociación agrícola" en el Bajío, en la que los operarios no son meros jornaleros asalariados sino socios de la operación. En vez de ser

explotados están en camino de dejar “de ser pobres”. Como además se establecerían unas fábricas en la propiedad, se repartiría el día de labor entre éstas y el campo, desterrándose “de ese modo la horrible monotonía que agobia, exaspera y nulifica a la larga a los operarios”.[44]

Así, *La coqueta* concluye felizmente en un pequeño y exitoso experimento falansteriano. El desarrollo de un proyecto similar, pero a mayor escala, representa el hilo conductor que entre azarosas aventuras relata *El monedero*. En las novelas de Pizarro no se debe esperar, como en su *Catecismo*, un mesiánico final de los tiempos para ver realizada en la caridad la verdadera república. Ésta se ve encarnada en las asociaciones productivas cuyo progreso describen. Más ambiciosa que *La coqueta*, *El monedero* es, en muchos aspectos, la típica novela decimonónica. Entre un desfile de bandoleros, monjas, falsos aristócratas, soldados, artesanos honestos y estadunidenses sinvergüenzas, los mismos seis personajes se desencuentran y vuelven a encontrar tras pasar tremendos peligros, emocionantes sucesos y fabulosas coincidencias, mientras, como escriben Illades y Sandoval, “cada quien hace lo que se espera que haga”.[45]

La obra trata de la fundación y progreso de las “Nuevas Filadelfias”, tres comunidades agrícolas y fabriles establecidas sobre el principio asociativo en el estado de Jalisco, que se hallaban abiertas a todo el que quisiera contribuir con capital, conocimientos o trabajo, en las que “el pobre no [era] pobre”, no había mendigos, ladrones ni mujeres perdidas, y los indios que no tenían ni nombre recibían el de los héroes que nos dieron patria y comían “abundantes ensaladas de lechuga” con tenedor y cuchillo.[46] Se trata de la visión del falansterio fourierista, con todo y Gran Rotunda, armonía entre capital y trabajo, cocina en común, variedad en las actividades, educación continua para chicos y grandes, e informes periódicos a los accionistas, apenas adaptada a ciertas idiosincrasias mexicanas: la supervivencia de la observancia católica —aunque depurada de sus “supersticiones”—, de la vida matrimonial y la construcción de casitas unifamiliares.[47]

Para los fundadores de la Nueva Filadelfia, un cura progresista y un hábil mecánico indígena adoptado y educado por un alemán, el principio de asociación ofrecía un remedio eficaz a todos los problemas de la república mexicana, pues liberaba verdaderamente a esos hombres hasta entonces condenados a ser “tristes máquinas de producción”: el *“embrión municipal”* que de éste resultaba, “teniendo por mira no una vana teoría política sino la justicia y equidad para todos, y el bienestar común”,

> se asegurarían por su misma organización contra la *absorción de los grandes propietarios territoriales* que cada día quisieran tener más terrenos y pagar menores jornales; contra la *absorción de los comerciantes al menudeo*, que están siempre atisbando el momento de mermar la mercancía o de aumentar su precio […] y en fin contra la *absorción del comercio extranjero* que ha hecho a los mejicanos tributarios de las fábricas de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, como lo éramos de la España antes de la independencia.[48]

Se trataba, en fin, de destruir las discordias y el atraso del pueblo mexicano, frutos de “la educación teocrática y las preocupaciones” de antaño, pero no por esto erigiendo una “democracia desbordada”, sino a “la democracia pacífica; a las instituciones liberales pero

falseadas en su base por contenerse en ellas a la esclavitud y la despreciativa distinción de castas [oponiéndoles] el orden verdadero, que es la genuina libertad aplicada a todas las clases, a todos los hombres que quieran vivir bajo nuestro cielo".[49]

A diferencia de *La coqueta*, en *El monedero* parece haber una verdadera —aunque no total— inversión de las jerarquías sociales. Es cierto que, en la primera, el porvenir sonríe a los "socios" de la finca del Buen Retiro. No obstante, y aunque hasta la señora del patrón se pasea por la propiedad "pie a tierra, republicanamente", su bienestar depende de la iniciativa y benevolencia de éste. El dueño es socioeconómicamente idéntico a sus cofrades y es tratado con gran deferencia por aquellos que sin embargo no son sus sirvientes.[50] Además, y a veces de modo bastante torpe y gratuito, Pizarro, quizá por querer sosegar las ansiedades que su novela despertara entre la "gente decente", no pierde ocasión de denostar al pueblo, "esos millones de seres degradados [que] no sienten en sí mismos la dignidad de hombres".[51]

A diferencia de Iturbide, que las señoras "entendidas" de la sociedad jarocha consideraban "excelente modelo que imitar" para los jóvenes tertulianos,[52] Fernando Hénkel, principal protagonista de *El monedero*, es un indígena que no recuerda quiénes fueron sus padres. Es un talentoso mecánico, pero su habilidad, a ojos de la parasitaria y malinchista oligarquía que se pavonea en las páginas de la novela, "no le saca de la esfera de un artesano, de un maquinista a lo más".[53] Por otra parte, Hénkel no sólo es un marginado social sino que, en sentido estricto, es también un criminal. El capital que alimenta el proyecto de la Nueva Filadelfia, así como otros felices experimentos asociativos con que nos topamos a lo largo de la novela —el cajón de ropa al frente del cual coloca a su hija adoptiva, Antonia, y la tienda con que recompensa a su sirviente Fausto— provienen de la fabricación de moneda falsa.

Dentro de la trama de la historia, las acciones de Hénkel se ven totalmente justificadas: el fondo donado por fray Evaristo, comerciante español arrepentido que se va de misionero franciscano, para la fundación de la colonia agrícola demuestra ser claramente insuficiente, y más después de ser la asociación atacada por las tropas de Arturo Montemar, prototipo del militar indeseable que "gozaba de reputación de valiente, porque había tomado parte en algunos pronunciamientos y le había tocado vencer", y por demás rival de amores de Fernando.[54] El buen funcionamiento del experimento exigía "la abundancia de recursos". En un mundo inhóspito en que "hasta lo más santo está falseado entre los hombres", Hénkel no había sino "adulterado un poco de metal para hacerlos buenos".[55]

La falsificación de moneda, aunque de ninguna manera excepcional en el siglo XIX mexicano,[56] no sólo ponía a nuestro héroe fuera de la ley, sino que lo excluía de la comunidad política: la legislación de la época negaba explícitamente los derechos ciudadanos y hasta la posibilidad de naturalizarse a los "monederos falsos", a la par que a parricidas, envenenadores y piratas.[57] De cierto modo esta sustracción consciente del héroe refleja un desdén por la política, por la "ley humana" y por las formas en que se administra que atraviesa toda la novela. La "justicia humana", por limitarse a la defensa de derechos abstractos y formas legales sin preocuparse por la equidad, dejaba mucho que desear: "con razón la pintan ciega —concluye el autor—, porque necesita muchas veces vendarse los ojos para no

conmoverse ante las iniquidades que autoriza".[58]

Pero más interesante, de la misma pluma que escribiera el *Catecismo*, es el espacio al que relega en esta novela a la política y a sus actividades. En el mejor de los casos la política se diluye, pues simplemente no es importante: admitida la democracia, el reglamento de la Nueva Filadelfia establecía que el director sería electo anualmente por mayoría absoluta de los votos de los asociados. No obstante no haber puesto pie en la comunidad, Fernando Hénkel es inmediatamente electo para el puesto, mismo que no podrá desempeñar hasta después de dos años de peripecias. Diez años después sigue siendo director de la primera colonia, mientras que el padre Luis lo es de la segunda.[59]

Sin embargo, por lo común la política en *El monedero* es cosa sucia. Sus teorías son "vanas", "mera palabrería", inútiles. En la Nueva Filadelfia los gobiernos estatal y federal no sirven de nada; al contrario, persiguen sin tregua a los colonos con "alcabalas, contribuciones y levas".[60] No había que confiar en los políticos. Y aunque el partido conservador —defensor del privilegio y artífice de la opresión política, espiritual y moral— es objeto de las más agudas críticas del autor, el bando liberal tampoco sale bien librado, y esto no sólo, como se ha mencionado, por su falta de sentido práctico. Pizarro amonesta a los políticos mexicanos de la época a través de un antiguo mayordomo de monjas, mezquino y ruin, a quien un roce con la muerte a manos de unos bandidos ha surtido efecto de conversión. Don Justo Amable, a quien el susto dejó medio chiflado, habla con la verdad escandalosa, que es privilegio de niños y locos:

> Tened el mayor cuidado señores médicos de la patria, porque no sabéis cuál es la enfermedad de que adolece […] sabed que todos los partidos en este desgraciado país lo han hecho muy mal; vuestra regla es hacer lo que más se opone a lo que hacen vuestros contrarios, y todos en sustancia causáis prejuicios irreparables […] El liberal que proclama la absoluta libertad del pobre cumple su vocación, y dice a la vez una imperdonable tontería, pues no hay mayor esclavitud que la que impone el vientre vacío; el reaccionario que sueña retrasar las cosas al año de ocho es un estúpido que también cumple su vocación, queriendo volver el río a su origen.[61]

CONCLUSIÓN: LA REPÚBLICA IMPOSIBLE

¿Qué nos dice la obra de Pizarro acerca de las visiones republicanas de 1857? En el epílogo de *El monedero*, Pizarro introduce dentro de la novela —no por primera vez, por cierto— a un grupo de personajes históricos: corre el año de 1858 y, en camino de Guadalajara a Veracruz, Benito Juárez y su gabinete —Melchor Ocampo, Santos Degollado, Manuel Ruiz y León Guzmán— pasan por las inmediaciones de la Nueva Filadelfia. Tras escuchar los prohombres del liberalismo la descripción de esta asociación, vieja ya de más de diez años, que no es "ni hacienda ni pueblo", Melchor Ocampo exclama que es aquella "la tierra de promisión".[62] No obstante, esta irrupción de la realidad en la ficción no hace sino resaltar la incompatibilidad entre el proyecto constitucionalista y el asociativo, misma a la que el autor de la novela ha aludido varias veces.

Así, la tragedia de los textos que Nicolás Pizarro publica con el triunfo liberal de 1861 es

que se impugnan uno a otro. El *Catecismo político* sirve de muy poco sin una organización social como la de la Nueva Filadelfia. De realizarse el sueño municipalista y asociativo del autor, no serviría de nada. El monedero falso demuestra que la república de la caridad es una utopía, pues el dinero es imprescindible, mas no puede contarse con la colaboración de los ricos para regenerar a la sociedad, llámense éstos fray Evaristo o Andrés Iturbide: "los ricos no son cristianos, ni demócratas, ni nada, son solamente ricos".[63] Por esto incluso la modesta y patriarcal "negociación agrícola" de *La coqueta* difícilmente podría sobrevivir a las inclemencias de la sociedad tal cual era.

Al ponderar el fracaso de los experimentos fourieristas en los Estados Unidos, Carl Guarneri arguye que la debilidad del movimiento se debió principalmente a lo parecidos que eran sus principios a aquellos que animaban a la corriente ideológica dominante: su compromiso con la democracia y con una versión *sui generis* del capitalismo y del crecimiento económico "moderno", su exaltación del derecho de propiedad y su promoción de una moralidad de tono religioso.[64] No fue éste el punto vulnerable de la visión de Pizarro en 1861. Aunque dentro de los esquemas que proponía el socialismo utópico su proyecto era respetuoso de la propiedad, reconocía el dinamismo de la producción capitalista y rechazaba una igualdad niveladora del comunismo; exigía, no obstante, un rechazo tajante de reglas establecidas, una convulsión social tras la cual los indios quedaban arriba y se quebraban los lazos de dependencia. Aunque pacífica y soterrada, esta revolución no podía ser sino incompatible con el orden liberal expuesto en el *Catecismo*. Es irónico que la preconizara el promotor y difusor de los principios de 1857, el mismo que había amansado, sobre el papel, el principio de soberanía popular.

De esta manera, el de Pizarro refleja quizás el drama de los hombres del ´56 que vieron sus esperanzas frustradas con la Constitución en cuyo encumbramiento colaboraron. Lo más notable de su discurso, lo hemos visto, fue quizá su eclecticismo. Anhelos diferentes estructuraron discursos distintos. Hablaban de "libertad", "derechos del hombre" y "democracia"; de "tolerancia"; de "capitalistas" y "trabajadores" explotados. Con estos elementos esperaban constituir a la república moderna, individualista, laica, representativa y popular, sobre el modelo de una comunidad cristiana primitiva, solidaria, patriarcal. ¿Debían habitarla hombres prósperos, industriosos y ahorradores, convencidos de que "el mejor gobierno es el que gobierna menos", y de que la mejor contribución que podían hacer al interés general era el perseguir con tenacidad el suyo propio?[65] ¿O era necesario, en cambio, para poder "unir a las familias con lazos íntimos de amor, de justicia y de *mutuos intereses*"[66] que los ricos fueran desprendidos, los pobres agradecidos y todos sobrios y recatados? Reflejo de demasiados ideales encontrados, la de 1857 resultaría ser la república imposible.

ÍNDICE

Introducción: La república en Hispanoamérica, por José Antonio Aguilar y Rafael Rojas

PRIMERA PARTE.
EL REPUBLICANISMO
EN LA TRADICIÓN ATLÁNTICA

I. *Montesquieu, la república y el comercio*, por Bernard Manin
- Concepción de la virtud republicana
- Por qué la república puede ser comerciante
- ¿Hacia el ocaso de la libertad inglesa?
- Bibliografía

II. *Dos conceptos de república*, por José Antonio Aguilar Rivera
- De la república clásica a la república liberal burguesa
- La república "densa"
- La república "epidérmica"
- Bibliografía

III. *La república imaginada*, por Israel Arroyo
- La travesía de las repúblicas
- El modelo de la equivalencia
- La neblina liberal: disyunciones y convergencias con la república
- Epílogo

IV. *Republicanismo, liberalismo y conflicto ideológico en la primera mitad del siglo xix en América Latina*, por Luis Barrón
- Bibliografía

SEGUNDA PARTE.
EXPERIENCIAS REPUBLICANAS
EN HISPANOAMÉRICA

V. *La tradición federal en el republicanismo español*, por Antonio Elorza
Ante la cuestión colonial
Fin y principio

VI. *Las polémicas en el liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje*, por Elías Palti
El "modelo jurídico" y el "modelo proselitista" de la "opinión pública"
Mitre: López y la neutralización de la política
Republicanismo y lenguajes políticos
Las vicisitudes del concepto de "republicanismo"
Historia de "ideas" e historia de "lenguajes"

VII. *Repensando el republicanismo liberal en América Latina. Alberdi y la Constitución argentina de 1853*, por Gabriel L. Negretto
Introducción
1. La tradición liberal en América Latina
2. Guerra civil, anarquía y dictadura
3. Alberdi y la república presidencial
Conclusiones: repensar el republicanismo liberal en América Latina
Bibliografía

VIII. *La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la Independencia: Bolívar, Lucas Alamán y el "Poder Conservador"*, por Luis Barrón
Liberalismo, republicanismo y nación
El pensamiento político francés de la Revolución y la idea del "Poder Conservador"
Los argumentos de Necker en cuanto a la igualdad y al gobierno representativo
Madame de Staël: "Los demócratas saben cómo conquistar; los aristócratas, cómo conservar"
El poder neutro o conservador de Constant
Simón Bolívar, Lucas Alamán y el Poder Conservador
El primer experimento de Bolívar: la Constitución de Angostura y el Poder Moral
El segundo experimento de Bolívar: la Constitución boliviana de 1826
El experimento liberal de Lucas Alamán y Sánchez de Tagle: el Supremo Poder Conservador
Conclusión
Bibliografía

IX. *Otro gallo cantaría: Ensayo sobre el primer republicanismo cubano*, por Rafael Rojas

TERCERA PARTE.
LAS REPÚBLICAS MEXICANAS
EN EL SIGLO XIX

X. *Pensamiento republicano hasta 1823*, por Alfredo Ávila
Fuentes

XI. *Vicente Rocafuerte y la invención de la república hispanoamericana, 1821-1823*, por José Antonio Aguilar Rivera
República contra monarquía
La democracia en América
De Washington a Bogotá
Conclusión
Bibliografía

XII. *La frustración del primer republicanismo mexicano*, por Rafael Rojas
Voces republicanas
El coro monarquista
Un republicanismo exógeno
Bibliografía

XIII. *"Para halagar la imaginación": Las repúblicas de Nicolás Pizarro*, por Erika Pani
1. Constitución y catecismo
2. "Como es costumbre, palabrería política sin ningún beneficio a la generalidad"
Conclusión: la república imposible

[*] Hemos optado por el término *cité* en su sentido de *civitas*, es decir, como corazón político. [T.]

[1] Se resume aquí, a grandes rasgos, el paradigma interpretativo impuesto en la historia de las ideas luego de los trabajos de Pocock (1975) y Skinner (1978). Ambos han desarrollado su inspiración inicial en obras más recientes (Pocock, 1985; Skinner, 1998). Esta perspectiva suscitó innumerables trabajos, tanto históricos como jurídicos o filosóficos; sería muy difícil mencionarlos aquí.

[2] Sobre el viaje de Montesquieu a Inglaterra y sus vínculos con Bolingbroke y sus amigos, consúltese R. Shackleton (1961). Este autor indica (pp. 142-143 y 152) que fue luego de su estancia y de sus discusiones en Inglaterra cuando Montesquieu cambió su punto de vista acerca de Maquiavelo, a quien ya conocía, dejando ver en él sólo al defensor de métodos cínicos y decidiéndose a leer con detenimiento los *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, incluido el original italiano. Sobre Bolingbroke, consúltese Kramnick (1992) y Pocock (1975).

[3] En lo sucesivo, las referencias a *Del espíritu de las leyes* estarán indicadas por la mención *Leyes*, seguida de los números del libro y del capítulo. Las citas corresponden a la traducción de Nicolás Estévanez (Porrúa, Colección Sepan Cuantos…, 1997).

[4] Intenté mostrar en otra parte que el principio de una pluralidad de los bienes políticos es uno de los rasgos más importantes del pensamiento de Montesquieu (Manin, 1985).

[5] Consúltese en particular la nota en la que Montesquieu (p. 18) escribe: “Hablo de la virtud pública, que es la virtud moral en el sentido de que se dirige al bien general; apenas me refiero a las virtudes morales del orden privado y nada absolutamente a las que se relacionan con las verdades reveladas”.

[6] Véase *Leyes*, XII, 19. Cicerón —anota Montesquieu— rechaza el principio de las leyes llevadas contra particulares, “porque la fuerza de la ley no consiste sino en que determina sobre todo el mundo”. Montesquieu cita en nota dos fórmulas del *De Legibus*, III, 19.

[7] En el manuscrito se encuentra esta nota al margen, de fecha ulterior: “Hice este discurso en mi juventud. Podría volverse bueno si le quito el tono de panegírico”.

[8] Véase *Lettre de Montesquieu à Mgr. de Fitz-James* (8 de octubre de 1850), en Montesquieu (1950-1955, vol. III, pp. 162-163).

[9] Tratando aquí del “comercio de ahorro”, Montesquieu escribe: “Es así como las repúblicas de Tiro, de Cartago, de Atenas, de Marsella, de Florencia, de Venecia y de Holanda hicieron comercio”. Consúltese también *Leyes*, V, 6 (sobre las repúblicas mercantiles en general); V, 8 (sobre las aristocracias mercantiles); XX, 5 (capítulo enteramente consagrado a la república de Marsella); XX, 16 (sobre Génova); XXI, 7 (sobre Atenas y Corinto) y XXI, 11 (sobre Cartago y Marsella).

[10] La interpretación del pensamiento de Montesquieu desarrollada aquí se inspira en los análisis metodológicos de Jon Elster. Sobre el concepto de “mecanismo”, consúltese Elster

(1999).

[11] Acerca de los problemas filológicos suscitados por la atribución de este texto, consúltese Leduc (1976). Este estudio contiene una traducción del texto, pero no el original griego. Se puede leer el texto griego en la edición de las obras de Jenofonte publicadas por la Loeb Classical Library (1968). Se debe señalar que la autenticidad del texto no está en duda. Parece haber sido escrito hacia 430 a.C. La hostilidad del autor a la democracia ateniense, por lo demás explícitamente proclamada al principio de la obra, no impide que los historiadores lo consideren, aún hoy, como una fuente de información importante en lo que concierne al sistema ateniense.

[12] Pseudo-Jenofonte, *La constitución de Atenas*, II, 16. Ahí se encuentra el pasaje que cita Montesquieu. El autor describe a Atenas como confiada en su dominio del mar *[tè arkhè tè kata thalattan];* la traducción por "imperio del mar" parece a la vez feliz y apropiada. El Pseudo-Jenofonte utiliza en varias ocasiones en el texto nociones muy cercanas. Designa en otro lado a los atenienses como "los dueños del mar" *[hoi arkhontoi tès thalattès]*; emplea también la expresión "thalassocrates" *[thalassokratores]; cf. ibid.*, II, pp. 2-4, 6, 11, 14.

[13] *Ibid.*, I, 20. El vocabulario es aquí importante. Términos diferentes designan al navío mercantil ordinario (*to ploion*), al de pasajeros (*holkas*) y al de guerra (*naus)*. Mediante el empleo de estos términos diferentes, el autor destaca que la práctica de la navegación permite una transición cómoda de la actividad mercantil a la actividad militar.

[14] *Ibid.*, II, 7.

[15] Pseudo-Jenofonte, *La constitución de Atenas*, I, 2, 13.

[16] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 59, 2-8.

[17] Tucídides, *Historia de la…*, II, 35-46.

[18] Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, I, 58.

[19] F. Guicciardini, *Del modo di eleggere gli uffici nel Consiglio Grande* [sin referencia].

[20] Para apoyar la idea de que el principio del consentimiento interviene, también, en la perspectiva de Montesquieu, podríamos mencionar el texto siguiente: "Como en un Estado libre todo hombre debe estar gobernado por sí mismo, sería necesario que el pueblo en masa tuviera el poder legislativo: pero siendo esto imposible en los grandes Estados y teniendo muchos inconvenientes en los pequeños, es menester que el pueblo haga por sus representantes lo que no puede hacer por él mismo" (*Leyes*, XI, 6, p. 105).

[21] Carta de Domville a Montesquieu, 4 de junio de 1749, en Montesquieu (1950-1955, vol. III, p. 1235).

[22] Carta de Montesquieu a Domville, 22 de julio de 1749, en Montesquieu (1950-1955, vol. III, p. 1245).

[23] Carta a Domville, reproducida en *Les Pensées*, núm. 1960, en Montesquieu (1950-1955, vol. II, pp. 592-595).

[1] Frank Safford, “Politics, Ideology and Society in Post-Independence Spanish America”, *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, *From Independence to c. 1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 359.

[2] Vicente Rocafuerte, *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo y representativo es el que más conviene a la América independiente*, Imprenta de A. Paul, Nueva York, 1823, p. 35.

[3] El artículo seminal de este movimiento fue escrito a principios de la década de 1970: Robert E. Shalhope, “Toward a Republican Synthesis. The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography”, *William and Mary Quarterly*, 29 (enero de 1972), pp. 49-80. Para una incisiva revisión de esta revolución conceptual, véase: Daniel T. Rodgers, “Republicanism: The Career of a Concept”, *The Journal of American History*, 79 (junio de 1992), pp. 11-38; José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera: reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 48-55.

[4] John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1960.

[5] John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

[6] J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.

[7] Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

[8] Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1955.

[9] J. G. A. Pocock, “Virtue and Commerce in the Eighteenth-Century”, *Journal of Interdisciplinary History*, 3 (1972) p. 122.

[10] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge, 1967; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1969. El primer historiador que minó la interpretación lockeana de Hartz fue Bailyn, seguido por Wood.

[11] Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 282.

[12] Aquí el empleo del término *politicus* es clave: en la tradición republicana, la palabra se encuentra estrechamente vinculada a las señas distintivas de la ciudad clásica: la moderación, los gobernantes elegidos, el imperio de la ley y la justicia. En esta tradición, la política es la más excelente de las artes humanas, porque lleva a los hombres a lograr el mayor bien, el bien

de la comunidad. El gobierno *político* es aquel que rige a una comunidad de individuos libres e iguales y sus características distintivas son las magistraturas electivas y la consiguiente intercambiabilidad entre gobernados y gobernantes. El arte que enseña qué es la *civitas* y cómo debe ser preservada merece el rango más alto entre las disciplinas humanas. La característica central de la *civitas* es el imperio de la ley. El verdadero propósito de la política es el ordenamiento de las leyes diseñadas para promover el bien común. En el lenguaje de la época, el vocabulario de la política nunca está divorciado de aquel de la *civitas* y sus cualidades: el imperio de la ley, la justicia, la libertad, el autogobierno, la concordia y la virtud. Un cuidadoso estudio del *corpus* maquiavélico revela —afirma Maurizio Viroli— que Maquiavelo usaba las palabras *politico* y *civile* en su sentido convencional, y que para él la palabra *politico* siempre se encuentra relacionada con el vocabulario tradicional de la *civitas:* nunca la usa en su contra. Para Maquiavelo, como para Cicerón y Tito Livio, la igualdad cívica era la piedra toral de la *república:* nadie podía estar sobre la ley. Una correcta vida política demanda que los ciudadanos se encuentren dispuestos a dar prioridad a los intereses de la ciudad sobre sus intereses privados. La vida política requiere hábitos de virtud cívica, tanto en los ciudadanos ordinarios como en los magistrados. Maquiavelo nunca emplea la palabra político o su equivalente en *El príncipe*. como esta obra no versa sobre la ciudad, no había razón alguna para que la usara. El dominio de los príncipes, sea hereditario o nuevo, no puede en ningún sentido ser el equivalente de la *civitas*, y el arte de preservar el gobierno del príncipe *no* es el arte de instituir o preservar una "vida política". La razón por la cual Maquiavelo no empleó la palabra *politico* o su equivalente en *El príncipe* es simple: no estaba escribiendo sobre la política como él entendía el término. Como señala Pocock: "ahora sabemos que *El príncipe* no es un manual para el uso de reyes". *El príncipe* es un estudio sobre el "nuevo príncipe" y fue escrito para aconsejar a Giuliano y Lorenzo de Médicis sobre cómo conquistar y mantener *territorios ocupados en otros lugares de Italia*. Maquiavelo proporcionaba una guía para gobernar ahí donde la reciente autoridad impuesta no contaba con legitimidad alguna a los ojos de los habitantes. De ahí que el ámbito de aplicabilidad de las máximas de *El príncipe* sea restringido. Sobre todo, no tiene nada que ver con la forma de gobierno de las repúblicas. Maurizio Viroli, "Machiavelli and the Republican Idea of Politics", en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 146.

[13] Sobre el contrarrevisionismo, véase Steven M. Dworetz, *The Unvarnish Doctrine. Locke, Liberalism, and the American Revolution*, Duke University Press, Durham, 1990; Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994; Vickie B. Sullivan, "Machiavelli's Momentary 'Machiavellian Moment'. A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses", *Political Theory*, vol. 20, núm. 2 (mayo de 1992), pp. 309-318; James T. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism*, Oxford University Press, Nueva York, 1998; Appleby, *Liberalism*, pp. 124-139.

[14] Sobre la recepción de Maquiavelo en el mundo hispánico, véase Donald W. Bleznick, "Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of the History of Ideas*, 19 (octubre de 1958), pp. 542-551; José Antonio Maravall, "Maquiavelo y Maquiavelismo en España", *Estudios de historia del pensamiento español*, vol. 3, Cultura Hispánica, Madrid, 1975.

[15] Anthony Pagden, *The Uncertainties of Empire. Essays in Iberian and Ibero-American Intellectual History*, Variorum, Great Yarmouth, 1994, p. 312.

[16] Theodore G. Corbett, "The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft", *Journal of the History of Ideas*, 36 (enero-marzo de 1975), pp. 139-153.

[17] Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1999.

[18] Biancamaria Fontana, "Introduction: The Invention of the Modern Republic", *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 1-5.

[19] Judith Shklar, "Montesquieu and the New Republicanism", en Bock, *Machiavelli and Republicanism*, p. 265.

[20] *Ibid.*

[21] Judith Shklar, "Montesquieu and the New Republicanism", p. 266.

[22] Judith Shklar, "Montesquieu and the New Republicanism", p. 269.

[23] *Ibid.*, p. 273.

[24] Judith Shklar, "Montesquieu and the New Republicanism", p. 275.

[25] *Idem.*

[26] Bernard Manin, "Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1787", en Fontana, "Introducción…" pp. 27-62.

[27] Aguilar Rivera, *En pos de la quimera…*, pp. 57-94.

[28] Hamilton, *Federalist*, 69, en Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

[29] Para algunas interpretaciones recientes de la teoría política del republicanismo, véase Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Richard Dagger, *Civic Virtues. Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

[30] En la clásica formulación de Berlin. Véase Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

[31] Quentin Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty", en Bock, *Machiavelli and Republicanism*, p. 308. Véase también Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

[32] Al respecto, véase Don Herzog, "Some Questions for Republicans", *Political Theory*, vol. 14, 3 (agosto de 1986), pp. 473-493.

[33] Rodgers, "Republicanism", p. 34.

[34] Rodgers, "Republicanism", p. 37.

[35] J. G. A. Pocock, "Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the *Ideologia Americana", Journal of the History of Ideas*, 48 (abril-junio de 1987), pp. 341-344. Citado por Rodgers, "Republicanism", p. 36.

[36] Forrest McDonald, "The Intellectual World of the Founding Fathers", en Forrest McDonald y Ellen Shapiro, *Requiem: Variations on Eighteenth-Century Themes*, citado por Rodgers, "Republicanism", p. 36.

[37] Citado por Rodgers, "Republicanism", p. 38.

[38] Safford, "Politics, Ideology and Society", pp. 350-360.

[39] Aunque poco conocidos, estos estudios existen y son un valioso punto de partida para elaborar un mapa ideológico de los significados del republicanismo en Hispanoamérica. Véase, por ejemplo, Carmen McEvoy, *Forjando la nación: ensayos de historia republicana*, Instituto Riva Agüero-University of the South, 1999; Carmen McEvoy, "'Seríamos excelentes vasallos, y nunca ciudadanos': prensa republicana y cambio social en Lima (1791-1822)", en Iván Jaksic (ed.), *The Political Power of the Word: Press and Oratory in Nineteenth-Century Latin America*, Institute of Latin American Studies, Londres, 2002; Jorge Myers, *Orden y virtud: el discurso republicano en el régimen rosista*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1995.

[40] Sobre el caso de Bolívar, véase Pagden, "The End of Empire: Simón Bolívar and the Liberal Republic", en Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish- American Social and Political Theory, 1513-1830*, Yale University Press, New Haven, 1990, pp. 133-154; David Brading, "El republicanismo clásico y el patriotismo criollo: Simón Bolívar y la Revolución Hispanoamericana", *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta, México, 1988, pp. 78-112; Aguilar Rivera, "Bolívar y la dictadura", en Aguilar Rivera, *op. cit.*, pp. 167-197.

[41] Sobre Vidaurre, véase Jaime Rodríguez, *The Emergence of Spanish America. Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism, 1808-1832*, Berkely, University of California Press, 1975, pp. 19, 27-28, 71, 76-79, 81-84. Véase también Jaime Rodríguez, *La independencia de la América española*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 1996.

[42] Me percaté de esta referencia gracias al libro de Alfredo Ávila, *En nombre de la nación. Revolución y cultura política en la formación del gobierno representativo. México 1808-1826* (en prensa), México, pp. 167-168. El escrito de Vidaurre es *Manifiesto sobre la nulidad de las elecciones que a nombre de los países ultramarinos se practicaron en Madrid por algunos americanos los días 28 y 29 de mayo del año 1820*, Imprenta de Vega y Compañía, Madrid, 1820 (reimpreso en México en la de D. Alejandro Valdés).

[43] Nicolás Maquiavelo, *Obras políticas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, discurso 58 ("La multitud sabe más y es más constante que un príncipe"), p. 146.

[44] Una ausencia, sin embargo, es notable: la de Benjamin Constant.

[45] Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Cartas americanas*, 1823, reproducidas en Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Los ideólogos; Cartas americanas*, t. I, vol. 6, Comisión Nacional del Sesquincentenario de la Independencia de Perú, Lima, s. f., p. 230.

[46] Vidaurre se refiere al siguiente párrafo de los *Discursos:* "[…] además, los beneficios comunes que la libertad lleva consigo, el goce tranquilo de los bienes propios, la seguridad del respeto al honor de las esposas y de las hijas, y la garantía de la independencia personal nadie los aprecia en lo que valen mientras los posee, por lo mismo que nadie cree estar obligado a persona que no ofenda". Maquiavelo, *op. cit.*, libro I, discurso 16 ("El pueblo acostumbrado a vivir bajo la dominación de un príncipe, si por acaso llega a ser libre, difícilmente conserva la libertad"), p. 90.

[47] Maquiavelo habla sobre el efecto de las calumnias en las repúblicas. Maquiavelo, *op. cit.*, libro I, discurso 8 ("Son tan útiles las acusaciones en las repúblicas, como perjudiciales las calumnias"), pp. 76-78.

[48] Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Cartas americanas*, p. 263. La discusión, en Maquiavelo, *op. cit.*, libro I, discursos 16 y 17.

[49] Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Cartas americanas*, p. 122

[50] *Ibid.*, p. 304.

[51] *Ibid.*, p. 347.

[52] *Ibid.*, pp. 343-344.

[53] Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Cartas americanas*, p. 264. El "gran político" era, por supuesto, Maquiavelo. Vidaurre lo cita aquí otra vez. En los *Discursos* había afirmado: "Al conquistar la libertad un estado, adquiere enemigos y no amigos; y para evitar estos inconvenientes y los desórdenes que acarrean, no hay otro remedio mejor, más sano y más necesario que el aplicado al matar a los hijos de Bruto, quienes, como demuestra la historia, fueron inducidos con otros jóvenes romanos a conspirar contra su patria por no gozar, bajo el gobierno de los cónsules, de los privilegios que tenían durante la monarquía, hasta el punto de parecer que la libertad de aquel pueblo era para ellos esclavitud". Maquiavelo, *op. cit.*, libro I, discurso 16, pp. 90-91.

[54] Jaime Rodríguez, *The Emergence of Spanish America*…, pp. 21-99.

[55] Vidaurre, *Cartas americanas*, p. 143.

[56] *Ibid.*, p. 257.

[57] *Ibid.*, pp. 130-131.

[58] *Ibid.*, p. 268.

[59] Vidaurre, *Cartas americanas*, p. 139.

[60] *Ibid.*, p. 283.

[61] *Ibid.*, p. 126.

[62] *Ibid.*, pp. 151 y 153. Sobre el riesgo de mercenarios, Maquiavelo, *op. cit.*, libro II, discurso 20 ("Peligros a que se exponen los príncipes o repúblicas que se valen de tropas

auxiliares o mercenarias"), pp. 194-195; *El príncipe*, 12 y 13, pp. 328-333.

[63] Vidaurre, *Cartas americanas*, p. 452.

[64] *Ibid.*, p. 501.

[65] *Ibid.*, p. 323.

[66] *Ibid.*, p. 124.

[67] Vidaurre, *Cartas americanas*, p. 193.

[68] *Ibid.*, p. 346.

[69] Por ejemplo, véase Richard M. Morse, *Soundings of the New World: Culture and Ideology in the Americas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989. Para una crítica de ese enfoque, véase José Antonio Aguilar Rivera y Gabriel L. Negretto, "Rethinking the Legacy of the Liberal State: The Cases of Argentina (1853-1917) and Mexico (1857-1910)", *Journal of Latin American Studies*, vol. 32, 2 (mayo de 2000), pp. 361-369.

[70] El caso de la ciudadanía parecería ser el más prometedor. Véase Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, Instituto Mora, México, 1999; Hilda Sábato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 1999. De manera indirecta, el estudio de los "espacios públicos" provee información valiosa. Véase François-Xavier Guerra, *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998; Hilda Sábato, *La política en las calles: entre el voto y la movilización, Buenos Aires, 1862-1880*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998. Sobre esta literatura, véase Elías José Palti, "Recent Studies on the Emergence of a Public Sphere in Latin America", *Latin American Research Review*, vol. 36, núm. 2 (2001), pp. 255-266.

[1] Una excepción contemporánea, además de fresca y con una tonalidad ensayística, es la de Ikram Antaki, *El manual del ciudadano contemporáneo*, Ariel, México, 2000. Véase principalmente su capítulo “La república”.

[2] En este ensayo no trataré el impacto de la tradición republicana en los Estados comunistas. Me refiero a la Unión de Repúblicas Socialistas y a la República Popular de China. Se trata de una fascinante combinación entre “socialismo real” y republicanismo. En cambio, en algunas regiones de Europa y en casi todo el continente americano fue más común el andamiaje entre la tradición republicana y la liberal. Desgraciadamente, y por el mismo carácter de este ensayo, no podré abordar tampoco la configuración específica de las repúblicas históricas de América y Europa.

[3] Platón, *La república o el Estado*, Edaf, Madrid, 1998; Aristóteles, *Política*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

[4] Platón, *op. cit.*, pp. 221, 308.

[5] Aristóteles, *op. cit.*, pp. 68-69, 89, 100.

[6] *Ibid.*, p. 92.

[7] Platón, *op. cit.*, pp. 44, 185, 231, 320.

[8] *Ibid.*, p. 152.

[9] Platón, *La república o el Estado*, pp. 321, 336.

[10] Aristóteles, *Política*, pp. 10, 124 y 198.

[11] Platón, *La república*…, pp. 60, 69, 150, 167, 171 y 311.

[12] Aristóteles, *Política*, pp. 75, 85, 92 y 99.

[13] Es por ello que propone un Estado compuesto de filósofos. Éstos, desde su punto de vista, se caracterizaban por el amor a la verdad (fuerza, grandeza y facilidad de aprender). Platón admite que, en su mayoría, los filósofos de su tiempo fueron deshonrados o ignorados por los hombres de Estado.

[14] Platón, *op. cit.*, p. 150.

[15] Aristóteles, *op. cit.*, pp. 61, 64 y 66-67.

[16] *Ibid.*, pp. 50 y 52.

[17] Platón, *La república*…, p. 154.

[18] *Ibid.*, pp. 92 y 95.

[19] *Ibid.*, p. 178.

[20] Aristóteles, *Política*, pp. 113-115 y 170.

[21] El mejor trabajo contemporáneo que conozco sobre la endeble noción de democracia directa: Bernand Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. En este trabajo, Manin rastrea los orígenes aristocráticos de toda forma de representación política. De esta manera, mientras las democracias antiguas solían sustentarse en el sorteo, las formas representativas siempre se ven acompañadas de un “principio de distinción”.

[22] Aristóteles, *Política*, pp. 163, 165 y 167.

[23] Cicerón, *Tratado de la república*, Porrúa, México, 1986, pp. 20-21.

[24] "Sin estricta justicia —afirma Cicerón— no hay gobierno posible." Más aún, la república no puede "existir". Cicerón, *op. cit.*, pp. 49 y 51.

[25] Cicerón, *Tratado de la república*, p. 33.

[26] *Ibid.*, p. 57.

[27] John G. A. Pocock, *The Maquiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Véase también José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000. Aguilar Rivera, sobre todo en el capítulo I, hace notar que en los Estados Unidos sí existe un debate alrededor de la influencia o no de las repúblicas renacentistas en el constitucionalismo estadunidense, que no es otra cosa que reactivar la discusión sobre los orígenes teóricos e históricos del liberalismo frente a la república. En contraste, en Hispanoamérica todavía no se tiene una discusión sistemática al respecto.

[28] Respecto de lo que aquí he denominado arqueología conceptual, consúltese: David Miller, "El resurgimiento de la teoría política", revista *Metapolítica*, Centro de Estudios de Política Comparada, núm. 4, vol. I (octubre-diciembre), 1997.

[29] Philip Pettit, *Republicanismos. Una teoría sobre libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1999.

[30] Dante Alighieri, *Monarquía (1310-1317*), Madrid, Tecnos, 1992.

[31] Skinner, *Los fundamentos..*, p. 77.

[32] Según Skinner, esta prolongada estabilidad de la república veneciana puede considerarse de excepción. Desde el siglo XIV, los tratadistas de la época miraron con admiración este hecho. El secreto de su estabilidad radicó en la combinación de diversas formas de gobierno republicanas. Más cercana a la república imaginada de Platón, Venecia edificó un gobierno mixto que combinó rasgos propios de la monarquía, la aristocracia y lo popular. Skinner, *op. cit.*, pp. 164-165.

[33] Una argumentación contraria a esta perspectiva puede consultarse en Aguilar, *En pos de la quimera*…, p. 51. Este autor, siguiendo a Pocock, sostiene que existe un solo Maquiavelo en ambos tratados. La diferencia es que *El príncipe* no versa sobre la ciudad y la igualdad civil, fundamentos de las repúblicas renacentistas. Lo que principalmente le ocupa a Maquiavelo es lo que debe hacer el "nuevo príncipe" para conservar sus dominios territoriales.

[34] Isaiah Berlin, "La originalidad de Maquiavelo", *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

[35] Maquiavelo, en *El príncipe*, sostenía: "Todos los Estados, todas las dominaciones que

han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados". Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1979, p. 49.

[36] Federico Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

[37] Maquiavelo, *op. cit.*, pp. 176-177.

[38] La originalidad de Maquiavelo debe buscarse en otros lados. Berlin habla de su perspectiva pagana contra la moral cristiana; esto es, de su moción de secularizar el Estado de toda religión. O bien en el entendimiento de que se debe elegir, en determinados momentos, entre una serie de valores políticos. Berlin infiere una temprana conciencia de la existencia de un pluralismo de valores en Maquiavelo. Por su parte, Skinner vislumbra la originalidad del pensamiento político de Maquiavelo en su entendimiento de que la política es conflicto. El conflicto de las facciones no necesariamente disuelve a la república, sino es constitutivo a la comunidad que defiende su libertad.

[39] Skinner, *Los fundamentos*…, pp. 212-214.

[40] Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 58, 87 y 91.

[41] *Ibid.*, pp. 37, 46, 74 y 134.

[42] *Ibid.*, p. 11.

[43] Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, pp. 16-18, 35, 40, 62 y 64.

[44] Los esclavos formaban parte de la economía doméstica de las familias. Bodin no estaba de acuerdo con el esclavismo por razones religiosas. Sin embargo, no le parecía adecuada la abolición repentina de la esclavitud. Estaba, más bien, a favor de medidas de corte gradualista. Primero había que darle a los esclavos un oficio. Bodin, *op. cit.*, p. 35.

[45] En Bodin no era posible que un mismo ciudadano fuera súbdito de varios príncipes soberanos. Los súbditos libres se dividían en tres estamentos: eclesiástico, noble y popular. Bodin, *op. cit.*, p. 40.

[46] Bodin, *Los seis libros de la república*, pp. 47-49 y 295.

[47] *Ibid.*, pp. 91, 94, 98 y 113.

[48] Bodin sostenía que en el Estado popular el soberano era el pueblo. La forma de elección del soberano podía hacerse por la vía de la votación colectiva o el voto por cabeza. En un momento en que las monarquías eran relativamente débiles, era preferible la forma de república monárquica. Más aún, a Bodin le parecían mejores las monarquías hereditarias sobre las de suerte o elección. Su preferencia tenía que ver con el orden y la estabilidad del régimen. Bodin, *Los seis libros*…, pp. 110 y 290-291. La debilidad de las monarquías absolutas puede ser estudiada en Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

[49] Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 151.

[50] "El Estado —sostiene Hobbes— es esperanza y temor a la vez. Una vez realizado el

pacto, los derechos del soberano son incomunicables e inseparables. Además, el Estado es absolutamente laico en los asuntos temporales. Y a la inversa: en los asuntos religiosos, la política y el Estado son parte de la religión." Hobbes, *op. cit.*, p. 87.

[51] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.

[52] Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, pp. 34-35.

[53] Lo decisivo en Locke no son las formas de gobierno —democracia perfecta, oligarquía y monarquía—, sino la constitución del Estado, esto es, la constitución de la *commonwealth*, que debe traducirse como una "sociedad de hombres" o comunidad independiente (entendida como un todo orgánico) de individuos que deciden voluntariamente abandonar su estado de naturaleza. John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1990, pp. 163-165.

[54] Es un lugar común decir que Hobbes y Locke fueron figuras antagónicas. En cuestiones como la representación política y la división de poderes, efectivamente, es razonable este argumento. Sin embargo, Locke, en temas como la libertad natural del hombre y el contractualismo, aunque con sus particularidades, mantiene deudas insalvables con Hobbes. El iusnaturalismo de Locke tiene el mismo punto de partida que Hobbes: hace libres e iguales a los hombres por naturaleza. La diferencia estriba en que Locke distingue estado de naturaleza y estado de guerra. Esto significa que Locke admite que el hombre tiende a ser egoísta y a usar la violencia de manera natural. Sin embargo, ello no elimina que también contenga un "sentimiento" natural a lo social y la camaradería. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, pp. 21-25.

[55] *Ibid.*, pp. 253 y 256.

[56] En cuanto a la idea de "bien común" en Locke, *op. cit.*, pp. 170, 208, 212, 220, 253 y 254. Respecto de la ley, sostenía: "allí donde acaba la ley empieza la tiranía". Idea similar que se encuentra prácticamente en todos los tratadistas sobre la república citados anteriormente.

[57] David Hume, *Ensayos políticos*, Herrero, México, 1965.

[58] En una época en que predominaba el pensamiento racionalista y el iusnaturalismo, Montesquieu antepuso una visión histórica de los fenómenos sociales y políticos. Las *Cartas persas* son un canto al entendimiento de que las culturas y los grupos humanos somos diversos. En *Del espíritu de las leyes* mantendría esta misma actitud de duda ante las soluciones universalistas y postulados de leyes inmutables y atemporales. Respecto de estos temas, consúltese el ensayo de Isaiah Berlin, "Maquiavelo", *op. cit.*

[59] André Jardin, *Historia del liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

[60] Althusser difiere de esta interpretación. Sostiene que "Montesquieu no cree en las repúblicas", por la sencilla razón de que su tiempo ya había pasado. Hace hincapié en una preferencia por los imperios. Louis Althusser, *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel,

Barcelona, 1979, p. 77.

[61] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1987, pp. 18, 26, 52, 66, 68 y 285.

[62] Montesquieu afirmaba que uno de los fines de la república era la defensa de la libertad política. El instrumento por excelencia para conservar dicha libertad era la división de poderes. En este sentido se nota la influencia de Locke, a quien hace referencia explícitamente (*Del espíritu…*, p. 104). No obstante, también se advierten notables diferencias entre uno y otro liberal. Por ejemplo, en Montesquieu encontramos una distinción más acabada entre leyes civiles y leyes políticas. Las primeras trataban sobre la propiedad; las segundas, vinculadas a la libertad individual y la ciudadanía. Otra más: Locke era un exégeta de las monarquías constitucionales. Montesquieu estableció una clara distinción entre las monarquías —ya sean absolutas o constitucionales— y las repúblicas y no opta —como tratadista— por forma alguna de Estado.

[63] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, pp. 18 y 285.

[64] *Ibid.*, p. 26.

[65] "Cuando en la república —dice Montesquieu— el poder soberano reside en el pueblo entero es una democracia." Montesquieu, *op. cit.*, p. 8.

[66] Se afirma que en Montesquieu coincide su noción de representación política con la de división de poderes debido a que no siempre ocurre de esta forma. El federalismo erigido en los Estados Unidos representó una forma de representación política innovadora frente a la tradición liberal: la introducción de la representación senatorial. Montesquieu no fue el teórico del federalismo estadunidense, sino más bien de la confederación de 1776. Por esto mismo es posible también rastrear en Montesquieu una fundamentación de los principios que animan a las representaciones confederalistas.

[67] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, pp. 8, 10, 47 y 106-107.

[68] "Entiendo, pues, por república —dicta Rousseau— todo Estado regido por leyes, bajo cualquiera que sea la forma de administración, porque sólo así el interés público gobierna y la cosa pública tiene alguna significación. Todo gobierno legítimo es republicano." Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, Porrúa, México, 1987, p. 21.

[69] Rousseau, *El contrato social*, p. 35.

[70] Los párrafos que han causado la confusión pueden consultarse en Rousseau, *op. cit.*, p. 51.

[71] Rousseau, *El contrato social*, p. 14.

[72] *Ibid.*, p. 36.

[73] *Ibid.*, p. 20.

[74] Por otro lado, Rousseau propone que los legisladores deben ser electos. Confiesa que ésta era una ventaja sobre las formas de Estado monárquicas. El carácter electivo permitía a las repúblicas elegir a los más aptos; mientras que en las monarquías solía designarse a los

hombres más chismosos, bribonzuelos, intrigantes y mediocres de las cortes monárquicas. *Ibid.*, pp. 21 y 39.

[75] *Ibid.*, p. 54.

[76] Thomas Paine, *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid, 1984.

[77] Edmund Burke, *Textos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

[78] Paine, *Derechos del hombre*, pp. 90-91. El tono despectivo hacia toda forma de monarquía puede verse también en la siguiente referencia: "los reyes no se suceden los unos a los otros como seres racionales, sino como animales. No importa cuáles sean sus condiciones mentales y morales […] No tienen un carácter fijo. Hoy es una cosa y mañana será otra" (p. 178).

[79] Simon Schama, *Ciudadanos. Crónica de la Revolución francesa*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires-Madrid-México-Santiago de Chile, 1990. Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, Instituto Mora, México, 1999.

[80] En términos literales sostiene: "lo que se llama *república* no es ninguna forma particular de gobierno. Es plenamente característico del objetivo, la materia o la finalidad para lo que se debería establecer el gobierno, y a los que se debe dedicar: *res-pública*, los asuntos públicos o el bien público; o, literalmente traducido, la cosa pública. Es una palabra de un buen origen, que se refiere a lo que debería ser el carácter y la actividad del gobierno, y en este sentido se opone naturalmente a la palabra *monarquía*, que tiene un sentido original vil. Significa el poder arbitrario de una sola persona, en el ejercicio del cual el objetivo es esa misma persona, y no la res-pública". Paine, *Derechos del hombre*, p. 184.

[81] El término *felicidad pública* no es una vuelta a Platón y Aristóteles. Más bien es una transmutación. La felicidad de la antigua Grecia se aleja de los hombres porque es inasible y etérea. En cambio, Bentham intenta cuantificar y objetivar la felicidad. Incluso llega a construir un catálogo de placeres personales y colectivos para ser feliz.

[82] De sus *Tratados de legislación civil y penal* pueden derivarse, al menos, siete recomendaciones para armar una constitución. Uno: el legislador debe privilegiar el "cuidado de los otros". Dos: el legislador no debe olvidar que nunca dejará de ser "un intérprete del corazón"; esto es, tiene límites intrínsecos para impulsar "la felicidad común". Tres: debe redactar con simplicidad, brevedad y claridad. Cuatro: debe proponer leyes que sean de fácil aplicabilidad. Cinco: debe entender que la constitución es cuerpo integral y jerárquico. Seis: debe separar los códigos que formarán parte de la constitución. Siete: debe distinguir títulos generales y particulares y numerar los artículos de la constitución. Bentham, *Tratados de legislación civil y penal*, Editorial Nacional, Madrid, 1981, pp. 77, 106-108, 147, 149, 426, 428, 501 y 532.

[83] Lourdes Quintanilla, "Benjamin Constant: la fragilidad política", tesis doctoral de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. Agradezco a la maestra Lourdes las deliciosas horas de su palabra para acercarme al "reposo

interior” de Constant.

[84] Benjamin Constant, *Principios de política*, Guernika, México, 2000.

[85] Aunque Constant no puede ser adscrito en un sentido estricto a la tradición iusnaturalista, sus *Principios* son inviolables porque se conforman antes que toda “autoridad social o política”. Además, al igual que el derecho natural, valores atemporales. Para Constant, sin embargo, la propiedad es un tipo de derecho con un linaje distinto. La propiedad no tiene un halo misterioso, sino se conforma en la sociedad y mediante un acto de “convención social”.

[86] Lourdes Quintanilla sostiene que en Constant no existe preferencia por la libertad de los antiguos o la libertad de los modernos. En su opinión, nunca quiso renunciar a ninguna de ellas y postuló, al menos en el discurso, su compatibilidad. Como todos sabemos, la primera gira en torno a lo público y es de orden colectivo. La segunda tiene que ver con la libertad individual y fortalece la esfera privada. Si se acepta esta interpretación, la pasión de Constant por la libertad pública lo acercaría a los valores republicanos. Lo malo es que aparentemente no existe tanto en Constant como en Quintanilla una reflexión que profundice y haga tangible dicho matrimonio. Benjamin Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 1998; Quintanilla, *Benjamin Constant*…, pp. 90-97.

[87] John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial Mexicana, Madrid-México, 1997, pp. 67-68.

[88] John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*, Tecnos, Madrid, 1994.

[89] Paine pensó que la representación política era el elemento que permitía diferenciar a la república de la monarquía: “Los dos modos de gobierno que imperan en el mundo de hoy son, primero, el gobierno por elección y representación; segundo, el gobierno por sucesión hereditaria. Al primero se le conoce generalmente por el nombre de república; al segundo, por el de monarquía y aristocracia”. Paine, *Derechos del hombre*, p. 142.

[90] Aguilar Rivera sostiene, junto con Stephen Holmes, que esta premisa no acompaña al pensamiento político liberal. Argumenta que el poder estatal y la libertad son interdependientes. Esto presupone que sólo un poder estatal fuerte y centralizado es capaz de proteger los derechos individuales (Aguilar, *En pos de la quimera*…, pp. 198-199). Mi desacuerdo con Aguilar es que esta afirmación puede ser válida para la formación de los Estados contemporáneos. Pero esto no coincide con la mayoría de los tratadistas liberales “clásicos”. Se puede poner, a manera de ejemplo, los casos de Constant y Stuart Mill. En ambos liberales priva claramente un “gesto de desconfianza” frente a toda forma de autoridad. Ambos autores, si su prudencia y realismo político no les dictara otra cosa, hubieran promovido la extinción del Estado. En suma, en ambos tratadistas hubo una mirada negativa del Estado, de la cual se hace difícil derivar una recomendación que lo fortalezca. La libertad y el poder tienden a ser inversamente proporcionales a su *status* constitucional.

[*] Este ensayo es una reflexión surgida de mi participación en el coloquio “Para pensar el republicanismo hispanoamericano”, llevado a cabo en el CIDE el 27 de octubre de 2000. El ensayo fue escrito a petición de los editores de este volumen y, como tal, no constituye una revisión historiográfica exhaustiva sosbre el republicanismo en Hispanoamérica ni un producto terminado de investigación acerca del tema.

[1] El caso más conspicuo es, por supuesto, J. G. A. Pocock, *The Maquiavellian Moment. Florentina Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

[2] Un caso ejemplar de este esfuerzo fue Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984.

[3] En México sólo muy recientemente politólogos como José Antonio Aguilar y Gabriel Negretto se han propuesto repensar el liberalismo latinoamericano. Véanse algunos de sus trabajos listados en la bibliografía de este ensayo. En Venezuela Luis Castro Leiva fue un caso muy precoz en este esfuerzo, pero a él me referiré más adelante. Igualmente, véanse sus trabajos listados en la bibliografía.

[4] No es necesario aquí hacer referencia a dicha obra. Véanse, por ejemplo: Frank Safford, “The Problem of Political Order in Early Republican Spanish America”, *Journal of Latin American Studies*, 24, suppl., 1992, pp. 83-97; y David Bushnell, “Assessing the Legacy of Liberalism”, en Vincent C. Peloso y Barbara A. Tanenbaum, *Liberals, Politics and Power. State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, The University of Georgia Press, Athens, 1996, pp. 278-300.

[5] *Ibid.* No hay espacio para hacer aquí una lista de los trabajos que se han orientado en esos dos sentidos. Para ello, consúltese el ensayo de Gabriel Negretto en este mismo volumen y la bibliografía del mismo.

[6] Bushnell, “Assessing the Legacy…”, pp. 279-280.

[7] Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, Yale University Press, New Haven, 1968.

[8] No creo que haya sido ésta la intención original de Hale, aun cuando su libro haya representado el nacimiento de una nueva corriente historiográfica. Además, la riqueza del libro de Hale no puede ser reducida simplemente a eso. El ejemplo más notorio de esa nueva corriente historiográfica en México es Josefina Vázquez. Véase, por ejemplo, su ensayo en Josefina Vázquez Z. y Antonio Annino, *El primer liberalismo mexicano: 1808-1855* (presentación de Lourdes Herrasti Maciá), INAH, México, 1995. Un caso fuera de México es Germán Carrera Damas, “Posible esquema de la dinámica del nivel teórico-ideológico en Hispanoamérica, tomando como base el caso de Venezuela”. Mimeo citado en Bushnell, “Assessing the Legacy…”, *op. cit.*

[9] Véanse particularmente *Interpreting the French Revolution* de Furet y *La Gran Colombia. Una ilusión ilustrada* de Luis Castro. Además, durante sus últimos meses de vida

en 1999, Luis Castro fue profesor visitante en el departamento de historia de la Universidad de Chicago, en donde tuve la oportunidad de conversar con él a profundidad acerca de estos temas.

[10] Josefina Vázquez, *El primer liberalismo…, op. cit.*

[11] Véanse Humberto Morales y William Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910*), Universidad Autónoma de Puebla-University of Saint Andrews-Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, México, 1999; y William Fowler, *Mexico in the Age of Proposals, 1821-1853*, Greenwood Press, Westport, 1998. Cabría decir que también hay un cuerpo de literatura que se ha dedicado a estudiar a los conservadores en México, aunque no de manera sistemática. Se puede decir, sin duda, que el estudio del liberalismo ha sido abrumadoramente superior al estudio del conservadurismo en el caso de México. Véase mi ensayo "La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la Independencia: Bolívar, Lucas Alamán y el 'Poder Conservador'", en este mismo volumen.

[12] Véase particularmente François Furet, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, en donde deshace lo que él llama el mito de la revolución. Según este mito, la Revolución francesa logró hacer "tabla rasa" con el antiguo régimen y fundar una era completamente nueva en la historia de Francia. Furet, claro está, pone el énfasis en las continuidades entre el antiguo régimen y la Revolución, mismas que Tocqueville había estudiado ya a mediados del siglo XIX. Véase Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Stuart Gilbert, trad.), Anchor Books, Nueva York, 1955.

[13] Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, Conaculta, México, 1993.

[14] Algunos de los trabajos más relevantes de Luis Castro Leiva están listados en la bibliografía de este ensayo.

[15] La confusión entre liberalismo y republicanismo, sin embargo, va más allá. Que tanto al liberalismo como al republicanismo se les haya identificado con la civilización occidental desde sus orígenes los ha hecho, para muchos, indistinguibles.

[16] Luis Castro era un lector entusiasta de Pocock y Skinner, por ejemplo. Sin embargo, cabe aclarar aquí que él no proponía que el republicanismo sustituyera como ideología al neoliberalismo. Al contrario, Luis Castro, aunque escéptico del neoliberalismo, fue siempre un crítico severo de Hugo Chávez, quien desde el principio ha utilizado a Bolívar para justificar sus posiciones autoritarias.

[17] Para las posiciones de Mora respecto de los fueros y la monarquía, véase Hale, *Mexican Liberalism…, passim.* Aunque Hale dice que no existen pruebas concluyentes de que Mora apoyara a la monarquía constitucional para México, es bien sabido que Mora admiraba las instituciones de la monarquía inglesa. Véase por ejemplo su "De la eficacia que se atribuye a las formas de gobierno", en José María Luis Mora, *Obras completas* (vol. 1, *Obra política*), Instituto Mora-Conaculta, México, 1994, pp. 330-335. Para la confusión en cuanto a Bolívar,

véase Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1990, cap. 6, en el que el autor no alcanza a hacer sentido de las "contradicciones" de Bolívar. La cita de Reyes Heroles viene de Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, UNAM, México, 1957, vol. 2, pp. 226-232.

[18] Cuando menos ésa no es mi intención, pues como lo dije durante el coloquio, acepto que el texto que preparé para esa ocasión (y que aparece en este mismo volumen) podría llegar a interpretarse así.

[19] Éste es un argumento que también apenas se está desarrollando para el caso de América del Norte. En la historiografía tradicional estadunidense, como he sugerido, el liberalismo aparece como una corriente de pensamiento completamente diferenciada y, hasta cierto punto, opuesta a la corriente republicana. Dos ensayos muy novedosos que argumentan que el liberalismo surge a partir del republicanismo moderno son los de Steve Pincus, "Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth", *American Historical Review*, 103/3, 1998, pp. 705-736; y el de Andreas Kalyvas e Ira Katznelson, " 'We are Modern Men': Benjamin Constant and the Discovery of an Immanent Liberalism", *Constellations*, 6/4, 1999, pp. 513-539. Al ensayo de Pincus me referiré en los siguientes párrafos. Véanse también los ensayos de Manin y de Negretto en este mismo volumen.

[20] Pincus, "Neither Machiavellian…", p. 708.

[21] El caso de Bolívar es muy claro. De hecho, más bien habría que preguntarse por qué los ideólogos durante el siglo XIX no usaron el término para identificarse, en lugar de ignorar al republicanismo como ideología. Igualmente, habría que definir con mucho más cuidado lo que era el republicanismo en ese contexto histórico. Véase mi otro ensayo, "La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la independencia: Bolívar, Lucas Alamán y el 'Poder Conservador'", en este mismo volumen.

[22] Éste y los dos siguientes párrafos están basados en Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997. Ciertamente, el estudio de Pettit tiene claras implicaciones ideológicas, además de que muchos teóricos contemporáneos del liberalismo están en desacuerdo con sus definiciones. Sin embargo, en este ensayo no hay lugar para entrar en dicha polémica. Aquí utilizo a Pettit sólo como ejemplo de quienes han definido lo que fue el republicanismo como corriente de pensamiento para establecer si tuvo impacto o no en las ideas políticas de las élites hispanoamericanas. Como señalo antes, más que aplicar definiciones contemporáneas de republicanismo anacrónicamente a las corrientes de pensamiento del siglo XIX, habría que definir el concepto en su contexto histórico.

[23] Pincus, "Neither Machiavellian…", p. 707. No encuentro una traducción apropiada para la palabra inglesa "commonwealth". Normalmente la traduciría como "república", pero en este contexto en particular esa traducción sería fuente de confusiones.

[24] Véase Benjamin Constant, "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", *Political Writings*, Biancamaria Fontana, trad. y ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 307-328; e Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 187-243.

[25] Pincus, "Neither Machiavellian…", *passim.*

[26] *Ibid.*, p. 707.

[27] *Ibid.*, p. 708.

[28] Véase David Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta, México, 1988, cap. II: "El republicanismo clásico y el patriotismo criollo: Simón Bolívar y la revolución hispanoamericana".

[29] "Discurso sobre la libertad civil del ciudadano", en Mora, *Obras completas* (vol. 1, *Obra política*), p. 166 (las cursivas son de L. B.).

[30] "Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes", en Mora, *Obras completas*, p. 281.

[31] Éste es sólo un ejemplo. Para otros referentes al republicanismo de Bolívar, véase Brading, *Mito y profecía…., op. cit.*

[32] "Discurso sobre los perniciosos efectos de la empleomanía", en Mora, *Obras completas*, p. 296 (las cursivas son de L. B.).

[33] Lucas Alamán, *Historia de Méjico. Desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Fondo de Cultura Económica (ed. facsimilar), México, 1985, vol. 5, pp. 919-920.

[34] Véase mi ensayo "La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la Independencia: Bolívar, Lucas Alamán y el 'Poder Conservador' ", en este mismo volumen.

[35] Lo que he tratado de hacer aquí no es, de ninguna manera, un análisis "a pie juntillas" del pensamiento político de Mora o de Lucas Alamán, por ejemplo. Un análisis sistemático de sus obras (como también de las de Bolívar y otros intelectuales de la América Latina decimonónica) sería imprescindible para poder establecer con claridad la genealogía del liberalismo en Latinoamérica.

[1] *El Constitucional*, Barcelona, 13 de octubre de 1840.

[2] Véase una descripción más amplia de esta génesis del republicanismo en Juan J. Trías y Antonio Elorza, *Federalismo y reforma social, 1840-1870*, Hora H, Madrid, 1975, pp. 75-141.

[3] Fernando Garrido, "Solución republicana a la cuestión de Cuba", *La Igualdad*, Madrid, 17 de septiembre de 1869.

[4] *El Huracán*, Madrid, 10 de octubre de 1840.

[5] *El Nuevo Régimen*, Madrid, 23 de junio de 1894.

[6] "Lo de Cuba", *El Nuevo Régimen*, 6 de mayo de 1893.

[7] Discurso de Francisco Pi y Margall en el Centro Republicano Federal, 22 de junio de 1895, *El Nuevo Régimen*, Madrid, 29 de junio de 1895.

[8] "La declaración de beligerancia", *El Nuevo Régimen*, 11 de abril de 1896.

[9] Discurso de Francisco Pi y Margall en el Ateneo de Madrid, 16 de mayo de 1896; *El Nuevo Régimen*, 23 de mayo de 1896.

[10] *El Nuevo Régimen*, 17 de julio de 1897.

[11] "Más sobre las instrucciones a Blanco", *El Nuevo Régimen*, 30 de octubre de 1897.

[12] "Pi y Margall y la autonomía", *La Lucha*, La Habana, 29 de diciembre de 1897.

[13] F. P. M., "Cuba", *El Nuevo Régimen*, 8 de enero de 1898.

[14] "El mensaje de McKinley", *El Nuevo Régimen*, 16 de abril de 1898.

[15] C. A. M. Hennessy, *The Federal Republic of Spain*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

[1] Quizá lo más cercano a este tipo de tratamiento es el que viene realizando el círculo reunido en torno a la obra de François-Xavier Guerra. Véase François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, MAPFRE-Fondo de Cultura Económica, México, 1993, y Guerra y Annick Lempérière (comps.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

[2] Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, y Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978 (existe traducción al español).

[3] Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1958.

[4] Bailyn, *The Ideological Foundations of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge, Mass., 1967.

[5] Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt Brace, Nueva York, 1955.

[6] Wood, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1969.

[7] Botana, *La tradición republicana*, Sudamericana, Buenos Aires, 1984.

[8] Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriotism, and Liberal State 1492-1867*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 662-664, y "Liberal Patriotism and the Mexican Reforma", *Journal of Latin American Studies* 20, 1 (1988), pp. 27-48. El caso para Brading más característico de republicanismo es, sin embargo, el de Bolívar. Otros trabajos que han tematizado el concepto republicano en América Latina son Carmen McEvoy, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Pontificia Universidad Católica, Lima, 1997, y Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1995.

[9] Charles Hale, "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930", en Leslie Bethell (comp.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, *c. 1870 to 1930*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 369.

[10] Para Hale la diferencia radical consiste en que los positivistas barrieron completamente con los ideales liberales que, aun con sus contradicciones, la generación precedente mantuvo todavía vivos. Según dice: "nuestra búsqueda por la continuidad en la tradición liberal del siglo XIX no oscurece la distinción vital entre los positivistas y los liberales anteriores. Estos últimos, a pesar de su apelación a un poder estatal fuerte para atacar el poder de las corporaciones, siempre mantuvieron viva la lucha por las libertades, las instituciones políticas libres y las bases de la democracia política. Los positivistas, en cambio, a pesar de su uso ostentoso de la palabra *libertad*, heredaron el gran defecto político de la filosofía de Auguste

Comte, su falta total de preocupación por la libertad individual" (Hale, "José María Luis Mora and the Structure of Mexican Liberalism", en J. Johnson, P. Bakewell y M. Dodge [comps.], *Readings in Latin American History*, Duke University Press, Durham, 1985, p. 29).

[11] La siguiente sección es un extracto de un trabajo más amplio titulado *El pasado en disputa. La polémica historiográfica entre Bartolomé Mitre y Vicente F. López*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires (en prensa).

[12] Véase José Luis Romero, "Mitre: un historiador frente al destino nacional", *Argentina: imágenes y perspectivas*, Raigal, Buenos Aires, 1956; Natalio Botana, *La libertad política y su historia*, Sudamericana, Buenos Aires, 1991, y Tulio Halperín Donghi, "Mitre y la formulación de una historia nacional para la Argentina", *Anuario IEHS* 11 (1996), pp. 57-70.

[13] Véase Alejandro Eujanián, "Polémicas por la historia. El surgimiento de la crítica historiográfica argentina, 1864-1882", *Entrepasados* 16 (1999), pp. 9-25.

[14] Me apoyo aquí fundamentalmente en la serie de estudios compilados en Guerra y Lempérière (comps.), *Los espacios públicos en Iberoamérica*. Para un análisis más detallado de estos estudios, véase mi reseña de esta obra en *Historia Mexicana* 196 (2000), pp. 735-745.

[15] "Las resistencias —decía Alberdi— son servidas más por la pluma que por las lanzas de los caudillos, y las capitales de nuestros desiertos contienen caudillejos de tinta y papel" (Alberdi, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*, Escuela de Educación Económica y Filosofía de la Libertad, Buenos Aires, 1979, p. 329).

[16] "El estandarte en las lejiones romanas era mas que el símbolo de la nacionalidad, era el vinculo que reconcentraba la falanje antes del combate, la voz de mando en la punta de una pica durante la batalla, y el recuerdo del juramento en todos los momentos de la campaña" (B. Mitre, "De la disciplina en las repúblicas", en Adolfo Mitre, *Mitre periodista*, Institución Mitre, Buenos Aires, 1943, p. 52).

[17] Vicente F. López, *Debate histórico*, La Facultad, Buenos Aires, 1916, I: 96.

[18] *Ibid.*, I: 100.

[19] Palti, *El pasado en disputa* (en prensa).

[20] Michael Carter, "The Ritual Functions of Epideictic Rhetoric. The Case of Socrates' Funeral Oration", *Rhetorica*, IX.3 (1991), pp. 209-232.

[21] Sábato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización, Buenos Aires (1862-1880)*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998.

[22] Mitre, "Nuevos Horizontes", *La Nación* (4 de enero de 1870), I.1:1.

[23] Walter Beale, "Rhetorical Performative Discourse: A New Theory of Epideictic", *Philosophy and Rhetoric*, 11 (1978), p. 225.

[24] Mitre, *Comprobaciones históricas*, La Facultad, Buenos Aires, 1916, II: pp. 169-170.

[25] *Ibid.*, II: 187.

[26] Mitre, *Comprobaciones históricas*, II: 180.

[27] *Ibid.*, II: 189.

[28] Mitre, *Comprobaciones históricas*, II: 184.

[29] Hale, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1989, pp. 251-252.

[30] Robert E. Shalhope, "Republicanism and Early American Historiography", *William and Mary Quarterly*, XXXIX.2 (1982), p. 335. Shalhope se refiere en esta cita a su artículo anterior, "Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography", *William and Mary Quarterly*, XXIX.1 (1972), pp. 49-80.

[31] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 1-2.

[32] Rodgers, "Republicanism: the Career of a Concept", *The Journal of American History*, LXXIX.1 (1992), pp. 11-38.

[33] Joyce Appleby, "Republicanism in Old and New Contexts", *William and Mary Quarterly*, XLIII (1986), pp. 20-34.

[34] Sean Wilentz, "Artisan Origins of the American Working Class", *International Labor and Working Class History*, XIX (1981), pp. 1-22; Michael Frisch y Daniel Walkowitz (comps.), *Working-Class America: Essays on Labor, Community and American Society*, University of Illinois Press, Urbana, 1983; Leon Fink, *Workingmen's Democracy: The Knights of Labor and American Politics*, University of Illinois Press, Urbana, 1983, e *In Search of the Working Class: Essays in American Labor History and Political Culture. The Problem of Synthesis*, University of Illinois Press, Urbana, 1994, y Carroll Moody y Alice Kessler-Harris (comps.), *Perspectives on American Labor History*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1989.

[35] J. Mills Thortin III, *Politics and Power in a Slave Society: Alabama 1800-1860*, Louisiana University Press, Baton Rouge, 1978; Robert Shalhope, *John Taylor of Caroline: Pastoral Republican*, University of South Carolina, Columbia, 1980, y Lacy K. Ford, Jr., *Origins of Southern Radicalism: The South Carolina Upcountry, 1800-1860*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.

[36] Sara Evans, *Born for Liberty: A History of Women in America*, The Free Press, Nueva York, 1989; Linda K. Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980, y Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*, Little Brown, Boston, 1980.

[37] Gary B. Nash, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

[38] Robert Kelley, "Ideology and Political Culture from Jefferson to Nixon", *American*

Historical Review LXXXII (1977), pp. 531-562, y *The Cultural Patterns in American Politics: The First Century*, Knopf, Nueva York, 1979.

[39] Sinopoli, *The Foundations of American Citizenship Liberalism, the Constitution, and Civic Virtue*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, p. 9.

[40] Morton J. Horwicz, "Republicanism and Liberalism in American Constitutional Thought", *William and Mary Law Review*, XXIX (1987), pp. 57-74. Distintos autores intentaron también reconciliar ambos términos buscando una síntesis "liberal-republicana" en que se conjugaran los elementos más atractivos de ambos tipos ideales.

[41] Pocock, *Virtue, Commerce and History*, p. 39.

[42] *Ibid.*, p. 44.

[43] *Ibid.*, p. 44-45.

[44] *Ibid.*, p. 46.

[45] Kathryn Abrams, "Law's Republicanism", *Yale Law Journal*, XCVII (1988), pp. 15-91; y Case R. Sunstein, "Interest Groups in American Public Law", *Stanford Law Review*, XXXVIII (1985), pp. 29-87.

[46] En una conferencia dictada en 1982-1983, Skinner ya esbozaba una crítica al concepto de Berlin. Véase Skinner, "La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas y teóricas", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 227-260.

[47] Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 96.

[48] *Ibid.*, p. 120.

[49] Véase mi reseña de dicho libro en *Philosophy and Social Criticism*, XXVI, 2 (2000), pp. 131-137.

[50] Pocock define tres métodos esenciales de aproximación al pensamiento político: el del historiador, el del cientista político y el del filósofo político. De este último dice: "El filósofo político estudia las ideas del pasado con la mira puesta en ver cuáles de ellas son válidas de usar, reformular, criticar o emplear como fundamento de otras proposiciones en la realización de afirmaciones acerca de la política abstractamente considerada" (Pocock, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 104). No hay duda de que tal definición se aplica perfectamente a la cita de Skinner. Ésta sería una variante de lo que él llamó, siguiendo a Edwin Panofsky, "principio de disyunción" (que habría estado en la base de las aproximaciones tardío-medievales a la historia): "la disyunción entre el empleo de las formas clásicas y la insistencia de que éstas portasen mensajes de significación contemporánea" (Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, I: 84).

[51] En su reconstrucción del concepto, Philipe Pettit busca definir al republicanismo según un conjunto de axiomas. Según afirma, "cualquier enfoque en teoría política nos proporciona

un axioma o un conjunto de axiomas, a partir de los cuales se pretende que fluyan juicios sobre asuntos institucionales particulares" *[Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 29]. En Pettit aparece así aún más crudamente esta relación entre demanda de contenidos ideológicos inequívocos y pretensiones normativistas. En definitiva, para Pettit el republicanismo no es un concepto verdaderamente histórico, sino una ideología a la que intenta defender y rescatar de su lamentable olvido.

[52] Tomar a los lenguajes por sistemas de pensamiento lleva también a errar las metas que propone al historiador. Según afirma, "el lenguaje del historiador debe ser hipocategorial y predictivo; debe permitirle afirmar qué espera que un usuario convencional de un lenguaje bajo estudio habría dicho en circunstancias específicas" (Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, p. 10). Según lo expuesto, un usuario convencional de un lenguaje puede siempre decir muchas cosas distintas, y aun encontradas entre sí. No puede, por tanto, predecirse ni establecerse *a priori*. Distinto es si nos referimos a un actor particular, del que podríamos eventualmente hipotetizar qué tipos de afirmaciones le serían más afines entre todas aquellas disponibles a un "usuario convencional".

[53] Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Routledge, Londres, 1967.

[54] "El lenguaje —decía Merleau-Ponty— nos sobrepasa no solamente porque el uso de la palabra supone siempre un gran número de pensamientos que no son actuales y que cada vocablo resume, sino también por otra razón más profunda, a saber: que estos pensamientos, en su actualidad, nunca fueron pensamientos 'puros', que había ya en ellos un exceso del significado respecto del significante y el mismo esfuerzo del pensamiento pensado para igualar el pensamiento pensante, la misma unión provisoria de uno y otro, que constituye todo el misterio de la expresión" [M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta, Barcelona, 1985, p. 399].

[55] Aristóteles (*Retórica* I2.) definió a la retórica como "el arte de percibir, en cada caso particular, los medios disponibles de persuasión".

[56] Rodgers, "Republicanism: The Career of a Concept", pp. 36-38.

[57] La premisa fundamental sobre la que se sostenía la "Escuela de la historia de las ideas" fundada por Arthur Lovejoy, y que la "Escuela de Cambridge" vino a cuestionar, era precisamente la de que lo que definía a las "ideas" era su capacidad de migrar de una época, disciplina o sistema filosófico a otro (véase "Reflections on the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, I.1 [1940], pp. 3-23). De allí que el trazado de su historia (cuyo modelo lo ofrece Lovejoy mismo en *The Great Chain of Being*) haría necesario romper con las fronteras en que la disciplina histórica se encuentra tradicionalmente parcelizada y articular un campo particular de naturaleza interdisciplinario (como el que él mismo organizó en The Johns Hopkins University).

[58] Esta idea de una temporalidad genérica, es decir, transistémica, supone siempre la existencia de una fuente no profana de la que toma su dinámica. Sólo ésta permite explicar la

existencia de sujetos, anteriores a sus condiciones históricas de posibilidad, capaces de colocarse por encima de los sistemas de valores y lenguajes que les son culturalmente dados. Para una crítica de la idea de una temporalidad abstracta, véase Balibar, "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico", en L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 217-335.

[59] Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 1.

[60] Koselleck, *Crítica y crisis en el mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1969.

[61] Sinopoli, *The Foundations of American Citizenship*, p. 23.

[62] Pocock, *The Machiavellian Moment*, VIII.

[63] "La república o la *polis* aristotélica, tal como reemergió en el pensamiento humanista cívico del siglo XV —dice Pocock—, fue a la vez universal, en el sentido que existía para realizar para los ciudadanos todo lo que el hombre era capaz de realizar en esta vida, y particular, en el sentido que era finita y localizada en el tiempo y en el espacio" (Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 3).

[64] Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londres, 1990.

[65] "Cesen de funcionar por ahora las opiniones de detalle —decía—, hágase por un momento en aras del bien de todos, el sacrificio de detener el libre curso del raciocinio, condénsense todas las fuerzas populares, y uniformada y disciplinada, opóngase la opinión del país en masa contra la política invasora que viene hollando el campo de sus derechos" ("El deber de la lealtad y el programa del patriotismo", *La Nación*, 12 de julio de 1874, V.1324, p. 1).

[66] En las páginas de *La Nación* Mitre hacía explícita, en 1874, su defensa del derecho de insurrección en tanto fundamento último de la libertad civil. Frente a los órganos de Avellaneda, que "niegan que en ningún caso el pueblo tenga que armarse contra los ciudadanos constituidos en poder público", Mitre replicaba: "¡Esto si que es una blasfemia! Es la condenación de la causa de la libertad contra Rosas; es la condenación del 11 de Setiembre; es la condenación de Pavón; y es la proclamacion de la fuerza bruta como orígen de todo gobierno. Segun esto, si el Presidente señor Sarmiento cree conveniente prorrogarse su mandato constitucional ó impedir la eleccion de su reemplazante, dándose un sucesor por un decreto suyo, el pueblo tendría que someterse […] Tal es el absurdo á que nos llevaría tan estravagante doctrina" ("Los aliados del porvenir", *La Nación*, 12 de julio de 1874, V.1324, p. 1).

[67] Palti, *El pasado en disputa* (en prensa).

[1] Como es sabido, el famoso discurso de Constant de 1819, “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, fue el punto de partida de esta visión del liberalismo. Véase “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”, en Biancamaria Fontana (1988). La influencia que tuvo el contraste trazado por Constant entre libertad moderna (liberal) y libertad antigua (republicana) puede constatarse en que el mismo ha sido aceptado con pocas modificaciones conceptuales, tanto por defensores como por críticos de la tradición liberal. Véase en este sentido Berlin (1969) y Skinner (1998).

[2] Véase sobre este punto el brillante análisis de Kalyvas y Katznelson (1999) acerca de los dilemas que enfrentó el pensamiento político posrevolucionario francés para encontrar un sustituto republicano al poder del monarca.

[3] Para un análisis de la evolución de los distintos modelos de diseño constitucional en América Latina, véase Safford (1985: 347-421). Para un estudio exhaustivo de las distintas constituciones que encarnaron el republicanismo radical, véase Gargarella (2001).

[4] Como señalan Vile (1998: 131-192) y Wood (1969: 430-467), un revisionismo constitucional de características similares se produce en los Estados americanos poco antes de ser convocada la Convención de Filadelfia de 1787.

[5] Véase el “Discurso de Angostura” (1819), en Simón Bolívar (1986: 110).

[6] Un ejemplo de largos mandatos es la Constitución mexicana de 1836, de acuerdo con la cual el presidente duraba en su cargo ocho años con posibilidad de reelegirse. Acerca de la Constitución mexicana de 1836, véase Tena Ramírez (1999).

[7] El caso de la Constitución chilena de 1833 es quizás arquetípico en este sentido. Si bien los constituyentes no aceptaron a último momento la recomendación de Mariano Egaña de declarar explícitamente que el presidente es parte de la legislatura, sí conservaron el veto absoluto que este constitucionalista proponía. Véase en este sentido Galdames (1925: 905-906).

[8] También en este sentido la Constitución chilena de 1833 sirve de ejemplo. En su redacción final esta constitución estableció la irresponsabilidad política del presidente durante el término de su mandato. Véase Galdames (1925: 904).

[9] En este sentido, por ejemplo, la Constitución argentina de 1819 creaba un senado compuesto no sólo por representantes provinciales sino por representantes de la institución militar, el clero, las universidades y ex directores de Estado. Sobre la Constitución argentina de 1819, véase Abad de Santillán (1966). El intento más extremo y conocido de hacer del senado un poder aristocrático fue la propuesta de Bolívar en el “Discurso de Angostura” de crear un senado hereditario, al estilo de la Cámara de los Lores de Gran Bretaña.

[10] Para un análisis de la relación entre la teoría de frenos y contrapesos y la doctrina republicana del gobierno mixto, véase también Vile (1998: 23-57).

[11] En este sentido, una constitución típicamente liberal, como la chilena de 1828, otorgaba al presidente un mandato de cinco años sin posibilidad de reelección y un poder de veto sobre

la legislación que podía ser superado por la insistencia de una mayoría simple del congreso. Véase Galdames (1925: 760).

[12] Véase Wood (1969: 553).

[13] Así, por ejemplo, la oposición liberal encabezada por Manuel José Gandarillas durante la redacción de la conservadora Constitución chilena de 1833 logró eliminar la propuesta de Mariano Egaña de incluir senadores vitalicios y mandatos de 15 años para los restantes. Véase Kinsbruner (1967: 71-73).

[14] Sobre el pensamiento de Juan Egaña y referencias a las fuentes republicanas clásicas de su pensamiento, véase Collier (1967: 264-281). Para una interpretación del pensamiento político y constitucional de Bolívar en clave republicana clásica, véase Brading (1983) y Pagden (1990).

[15] Existieron desde luego otros conflictos, frecuentemente retratados en la literatura, como el papel que debían tener la Iglesia y los militares en los nuevos Estados o el mantenimiento de instituciones de propiedad precapitalista, como los mayorazgos y las vinculaciones. Estos conflictos, sin embargo, tenían frecuentemente un carácter más estratégico y autointeresado que ideológico propiamente dicho.

[16] Sobre este punto véase el análisis del liberalismo latinoamericano de Merquior (1991: 75-80). Véase también Botana (1984).

[17] Me remito para la crítica de esta postura a Negretto y Aguilar Rivera (2000a).

[18] Loveman (1993: 6).

[19] La provisión de poderes de emergencia en manos del ejecutivo tenía incluso un antecedente en la Constitución liberal de 1828. Véase Galdames (1925: 763).

[20] Para un análisis de la evolución de la doctrina liberal en materia de emergencias, véase Negretto y Aguilar Rivera (2000b).

[21] Acerca de los poderes de emergencia en la Constitución estadunidense y el uso de los mismos por parte del presidente Lincoln, véase Negretto (1994).

[22] Acerca de cómo la estructura de los conflictos retrasó el proceso constituyente en Argentina, véase Saguir (1997).

[23] Sobre este proceso, véase Abad de Santillán (1966).

[24] De acuerdo con la ley del 6 de diciembre de 1829, el gobernador sólo estaba obligado a dar cuenta del uso que hubiese hecho de las facultades extraordinarias al momento de reunirse la próxima legislatura. Véase Zarini (1982: 69).

[25] Un hecho significativo, que cimentaría luego la desconfianza de los liberales al principio de la mayoría y la participación de las masas en la política, fue la ratificación de estos poderes extraordinarios por medio de un plebiscito.

[26] Tal fue la solución propuesta en 1850 por Sarmiento, antes de la derrota de Rosas. Véase Sarmiento (1852: 116). Véanse también los artículos publicados por Juan R. Muñoz sugiriendo la adopción del modelo estadunidense en términos similares a los de Sarmiento

(1852).

[27] Las referencias que siguen al proyecto de Alberdi se harán sobre el trabajo *Bases y puntos de partida para la organización nacional*, edición preparada por Jorge Mayer (1969). Las citas en el texto se harán bajo el nombre de *Bases*, seguidas de capítulo y número de página.

[28] Sobre la Constitución chilena de 1833 como fuente de inspiración para el proyecto de Alberdi, véase *Bases*, especialmente los capítulos 13 y 26. Para las referencias a esta Constitución tomaré como fuente a Galdames (1925).

[29] La idea de que la república latinoamericana no podía realizar plenamente el principio de la soberanía popular hasta en tanto se resolviera el problema de las capacidades internas para el autogobierno se hallaba ya presente en un trabajo de Alberdi de 1837, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Decía así Alberdi en esta obra que "la democracia es […] la condición futura de la humanidad. Pero adviértase que es la futura y que el modo de que no sea futura, ni presente, es empeñarse en que sea presente, porque el medio más cabal de alejar un resultado es acelerar su arribo con imprudente instancia. Difundir la civilización es acelerar la democracia: aprender a pensar, a adquirir, a producir, es reclutarse para la democracia […]" Véase Alberdi (1998: 26).

[30] Artículo 5 del proyecto de Alberdi, *Bases*, 38: 463.

[31] Artículo 7 del proyecto de Alberdi, *Bases*, 38: 463.

[32] Véase, en este sentido, el ensayo de Alberdi "La República Argentina, 37 años después de su Revolución de Mayo", en *Obras completas* (1886: 221-242). Véase también "Compromisos y deberes en que el gobierno absolutista de Buenos Aires se halla de seguir el movimiento político de Europa de este momento", e "Importancia que para Chile tienen los asuntos de Buenos Aires". Estos artículos se hallan reproducidos en Barros (1997).

[33] En cuanto a la justificación de la dictadura de Rosas con base en argumentos republicanos, véase Myers (1995: 45-110).

[34] *Bases*, nota al artículo 79, p. 475.

[35] *Bases*, artículos 74 y 75 del proyecto, p. 474.

[36] *Bases*, artículo 86, p. 479.

[37] Los distintos experimentos que buscaron establecer un poder neutro e imparcial con capacidad para resolver conflictos entre las demás ramas del poder son quizás una de las áreas menos conocidas y estudiadas del constitucionalismo latinoamericano. Uno de los pocos intentos de abordar este tema es el trabajo de Luis Barrón (2001). Véase también Negretto (2001).

[38] Como dice Alberdi claramente, citando a Juan Egaña, "es una ilusión el equilibrio de poderes" (*Bases*, 26: 354).

[39] Alberdi probablemente conocía los precedentes institucionales del poder neutro, como su propia cita de Juan Egaña lo hace evidente. Carezco, sin embargo, de una explicación

adecuada de por qué se abandonó tal solución. Una posible interpretación es que las experiencias con el poder neutro fueron en todos los casos muy breves y frustradas por un mecanismo extremadamente complicado de intervención de estos poderes, sobre todo en circunstancias de emergencia. Otra interpretación sería que el presidente no era visto necesariamente como un líder partidario, dado que su modo de elección indirecta lo ponía supuestamente a salvo del espíritu de facción.

[40] Como sí ocurría en la Constitución chilena de 1833, en cuyo modelo, como veremos, se había inspirado Alberdi.

[41] Véanse los artículos publicados por Alberdi en *El Comercio de Valparaíso* durante 1848: "Exige reforma la actual Constitución de Chile?", "Compromisos y deberes en que el gobierno absolutista de Buenos Aires se halla de seguir el movimiento político de Europa de este momento", "La democracia en Sudamérica", "Notable diferencia entre los agitadores y conservadores de las repúblicas y los de las monarquías" y "Chile y Buenos Aires comparados por la reforma", en Barros (1997). Véase también *Bases* (26: 354). Las opiniones de Sarmiento sobre este punto pueden consultarse en los artículos que publicó en *El Progreso* entre 1844 y 1845, reproducidos bajo el título "Representación nacional", *Obras completas* (1886, vol. IX).

[42] Véanse los debates que se suscitaron sobre estos puntos en E. Ravignani (ed.), *Asambleas constituyentes argentinas* (1937), vol. IV: 520-522.

[43] Los argumentos de los constituyentes para justificar tal diseño, allí donde existieron, no hicieron sino reproducir las ideas de Alberdi acerca de la necesidad de llenar el vacío de poder existente en un país sin auténticas tradiciones republicanas. Para un análisis en detalle de la Constitución de 1853 y los argumentos de los constituyentes, véase Negretto (2000).

[*] Agradezco a los miembros del Seminario de Historia de América Latina de la Universidad de Chicago y a mis colegas del Seminario de Historia en el CIDE, quienes hicieron comentarios a una primera versión de este ensayo. También quiero agradecer a François Furet† y a Luis Castro Leiva†, a quienes dedico el ensayo. Sin su apoyo e inspiración, pero sobre todo sin su amistad, este trabajo no hubiera sido posible. Los fondos para la investigación de la cual es producto este ensayo fueron proporcionados por el Conacyt.

[1] Anna, "Demystifying Early Nineteenth-Century Mexico", p. 120. Todas las traducciones son propias, a menos que se indique lo contrario.

[2] Furet, *Interpreting the French Revolution*, p. 83. Aunque el libro apareció en francés en 1978, el ensayo del cual proviene la cita —que es parte del libro— apareció originalmente en 1971.

[3] Esto se puede observar con toda nitidez tanto en la obra de Bolívar como en la de Lucas Alamán.

[4] *Cfr.*, por ejemplo, Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano.*

[5] En su toma de posesión, Vicente Fox se refirió a Francisco I. Madero como uno de los fundadores de la democracia mexicana, poniéndose a sí mismo como su heredero natural.

[6] Furet, *Interpreting the French*…, p. 5. Esto es, por supuesto, porque tanto las guerras de independencia como la Revolución son vistas hoy como eventos fundacionales: la independencia como la fundación de la República; la Revolución como la fundación de una sociedad nueva.

[7] Aun siguiendo a Tocqueville, Furet encontró un segundo problema: si la ruptura con el pasado no se había dado en realidad, ¿qué había sido entonces la Revolución? Furet resolvió ese problema recuperando el trabajo de otro historiador francés: Augustin Cochin. No hay lugar en este ensayo para describir cómo Furet utilizó el trabajo de Cochin para deshacer el mito de la Revolución. No soy, sin embargo, el primer historiador latinoamericano en seguir los pasos de Furet. François-Xavier Guerra, por ejemplo, siguió la guía de Furet en sus análisis de la Revolución mexicana y de las guerras de independencia en la América española. *Cfr.* los trabajos de Guerra listados en la bibliografía.

[8] Ése era, precisamente, el propósito del Plan de Iguala de Iturbide. En el caso de México, la disputa entre aquellos que querían que el 16 de septiembre (inicio de la revuelta de Hidalgo) y los que querían que el 27 de septiembre (entrada de Iturbide a la ciudad de México) fuera el día oficial para conmemorar la independencia, continuó durante toda la primera mitad del siglo XIX.

[9] Otra vez, en el caso de México, la Revolución de 1910 se puede considerar como el momento fundacional al que generalmente se hace referencia en la historiografía a partir de la tercera década del siglo XX. *Cfr.* Hale, "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución". Para el resto de Hispanoamérica, *cfr.* los ensayos de Geoffrey Hawthorn, Germán Carrera Damas y Luis Castro Leiva, en Castro Leiva, *Usos y abusos.*

[10] *Cfr.* Anna, *Forging Mexico*, pp. IX y ss. Véase también Safford, "Politics, Ideology and Society", p. 62.

[11] Véase por ejemplo su famoso "Discurso pronunciado por el Libertador ante el congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación", en Bolívar, *Escritos políticos*, p. 111. (En adelante me referiré a este discurso como Discurso de Angostura.) Tuve la fortuna de poder discutir esta idea a profundidad con Luis Castro Leiva, en cuya obra siempre he encontrado una fuente de inspiración. Sobre este tema, *cfr.* su ensayo "The Dictatorship of Virtue or the Opulence of Commerce". Véase también Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, pp. 134-137, en cuanto a la visión de Bolívar de que era inevitable establecer repúblicas que sustituyeran a la monarquía española, ya moribunda en América.

[12] Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1957*, p. 163.

[13] *Ibid.*, p. 193. Para un muy interesante análisis teórico de esto, aunque fuera del contexto de América Latina, *cfr.* los ensayos de Elster "Introduction" y "Consequences of Constitutional Choice: Reflections on Tocqueville", en el volumen editado por Elster listado en la bibliografía.

[14] Por supuesto, el caso de Brasil es diferente y como tal tendría que tratarse aparte. El solo hecho de que la monarquía portuguesa se haya trasladado a América le dio en Brasil una legitimidad que dicha institución nunca llegó a tener en el resto de Iberoamérica. Claro, esto de ninguna manera significó que la ideología monarquista desapareciera en Hispanoamérica. En el caso de México hubo ciertamente un fuerte movimiento monárquico luego de la independencia que se debilitó con la caída de Iturbide. Después el monarquismo se mantuvo sólo como una ligera resaca hasta después de la desastrosa guerra con los Estados Unidos en 1847. En América del Sur, Bolívar siempre reconoció la presencia de ideas en favor de la monarquía. El plan que Páez propuso a Bolívar en 1826-1827 sería una prueba de ello. Véase además, para el caso de América del Sur, Thomas Millington, *Colombia's Military and Brazil's Monarchy. Undermining the Republican Foundations of South American Independence.*

[15] Véase el ensayo de Steve Pincus, "Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth", donde define con gran claridad lo que era un republicano moderno. Véase también la nota 18.

[16] Safford, "Politics…," p. 51.

[17] *Cfr.* Barrón para el caso de México, por ejemplo.

[18] Véanse las definiciones de republicanismo y liberalismo como corrientes de pensamiento que se encuentran en mi ensayo "Republicanismo, liberalismo y conflicto ideológico en la primera mitad del siglo XIX en América Latina" y en el de Gabriel Negretto que aparecen en este mismo volumen.

[19] Para el caso de México, Josefina Vázquez ha matizado la idea simplista de una clara división entre liberales y conservadores. *Cfr.* su muy provocativo ensayo "México, la

Ilustración y el liberalismo: 1760-1850", donde describe lo que llama los dos experimentos "liberales-centralistas" en México entre 1835 y 1846. En este ensayo identifica la división federalismo-centralismo (y no liberal-conservador) como la causa del conflicto ideológico en México. El primero en matizar la visión tradicional fue, por supuesto, Charles Hale. Otros que lo han seguido son Timothy Anna, Will Fowler y Humberto Morales, cuya obra aparece en la bibliografía. María del Refugio González también ha estudiado el pensamiento conservador en México, pero no sistemáticamente. *Cfr.*, por ejemplo, González, "El pensamiento de los conservadores mexicanos".

[20] Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, pp. 2 y 4.

[21] Véase la nota 4.

[22] *Cfr.* los dos trabajos clásicos de Hale sobre el liberalismo mexicano, *op. cit.*, y *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico.*

[23] *Cfr.* Duara, *Rescuing History from the Nation*…

[24] Esta misma institución fue utilizada en la Constitución de Brasil de 1824 y se le llamó el "Poder Moderador". Es muy interesante que una institución republicana se usara en un sistema monárquico. En términos comparativos, el caso de Brasil nos podría decir muchas cosas. *Cfr.* Affonso Arinos de Mello Franco, *El constitucionalismo brasileño en el constitucionalismo a mediados del siglo XIX*, UNAM, México, 1957. Este trabajo es citado también por Noriega. Véase la nota 25.

[25] En este ensayo utilizo los términos *poder conservador* y *neutral* como equivalentes. Durante el siglo XIX fueron usados dependiendo del contexto. En México, la referencia obligada es Alfonso Noriega. En su estudio seminal sobre el conservadurismo y el pensamiento conservador en México, Noriega hace un pequeño análisis del Supremo Poder Conservador. Noriega usó la versión española de la obra de Constant *Cours de Politique constitutionnelle* (que llegó al Nuevo Mundo alrededor de 1831), en la que trata de manera breve la idea de un poder conservador o "neutral". No creo que Noriega haya tenido acceso a otro libro de Constant: *Fragments d'un ouvrage abandonné*, en el que desarrolla la idea de una forma mucho más completa. Que yo sepa, los *Fragments* fueron publicados por primera vez en 1991, que es la edición que utilicé. Los *Cours de Politique constitutionnelle* fueron originalmente publicados con un título más largo (*Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de Politique constitutionnelle*) en cuatro volúmenes entre 1818 y 1820 con dos diferentes editores. La edición francesa de dos volúmenes de los *Cours de Politique constitutionnelle* fue originalmente publicada en 1836.

[26] Quiero agradecer a Carolina Guerrero que haya compartido su trabajo conmigo. Carolina está completando actualmente su tesis doctoral sobre el poder conservador de Bolívar, y también fue alumna de Luis Castro.

[27] Alfonso Arinos de Mello Franco dice que la idea fue concebida originalmente por

Clemont Tonnerre, pero está de acuerdo en que fue desarrollada por Constant. *Cfr.* Noriega, *El pensamiento conservador*…, I, p. 213.

[28] Constant, *Fragments*…, p. 385. Todas las citas son de los *Fragments*, a menos que se indique lo contrario.

[29] Debido a los límites en la extensión de este ensayo, sólo discutiré aquí la relación entre la idea de la igualdad total y el sistema representativo de gobierno. Específicamente, trataré de revisar sólo una de las soluciones propuestas por Madame de Staël y Constant a los problemas señalados por Necker en sus reflexiones sobre el tema: el jurado constitucional de madame de Staël y el poder neutral de Constant. Por tanto, toda esta discusión está sustentada en las *Réflexions philosophiques sur l'égalité* de Necker, en *Des Circonstances Actuelles*, de Staël, y en los *Fragments*…, de Constant, a menos que se indique lo contrario. Como sus argumentos al respecto se encuentran diseminados a lo largo de todas estas obras, sólo utilizaré las notas al pie cuando la cita sea directa de los textos o cuando la referencia sea inevitable.

[30] Necker, *Réflexions*…, p. 499.

[31] *Ibid.*, p. 486.

[32] Ésta es, por supuesto, una idea muy antigua que se hizo parte fundamental del pensamiento conservador.

[33] Necker, *Réflexions*…, p. 390; cursivas de Luis Barrón.

[34] Nótese que éste es un argumento muy liberal. Algunas de las ideas de Necker a este respecto se pueden encontrar en las páginas 371 y 455-456. Sus reflexiones sobre cómo hombres libres e iguales pueden de hecho apoyar el privilegio una vez que la naturaleza ha introducido diferencias entre ellos se pueden ver en las pp. 460-464.

[35] Necker, *Réflexions*…, p. 401.

[36] Necker, *Réflexions*…, p. 368.

[37] *Ibid.*, p. 483.

[38] Ésta es una idea conservadora que también viajaría muy bien hacia Hispanoamérica, pero que adoptarían tanto liberales como republicanos por igual.

[39] Necker, *op. cit.*, pp. 362-363; cursivas de Luis Barrón.

[40] Necker, *Réflexions*…, p. 415.

[41] *Ibid.*, pp. 420-421.

[42] *Ibid.*, pp. 387-388.

[43] *Ibid.*, pp. 448-449; cursivas de Luis Barrón.

[44] Staël, *Des Circonstances*…, p. 164.

[45] *Ibid.*, pp. 163-164.

[46] *Ibid.*, p. 170; cursivas de Luis Barrón.

[47] *Ibid.*, p. 156.

[48] La razón de esto era que, según ella, ningún hombre podía gobernar solo sin ser rey, de

modo que un ejecutivo unipersonal tendría siempre la ambición de convertirse en rey.

[49] Staël, *Des Circonstances*…, p. 162.

[50] "…la liberté de la marche et la sûreté de la direction". *Ibid.*

[51] Staël, *op. cit.*, pp. 173-174.

[52] *Ibid.*, p. 175. Por supuesto, el término "conservador" se emplea aquí en el sentido de "moderar" o de "moderación", no en el de "reacción". El jurado constitucional es sólo una parte de las proposiciones que madame de Staël hace en *Des Circonstances Actuelles*… Sin embargo, como señalé, dados los límites de espacio sólo me concentro en el jurado constitucional en este ensayo.

[53] Sieyès, "Opinion de Sieyès…", pp. 3-4.

[54] La proposición de Sieyès se puede encontrar en Sieyès, *op. cit.*, pp. 20-24.

[55] Aquí el término "gobierno" es equivalente al término francés "gouvernement" o, más precisamente, a "le Directoire", que es diferente del poder ejecutivo en conjunto.

[56] Staël, *Des Circonstances*…, p. 179.

[57] *Ibid.*, p. 181.

[58] Staël, *Des Circonstances*…, p. 181

[59] Constant, *Fragments*…, pp. 374, 417.

[60] Constant y Madame de Staël fueron amantes, por supuesto. Henri Grange, "Introduction", en Constant, p. 9.

[61] Constant cambió de parecer en cuanto a la forma de gobierno muchas veces a lo largo de su vida, pero cuando estaba en Coppet escribiendo este libro en particular, se sentía muy convencido de que sólo una república era posible. Lo mismo se puede decir del consenso republicano en Hispanoamérica. Aun cuando algunos políticos cambiaran de parecer (como Lucas Alamán, por ejemplo), durante las primeras cuatro décadas después de la Independencia hubo un consenso republicano básico. Para el caso de Lucas Alamán, *cfr.* las obras clásicas de José Valadés y Moisés González Navarro en la bibliografía. Para el caso de Constant, véase Constant, *Political Writings*, también en la bibliografía.

[62] Constant, *Fragments*…, pp. 380-381.

[63] *Ibid.*, p. 373. Es importante notar aquí que para Constant este "tercer poder" político no podía ser el judicial: "Pourquoi ne pas réunir le pouvoir préservateur au pouvoir judiciaire? Parce qu'il est impossible de passer d'une autorité discrétionnaire à l'exercice d'une autorité astreinte à des formes". Constant, p. 381. Los revolucionarios franceses, en general, pensaban que los jueces no debían tener poder político. En parte ésa es la razón de que no imitaran la Constitución estadunidense de 1787, que hizo al poder judicial responsable de la revisión judicial de las leyes.

[64] Constant conocía también, por supuesto, la propuesta de Sieyès a la Asamblea Nacional. No hay espacio aquí para describir con detalle todas las facultades que Constant quería dar al poder neutral. Es importante, sin embargo, notar que incluyó, además del poder de disolver la

asamblea y el de despedir a los ministros, el poder de perdón, el de obligar al ejecutivo a responder a las quejas del pueblo y el de modificar la Constitución —aunque en este último respecto el poder neutral no podía actuar solo y únicamente podría intervenir a propuesta y bajo el acuerdo de los otros poderes.

[65] Constant, *Fragments*…, p. 415.

[66] Constant, *Fragments*…, p. 417. En otras palabras, ese gobierno conservador tendría que actuar de manera muy liberal.

[67] *Ibid.*, p. 390.

[68] El poder conservador era también, en un sentido, una manera de resolver el problema que el liberalismo había creado al negar la posibilidad de incluir poderes de emergencia en la Constitución. *Cfr.* Aguilar Rivera.

[69] "Memoria dirigida a los ciudadanos de la Nueva Granada por un caraqueño", diciembre 15 de 1812, en Simón Bolívar, *Escritos políticos*, p. 4. (En adelante me referiré a este escrito como el Manifiesto de Cartagena.)

[70] Constant, *Fragments*…, p. 419.

[71] Véase, por ejemplo, Guerra, *Modernidad e independencias;* Rodríguez O., *Mexico in the Age of Democratic Revolutions*, y los trabajos de Chiaramonte.

[72] Existe un sinnúmero de biografías del Libertador. La mejor es probablemente la de Indalecio Liévano Aguirre, que aparece en la bibliografía. Para este ensayo utilicé el breve ensayo biográfico de Harold A. Bierck Jr., en Lecuna y Bierck, que aparecen en la bibliografía.

[73] La mejor biografía de Alamán todavía es la de Valadés, *Alamán: estadista e historiador*, que aparece en la bibliografía.

[74] Hasta donde sé, nunca existió contacto directo entre Simón Bolívar y Lucas Alamán. Una investigación más profunda en sus archivos, sin embargo, podría revelar algún contacto.

[75] "Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolivia", mayo 25 de 1826, en *Escritos políticos*, p. 167.

[76] Alamán, *Historia de Méjico*, v, p. 754.

[77] El mejor análisis del imperio de Iturbide es el de Timothy Anna, *The Mexican Empire of Iturbide*.

[78] Discurso de Angostura, p. 111.

[79] "Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla", septiembre 6 de 1815, *Escritos políticos*, p. 69. (En adelante me refiero a este escrito simplemente como la Carta de Jamaica.)

[80] Palabras de Bolívar. Discurso de Angostura, p. 99.

[81] Discurso de Angostura, pp. 101-102. Bolívar ya había expresado estos sentimientos antes, en la Carta de Jamaica. *Cfr.* Carta de Jamaica, pp. 72 y ss.

[82] Manifiesto de Cartagena, p. 7.

[83] *Ibid.*, p. 6; cursivas de T. A. Esta cita, por supuesto, nos recuerda también al filósofo político inglés Edmund Burke. *Cfr.* sus *Reflections on the Revolution in France*.

[84] Carta de Jamaica, p. 71. *Cfr.* también el Discurso de Angostura, p. 103: "Nuestra constitución moral no tenía todavía la consistencia necesaria para recibir el beneficio de un gobierno completamente representativo […]" Un "gobierno completamente representativo" debe entenderse aquí como un sistema en el que la soberanía no está dividida.

[85] Discurso de Angostura, p. 104.

[86] *Ibid.*, p. 107. Bolívar, sin embargo, no tenía problemas en que el privilegio estuviera relacionado con los puestos hereditarios.

[87] Discurso de Angostura, p. 107.

[88] *Ibid.*, p. 100.

[89] *Ibid.*, p. 105.

[90] *Ibid.*, p. 111.

[91] Bolívar a los ciudadanos de Bolivia (enero 1º, 1826), en Lecuna, *Selected Writings of Bolívar*, I, p. 498.

[92] Bolívar a Santander (diciembre 12, 1825), en Lecuna, *op. cit.*, I, p. 439.

[93] Es muy interesante que Bolívar, en este sentido, siguiera un camino muy parecido al de Constant, no solamente porque los escritos del francés lo habían guiado al tratar de resolver los muy variados y complicados problemas que había enfrentado, sino porque en mucho ambos habían enfrentado los mismos problemas. Se puede decir, sin temor a equivocarse, que las vidas políticas de Bolívar y de Constant fueron paralelas. Un ensayo muy original que describe el tránsito del republicanismo moderno al liberalismo "inmanente" en el caso de Constant es Kalyvas, Andreas e Ira Katznelson, "'We Are Modern Men': Benjamin Constant and the Discovery of an Immanent Liberalism", en *Constellations*, 6/4, 1999, pp. 513-539. Que yo sepa, nadie ha hecho este ejercicio para el caso de Bolívar.

[94] *Cfr.* "Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolivia", mayo 25 de 1826, en *Escritos políticos*, pp. 165-172. (En adelante me refiero a este discurso simplemente como Discurso ante el Congreso de Bolivia.)

[95] En esto Bolívar seguía siendo muy similar a madame de Staël.

[96] Discurso ante el Congreso de Bolivia, p. 170. Cursivas en el original. Aquí Bolívar hace la distinción entre libertad civil y las demás, refiriéndose sobre todo a la libertad política. Tanto para Bolívar como para los filósofos políticos en México, como Lucas Alamán o José María Luis Mora, la libertad civil era más bien una especie de libertad negativa, mientras que la libertad política era positiva. Véase mi ensayo "Republicanismo, liberalismo y conflicto ideológico en la primera mitad del siglo XIX en América Latina", en este mismo volumen.

[97] Debe recordarse otra vez que para Constant el poder conservador era en realidad un tercer poder político, pues en el pensamiento político revolucionario francés el poder judicial

no era un poder político. Por ello, Constant llama al poder conservador el “tercer poder”, mientras que en América española a veces se le llamaba “tercer” poder y a veces “cuarto” poder.

[98] Discurso ante el Congreso de Bolivia, p. 166.

[99] *Cfr.* Grases, *Los proyectos constitucionales del Libertador*, pp. 112-113.

[100] Citado por Grases, *Los proyectos*…, p. 47.

[101] *Discurso del señor Don Francisco Manuel Sánchez de Tagle en la sesión del 15 de diciembre, sobre creación de un Poder Conservador*, p. 10.

[102] *Historia de Méjico*, v, pp. 927-928. El pesimismo de Alamán también se puede ver con claridad en su prólogo al primer volumen de la *Historia*.

[103] Como ministro de Relaciones durante la administración de Anastasio Bustamante, Alamán había estado involucrado en la ejecución de Vicente Guerrero, heredero del movimiento insurgente de José María Morelos y segundo presidente de México.

[104] Francisco Manuel Sánchez de Tagle no es una figura muy conocida en la historia de México. Sin embargo, sin duda poseía una mente política brillante. Fue miembro del congreso durante el reinado de Iturbide; fue también miembro del primer Congreso Nacional y electo cinco veces consecutivas como diputado y una como senador. Sánchez de Tagle fue también vicegobernador del Estado de México, gobernador de Michoacán y uno de los cinco miembros del Supremo Poder Conservador durante los años en que éste funcionó. Es más famoso por haber escrito la Declaración de Independencia de México, documento que, sin embargo, es poco leído. *Cfr.* Miquel i Vergés, *Diccionario de insurgentes*, pp. 537-538.

[105] Incluso así lo llamaron, siguiendo a Constant hasta en la terminología.

[106] Ésta era la única diferencia con las ideas de Constant y quizá fue sólo producto de una consideración pragmática, pues resultaría mucho más difícil la aceptación del proyecto.

[107] Sánchez de Tagle, *Discurso*…, p. 15.

[1] Véase Niall Ferguson (ed.), *Virtual History. Alternatives and Counterfactuals*, Macmillan Publishers, Londres, 1997, pp. 79-90.

[2] Rubén Darío, *Los raros*, Colección Austral, Buenos Aires, 1952, pp. 193-203.

[3] Sobre la religiosidad política del mito martiano, véase Antonio Elorza, *La religione politica. I fondamentalismi*, Editori Riuniti, Roma, 1996, pp. 202-222.

[4] Sigmund Freud, *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, t. III, pp. 2 444-2 453.

[5] Roland Barthes, *Mitologías*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 199-213.

[6] Marial Iglesias, "José Martí: mito, legitimación y símbolo. La génesis del mito martiano y la emergencia del nacionalismo republicano", en José A. Piqueras (ed.), *Diez nuevas miradas a la historia de Cuba*, Universitat Jaume Y, Castelló de la Plana, 1998, pp. 179-201.

[7] Mario Riera, *Cuba política (1898-1955*), Impresora Modelo, La Habana, 1955, p. 27.

[8] Véanse algunos de estos testimonios en Gonzalo de Quesada y Miranda (ed.), *Así vieron a Martí*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971. La mejor historia de la recepción de Martí en el siglo XX cubano se debe a Ottmar Ette, *José Martí. Apóstol, poeta revolucionario: una historia de su recepción*, UNAM, México, 1995, pp. 63-87.

[9] Lillian Guerra, "The Struggle to Redefine Martí and 'Cuba Libre in the 1920s' " (inédito), 2001, pp. 1-14.

[10] Margarita Mateo, *Del bardo que te canta*, Letras Cubanas, La Habana, 1988, pp. 136-167.

[11] Cristóbal Díaz Ayala, *Música cubana. Del areíto a la Nueva Trova*, Editorial Cubanacán, San Juan, Puerto Rico, 1981, p. 87; Óscar Luis López, *Luis Casas Romero*, UNEAC, La Habana, 1982, p. 159.

[12] Ottmar Ette, *José Martí*…, pp. 40-42.

[13] *Ibid.*, pp. 60-62 y 89-136.

[14] Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, pp. 301-323.

[15] Jesús Castellanos, *Cabezas de estudio. Siluetas políticas*, Editorial Cubana, Miami, 1996; Manuel Sanguily, *Nobles memorias*, International Press of Miami, Miami, 1982; Néstor Carbonell Rivero, *Próceres*, Editorial Cubana, Miami, 1999, pp. 179-186.

[16] José Lezama Lima, *Obras completas*, Aguilar, México, 1977, t. II, p. 410.

[17] Ottmar Ette, *José Martí*…, pp. 89-136.

[18] Pierre Bourdieu, *Meditaciones*…, pp. 313-316.

[19] Ottmar Ette, *op. cit.*, p. 89.

[20] Julio Antonio Mella, "Glosando los pensamientos de José Martí", *Documentos de Cuba republicana*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972, t. I, p. 168.

[21] Charles D. Ameringer, *The Cuban Democratic Experience. The Auténtico Years, 1944-1952*, University Press of Florida, Gainesville, 2000, p. 14.

[22] Carlos Prío Socarrás, *El emigrado político y el soldado mambí*, Información y

Publicidad, La Habana, 1946, p. 19.

[23] *Historia de la Revolución cubana*, Editora Política, La Habana, 1980, pp. 7-43.

[24] *Ibid.*, pp. 20-21.

[25] Robert Whitney, *State and Revolution in Cuba. Mass Mobilization and Political Change, 1920-1940*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 2000, pp. 149-176.

[26] Ottmar Ette, *José Martí*…, p. 114.

[27] Luis Rodríguez Embil, *José Martí, el santo de América*, Imprenta de P. Fernández, La Habana, 1941, pp. 2-5.

[28] Ottmar Ette, *op. cit.*, pp. 137-140.

[29] João Felipe Gonçalves, "The Apostle in Stone: Nationalism and Monuments in Honor of José Martí" (manuscrito), 2001, pp. 7-14.

[30] Fidel Castro, *La historia me absolverá*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1993, pp. 108-109.

[31] Véanse, por ejemplo, Fernando Martínez Heredia, "La noción de pueblo en *La historia me absolverá"*, *Verde Olivo*, La Habana, 1973, núm. 46, pp. 26-29; Zaida Rodríguez Ugido, "El principio del análisis clasista en el programa del Moncada", *Universidad de La Habana*, 1984, núm. 223, pp. 239-246.

[32] Fidel Castro, *op. cit.*, pp. 88-90.

[33] *Ibid.*, pp. 108-109.

[34] Véase, por ejemplo, Carlos Rafael Rodríguez, "José Martí, contemporáneo y compañero", y Armando Hart Dávalos, "Discurso en Dos Ríos", *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, Editora Política, La Habana, 1978, pp. 79-114 y 117-137.

[35] Ramón de Armas, *La Revolución pospuesta: contenido y alcance de la revolución martiana por la independencia*, Ciencias Sociales, La Habana, 1975; Pedro Pablo Rodríguez, "La idea de liberación nacional en José Martí", *Pensamiento Crítico*, núms. 49-50, La Habana, 1971, pp. 121-169; Carlos Ripoll, *José Martí, the United States, and the Marxist Interpretation of Cuban History*, Transaction Books, New Brunswick y New Jersey, 1984; José Manuel Hernández, *Política y militarismo en la independencia de Cuba. 1868-1933*, Editorial Colibrí, Madrid, 2000, pp. 46-57.

[36] José Martí, *Obras completas*, Editorial Lex, La Habana, 1953, vol. Y, pp. 305, 379 y 702.

[37] Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 193-234.

[38] Véase José Antonio Aguilar, *En pos de la quimera*, pp. 48-56.

[39] Ésa es una de las ideas que sostengo en mi libro *José Martí: la invención de Cuba*, Editorial Colibrí, Madrid, 2000. Para una reseña de la tradición republicana, véase J. G. A. Pocock, *The Machiavellian…, op. cit.;* Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli,

Machiavelli and Republicanism, op. cit.; Philip Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1997.

[40] José Martí, *Obras completas*, p. 931.

[41] José Martí, *Obras completas*, p. 48.

[42] *Ibid.*, p. 260.

[43] *Ibid.*, p. 273.

[44] *Ibid.*, p. 567.

[45] José Martí, *Obras completas*, p. 698.

[46] *Ibid.*, p. 808.

[47] *Ibid.*, p. 540.

[48] Véase, por ejemplo, Colección de Estudios Martianos, *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, Editora Política, La Habana, 1978.

[49] José Martí, *Obras completas*, pp. 954-957. Véase también Paul Estrade, *José Martí. Fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Doce Calles, Madrid, 2000.

[50] *Ibid.*, p. 328.

[51] *Ibid.*, p. 433.

[52] *Ibid.*, p. 1 103.

[53] *Ibid.*, p. 496.

[54] José Martí, *Obras completas*, pp. 1 238 y 1 242.

[55] *Ibid.*, p. 1 237.

[56] *Ibid.*, p. 1 242.

[57] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 204-220.

[58] Leonel-Antonio de la Cuesta (ed.), *Constituciones cubanas. Desde 1812 hasta nuestros días*, Ediciones Exilio, Nueva York, 1974, pp. 135-158.

[59] *Ibid.*, pp. 242-329.

[60] *Constitución de la República de Cuba*, Instituto Cubano del Libro, Editorial Orbe, 1976, pp. 31-41.

[61] José Martí, *Obras completas*, p. 1 236.

[62] Rafael Rojas, *José Martí: la invención*…, pp. 126-140.

[63] José Martí, *Obras completas*, p. 445.

[64] José Martí, *Obras completas*, p. 467.

[65] Enrique José Varona, *Textos escogidos*, Porrúa, México, 1974, p. 19.

[66] Manuel Sanguily, *Discursos y conferencias*, Ediciones Universal, Miami, 1998, p. 165.

[67] Manuel Sanguily, *Discursos y conferencias*, pp. 302-314.

[68] Enrique José Varona, *Textos escogidos*, p. 35.

[69] Rafael Montoro, *Discursos y escritos*, Editorial Cubana, Miami, 2000, p. 158.

[70] Jorge Mañach, *El espíritu de Martí*, Editorial San Juan, San Juan, Puerto Rico, 1973, pp. 27-47.

[*] Este ensayo es un avance de la investigación que realizo acerca de los conspiradores republicanos durante el imperio de Agustín de Iturbide, que cuenta con el apoyo de la Dirección de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México. Una versión preliminar se presentó en el coloquio "Para pensar el republicanismo hispanoamericano" (27 de octubre de 2000 en el Centro de Investigación y Docencia Económicas). Agradezco los comentarios de los asistentes a esa reunión.

[1] O'Gorman 1986, p. 16.

[2] Algunos trabajos se han acercado al pensamiento de los republicanos durante el imperio de Iturbide, pero de modo tangencial; véanse Calvillo 1974 y, de manera especial, Ocampo 1969. Un estudio reciente es Hernández Chávez 2000.

[3] Skinner 1986, pp. 119-191. José Miranda hace una exposición de las diversas corrientes del pensamiento español y su posible influencia en el ámbito novohispano: Miranda 1978, pp. 15-19, 50-94 y 147-174.

[4] Ohgaki Kodama 1979, p. 7.

[5] El término *vecino* era muy ambiguo, pero por lo general hacía referencia al jefe de familia o, por lo menos, al varón mayor de 21 años; en el caso de las comunidades indígenas era menos problemático: un vecino era un tributario.

[6] Tank de Estrada 1999, pp. 38-39.

[7] *Ibid.*, pp. 31-38. Fernando Navarro y Noriega señaló que de 6 122 354 novohispanos en 1810, 3 676 281 eran indios: Navarro y Noriega 1943, pp. 55-96.

[8] Castro Gutiérrez 1996, pp. 263 y 267-275.

[9] Real Academia 1963, p. 586, entrada "república".

[10] Julián de Arriaga al marqués de Cruillas, noticias venidas de Londres con fecha 8 de agosto de 1776, en Morris, Vázquez y Trabulse 1976, pp. 87-89.

[11] Sacristán 1994, pp. 231-241; Miranda 1978, p. 184.

[12] Declaración de Juan Guerrero en el proceso de Juan Antonio Montenegro, en Cardiel Reyes 1982, p. 80.

[13] Mayhew 1766. Jonathan Mayhew fue uno de los líderes bostonianos del Gran Despertar y es considerado uno de los principales precursores de la revolución: Bailyn 1970, pp. 83-169.

[14] Después de las primeras ediciones españolas de Paine (Paine 1811a; Paine 1811b), Mier traduciría una parte de esa obra en su *Historia de la Revolución de Nueva España* (Mier 1813). Vicente Rocafuerte también incluiría una traducción completa del *Common Sense* en sus *Ideas necesarias* (Rocafuerte 1823, aunque la primera edición era de 1821), donde de seguro lo leyó Mier completo para su *Memoria político-instructiva* (Mier 1988, p. 171).

[15] Diego Bear, Testimonio Inquisitorial, 1º de febrero de 1801, en Hidalgo 1987, pp. 121-122. Las cursivas son mías.

[16] Lemoine 1976, pp. 75-109.

[17] Macías 1973, p. 119. Acerca del jacobinismo con el que se relacionaba a la república y a la revolución, véase Rey 1989.

[18] Debo esta referencia a Virginia Guedea. Los periódicos insurgentes los he consultado en García Díaz 1974.

[19] Guedea (en prensa).

[20] Guardino 1996, pp. 44-80.

[21] Guedea 1991, pp. 201-249; Ávila 1998, pp. 209-216.

[22] Lista 1810, vol. I, p. 11.

[23] Alexander Hamilton, martes 18 de marzo de 1788, en Hamilton, Madison y Jay 1987, p. 297; Wood 1993, p. 263; Morgan 1977, p. 152.

[24] El art. 132 de la Constitución establecía un triunvirato ejecutivo, inspirado en la Constitución del año III y la experiencia francesa del Directorio, motivada también por el temor a un poder ejecutivo fuerte: Fontana 1994.

[25] Acerca de la libertad y las virtudes republicanas véanse Pocock 1975; Berlin 1969; Shklar 1985.

[26] Ocampo 1969, pp. 175-229 y *passim.*

[27] Molina 1821.

[28] "Exposición que al tiempo de jurar hace al soberano Congreso constituyente megicano el regimiento de caballería número 11", Mégico, 6 de mayo de 1822, en Rocafuerte 1822, pp. 289-291; Ávila 1997, pp. 12-20.

[29] Manuel Torres a Servando de Mier, Filadelfia, 8 de noviembre de 1821, en la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin, Benson Latin American Collection [BLAC-UT], Genaro García Manuscripts, correspondencia de Servando Teresa de Mier, exp. 119-122; una crítica a Iturbide en el mismo sentido: un "títere de la Santa Alianza" en Torres a Mier, Filadelfia, 16 de octubre de 1821.

[30] Servando Teresa de Mier y Manuel Torres, "La América española dividida en dos grandes departamentos, norte y sur o sea septentrional y meridional", en Mier 1944, pp. 415-443, la referencia en la p. 428.

[31] Mier consideraba, incluso, que el establecimiento de una monarquía en México ocasionaría guerras con sus vecinos (los Estados Unidos y Colombia, dos repúblicas) (Mier 1988, p. 170), algo que también creían los monarquistas mexicanos (Azcárate, Heras y Sánchez Enciso 1932, p. 10), quienes confiaban en una fácil victoria para el imperio, pues compartían la idea de que las monarquías tienen mayores facultades para la guerra, en tanto las repúblicas sólo miran hacia la paz.

[32] Mier 1988, pp. 168-169.

[33] Mendizábal 1821; Iturbide 1821.

[34] M. F. del Z. 1822.

[35] Anónimo 1821a.

[36] D. J. C. 1820, p. 23.

[37] Mateos 1877-1878, vol. I, p. 677.

[38] México 1822, vol. 1, pp. 8-9.

[39] Carta anónima, sin fecha y cifrada en BLAC-UT, Genaro García Manuscripts, correspondencia de Servando Teresa de Mier, exp. 119-122.

[40] Bustamante 1985, vol. 3, p. 195.

[41] Esto forma parte de mi investigación en curso acerca de las conspiraciones republicanas.

[42] Castelán Rueda 1997, pp. 53-88; Bustamante 1987.

[43] Mier 1988, p. 62.

[44] M. F. de Z. 1822, p. 4.

[45] *Catecismo*, citado por Hernández Chávez 2000, p. 3.

[46] Anónimo, 1821b, p. 2.

[47] Las ideas acerca de los grupos virtuosos y de los viciosos estaban tan extendidas en la época, que incluso los propios monarquistas las aceptaban: Véase A. J. V. 1822, pp. 20-21.

[48] Urías 1989; Hirschman 1978, pp. 17-73. Acerca del "mito agrario" en los Estados Unidos, véase Appleby 1996.

[49] Carlos María de Bustamante, nota D al primer libro *De la República* de Marco Tulio Cicerón, traducido por él y reproducido en Buelna Serrano, 1976, pp. 56-57.

[50] Mier 1988, p. 180; Edmundo O'Gorman hace referencia a la imagen de los Estados Unidos por los criollos mexicanos como estar "De cara a la modernidad": O'Gorman 1977, pp. 19-24. Acerca de la imagen de Roma y el uso político en Francia: Nicolet 1994; Goulemot 1993.

[51] Rocafuerte 1823 (1821). Al parecer, dos años después se arrepentiría de la imitación de la república federal y propuso la más centralizada de Colombia: Rocafuerte 1823. M. F. de Z. 1822, p. 3. Acerca de Anaya, Pedro Celestino Negrete a Agustín de Iturbide, Lagos, 25 de noviembre de 1821, en BLAC-UT, Colección de Manuscritos Juan E. Hernández y Dávalos, 14-3. 1477; la referencia de Mier en Leftwich 1986, p. 265.

[52] F. E. y A. 1821.

[53] Miguel Santamaría, ministro de Colombia en México, a José Manuel de Herrera, Veracruz, 23 de marzo de 1822, en Archivo Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores, expediente 5-8-8051, f. 1-2, y Herrera a Santamaría, México, 25 de marzo de 1822, f. 3.

[54] Rocafuerte 1823, p. 59; Manin 1998, p. 11.

[55] Índice de los individuos que están en arresto a tribunales, en Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de América, Papeles de Agustín de Iturbide, caja 15, rollo 10, exposiciones 270 y 275, y Cuaderno 3° del proceso, en las exposiciones 237-254; Alamán 1852, vol. V, p. 648.

[56] Las fuentes de ésta y la siguiente gráfica son las citadas en la nota 55, completadas con otros datos que integran mi investigación en curso.

[57] Servando de Mier, "Tercera declaración", 25 de septiembre de 1817, en Juan E. Hernández y Dávalos 1822, vol. VI, p. 794; Denuncia [de fray Antonio Cárdenas], en la Biblioteca Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, *Autos. Fray Servando de Mier*, en Mier 1981, vol. 1, p. 198.

[58] Véanse los siguientes expedientes del Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional: XI/481.3/242, "Operaciones practicadas en contra de los generales Vicente Guerrero y Nicolás Bravo, pronunciados en Chilapa, Gro. *[sic]* Año de 1823"; XI/481.3/243, "Operaciones militares. Declaraciones de Antonio *[sic*, en realidad se llama Anastacio] Lozada, relativa[s] a la derrota de fuerzas imperiales por republicanas, en el lugar llamado Ojo de Agua, cerca de Chilapa, Gro. *[sic]*. Correspondencia del general José Gabriel de Armijo, sobre asuntos diversos. Copia de una carta dirigida por Don Vicente Guerrero a Joaquín Mariano González, invitándolo a unírsele. Año de 1823"; "Disposiciones y partes relativas para impedir en los Estados de San Luis Potosí, Michoacán, y Tabasco, la propagación del movimiento encabezado por D. Antonio López de Santa Anna. Año de 1823"; "Operaciones de las fuerzas al mando del Gral. Brig. José Gabriel de Armijo, en el Estado de Guerrero, en contra de los Grales. Vicente Guerrero y Nicolás Bravo. Año de 1823"; y en especial la carta del marqués de Vivanco al secretario de guerra, Puebla, 2 de febrero de 1823, f. 27, en el expediente 481.3/255, "Movimiento de tropas y material de guerra de la Capitanía General de Puebla, al mando del marqués de Vivanco", año de 1823.

[59] Ladd 1984, pp. 200-201; Alamán 1852, vol. 5, p. 730.

[60] Ávila 1998; Ávila 1998-1999. El estudio más importante acerca de las demandas de las provincias y de la importancia de las diputaciones provinciales en el federalismo mexicano es Benson 1994.

[61] México 1823.

[62] Para conocer las fuentes del mapa véase la nota 58.

[63] Participación de Bustamante en la sesión de 30 de marzo de 1823 del Congreso Constituyente, en Mateos 1877-1878, vol. II, p. 169.

[64] Bustamante, martes 8 de abril de 1823, en Bustamante 1980, vol. 1, p. 217.

[1] Alexis de Tocqueville en *La democracia en América* popularizó la idea equivocada de que la Constitución mexicana de 1824 era una copia de la de los Estados Unidos. Esa idea le fue sugerida por el ex embajador estadunidense en México, Joel Roberts Poinsett. Véase José Antonio Aguilar Rivera, "Tocqueville y México", *El fin de la raza cósmica. Consideraciones sobre el esplendor y decadencia del liberalismo en México*, Océano, México, 2001, pp. 138-141. Después Lucas Alamán lo repetiría en su *Historia de México*.

[2] Para el caso mexicano, véase Jaime Rodríguez, "The Constitution of 1824 and the Formation of the Mexican State", en Jaime E. Rodríguez (ed.), *The Evolution of the Mexican Political System*, Scholarly Resources, Wilmington, 1993, pp. 71-90; José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, FCE-CIDE, México, 2000.

[3] Jaime Rodríguez ha escrito extensamente acerca de ellos. Para una muestra, véase Jaime E. Rodríguez, *The Emergence of Spanish America. Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism 1808-1832*, University of California Press, Berkeley, 1975; Servando Teresa de Mier, *La formación de un republicano* (introducción, recopilación, edición y notas de Jaime E. Rodríguez), UNAM, México, 1988.

[4] Frank Safford, "Politics, Ideology and Society in Post-Independence Spanish America", *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, *From Independence to c. 1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

[5] Véase en esta obra el capítulo II, "Dos conceptos de república".

[6] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, lib. II, caps. 1 y 4.

[7] Rodríguez, *The Emergence*, pp. xiii y 1-25.

[8] Vicente Rocafuerte, *Rasgo imparcial, breves observaciones al papel que ha publicado el Dr. D. Tomás Romay en el diario del Gobierno*, Imprenta de Palmer, La Habana, 1820, pp. 1-7, citado por Rodríguez, *op. cit.*, p. 29.

[9] Rodríguez, *The Emergence*, p. 31.

[10] *Ibid.*, pp. 32-33.

[11] *Ibid.*, p. 34.

[12] *Ibid.*, p. 35.

[13] *Ídem.*

[14] Rodríguez, *The Emergence*, p. 37.

[15] *Ibid.*, p. 48.

[16] Véase Timothy E. Anna, *The Mexican Empire of Iturbide*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1990.

[17] Vicente Rocafuerte, *Ideas necesarias a todo pueblo americano que quiera ser libre*, D. Huntington, Filadelfia, 1821, p. 3.

[18] *Ibid.*, p. 5.

[19] Rocafuerte, *Ideas necesarias…*, p. 6.

[20] *Ibid.*, p. 8.

[21] Rocafuerte, *Ideas necesarias*…, pp. 8-9. Las cursivas son de J. A. A. R.

[22] Rocafuerte, *Ideas necesarias*…, pp. 10-11.

[23] Rocafuerte, *Ideas necesarias*…, p. 11.

[24] Véase Aguilar Rivera, *En pos de la quimera*, p. 23. Para una versión contemporánea del argumento, véase Richard Morse, *Resonancia del nuevo mundo*, Vuelta, México, 1995; Claudio Véliz, *The New World of the Gothic Fox. Culture and Economy in Spanish and English America*, University of California Press, Berkeley, 1994.

[25] Rocafuerte, *op. cit.*, p. 12. Sobre el efecto ejemplo-demostración producido por los Estados Unidos, véase José Antonio Aguilar Rivera, "Tocqueville y México", pp. 133-146.

[26] Rocafuerte, *Ideas necesarias*…, p. 13.

[27] *Ibid.*, p. 14.

[28] Rocafuerte, *Ideas necesarias*…, p. 18.

[29] *Ídem.*

[30] Kent Bruce Mecum, "Practical Idealism in Vicente Rocafuerte (1783-1847), *un verdadero americano independiente y libre"*, tesis doctoral, Departamento de Español y Portugués, Universidad de Indiana, 1971, pp. 46-47.

[31] Rodríguez, *The Emergence*, pp. 56-59.

[32] Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de México, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Imprenta de Teracrouef y Naroajeg, Filadelfia, 1822.

[33] Rodríguez, *op. cit.*, p. 59.

[34] Rocafuerte, *Bosquejo*…, pp. vi-vii.

[35] Rocafuerte, *Bosquejo*…, pp. 164-165.

[36] Véase en esta obra el capítulo II, "Dos conceptos de república".

[37] Judith Shklar, "Montesquieu and the New Republicanism", en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 274-275.

[38] Véase en esta obra el capítulo II, "Dos conceptos de república".

[39] Judith Shklar, *op. cit.*, p. 275.

[40] Rocafuerte, *Bosquejo*…, pp. 165-166; Tácito, *Los Anales*, 4.33.1: "Todas las comunidades políticas, ya sean naciones o ciudades, son gobernadas ya sea por el pueblo, una facción de líderes o un hombre; es fácil alabar en lo abstracto a la constitución mixta, que combina elementos de los tres sistemas, pero ésta sólo se desarrolla con dificultad y, aun cuando se desarrolla, no puede durar mucho tiempo".

[41] Judith Shklar, "Montesquieu", p. 266.

[42] Rocafuerte, *Bosquejo*…, pp. 166-167.

[43] *Ibid.*, p. 167.

[44] *Ibid.*, p. 168.

[45] Rodríguez, *The Emergence*, p. 65.

[46] *Ibid.*, p. 67. Vicente Rocafuerte, *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo y representativo, es el que más conviene a la América independiente*, Imprenta de A. Paul, Nueva York, 1823.

[47] Rodríguez, *The Emergence*, p. 67.

[48] *Ídem.*

[49] Rocafuerte a Gual, Maracaibo, 21 de noviembre, 1823, Colombia, *Revista del Archivo Nacional*, IV, núm. 39 (mayo de 1942), citado por Rodríguez, *The Emergence*, p. 248.

[50] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 30. La tolerancia religiosa sería una de las banderas que Rocafuerte defendería con más vigor. Sostenía que "los pueblos están ya muy acostumbrados a la tolerancia religiosa". Sus críticos se apresuraron a combatir estas ideas. Uno de ellos concluía un panfleto escrito contra el ecuatoriano de la siguiente manera: "La religión y la política no son contrarias sino muy hermanas, que descienden de Dios, legislador eterno, que es el vértice o punto de reunión de estas dos líneas, que apoyadas en la tierra como la escala de Jacob, nos hacen subir al cielo". *Impugnación. Sublimes cristianos, contenida en el ensayo sobre tolerancia religiosa por el ciudadano Vicente Rocafuerte*, Imprenta de Rivera, México, 1832.

[51] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 33.

[52] *Ibid.*, p. 34.

[53] *Ibid.*, p. 35. Las cursivas son de J. A. A. R.

[54] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 35.

[55] "Roma destinada a perecer en los primeros días de su aurora, tan incapaz de sufrir las cadenas del despotismo, como de gozar de una tranquila libertad, expuesta a todos los vaivenes de la anarquía, por la eterna oposición entre los dos partidos irreconciliables de la nobleza y del pueblo, se veía precisada a combatir para no sucumbir, y tenía que buscar la guerra fuera de su país, para conservar su tranquilidad interior." *Ídem.*

[56] *Ibid.*, p. 36.

[57] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 36. Las cursivas son de J. A. A. R.

[58] Al respecto, véanse los capítulos 3 y 4 del libro de Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

[59] Rocafuerte, *op. cit.*, p. 37.

[60] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 37.

[61] *Ibid.*, p. 38.

[62] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 38.

[63] *Op. cit.*, p. 42.

[64] *Ibid.*, p. 43.

[65] *Ídem.*

[66] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 39.

[67] *Ídem.*

[68] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 39.

[69] Rocafuerte, *op. cit.*, p. 42.

[70] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 49. Las cursivas son de J. A. A. R.

[71] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 50.

[72] *Ídem.*

[73] *Ibid.*, p. 52. Las cursivas son de J. A. A. R. De Montesquieu, Rocafuerte cita copiosamente de manera aprobatoria: "donde hay despotismo […] no hay virtud", "todo hombre está inclinado a abusar su poder, que no sea hasta encontrar los límites de su autoridad". Véase Mecum, "Practical Idealism", pp. 55-59.

[74] "Cuando veo a ese célebre Mably, a ese ilustre defensor de la libertad, escribir recomendando la aristocracia y la política de Solón; y falso profeta, pronosticar al naciente gobierno de los Estados Unidos su efímera duración y funesto término; no puedo menos que compadecer nuestra extrema debilidad humana, los errores del mismo talento, y el entusiasmo de los hombres de genio por la antigüedad con todos su defectos." *Ídem.*

[75] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 53.

[76] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 53.

[77] *Ídem.*

[78] Adams, citado por David Bushnell, "The Independence of Spanish South America", en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. III: *From Independence to c. 1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 168.

[79] Thomas Jefferson, *Writings*, Library of America, Cambridge, 1984, p. 1 408, citado por Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1990, p. 140.

[80] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 47. Compárese con Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, vol. 2, Parte I, cap. 5; Parte II, caps. 9 y 15.

[81] Rocafuerte, *Ensayo político*…, p. 47.

[82] *Ibid.*, p. 48.

[83] *Ídem.*

[84] *Ibid.*, p. 49.

[1] Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 293-309; Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, pp. 1-33, 277-290 y 320-339; Biancamaria Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 1-7; Richard Dagger, *Civic Virtu, Rights Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 3-24; Philip Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 35-75.

[2] Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1986, pp. 64-65 y 126-128.

[3] Werner Maihofer, "The Ethos of the Republic and the Reality of Politics", en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 283-292.

[4] Simón Bolívar, *Discursos, proclamas y epistolario político*, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 350-351.

[5] *Acta constitutiva de la Federación. Crónicas*, Secretaría de Gobernación, México, 1974, p. 287.

[6] Agustín de Iturbide, *A Statement of Some of the Principal Events in the Public Life of Agustin de Iturbide*, Documentary Publications, Washington D. C., 1971, pp. 23-25.

[7] Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México. 1808-1964*, Porrúa, México, 1964, pp. 114 y 116.

[8] De Rocafuerte circularon en 1822 *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente, que quiera ser libre*, D. Huntington (ed.), [Filadelfia, 1821] que incluía una traducción de la "Disertación sobre los primeros principios del gobierno" de Thomas Paine, un discurso de John Quincy Adams conmemorando la Declaración de Independencia y los "Artículos de la Confederación y Constitución de los Estados Unidos de América", y su *Bosquejo de la situación de Mégico antes del grito de Iguala* (s. p. i.), 1822, que algunos atribuyeron a Odoardo. Algunos de los escritos monarquistas más famosos de 1822 fueron: *República no es lo más en habiendo libertad* (anónimo), Imprenta de Mariano Ontiveros, México, 1822; *República, república, proclama el pueblo mexicano*, oficina de Betancourt, México, 1822; y los editados por la oficina de don José María Ramos Palomera en ese año (*República Mejicana*, de A. J. V; *El clamor de un buen patriota para el remedio de los males presentes*, de A. M. R. A., y *Es difícil conseguir república sin anarquía, Explicación del gobierno republicano, Indulto y libertad de los presos republicanos*), y por la oficina de D. José Mariano Fernández de Lara en el mismo año: *Declaración de los republicanos o sea el monarquista moderado*, de El Monarquista Moderado; *Mordaza o guillotina para los aduladores egoístas*, de J. M. y G.; *Vivan las cortes y muera el despotismo*, del propio Fernández de Lara, y *Clamor de un megicano contra Santana.*

[9] Nettie Lee Benson, *La diputación provincial y el federalismo mexicano*, El Colegio de México-UNAM, México, 1994, pp. 93-114.

[10] *Historia parlamentaria mexicana. Crónicas*, Instituto de Investigaciones Legislativas, Cámara de Diputados, México, 1983, t. I, pp. 11-56.

[11] Manuel Ferrer Muñoz, *La formación de un Estado nacional en México. El imperio y la República Federal: 1821-1835*, UNAM, México, 1995, pp. 153-173.

[12] Miguel Artola, *La España de Fernando VII*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999, pp. 644-666.

[13] Vicente Rocafuerte, *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre*, D. Huntington, T & W. Mercein, Filadelfia, 1821, p. 6.

[14] *Ibid.*, pp. 7-8.

[15] *Ibid.*, p. 8.

[16] Rocafuerte, *Ideas necesarias*…, p. 14.

[17] Vicente Rocafuerte, *Bosquejo de la situación de Mégico antes del grito de Iguala*, Fondo Reservado, Colección La Fragua, UNAM, núm. 338, pp. 15 y 47.

[18] *Ibid.*, p. 45.

[19] Edmundo O'Gorman, "Prólogo" a *Escritos y memorias* de fray Servando Teresa de Mier, UNAM, México, 1994, pp. X-XII.

[20] Fray Servando Teresa de Mier, *Escritos inéditos*, INHERM, México, 1985, pp. 278-282.

[21] Guadalupe Jiménez Godinach, *México en 1821: Dominique de Pradt y el Plan de Iguala*, Ediciones El Caballito-Universidad Iberoamericana, México, 1982, pp. 131-143.

[22] Fray Servando Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva, enviada desde Filadelfia, en agosto de 1821, a los gefes independientes del Anáhuac, llamado por los españoles Nueva España*, Banco Nacional de México, México, 1986, p. 3.

[23] *Ibid.*, p. 38.

[24] *Ibid.*, p. 41.

[25] Fray Servando Teresa de Mier, *Escritos inéditos*, INEHRM, México, 1985, pp. 483-499.

[26] Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva*…, p. 46.

[27] *Ibid.*, p. 49.

[28] Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva*…, p. 94.

[29] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975; José Antonio Aguilar, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, FCE, México, 2000, pp. 48-56. Para la relación entre comercio y virtud en el pensamiento político del siglo XVIII, véase J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth-Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

[30] José Antonio Aguilar, *op. cit.*, pp. 48-56.

[31] Francis Canavan, "Thomas Paine", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia*

de la filosofía política, FCE, México, 1992, pp. 639-645.

[32] Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva*…, p. 53.

[33] *Ibid.*, p. 79.

[34] Timothy E. Anna, *El imperio de Iturbide*, Alianza Editorial, México, 1991, pp. 113-116; Timothy E. Anna, *Forging Mexico, 1821-1835*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1998, pp. 94-96.

[35] Washington Napoleón, *Carta cuentos a mi amigo el público*, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, México, 1821, pp. 1-4.

[36] "República no es lo más en habiendo libertad" (anónimo), Imprenta de D. Mariano Ontiveros, México, 1822, p. 2.

[37] Rafael Dávila, *Los capitulados debían morir según la ley*, oficina de Benavente y Socios, México, 1822, pp. 1-16.

[38] Luis Espino, *Voz del pueblo mexicano a su augusto Emperador*, oficina de Betancourt, México, 1822, pp. 1-8.

[39] José Joaquín Fernández de Lizardi, "El Pensador Mexicano", *Alerta, mexicanos, no nos perdamos*, Imprenta de D. J. M. Benavente y Socios, México, 1822, pp. 1-4; Pablo de Villavicencio, "El Payo del Rosario", *Te perdiste América, según han dicho en Palacio*, Imprenta Americana de D. José María Betancourt, México, 1822, pp. 1-8.

[40] Juan José Fernández de Lara y Arellano, *Si el Imperio mexicano no es hereditario, ¡infeliz América!*, oficina de Pedro de la Rosa, Puebla, 1822, p. 2.

[41] Juan José Fernández de Lara, *A los señores anónimos, el Cura de Tepeyanco*, oficina de D. Pedro de la Rosa, Puebla, 1822, pp. 1-8.

[42] *Vivan las cortes y muera el despotismo*, oficina de don José Mariano Fernández de Lara, calle de San José el Real, México, 1822, p. 2.

[43] J. M. Y. G, *Mordaza o guillotina para los aduladores egoístas*, oficina de don José Mariano Fernández de Lara, calle de San José el Real, México, 1822, p. 2.

[44] *Es difícil conseguir república sin anarquía*, Fo. de D. José María Ramos Palomera, México, 1822, pp. 1 y 6 .

[45] *Ibid.*, p. 1.

[46] *Ibid.*, p. 4.

[47] *Es difícil conseguir*…, p. 2.

[48] "El Monarquista Moderado", *Declaración de los republicanos o sea el monarquista moderado*, oficina de don José Mariano Fernández de Lara, calle San José el Real, México, 1822, p. 4.

[49] "El monarquista moderado", pp. 6-7.

[50] *República, república, proclama el pueblo mexicano*, oficina de Betancourt, México, 1822, p. 2.

[51] *República, república*…, pp. 2-5.

[52] *Indulto y libertad a los presos republicanos*, oficina de D. José María Palomera, México, 1822, p. 2.

[53] A. E. L., *El codicioso y el tramposo breve se ajustan. Santana y Lemour*, Imprenta de Alejandro Valdés, México, 1823, pp. 1-8; El Amante de la Verdad, *El plan republicano del triunvirato de Veracruz Santana, Victoria Lemour. Refutado por un amigo de la verdad*, Imprenta del Supremo Gobierno, México, 1823, pp. 1-19.

[54] José Joaquín Fernández de Lizardi, *Por la salud de la patria se desprecia una corona*, Imprenta del autor, México, 1823, pp. 1-8 y *El señor Echávarri y el héroe Agustín van a un solo fin*, Imprenta del autor, México, 1823, pp. 1-4; *Fuga de Guerrero y Bravo con el general Santana*, oficina de D. Pedro de la Rosa, Puebla, 1823, p. 1; P. J., *¿Quién vive? ¿Los Reyes o la República?*, Imprenta de don José María Benavente y Socios, México, 1823, pp. 1-4.

[55] Tres panfletos a favor de Iturbide en 1823 fueron: I. V. M, *No más de Iturbide se habla; pero hay muchos Iturbides*, Imprenta Nacional, México, 1823; Un Quidam, *Voy a decir la verdad y que me ahorquen luego luego*, Imprenta de Ontiveros, México, 1823, y El Liberal Juicioso, *Respuesta al sangriento papel. Conducta del señor Iturbide*, Imprenta de Mariano Ontiveros, México, 1823. En contra hubo muchos más: *Iturbide y Napoleón por defender a España han perdido la opinión*, Imprenta de D. J. M. Benavente y Socios, México, 1823; *Manda nuestro Emperador que ninguno lo obedezca*, Imprenta Nacional, Puebla, 1823; *Origen y destrucción del trono de Agustín Primero. O declamaciones de un buen patriota*, Imprenta de D. José María Benavente y Socios, México, 1823; El Verdadero Mexicano, *Alerta México libre que tus enemigos velan*, Imprenta de Benavente y Socios, México, 1823; *Ya se les caen las cabezas a más de cuatro bribones*, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, México, 1823; *Ya se va Agustín Primero desterrado y sin corona*, oficina Liberal de D. Juan Cabrera, México, 1823.

[56] *Planes de la nación mexicana*, Senado de la República-El Colegio de México, México, 1987, t. I., p. 144.

[57] Timothy E. Anna, *El imperio de Iturbide*, Conaculta-Alianza Editorial, México, 1990, pp. 204-230.

[58] *Planes de la nación mexicana*, Senado de la República-El Colegio de México, México, 1987, t. I, p. 139.

[59] *Ibid.*, pp. 139-140.

[60] *Ibid.*, pp. 143-144.

[61] Aunque esta interpretación se desprende del clásico libro de Nettie Lee Benson, *La diputación provincial y el federalismo mexicano*, El Colegio de México-UNAM, México, 1992, en los últimos años ha sido retomada por Josefina Zoraida Vázquez, "El federalismo mexicano, 1823-1847", en Marcello Carmagnani (ed.), *Federalismos latinoamericanos: México/Brasil/Argentina*, FCE-El Colegio de México, México, 1993, pp. 15-50; Antonio Annino, "El primer constitucionalismo mexicano, 1810-1830", en Macrello Carmagnani,

Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (eds.), *Para una historia de América III. Los nudos*, FCE-El Colegio de México, México, 1999, pp. 140-189; Timothy E. Anna, *Forging Mexico, 1821-1835*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1998, pp. 34-72.

[62] Carlos María de Bustamante, *Examen crítico sobre la federación de las provincias del territorio mexicano. Carta primera de un oaxaqueño*, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, México, 1823, pp. 1-8.

[63] Fray Servando Teresa de Mier, *Discurso que el día 13 de diciembre del presente año de 1823 pronunció el Dr. D. Servando Teresa de Mier, diputado por Nuevo León sobre el artículo 5° del Acta Constitutiva*, Imprenta a cargo de Martín Rivera, México, 1823, pp. 8-13.

[64] J. M. C. P., *República Federada*, Imprenta de D. Urbano Sánchez, Guadalajara, 1823, pp. 1-4.

[65] Prisciliano Sánchez, *El Pacto Federal de Anáhuac*, oficina del C. Mariano Rodríguez, Guadalajara, 1823, pp. 20-24.

[66] Prisciliano Sánchez, *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac por un ciudadano del Estado de Xalisco*, Imprenta de la viuda de D. José Fruto Romero, Guadalajara, 1823, pp. 27-35.

[67] P. Sánchez, *Contrato*…, pp. 20-25.

[68] José Joaquín Fernández de Lizardi, *Aunque haya nuevo congreso, ¿qué con eso? Y arbitrio para aumentar sin costo las milicias nacionales*, oficina de Mariano Ontiveros, México, 1823, pp. 1-8.

[69] F. M. M., *República federada le conviene al Anáhuac*, Imprenta Libre del C. Ignacio Brambila, Guadalajara, 1823, pp. 1-8.

[70] Véase, en especial, "Conformidad del plan a los principios republicanos" de Madison, en A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El Federalista*, FCE, México, 1987, pp. 158-163.

[71] Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México*, Porrúa, México, 1964, pp. 154-155.

[72] M. M. Vargas, *Catecismo de República, o elementos del gobierno republicano popular federal de la nación mexicana*, Imprenta y librería de Martín Rivera, México, 1827, 28 pp.

[73] Luis Octaviano Chousal, *Destituidos de ignorancia, seremos republicanos y tendremos libertad*, Imprenta a cargo del C. Tomás Uribe y Alcalde, México, 1829, pp. 3-7..

[74] *Ibid.*, p. 1.

[75] *Ibid.*, p. 3.

[76] *Ibid.*, pp. 3-7.

[77] Instituto Federal Mexicano, *Reglamento del Instituto Federal Mexicano, aprobado por el Supremo Gobierno de la Federación*, Imprenta de Valdés, México, 1829, VI, 8 páginas.

[78] Michael P. Costeloe, *La primera república federal de México (1824-1835)*, FCE, México, 1975, pp. 217-247; Torcuato S. Di Tella, *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, FCE, México, 1994, pp. 204-237.

[79] Richard Hofstadter, *La idea de un sistema de partidos*, México, Gernika, 1986, pp. 233-287; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1969, pp. 46-87.

[80] Francisco Ibar, *Muerte política de la República Mexicana*, núms. 3, 4, 5 y 19, impresos en la oficina a cargo del C. Tomás Uribe y Alcalde, 1829, 42 pp.

[81] Francisco Ibar, *Regeneración política de la República Mexicana*, núms. 2, 3, 5, 6., 7, 9, 16, t. III, Imprenta de Martín Rivera a cargo de Tomás Uribe y Alcalde, México, 1830.

[82] Francisco Ibar, *Muerte política de la República Mexicana*, impreso en la oficina a cargo del C. Tomás Uribe y Alcalde, México, 1829, núm. 19, p. 1.

[83] *Ibid.*, p. 3.

[84] Ibar, *Muerte política*…, pp. 5-6.

[*] Mucho agradezco los comentarios que hicieron a este texto Carlos Illades y los participantes del coloquio “Para pensar el republicanismo hispanoamericano”, Centro de Investigación y Docencia Económicas, octubre 28 de 2000.

[1] En este aspecto son una excepción los trabajos de Alicia Hernández Chávez, *La tradición republicana del buen gobierno*, El Colegio de México-FCE, México, 1993, y “De la res pública a la República”, ponencia, 19th International Congress of Historical Sciences, Universidad de Oslo, 6-13 de agosto de 2000, Specialized theme 17: Modernity and Tradition in Latin America.

[2] Edmundo O’Gorman, *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 1969.

[3] Véase Daniel Cosío Villegas, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, Hermes, México-Buenos Aires, 1957.

[4] Las investigaciones de Carlos Illades y Adriana Sandoval han descubierto la carrera de funcionario público de mediano rango de Pizarro, primero en el Estado de México y después en los gobiernos de Benito Juárez. Fue diputado federal en 1876. Carlos Illades y Adriana Sandoval, “La utopía de Nicolás Pizarro”, *Espacio social y representación literaria en el siglo XIX*, Universidad Autónoma de México-Plaza y Valdés, México, 2000, pp. 15-42.

[5] Nicolás Pizarro Suárez, *La libertad en el orden. Ensayo sobre derecho público, en el que se resuelven algunas de las más vitales cuestiones que se agitan en México desde su Independencia*, Imprenta de Andrés Boix, México, 1855.

[6] Nicolás Pizarro, *Catecismo político constitucional*, Imprenta de N. Chávez, México, 1861; *El monedero*, Imprenta de Nicolás Pizarro, México, 1861; *La coqueta*, Secretaría de Educación Pública, Premia Editora, México, 1987. La obra de Pizarro ha sido analizada por Luis Reyes de la Maza, “Nicolás Pizarro, novelista y pensador liberal”, *Historia mexicana*, VI: 4, 1957, pp. 572-587; María del Carmen Millán, “Dos utopías”, en *Historia mexicana*, VII: 2, 1957, pp. 187-206; Carlos Illades, “Tres catecismos herejes”, en *Signos históricos*, I: 1, 1999, pp. 183-192; e Illades y Sandoval, *op. cit.*

[7] Los trabajos de José Ortiz Monasterio, Carlos Illades y Nicole Giron, por ejemplo.

[8] Los trabajos más sólidos sobre el Constituyente de 1856 y su obra son Jacqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861*), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983; Gerald L. McGowan, *Prensa y poder. 1854-1857. La revolución de Ayutla. El Congreso Constituyente*, El Colegio de México, México, 1978; y Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform. 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*, University of Texas Press, Austin, 1979.

[9] “Proyecto de constitución”, en Francisco Zarco, *Historia del Congreso extraordinario constituyente de 1856 y 1857. Estracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, 2 t., Imprenta de D. Ignacio Cumplido, México, 1857, t. I, p. 445.

[10] Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México. 1856-1875. Aspectos económicos y*

sociales de la revolución liberal, El Colegio de México, México, 1995, pp. 280-281. Véase la concepción dominante de la "libertad" en el imaginario estadunidense a finales del siglo XIX. Eric Foner, *The Story of American Freedom*, W. W. Norton, Nueva York y Londres, 1998, pp. 116-124.

[11] Pizarro, *Catecismo*…, p. 8.

[12] Pizarro, *La libertad*…, p. 12.

[13] Pizarro, *La libertad*…, p. 14.

[14] *Ibid.*, pp. 27 y 39.

[15] Véase notablemente *El Federalista*, núm. 10, en *The Federalist*, Jacob E. Cooke (ed.), Wesleyan University Press, Hannover, New Hampshire, 1961, pp. 56-65.

[16] "Proyecto de Constitución", en Zarco, *Historia*…, t. I, p. 452.

[17] *Ibid.*, p. 449.

[18] Pizarro, *Catecismo*…, pp. 46 y 60.

[19] *Ibid.*, pp. 44-45.

[20] *Ibid.*, p. 40.

[21] *Ibid.*, p. 7.

[22] Pizarro, *La libertad*…, pp. 43, 48. Las cursivas son del original.

[23] Véase Antonio Annino, "Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema", en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, Hilda Sábato (coord.), FCE-El Colegio de México, México, 1999, pp. 62-93, especialmente pp. 76-85.

[24] Zarco, *Historia*…, El Colegio de México, México, 1956, p. 875.

[25] Hasta donde hemos podido descubrir, no aparecen, en el imaginario del ´57, imágenes como las del ´48 francés, en que los obreros dejaban a un lado el fusil para empuñar su nueva "arma": la boleta electoral. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, París, 1992, ilustración núm. 6.

[26] "Proyecto de Constitución", en Zarco, *Historia*…, t. I, p. 452.

[27] Pizarro, *Catecismo*…, p. 68.

[28] El historiador francés Claude Nicolet, colaborador de Pierre Mendes-France, abraza hoy en día una idea de república en la que resuenan estas mismas ideas: "La 'ciudad', la 'república' fueron inventadas precisamente para conjurar los peligros del individualismo posesivo, de los cuerpos intermediarios, de los feudos de todo tipo. Pues la libertad sin freno desemboca necesariamente en una desigualdad de poder y riqueza insoportable. […] tanto como la igualdad puramente aritmética de las condiciones materiales conduciría a la negación de la libertad. La conciliación *necesaria* y *vital* de la libertad y la igualdad no es posible sino tomando en serio […] la noción de fraternidad". Claude Nicolet, *La République en France. État des lieux*, Seuil, París, 1992, p. 128. Las cursivas son del original.

[29] "Proyecto de Constitución", en Zarco, *Historia*…, t. I, p. 452.

[30] *Idem.* En el fondo se trata de una visión no muy distinta de la de los republicanos *"démo-soc"* del ´48 francés. Véase Pierre Rosanvallon, "La république du suffrage universel", y Françoise Mélonio, "1848: La république intempestive", *Le siècle de l'avènement républicain,* François Furet y Mona Ozouf (dir.), Gallimard, París, 1993, pp. 371-414.

[31] *Ibid.*, pp. 664-665.

[32] Pizarro, *La libertad*…, p. 107.

[33] Pizarro, *Catecismo*…, p. 68.

[34] Pizarro, *Catecismo*…, p. 71. Las mayúsculas son del original.

[35] Pizarro, *El monedero*, p. 95.

[36] Illades y Sandoval, "La utopía…," pp. 24-25.

[37] Pizarro, *El monedero*, p. 49. Las cursivas son del original.

[38] *Ibid.*, p. 95.

[39] Pizarro, *El monedero*, p. 81.

[40] Pizarro, *La coqueta*, pp. 48-49.

[41] *Ibid.*, p. 60.

[42] Pizarro, *La coqueta*, p. 63.

[43] *Ídem.*

[44] *Ibid.*, pp. 187-200.

[45] Illades y Sandoval, "La utopía"…, p. 19.

[46] Pizarro, *El monedero*, pp. 227, 237, 605 y 613.

[47] Charles Fourier, *Design for Utopia. Selected Writings of Charles Fourier*, Schocken Books, Nueva York, 1971. Según Fourier, en el falansterio no podía haber "casitas" como las de los pueblos y aldeas, pues no hacían sino "rivalizar las unas con otras en cuanto a suciedad y tosquedad", p. 144; Illades y Sandoval, *op. cit.*, p. 23.

[48] Pizarro, *El monedero*, p. 311. Las cursivas son del original.

[49] *Ibid.*, p. 241.

[50] Pizarro, *La coqueta*, pp. 198-200.

[51] Pizarro, *La coqueta*, p. 18. Queda incluso peor parado nuestro autor cuando explica los pucheros de la pequeña hija de Iturbide diciendo que ésta era "semejante al pueblo que en su simplicidad no comprende cuánto debe a sus libertadores". *Ibid.*, p. 193.

[52] *Ibid.*, p. 41.

[53] Pizarro, *El monedero*, p. 18.

[54] *Ibid.*, pp. 27, 529 y 562.

[55] Pizarro, *El monedero*, p. 619.

[56] Illades y Sandoval, "La utopía…", p. 22.

[57] Tan recientemente como 1856: "Estatuto orgánico provisional de la República Mexicana", mayo 15, 1856, *Leyes fundamentales de México*, Felipe Tena Ramírez (ed.),

Porrúa, México, 1964.

[58] Pizarro, *El monedero*, p. 352.

[59] *Ibid.*, pp. 227 y 231.

[60] Pizarro, *El monedero*, p. 615.

[61] *Ibid.*, p. 593.

[62] Pizarro, *El monedero*, p. 609.

[63] *Ibid.*, p. 622.

[64] Carl J. Guarneri, *The Utopian Alternative. Fourierism in Nineteenth-Century America*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1991, p. 10.

[65] Para esta concepción individualista y antiestatista de la ciudadanía, véase Andrew Jackson, "Farewell Address" (1837); "Introduction", *The US Magazine and Democratic Review*, I:1 (1837), *Social Theories of Jacksonian Democracy. Representative Writings of the Period 1825-1850*, Joseph Blau (ed.), The Liberal Arts Press, Nueva York, 1954, pp. 13-17 y 27-29.

[66] Pizarro, *El monedero*, p. 31. Cursivas en el original.

El republicanismo en Hispanoamérica

Ensayos de historia intelectual y política

José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coordinadores)

Quizá no haya problema más difícil que cuestionar los principios de una ciencia cuando la dinámica del conocimiento y la cultura, su evolución, impone con excesiva fuerza revisar cánones y tradiciones. El pensamiento político no podía quedar al margen y en los últimos años ha visto sus interpretaciones sometidas a una verdadera revolución —"cambio de paradigma"— precisamente en la idea de la tradición republicana en el mundo atlántico.

Pero enfocar críticamente la idea de la república ha llevado a juicio al pensamiento liberal teórico e histórico, cimiento de los Estados nacionales modernos, por lo que pensar que sólo la filosofía política contractualista llevaba a alcanzar la libertad ha perdido su significado. La fuente de la que ahora los pensadores sociales trasiegan para recobrar certidumbre al meditar el fenómeno político ya no es John Locke y el liberalismo romántico del siglo XIX, sino la tradición clásica de la Antigüedad, el Renacimiento y la Ilustración.

Pero si se margina históricamente al liberalismo necesariamente se tiene que recalar en el republicanismo, categoría ultrarrelevante en la fundación de los Estados liberales de Occidente durante el siglo XIX; proceso que, transportado al ámbito de nuestra realidad, nos lleva a preguntarnos: ¿hubo republicanismo en América Latina? ¿Su fundación fue republicana o liberal?

El republicanismo en Hispanoamérica, *libro estructurado en tres partes y compuesto por doce brillantes ensayos escritos por especialistas en la materia, aborda la trayectoria del pensamiento republicano en la tradición atlántica que comparten entre el siglo XVIII y XIX la América anglosajona e ibérica; algunos casos de construcción republicana en el siglo XIX hispanoamericano, y el republicanismo mexicano en el momento de su mayor esplendor, esto es, en la primera mitad del siglo XIX.*

JOSÉ ANTONIO AGUILAR, mexicano, obtuvo en 1996 su doctorado en ciencia política por la Universidad de Chicago; es profesor investigador de tiempo completo en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) desde 1995.

RAFAEL ROJAS, cubano, obtuvo su doctorado en historia por El Colegio de México; es profesor investigador de tiempo completo en el CIDE.

Centro de Investigación y Docencia Económicas

Fondo de Cultura Económica