

A LA BÚSQUEDA DEL LIBERALISMO HISPÁNICO

Francisco Colom González
Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior
de Investigaciones Científicas, España

*Siendo, pues, unos mismos los males de
los españoles de ambos mundos, y
hallándose unos y otros en el caso de
reconstituirse, no podía ser sino uno
mismo el interés de todos.*
Álvaro Flórez Estrada, 1812

*Allí donde las razas miserables
viven de tu sustancia flatulenta,
¿habrá jamás ministros responsables
y libertad de imprenta?*
José Joaquín de Mora, *Oda al garbanzo*, 1863

RESUMEN

Este artículo se interroga por la genealogía política e intelectual del liberalismo que arraigó en los países del ámbito iberoamericano. Tras analizar sus orígenes en las versiones católicas del derecho natural y las peculiaridades históricas de la monarquía hispánica, el artículo explora el entronque de esta variante del liberalismo con el desarrollo de la cultura política iberoamericana y sus ambivalentes relaciones con la modernidad.

Palabras clave

Iberoamérica, liberalismo, catolicismo, modernidad.

ABSTRACT

This article interrogates the political and intellectual genealogy of liberalism that root in the countries of Latin-American area. After analyzing their origins in the Catholic versions of natural law and historical peculiarities of the Hispanic Monarchy, the article explores

the connection between this variant of liberalism with the development of Latin-American political culture and its ambivalent relationship with modernity.

Key words

Latin America, liberalism, catholicism, modernity.

El liberalismo constituye una corriente histórica de pensamiento que ha jugado un papel central en la vertebración política de las sociedades modernas. La dificultad de reducir sus ideas a un canon unificado y de adscribir su institucionalización política a un proceso unívoco ha propiciado múltiples interpretaciones sobre sus contenidos doctrinales. En contraste con esta indefinición teórica contamos, sin embargo, con un elenco relativamente identificable, aunque no siempre coherente, de tópicos políticos liberales. El núcleo normativo del liberalismo ha girado tradicionalmente en torno a la defensa de las libertades y derechos del individuo. En su órbita intelectual se ubican también las ideas del consentimiento como fundamento de la legitimidad política, la representatividad del gobierno, el contrato como fórmula constitutiva de la soberanía y el equilibrio de los poderes del Estado como mecanismo para prevenir la tiranía y asegurar la paz civil. El federalismo constituye asimismo un capítulo, a menudo olvidado, de la doctrina liberal, puesto que ofrece un modelo territorial para la aplicación del principio del gobierno limitado. De todo ello se desprende una imagen de la sociedad civil como entidad cuasinatural y del Estado como un instrumento a su servicio. Pese a esta inclinación naturalista, lo cierto es que las concepciones políticas centrales al liberalismo son, como ha señalado Pierre Manent, intuitivamente *asociales*, pues los individuos viven *de facto* en sociedad y los derechos que el liberalismo les atribuye independientemente de su lugar y función en ella rigen en realidad en comunidades ya constituidas¹. Los orígenes de este particular conjunto de valores y prácticas ligadas a las nociones modernas de libertad y de autonomía personal hay que buscarlos en el tránsito histórico del feudalismo a las monarquías absolutas y en la secularización del trasfondo teológico que le sirvió de legitimación.

1 Este trabajo se ha desarrollado en el seno del proyecto HUM2005-02300/FISO del Ministerio de Educación y Ciencia.

Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, Paris, Hachette, 2004.

Los orígenes intelectuales del liberalismo

Las doctrinas políticas desarrolladas en Europa occidental desde el final de la Edad Media buscaron un equilibrio entre las libertades personales y la preservación del orden social. Europa fue el primer lugar donde aparecieron sistemas políticos basados en controles institucionales sobre el poder monárquico, derechos individuales estatutariamente recogidos y el *imperio de la ley*². Los antecedentes remotos de algunos de estos valores se encuentran en el mundo clásico, pero su marco jurídico e institucional hay que buscarlo en el medioevo. El mundo medieval consistía en un denso tejido de derechos personales y compromisos recíprocos basados no tanto en la imposición como en el contrato voluntario. El vínculo feudal, tal y como reflejaba el juramento de vasallaje, estaba concebido en términos transaccionales, como prestación militar a cambio de reconocimiento y protección política, lo que explica que el monarca medieval, con relación a la aristocracia, fuese poco más que *primus inter pares*. La predisposición de la Europa premoderna al constitucionalismo ha sido atribuida a una combinación de elementos contingentes, como el equilibrio de poderes entre la nobleza y la corona, la descentralización de los sistemas militares, la supervivencia de las costumbres políticas germánicas y la resistencia de los derechos de propiedad de los campesinos, ligados a sus señores por una red de obligaciones mutuas³. Sobre estos factores se sedimentó un cuerpo de pensamiento jurídico que intentó mediar en las disputas feudales y organizar entre sí las distintas jerarquías políticas.

El acervo normativo del liberalismo procede por otro lado de la cultura cristiana y, más concretamente, de la secularización de los valores asumidos por la teología política moderna. El axioma paulino de que todo poder proviene de Dios seguía al final de la Edad Media tan vigente como en siglos anteriores. Lo que había cambiado eran las circunstancias políticas. En la teología cristiana la salvación de las almas constituía un bien ultramundano, pero su consecución, y por ende el derecho a supervisar todo aquello que pudiera afectarla, había sido encomendada a la Iglesia. La idea de que la identidad personal

2 La noción a la que se refiere esta expresión es la que quedó recogida de forma emblemática en la cláusula de la Magna Carta inglesa, que afirmaba: “*No free man shall be seized or imprisoned, or stripped of his rights or possessions, or outlawed or exiled. Nor will we proceed with force against him, except by the lawful judgement of his equals or by the law of the land. To no one will we sell, to no one deny or delay right or justice*”.

3 Brian M. Downing: “Medieval Origins of Constitutional Government in the West”, *Theory and Society*, Vol.18, No.2 (March 1989), pp. 213-247.

trasciende los límites políticos y jurisdiccionales de este mundo fue un elemento central del primer cristianismo, como lo fue la noción medieval de la *Christianitas*, que concedía un significado social y espacial a la filiación religiosa. Según esto, todos los que creen en Cristo y obedecen a la Iglesia formarían una única cristiandad y deberían estar sujetos a un mismo gobierno⁴. Para el agustinismo político la *Ecclesia*, entendida en su sentido literal, como reunión o congregación de fieles, incluía en su seno la *potestas* del Emperador. Con ello asimiló el orden político al de la gracia divina y espiritualizó el origen del poder en una interpretación teocrática que convertía al *populus Dei* en heredero del pueblo romano y al Sacro Imperio Romano Germánico en una prolongación del imperio de los antiguos césares. Esta superposición de los ámbitos espiritual y temporal de la autoridad fue un germen constante de conflictos durante todo el periodo medieval y tuvo su expresión más ostensible en la *disputa de las investiduras* que en los siglos XI y XII enfrentó a papas y emperadores por el control de los beneficios y títulos eclesiásticos. En el otoño de la Edad Media la tendencia histórica, sin embargo, había cambiado y los poderes de la Iglesia tendieron a quedar confinados bajo el control de las nacientes monarquías absolutas. La recuperación renacentista del derecho romano ayudó en este contexto a consolidar una serie de doctrinas sobre la autoridad pública que guardaban alguna semejanza con la teoría del Estado de la antigüedad clásica.

Desde el momento en que los monarcas europeos se manifestaron contra la unidad jurídica del Imperio, la vieja dualidad medieval que contraponía éste al Pontificado dejó de tener vigencia. En los albores del Renacimiento el *populus Christianus* se presentaba escindido en una serie de comunidades conscientes de sus respectivas particularidades. La forma política susceptible de adaptarse a estas nuevas circunstancias mostraba cada vez menos afinidad con el universalismo imperial o con la ciudad independiente. Será el Estado monárquico el que ocupará su lugar: una organización jurídicamente consolidada que ejercía un poder autónomo sobre un conjunto humano específico para desarrollar unos fines tenidos por naturales. Llegado este punto, la difusión del aristotelismo fue tan importante para la aparición del pensamiento político moderno como la sujeción monárquica de la autoridad religiosa o la revitalización del derecho romano. La codificación teológico-filosófica del pensamiento de Aristóteles llevada a cabo por Santo Tomás en el siglo XIII aportó un nuevo

4 William D. McCready, "Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory", *Speculum*, Vol.48, No.4. (Oct., 1973), pp. 654-674.

sustrato ideológico a los Estados dinásticos surgidos de la fragmentación del orbe medieval. Las teorías del contrato social y del derecho divino de los reyes que proliferaron en la Edad Moderna se apoyaron en la intuición aristotélica sobre la natural sociabilidad humana. Lo hacían, sin embargo, de una manera enteramente novedosa: concibiendo la soberanía no ya como el ápice de una estructura jerárquica preexistente, al uso medieval, sino como autoridad suprema en un territorio dado.

Las raíces teóricas del liberalismo hay que buscarlas precisamente en el conflicto histórico entre las tradiciones contractuales heredadas del mundo feudal y la introducción de prácticas absolutistas de gobierno en la modernidad. El problema que se le planteaba a la teoría política moderna era precisamente la legitimación de un poder fuerte y absoluto capaz de enfrentarse a las amenazas de disolución propiciadas por el debilitamiento del vínculo medieval. Las categorías de derecho natural en las que se expresó intelectualmente ese programa distan de constituir un conjunto homogéneo. Si bien las ficciones contractuales proporcionaron una legitimidad adicional a las emergentes monarquías nacionales, la Reforma protestante y el catolicismo contrarreformista marcaron pautas reconociblemente distintas en la formulación del pacto de soberanía y en la definición de su autonomía jurisdiccional y religiosa frente a Roma. Pero más que la división teológico-jurídica entre católicos y protestantes, fue la manera en que se resolvió a largo plazo la tensión entre absolutismo y feudalismo lo que marcó indeleblemente los rasgos políticos e intelectuales de cada singladura liberal. El liberalismo inglés, el primero en marcar la pauta histórica, se alzó sobre la defensa de las prerrogativas de la *gentry* y de sus aliados políticos frente a la potestad del monarca. Textos como los de Locke venían en realidad a consagrar en términos teóricos lo que las prácticas y luchas políticas habían sedimentado en la vida inglesa del siglo XVII. En Francia, por el contrario, aunque las doctrinas populistas sobre el origen del poder se remontaban a los escritos de los *monarcómacos* calvinistas, el descubrimiento de la libertad como igualdad civil y soberanía nacional se hizo por un proceso cultural, a través de la filosofía racionalista del movimiento de las Luces. Más tardío y estatista que sus pares europeos, el liberalismo alemán enfatizaría con su teoría del *Rechtsstaat* la racionalidad formal del derecho como garantía frente al despotismo y la responsabilidad ética del Estado en cuanto agente de la paz civil, un papel que la tradición anglo-escocesa del *humanismo comercial* atribuyó típicamente al mercado. Las críticas marxistas al liberalismo se han centrado precisamente en el papel que ha desempeñado en él la *propiedad* como principio de individuación. En efecto, ya fuera bajo las categorías iusnaturalistas del

contrato social o en la versión economicista de la Ilustración escocesa, el liberalismo anglosajón ha emplazado tradicionalmente la prueba de la autonomía cívica y la competencia social de los sujetos en la adquisición y preservación de su patrimonio. Con la eclosión de la era burguesa, la esfera pública liberal organizó sobre el principio de la propiedad privada la representación de los intereses sociales y la garantía de los derechos individuales. Sin embargo, como estamos viendo, los orígenes teóricos del liberalismo son más complejos de lo que suponen quienes pretenden reducirlo a una mera expresión política del *individualismo posesivo*⁵.

El tomismo y el problema del orden

En el ámbito hispano fueron otras condiciones históricas e influencias intelectuales las que marcaron el desarrollo de las concepciones protoliberales. El acceso de Carlos V al trono imperial en 1519 y las conquistas en tierras americanas crearon la autoridad más extensa que Europa había conocido hasta el momento. Los reinos europeos y ultramarinos de Carlos V permanecerían, sin embargo, jurídicamente diferenciados. La existencia del Sacro Imperio impedía que, técnicamente, la Monarquía Hispánica pudiese convertirse en *Imperio Español*, aunque Hernán Cortés, en la segunda de sus *relaciones* sobre la conquista de México, ofreció a Carlos V “*intitular[se] de nuevo -esto es, con independencia de la donación papal- emperador [de esta tierra], y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee*”⁶. Tampoco las expectativas mesiánicas despertadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo llevaron a los jaleadores ideológicos de la *Monarchia Universalis* -como Campanella, Gattinara, Valdés o Ulzurrun- a incluir en ella a las tierras americanas.

Los presupuestos teológicos de la Contrarreforma y las formas culturales barrocas jugaron un papel fundamental en la legitimación ibérica del nuevo tipo de organización política. En sentido estricto, esto

5 No por casualidad, las lecturas canónicas del liberalismo como individualismo posesivo son preponderantemente anglosajonas. Véase Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford U.P., 1962 y Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, London, Unwin Books, 1971.

6 Este ofrecimiento se ha interpretado no tanto como una voluntad de equiparar el viejo y el nuevo mundo sino como un intento de Cortés por zafarse de la jurisdicción de Diego Velázquez, adelantado de Cuba, y legitimar así su desobediencia a las instrucciones recibidas al decidir conquistar México. Véase Victor Frankl, “Imperio particular e imperio universal en las Cartas de Relación de Hernán Cortés”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid (1963), Núm. 165, pp. 443-482.

no significa que las concepciones religiosas hayan pesado en España más que en otras latitudes. Como advirtió José Antonio Maravall en su trabajo clásico sobre el periodo, “*aunque por la incorporación de [la religión] a los intereses políticos, la vida religiosa y la Iglesia tengan un papel decisivo en la formación y desarrollo del barroco, no en todas partes ni siempre las manifestaciones de aquella cultura se corresponden con las de la vida religiosa[...] En el barroco español hay que atribuir el mayor peso a la parte de la monarquía y del complejo de intereses monárquico-señoriales que aquella cubre [...]. Por eso habría que decir, en todo caso, que más que cuestión de religión, el barroco es cuestión de Iglesia, y en especial de la católica, por su condición de poder monárquico absoluto*”⁷. La Monarquía Hispánica, a diferencia de otras experiencias absolutistas, no surgió de la superación de guerras confesionales intestinas. La homogeneidad de la fe, impuesta mediante la represión de la disidencia y la expulsión de las minorías etno-religiosas, facilitó a los soberanos españoles la superación de los obstáculos políticos que marcaron a otras monarquías europeas. Por ello, el extemporáneo giro del pensamiento ibérico del Renacimiento hacia el tomismo, una visión del mundo elaborada en la alta Edad Media, puede explicarse quizá por la peculiar *modernidad* de la situación en que se encontraba la sociedad española del siglo XVI, necesitada de conciliar la racionalidad de un Estado absolutista con la afirmación de un orden ecuménico capaz de incorporar pueblos paganos a la civilización eurocristiana⁸. Ante semejante desafío, el tomismo ofrecía una visión coherente y jerárquica del universo, un compendio teológico-filosófico de las certezas metafísicas amenazadas por la nueva ciencia empírico-formal y por la difusión de las ideas protestantes.

La doctrina original de Aristóteles concebía la sociedad y la vida humana en términos de fines y bienes organizados en una jerarquía natural. A partir de esta fuente, la ley, tal y como la definió el Aquinate, “*es la ordenación de la razón al bien común promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad*”⁹. La escolástica ibérica codificaría esta doble intuición en un sistema de derecho natural al servicio de la fe católica y de la organización jerárquica de la estructura social. Según esta cosmovisión, los rangos políticos y magistraturas no dependen del arbitrio real sino de la posición que les corresponde en el orden de la sociedad. Desde la perspectiva aristotélico-tomista, “*el orden jurídico no aparece como producto de una decisión ni de una regla [...] La regla y la decisión*

7 José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 45 y 47.

8 Richard M. Morse, *El espejo de Próspero*, México, Siglo XXI, 1982.

9 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-IIae, Cuestión 90, Artículo 4.

no crean el orden, sino que ya en el seno de un orden dado, preestablecido, les corresponde su función reguladora [...] Esa estructura social es derivada de la ley natural, y sin ella no puede la sociedad llegar a la consecución de los fines que le son propios [...] El status en que cada dignidad social está colocada es anterior a ella misma y anterior al gobierno del Príncipe”¹⁰. Estamentos y dignidades públicas componen en esta concepción topológica de la sociedad una totalidad estructurada en la que se insertan los individuos, pero a diferencia del iusnaturalismo protestante, los derechos de éstos no se tienen por *subjetivos* o inmanentes en cuanto seres humanos, sino que se inscriben en una jerarquía que los trasciende. El Estado, la más perfecta de las asociaciones humanas, se concibe así como un cuerpo moral en cuyo seno cabe considerar a los individuos desde una doble perspectiva: la ley divina y la razón natural. Esta distinción es la que, indirectamente, facilitaría el reconocimiento de los indígenas del Nuevo Mundo como seres humanos carentes de instrucción cristiana, pero con capacidad civil. De ahí el sentido último de la disputa teológico-jurídica sobre los *justos títulos* de la conquista.

La escolástica española -autores como Suárez, Vitoria, Soto o Molina- nunca concibió el origen de la soberanía en individuos aislados, sino que atribuyó a la sociedad en su conjunto la capacidad para generar los atributos de la vida comunitaria. Según la doctrina de Francisco Suárez, el autor más influyente en la cultura filosófico-jurídica del mundo hispánico, el origen último de toda forma de dominación política era divino, pero el poder civil nacía de la sociabilidad natural de los seres humanos mediante un pacto de asociación. Con el fin de preservar la autonomía del monarca, la versión suareziana del contrato social alienó del pueblo esa capacidad civil mediante un pacto de segundo orden, el de sujeción, que la trasladaba a la persona del rey. Pero este poder político era soberano solo *in suo ordine et respecta sui finis*, no en un sentido absoluto. Independientemente de las diferentes versiones del pacto de soberanía, y en contra de lo que pudiera esperarse, la tesis del origen divino del poder fue utilizada por los teóricos católicos de la Contrarreforma para limitar la soberanía del monarca y someterla a un orden moral superior que salvaguardase los atributos de la dignidad humana y los fines propios de la sociedad civil. “*El respeto al orden natural establecido por Dios –nos dice Maravall- obliga [al Príncipe], quien no puede en ninguno de sus actos oponerse a él y aun tiene que servirlo [...] El factor fin es esencial en el concepto de orden aristotélico-tomista [...] Ligase, pues, el poder a*

10 José Antonio Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 124-125.

*una finalidad, y ésta, en la sociedad humana, es la justicia. La potestad política, por su mismo origen, está subordinada a lo justo [...] En el pensamiento político católico, cuando se falta a la justicia, se destruye en su misma esencia el poder político". Y añade, "recordar al Príncipe que el poder que ejerce es el de la comunidad, que ha sido creado Príncipe por esta misma [...], es una eficaz manera de recordarle que ese poder ha de ser empleado en servicio de esa comunidad, y que consiste en un tributo a ella cuyo fin es mantener su orden intrínseco"*¹¹. En la concepción escolástico-tomista, pues, el poder nace desde su mismo origen como medio para un fin, el *bien común*, que no es otra cosa que la quietud civil y la acomodación de los seres a su orden natural.

El contraste entre la percepción católica y protestante del ámbito jurídico-moral no se limitaba a sus respectivos presupuestos antropológicos -la naturaleza del hombre ante la gracia divina- sino que se extendía a las premisas epistemológicas de la acción hacia los semejantes y el medio natural e incluía a la propia organización del orden político. En el *ethos* católico la conciencia se entiende como un tribunal de la acción humana donde la ley divina funge como norma evaluadora y el confesor como juez. Los problemas morales remiten así a un proceso externo de normas reveladas e intérpretes autorizados. Entre los protestantes, por el contrario, el juicio exterior de la conciencia desapareció, sustituido por el *libre examen* y la iluminación interior. Antonio Rivera ha ilustrado muy esclarecedoramente ambos tipos ideales al comparar la teología jesuítica y la calvinista: "*El concepto tipo calvinista sostiene que Dios es fundamentalmente voluntad, y cree en la predeterminación y en la justificación sola fides; el tipo católico mantiene que Dios es sobre todo entendimiento, y cree en la prescencia y en la justificación por las obras [...] La ética calvinista es rigorista y conduce a una ascesis de sí mismo, lo cual, a su vez, exige una reflexión individual sobre los medios o las reglas para actuar bien; la jesuita es laxa, legalista y casuista, de forma que sólo exige el seguimiento de los códigos de recetas éticas*"¹².

Cada uno de estos modelos de conciencia moral implica una forma específica de racionalidad práctica que podemos definir, siguiendo a Richard Morse, como *formal-objetiva*, en el caso del iusnaturalismo católico, y *dialéctico-personal* en la teología protestante. Para la inteligencia aristotélico-tomista una referencia personal concreta remite a una especie o clase general de cosas con respecto a las cuales es interpretada. Por el contrario, bajo la mirada protestante cada sujeto tiene una

11 José Antonio Maravall, *Teoría del Estado*, *op. cit.*, pp. 145-146 y 148, respectivamente.

12 Antonio Rivera García, *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1999, p. 13.

idiosincrasia propia cuyo conocimiento solo es accesible mediante un proceso de experiencia interpersonal. “En el primer caso, las personas son ‘intercambiables’ porque el sujeto individual sólo es interesante e inteligible en cuanto ejemplo de un género o regla general. En el segundo caso, las personas son únicas e idiosincrásicas porque, en lugar de ejemplificar un orden general, representan el *álter ego* del conocedor”¹³. Según esta interpretación, las premisas protestantes sobre la fiabilidad cognitiva de la ciencia y de la conciencia se habrían proyectado sobre la teoría política en rasgos tales como la importancia asignada a los acuerdos por consenso, la legitimación utilitarista del Estado, la definición jurídico-formal de los nexos sociales, el individualismo ético y la primacía del derecho común frente a la norma estatuida. Este contraste sería especialmente visible en las distintas tradiciones del derecho natural. Mientras el derecho de gentes esbozado por Francisco Vitoria intentó ajustar los vínculos entre los grupos humanos a unos principios generales, en el esquema contractual de Thomas Hobbes los derechos naturales liberaban átomos sociales que debían ser adecuadamente re combinados. Ambos autores concedieron gran importancia al poder del soberano, pero si para Vitoria el ejercicio del poder debía realizar el *bien común*, en la concepción de Hobbes el pacto político era adoptado por temor, como garantía de seguridad, no por un deseo de autorrealización colectiva.

El liberalismo y la cultura política iberoamericana

La corriente neoweberiana impulsada hace algunas décadas por autores estadounidenses ligados a la sociología del desarrollo no dudó en atribuir los rasgos característicos de la cultura política iberoamericana, y en concreto sus tendencias patrimonialistas, corporativas y tutelares, a las pautas socioculturales del catolicismo. La idea de fondo mantenía que el contrarreformismo, las instituciones absolutistas y las condiciones coloniales fraguaron un molde civilizatorio al que se acoplarían en diverso grado tanto las viejas metrópolis ibéricas como las nuevas naciones americanas¹⁴. El origen último de este carácter, así como

13 Richard M. Morse, *Op. cit.*, pg. 56.

14 Cfr. Richard M. Morse, *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989; Glen C. Dealy, *The Public Man: an Interpretation of Latin American and other Catholic Countries*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1977; Howard J. Wiarda, *Politics and Social Change in Latin America: the Distinct Tradition*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1974 y Howard J. Wiarda - Margaret MacLeish Mott, *Catholic Roots and Democratic Flowers: Political Systems in Spain and Portugal*, Westport, Praeger, 2001.

la preeminencia de una concepción monista de la política común al mundo católico en general, habría que buscarlo en el Estado patrimonial establecido en la península ibérica y, con mayor rigor, en la América hispana desde el siglo XVI. Las nociones de *monismo* y *patrimonialismo* aludían a la centralización del poder político, a su vinculación con el estatus étnico y social de sus actores y al control jerárquico de los intereses potencialmente conflictivos en la persecución de la riqueza, la autoridad y el prestigio social¹⁵. La manifestación práctica de ambos síndromes se traduciría en concepciones autoritarias, privilegios estancos y paternalismo administrativo. En el seno de esta estructura, el poder sería susceptible de ser negociado entre los distintos grupos sociales, pero difícilmente administrado sobre un principio formal y periódico de revisión democrática. Por ello, las vías de cambio y de renovación política en este mundo han venido con frecuencia del pretorianismo y de los caudillismos populistas, un fenómeno en el que se ha querido ver pulsiones sublimatorias: la búsqueda de respuestas redentoras y justicieras a problemas sociales aparentemente insuperables en el plano real¹⁶.

Los elementos mesiánicos perceptibles en algunas facetas de la cultura política iberoamericana pueden encontrarse ya en el *joaquinismo* de los primeros misioneros franciscanos llegados a la Nueva España al rebufo de la conquista¹⁷. Un fondo utópico refulege asimismo en los movimientos igualitaristas y en las explosiones sociales contra el *mal gobierno* que trufaron el periodo colonial, pero no en menor medida en

15 Una idea asociada a la del *patrimonialismo* en América Latina ha sido la del *centralismo*. Véase Claudio Véliz, *The Centralist Tradition in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1980. Véliz, sin embargo, advierte de las diferencias entre ambos: “En el *patrimonialismo* el linaje, la herencia y la personalidad juegan un papel decisivo; en el *centralismo* su papel es excepcional o accidental. El concepto de *patrimonialismo* cae bajo la categoría weberiana de la autoridad tradicional, mientras que el *centralismo* habría que clasificarlo bajo el tipo de la dominación racional. Cualesquiera que hayan sido sus carencias o excesos, la tradición burocrática centralista se ha expresado a través del cargo, más que de la persona”, p. 7.

16 Sobre la inserción de este tipo de reacciones en las formas de modernización iberoamericana, véase Hugo Celso F. Mansilla, *Tradición autoritaria y modernización imitativa*, La Paz, Plural Editores, 1997.

17 El término hace alusión a Joaquín de Fiore, místico calabrés del siglo XII cuyas profecías sobre una renovación espiritual con el advenimiento de la Edad del Espíritu Santo gozaron de gran difusión al final de la Edad Media. Véase Mario Góngora, “El Nuevo Mundo en los escritos escatológicos y utópicos de los siglos XVI al XVIII”, en Ídem, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, pp. 201-228.

fenómenos contemporáneos como los multitudinarios cultos pentecostales, la teología de la liberación, las ocupaciones colectivas de tierras, los movimientos guerrilleros, el populismo e incluso el anarquismo rural español. Algunos autores han querido ver en este conjunto de rasgos el perfil utópico-escatológico de la praxis insurreccional iberoamericana. “Por lo común -asevera Jacques Lafaye- el hombre hispánico, en la medida prudente en que esta entidad tenga algún significado, es decir, al nivel del comportamiento político, se levanta por su fe religiosa o porque se ha herido su sensibilidad, no por un principio. Ante todo, los pueblos latinoamericanos no se guían por una doctrina –que les tiene sin cuidado-, se dejan fascinar por un ‘caudillo-mesías’ [...] El radical personalismo hispánico es causa de que la conciencia y la proeza colectivas solo llegan a cuajar donde hay un héroe individual que las despierte y las encabece y cifre en su inspirada personalidad”¹⁸. En su interpretación del México decimonónico como un siglo de caudillos, Enrique Krauze dejó entrever una interpretación afín: la proliferación de cabecillas, caciques, tradiciones tutelares y actitudes misionales en la política hispanoamericana responderían a rasgos hondamente arraigados provenientes de una cultura y una arquitectura política, la ibérica, aún viva en América Latina, “porque aunque la rama se separó del tronco en 1821, siempre le fue –y le sigue siendo- secretamente fiel”¹⁹.

La filiación intelectual de este imaginario social se ha atribuido a la concepción iuscatólica del *bien común* como algo distinto, si no opuesto, a la suma de los intereses individuales. Su especificidad se manifestaría en el contraste apreciable entre las culturas políticas de la América de raíces ibéricas y la angloprotestante. La base epistemológica y moral de sus respectivas tradiciones constituía para Richard Morse el antecedente de la preferencia iberoamericana por la doctrina y el orden social y de la inclinación de los angloamericanos por el pragmatismo y la autosuperación. Según esto, mientras los colonos ingleses compartieron desde sus orígenes una percepción pluralista y *lockeana* de sus relaciones sociales, los criollos hispanoamericanos quedaron adheridos al trasfondo católico y tomista de su legado político-cultural. “El ‘espíritu latinoamericano’ tiende a una visión comprensiva y unificadora, mientras que el angloamericano es empirista; [estos rasgos] contribuyen a explicar la importancia atribuida a la ‘ley natural’ y, en un sentido prerousseauiano, a la ‘voluntad general’ en la cultura política iberoamericana y la extraordinaria significación que los angloamericanos atribuyen al sufragio universal [...] Lo que está en discusión son los principios

18 Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984., pp. 24-25.

19 Enrique Krauze, *Siglo de caudillos*, México, Fábula - Tusquets Editores, 2002, p. 22.

organizadores del cuerpo político: una sociedad basada en el pacto en contraste con una sociedad orgánica, un principio nivelador o individualista en contraste con un principio jerárquico o arquitectónico"²⁰.

Richard Morse, cercano al registro normativo de la *Kulturkritik* adorniana en su estimación de los riesgos alienantes de la modernidad, no percibía la singularidad cultural iberoamericana como algo negativo. Antes al contrario, "en un momento en que Norteamérica puede estar experimentando una crisis de autoconfianza -advertía en la introducción a su obra intitulada con una metáfora especular-, parece oportuno anteponerle la experiencia histórica de Iberoamérica, ya no como estudio de caso de desarrollo frustrado, sino como la vivencia de una opción cultural"²¹. También Howard Wiarda, sin la ácida crítica de Morse a su propia tradición cultural, declaró defender "la herética noción de que las naciones latinoamericanas están siguiendo una ruta alternativa de modernización distinta de la de los Estados Unidos, pero quizá -en sus propios términos- no menos funcional o viable"²².

Este tipo de enfoques ha sido despachado a menudo como *determinismo cultural* o tildado incluso de *esencialista*²³. Creemos, sin embargo, que es desde una perspectiva político-cultural como puede ampliarse el conocimiento de un asunto que tradicionalmente ha desconcertado a los intérpretes de América Latina: la implantación de instituciones legitimadas por el liberalismo en ausencia de una cultura política propiamente *liberal*. El juicio deficitario que usualmente provoca

20 *El espejo de Próspero*, Op. cit., p. 56. El crítico cultural uruguayo Ángel Rama vislumbró rasgos similares a los descritos por Morse en su revisión del papel social jugado históricamente por la *intelligentsia* latinoamericana: "Contrariamente a un extendido prejuicio acerca del individualismo anárquico de sus habitantes, [los mitos de América Latina] parecen apuntar a una situación completamente opuesta: al enorme peso de las instituciones latinoamericanas que configuran el poder y a la escasísima capacidad de los individuos para enfrentarlas y vencerlas [...] Las energías deseantes en la sociedad norteamericana se abastecen en las fuerzas individuales, mientras que en las latinoamericanas descansan sobre una percepción aguda del poder y, simultáneamente, sobre una subrepticia desconfianza acerca de las capacidades individuales para oponérsele. Dicho de otro modo, la sociedad urbana latinoamericana opera dentro de modelos más colectivizados. Sus mitos opositores del poder pasan a través de la configuración de grupos, de espontáneas coincidencias protestatarias, de manifestaciones y reclamaciones multitudinarias." *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajamar, 2004, pp. 105-106.

21 *El espejo de Próspero*, p. 7.

22 Howard J. Wiarda (ed.), *Politics and Social Change in Latin America: still a distinct tradition?* (3ª ed. rev.) Boulder, Westview Press, 1992, p. ix.

23 Véase Charles Hale, "The reconstruction of nineteenth-century politics in Spanish America: a case for the history of ideas", en *Latin American Research Review* Vol. 8, Nr. 2 (Summer 1973), pp. 53-73.

este contraste no puede derivarse de una falacia semántico-normativa: la de identificar el liberalismo con un programa moral, como tal cargado de componentes utópicos, para contrastarlo con unas prácticas políticas que en ningún caso llegaron a desarrollarlo en su integridad. Desde esta perspectiva, los liberalismos hispánicos nunca habrían sido *reales* o *auténticamente* liberales. Este razonamiento confunde los planos normativo y descriptivo y ayuda poco a entender el enraizamiento y las pautas de asimilación social de las primeras formas secularizadas de gobierno en las sociedades iberoamericanas. Hay que tener en cuenta que las tensiones históricas provocadas por la implantación de regímenes laicos y centralizadores se dieron en mayor o menor grado en todas las sociedades tradicionales sometidas a procesos de modernización. El tránsito desde estructuras articuladas en torno a la jerarquía y el privilegio, un orden religioso trascendente, lealtades transaccionales e identificaciones locales, hasta otras basadas en la movilidad social, el autogobierno secularizado y la homogeneización cultural supuso una revolución histórica de dimensiones difícilmente imaginables. Funcionalmente, el liberalismo puede entenderse como el conjunto de ideas y prácticas políticas que sirvió para legitimar esa mutación. En el caso aquí considerado, la complejidad transicional se vio aumentada por la pluralidad étnica y la dependencia colonial de buena parte del mundo hispánico. Por ello es preciso matizar el esquema que identifica el liberalismo exclusivamente con el canon normativo anglo-protestante y sus antecedentes con la Ilustración francesa. Es preciso incluir en él las experiencias y referencias culturales que en otras latitudes contribuyeron a configurar, con desigual suerte, la *política moderna* y sus procesos de movilización e inclusión social.

Los epígrafes *liberal* y *conservador*, tal y como se aplicaron a lo largo del siglo XIX en América Latina, no respondían de forma coherente a los modelos *originales*. Estos términos fueron acuñados en Europa y, al importarlos, cada grupo los usó a su conveniencia. La familiaridad de las élites latinoamericanas con los acontecimientos de la España de su tiempo, donde la sublevación carlista de 1833 dio lugar a que se etiquetara con tales epítetos a dos grupos con actitudes e idearios reconocidamente opuestos, contribuyó sin duda a la difusión de los mismos al otro lado del Atlántico, pero más que nada hay que ver en su ambigüedad denotativa el efecto de un juego de intereses contrapuestos²⁴. Así, al describir en 1863

24 Como es sabido, el uso del término *liberal* como una adscripción política se identifica por primera vez en los debates constitucionales de las Cortes de Cádiz. Véase Juan Marichal, “*Liberal: su cambio semántico en el Cádiz de las Cortes*”, en Ídem, *El secreto de España*,

la dinámica política de su país, el publicista venezolano Pedro José Rojas advirtió que *“los partidos nunca han sido doctrinarios en Venezuela. Su fuente fueron los odios personales. El que se apellidó liberal encontró hechas por el contrario cuantas reformas liberales se han consagrado en códigos modernos. El que se llamó oligarca luchaba por la exclusión del otro. Cuando se constituyeron, gobernaron con las mismas leyes y con las mismas instituciones. La diferencia consistió en los hombres”*²⁵. El conservadurismo latinoamericano se articuló fundamentalmente en torno a las tradiciones ligadas a la posesión de la tierra. Sus rasgos característicos fueron la reticencia al monocultivo exportador, la organización paternalista del trabajo en la hacienda, los privilegios de casta, la concepción autoritaria y centralizada de la vida política, la defensa del orden frente a la *anarquía* y el reconocimiento de un papel a la Iglesia en la conducción de la vida social. Culturalmente, el apego conservador a las referencias hispano-criollas contrasta con el eurocentrismo liberal y su voluntarismo jurídico-político²⁶. La negación del pasado colonial y de todo aquello que pudiera representarlo quebró entre las élites liberales hispanoamericanas la conciencia de continuidad histórica y marcó de forma indeleble su relación con la cultura autóctona. Así, al prologar en 1870 su voluminoso estudio sobre la independencia de Chile, el historiador Miguel Luis Amunátegui confesaba su sentimiento de alienación frente a un pasado que se le antojaba extraño. *“Los actuales hispanoamericanos -decía- necesitan hacer esfuerzos de imaginación para figurarse lo que eran sus abuelos, tal vez lo que eran sus padres [...] Medio siglo ha bastado para sustituir a la antigua sociedad, que parecía reposar sobre cimientos de granito, con otra absolutamente distinta”*²⁷.

Esta percepción era, sin embargo, engañosa y respondía sobre todo a una visión de su sociedad propia de las clases urbanas y europeizadas. En la América profunda, la de los campesinos, ganaderos y terratenientes dispersos por fundos, hatos y haciendas, las viejas estructuras y hábitos sociales se mantuvieron incólumes durante largo tiempo. La vivencia de las tensiones del liberalismo con las formas de vida autóctonas como

Madrid, Taurus, 1995, pp. 29-46.

25 Citado por José Luis Romero, *El pensamiento político latinoamericano*, Buenos Aires, A-Z Editores, 1998, p. 201.

26 Véase al respecto mi trabajo “El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española”, en Francisco Colom - Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 43-82.

27 Miguel Luis Amunátegui, *Los precursores de la independencia de Chile*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1909 (3. vols), p. 6.

un conflicto entre *civilización* y *barbarie* constituyó una obsesión de las élites modernizantes más que un auténtico estigma civilizatorio. Tras la independencia, las clases rectoras latinoamericanas se embarcaron en la reforma de sus sociedades según las imágenes que recibían del centro de Europa y de los Estados Unidos. De Inglaterra se importaron las doctrinas del libre comercio; de la república norteamericana algunos experimentos constitucionales, pero en el ámbito de la cultura y de los gustos estéticos la *galolatría* reinó sin freno. Junto al europeísmo de los intelectuales urbanos y las acriolladas preferencias de los grupos conservadores, existían amplios sectores rurales y mestizos que se apoyaban en su propia cultura popular, fruto en gran medida de la síntesis colonial barroca, y que no estaban dispuestos a abandonarla pese a las invectivas elitistas.²⁸ Este conflicto cultural representaba, además de una fractura política interna, un problema extraordinario para la elaboración de los mitos fundacionales de las nuevas repúblicas.

El periodo colonial había sido neutralizado por la ideología liberal como una etapa yerma para el germen de las nacionalidades hispanoamericanas. “Los pueblos coloniales -decía Amunátegui- estaban inmóviles, rígidos, muertos como un cadáver; existían, pero nunca habían experimentado las palpitaciones de la vida en toda su plenitud”²⁹. La interpretación prevaleciente en la Europa decimonónica decía que solo aquellos pueblos que lograsen establecer su constitución política podían alcanzar el estado de la *civilización* y gozar así de una existencia *histórica*, no meramente natural. Pero a diferencia de los liberales gaditanos y su apelación a los perdidos fueros medievales, o de los colonos norteamericanos y su reivindicación de las viejas libertades inglesas, en la América hispana el historicismo constitucional no fue una opción viable. Desde el siglo XVII el patriotismo criollo había celebrado el pasado prehispánico con el fin de reivindicar el estatuto de *reinos* para los territorios ultramarinos de la Monarquía Católica. Con la independencia, sin embargo, los liberales hispanoamericanos se vieron imposibilitados de reivindicar una libertad previa o posterior a la conquista. La idea de unas imaginarias *libertades indígenas* carecía de fuerza perlocutiva. En su *Carta de Jamaica* Bolívar reconoció la complicada situación política de los criollos, quienes no eran “ni indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”. Como ha explicado Antonio Annino para el caso mexicano, “[los novohispanos] habían logrado construir un puente imaginario entre lo prehispánico y lo hispánico insertando a América

28 Cfr. E. Bradford Burns, *The poverty of progress. Latin America in the nineteenth century*, Berkeley, University of California Press, 1980.

29 *Op. cit.*, Vol. 1, p. 367.

en el esquema de la salvación y transformando el pasado azteca en la etapa de la 'gentilidad romana' del Nuevo Mundo. La evangelización era el único proceso que había ubicado al indio en el mundo del no indio [...] La nación del patriotismo criollo no podía ser más que católica y monárquica. La nación de los liberales podía ser **también**, pero no **únicamente** católica, por razones bastante obvias que cualquier liberal de cualquier país del mundo en aquel entonces hubiera suscrito: el catolicismo podía ser la única religión de la república, pero la lealtad hacia la constitución y el Estado no podía seguir en manos de la Iglesia, porque la república liberal no era de origen divino"³⁰. Consiguientemente, los liberales criollos se aferraron a la idea bolivariana de que la América española nunca había sido libre, al supuesto efecto corruptor de tres siglos de *despotismo* sobre la virtud cívica de sus sujetos. Pero en México al menos se intentó incorporar también en el proyecto de construcción política de la nación a los sectores populares e indígenas mediante un ejercicio retórico de prehispanismo que encontró continuidad hasta la revolución de 1910³¹.

LA NACIÓN CONSTITUIDA Y LOS CIRCUITOS DEL PODER.

El primer liberalismo hispano se vio obligado a conciliar las nociones iusnaturalistas heredadas de la tradición ibérica con las demandas de igualdad política, libertad económica, autonomía territorial y, muy pronto, de equiparación social impulsadas por las nuevas ideas. Las tensiones derivadas de esa forzada coexistencia, y no solo las carencias económicas e institucionales del momento, constituyen un aspecto decisivo para la adecuada comprensión de este peculiar capítulo de la modernidad iberoamericana. Como es sabido, las herramientas jurídico-políticas con que se construyeron los primeros gobiernos constitucionales en el ámbito hispano se forjaron al hilo de la crisis dinástica y colonial provocada por la invasión napoleónica de la Península Ibérica. Las referencias intelectuales que inspiraron las insurrecciones independentistas han dado lugar a un largo debate plagado de equívocos³². En realidad, tales

30 Antonio Annino, "El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana", en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid - Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2005, p. 117.

31 Para una perspectiva de conjunto de esta operación ideológica en la América hispana y del papel de la literatura y la historiografía en ella, ver Beatriz González Stephan, *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, La Habana, Casa de las Américas, 1987.

32 Véase al respecto mi trabajo "El trono vacío. La imaginación política y la crisis constitucional de la Monarquía Hispánica", en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación*, op. cit., pp. 23-50. Puede encontrarse una detallada revisión de las fuentes doctrinales y

referencias cubren un espectro tan amplio como el propio perfil de los líderes insurgentes. Miguel Hidalgo, el párroco de provincias que movilizó a las masas indígenas contra los *gachupines* de la Nueva España blandiendo la imagen de la Virgen de Guadalupe, contaba con una notable formación teológica y bebía de las fuentes del patriotismo criollo, aunque gustaba asimismo de la cultura francesa del XVII. Simón Bolívar, por el contrario, combinaba su sólida formación clásica con su pertenencia a la aristocracia *mantuana* de los hacendados de Caracas, mientras que José San Martín fue un oficial criollo con inclinaciones monárquicas cuya carrera militar en la Península Ibérica precedió a su desempeño como *libertador* en su provincia natal del Río de la Plata. El uso de las fuentes teóricas por el *pensamiento de la emancipación* revela, pues, un eclecticismo considerable fruto de las necesidades prácticas de cada momento, sin que sea posible atribuirle la congruencia de un cuerpo doctrinal estructurado³³. Si la propaganda de los insurrectos de 1810 manejaba los tópicos revolucionarios franceses, un mesianismo religioso como el de Hidalgo casaba mal con las ideas políticas de la modernidad. En el siglo XVIII, las rebeliones de los comuneros de la Nueva Granada y del Paraguay o la de los barrios de Quito habían impugnado ya medidas fiscales impopulares sin recurrir al moderno lenguaje revolucionario. Por otro lado, en el momento de la crisis dinástica las instituciones coloniales -los cabildos y las audiencias- amén de los propios diputados americanos en Cádiz, se desarrollaron indistintamente en el lenguaje jurídico del iusnaturalismo ibérico y en las figuraciones rousseauianas sobre la representación política.

La evolución del liberalismo hispánico no pudo dejar de reflejar este eclecticismo de origen. Si bien es claro que el punto de partida para la construcción del Estado y la nación era distinto en la América hispana y en la Península Ibérica, en sus aspectos formales la tarea emancipadora del liberalismo era por fuerza parecida. En España, la proclamación de la soberanía nacional procedió mediante el sometimiento de la voluntad regia al imperio de la ley. En América, por el contrario, la estructura del Estado tuvo que ser creada *desde abajo* , superponiéndose a una pluralidad de centros territoriales de poder que pugnaban entre sí. La imagen que dejaron estas tempranas experiencias constitucionales es la de una inestabilidad endémica, por mucho que las recientes tendencias historiográficas hayan rescatado los complejos procesos de construcción política durante el

jurídicas del liberalismo hispánico en Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América (1808-1824)* , México, El Colegio de México, 2006.

33 José Andrés-Gallego, "La pluralidad de referencias políticas", en François-Xavier Guerra (ed.), *Las revoluciones hispánicas* , Madrid, Complutense, 1995, pp. 127-142.

periodo³⁴. Algunos historiadores han señalado la contradicción de fondo que embargaba a los constitucionalistas iberoamericanos, empeñados en una tarea que buscaba simultáneamente crear y limitar el poder, así como el origen institucional de esa inestabilidad, ya que por regla general los primeros textos legales tendieron a primar el poder legislativo sobre el ejecutivo, al que convirtieron en un mandatario del anterior, sin contar con poderes de emergencia para abordar las frecuentes situaciones críticas, derribándose así todo el edificio constitucional cuando había que hacer frente a éstas³⁵. Otros autores han destacado la proliferación de actores políticos impulsada por el tránsito desde la diversidad jurídico-institucional del Antiguo Régimen al moderno constitucionalismo³⁶. Por último, otras interpretaciones han incidido en factores de índole material. La inexistencia de mercados nacionales y el declive económico tras la independencia habrían prolongado el viejo síndrome colonial de la *empleomanía* entre las élites locales. Solo la consolidación de economías exportadoras a finales del siglo XIX y la afluencia de capitales foráneos habrían permitido a los gobiernos hispanoamericanos aumentar los recursos fiscales y militares para sostenerse, reduciendo así el tirón de la ideología y posibilitando el reemplazo de las ambiciones políticas por el éxito económico³⁷.

En España, donde las funciones políticas de la Corona marcaban una diferencia frente a la situación de las repúblicas hispanoamericanas, los

34 Ver Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

35 José Antonio Aguilar Rivera, En pos de la *quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, en especial el cap. 2. En sus comentarios a la constitución chilena de 1823, José María Blanco White, uno de los principales pensadores del primer liberalismo español, admitía el creciente escepticismo que le embargaba ante las constituciones, pero en todo caso celebraba de la chilena su huida de “*los males derivados de las frecuentes reuniones populares de las democracias*” y criticaba la inclusión en sus leyes orgánicas de planes y reglamentos administrativos que debían acomodarse más bien “*a los tiempos y a la prudencia de las autoridades*”. “Observaciones sobre la constitución política de Chile”, en *Varietades o Mensajero de Londres*, Núm. 6 (Enero, 1825), p. 17.

36 Antonio Annino y José Carlos Chiaramonte han insistido sobre todo en el complejo papel jugado por la *vecindad y la soberanía de los pueblos* en la estructura colonial del Antiguo Régimen como base para la *ciudadanía y la soberanía nacional* modernas. Véase, respectivamente, “Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México” y “Ciudadanía, soberanía y representación en la génesis del Estado argentino”, en Hilda Sabato, *Ciudadanía política y formación de las naciones*, op. cit.

37 Frank Safford, “The problem of political order in early republican Spanish America”, *Journal of Latin American Studies*, Vol.24 (Quincentenary Supplement 1992), pp. 83-97.

problemas se derivaban de la fabricación sistemática y fraudulenta de mayorías parlamentarias favorables al poder ejecutivo, cuyo presidente era nombrado por el monarca. La Regencia instaurada a la muerte de Fernando VII se alió con el partido *moderado* para defender los derechos sucesorios de su hija Isabel II frente a los carlistas y excluir a los liberales *exaltados* o *progresistas* del circuito político. Esta alianza no dejaba a estos últimos más alternativa que el recurso a pronunciamientos militares y levantamientos urbanos con el fin de arrancar a la Corona la confianza hacia su facción y legitimar desde el poder una situación de hecho. Este esquema, que se repetiría con escasas variaciones desde 1834 hasta la Restauración borbónica de 1874, cuando fue sustituido por el sistema de *turnos* gubernamentales entre liberales y conservadores, contaba con la reacción preventiva de la Corona, que se adelantaba en cada caso al asalto insurreccional al poder depositando su confianza en la facción exitosamente *levantada*. Esta facción disolvía las juntas insurreccionales y, mediante la convocatoria a Cortes y la fabricación de una nueva mayoría parlamentaria, reinstauraba el sistema constitucional, iniciándose así un nuevo ciclo que a medio o largo plazo tendía a reinstaurar hegemonías gubernamentales *moderadas*³⁸.

El panorama que ofrecen estos tempranos regímenes liberales es el de un bloqueo de los mecanismos formales de recambio político, sustituidos en la práctica por actos extrainstitucionales de presión y acuerdos informales entre los grupos de poder. Pero tras el frenético ritmo de asonadas que marcó el periodo posterior a la independencia colonial y la liquidación del Antiguo Régimen podemos vislumbrar algo más que un atajo utilizado por los actores de unos sistemas políticos obturados por los intereses oligárquicos. En esa dinámica reverberaba la idea que inicialmente había servido para deshacerse de la monarquía española en América: la de que la nación es un ente o cuerpo natural autosuficiente cuya existencia precede a la del Estado, se constituye políticamente por un acto de voluntad de actores legitimados y recobra su soberanía cuando se consideran fallidas las condiciones pactadas. Esta intuición quedó meridianamente plasmada en la lógica interna de los *pronunciamientos*, *planes* y *levantamientos*. En España, los protagonistas de este tipo de iniciativas fueron la burguesía urbana aliada con algunas fracciones del ejército; en el Río de la Plata fueron los caudillos federales del interior del país; en México, los municipios autónomos aupados en un jefe militar. “El *pronunciamiento* consistía [en la Península] en

38 Miguel Artola, *Historia de España: la burguesía revolucionaria (1808-1869)*, Madrid, Alfaguara, 1973.

organizar el momento en que una personalidad militar se pronunciara, con un grupo de patriotas, en cualquier punto del país y leyera un manifiesto a favor de la Constitución, gesto suficiente a sus ojos para suscitar, como un reguero de pólvora, el levantamiento de todos los focos liberales preparados para ello. La insurrección nacional se produciría como consecuencia natural de ese pronunciamiento³⁹. Al repasar la historia del liberalismo doctrinario español, Díez del Corral advirtió en él la pulsión de una lógica integral. “El Estado, para el liberal español extremo -decía- no puede consistir en una conjugación de factores concretos e históricos, sino en la realización directa e inmediata de un **logos** absoluto. Un **logos** que, precisamente por ser absoluto, no necesita expresiones cumplidas y de apoyos o cauces sociales, y que puede ser proclamado por un único individuo. El autor de un pronunciamiento no tenía que esforzarse por convencer, le bastaba con **pronunciar** su opinión, como una profecía que repercutiría en toda su verdad⁴⁰.”

En la América hispana, los levantamientos reflejaban el trasfondo pactista sobre el que se habían instaurado los regímenes liberales. Antonio Annino ha recordado que el Estado mexicano no heredó la soberanía directamente de la monarquía española sino de unos cuerpos territoriales -los municipios constitucionales del periodo gaditano y del *trienio liberal*- que se sintieron tradicionalmente libres para romper el pacto de subordinación que los unía a los gobiernos nacionales. Esta percepción era coherente con la tradición intelectual del iusnaturalismo católico, que en el Antiguo Régimen percibía a los *pueblos* como *sociedades naturales* o *personas morales*. Por ello, “el acto de **constituirse en nación** no es en el México republicano el acto soberano de una asamblea constituyente, porque la nación ya existe **en estado natural** y se expresa por medio de otros cuerpos representativos, cuyo pacto recíproco precede a la norma constitucional e impone a los constituyentes un mandato imperativo por medio del **plan**”⁴¹. Dada la legitimidad y ritualización con que contaban los levantamientos en la imaginación colectiva mexicana, Annino no ha dudado en ver en ellos auténticas fuentes de derecho, pero se trata en todo caso de un derecho anclado en la mentalidad corporativa y iusnaturalista del Antiguo

39 Irene Castells, “José María Torrijos. Conspirador romántico”, en Isabel Burdiel - Manuel Pérez Ledesma (coords.), *Liberales, agitadores y conspiradores*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 81.

40 Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, p. 481.

41 “Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México”, *op. cit.*, p. 80. Sobre el papel de los municipios en la formación histórica del Estado mexicano, véase Mauricio Merino, *Gobierno local, poder nacional*, México, El Colegio de México, 1998.

Régimen. Los *planes* denunciaban en general el estado de cosas que se proponían cambiar, exponían ante la opinión pública el compromiso con una serie de principios e invitaban a los destinatarios del mismo a sumarse a la iniciativa, consistente por lo general en un cambio político para *volver a constituer* la nación. En España, los pronunciamientos carecían de ese fondo pactista, pero remitían invariablemente al *bien del país*, la *voluntad nacional* o la *unánime opinión pública*⁴².

Las derivas ideológicas del liberalismo

El liberalismo, pues, más allá de su vigencia económica no llegó en América Latina ni en España a universalizar el mensaje cultural del individualismo. Bajo su égida se establecieron gobiernos constitucionales, se reconocieron elencos de derechos civiles y políticos y se instauraron procedimientos electivos de variable representatividad, pero la cultura política de fondo siguió estando fuertemente ligada a una concepción orgánica y jerárquica de la sociedad. No es preciso rascar mucho para encontrar bajo su superficie el substrato de la cultura católica que tradicionalmente ha modelado los imaginarios sociales iberoamericanos. Ese substrato no debe entenderse como una sociabilidad explícitamente religiosa, sino más bien como una cosmovisión, una constelación de hábitos gregarios y actitudes morales que de forma preponderante han caracterizado las formas de vida hispanas. Sin duda, el peso institucional de la religión también se ha hecho notar en el desarrollo de sus formas políticas y legales. Con excepción de la constitución Argentina de 1819, que aludía a la autonomía de las convicciones privadas de los ciudadanos en lo referente a la religión del Estado, los primeros textos constitucionales de las repúblicas independientes y de la propia España declararon el carácter oficial de la religión católica y excluyeron la libertad de credo de su listado de garantías individuales. En el caso español no se legisló la tolerancia privada de cultos hasta 1856, y solo con la *Revolución Gloriosa* de 1868 y la constitución del *sexenio democrático* se reconoció la libertad confesional al máximo nivel jurídico⁴³.

42 Manuel Rodríguez Alonso (ed.), *Los manifiestos políticos en el siglo XIX (1808-1874)*, Barcelona, Ariel, 1998. Sobre los programas políticos de los levantamientos mexicanos, véase Guadalupe Jiménez Codinach, et al. (coords.), *Planes en la nación mexicana*, México, Senado de la República, 1987 (11 vols.).

43 De hecho, el respeto a las normas de la jurisdicción civil y la defensa de la ortodoxia católica contaban con el mismo nivel de protección en el Código Penal de 1848. Hasta 1870 no se aprobaron en España las primeras leyes de matrimonio y registro civil. Véase Gregorio Alonso García, "Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia

La postura del prócer liberal chileno Juan Egaña a este respecto es ilustrativa. En respuesta a las opiniones de Blanco White sobre la libertad de cultos, Egaña defendió el monismo religioso de la constitución chilena de 1823 en nombre precisamente de los valores liberales, “*pues sin religión uniforme no puede haber un civismo concorde*”⁴⁴. Una generación más tarde, su compatriota Francisco Bilbao denunció la *dictadura jesuítica* y el *despotismo legal* instaurados por el régimen portaliano. Según él, en los países protestantes la religión del *libre examen* generaba la *religión de la ley*, esto es, el respeto al derecho. Por el contrario, en Chile “*los pelucones, los conservadores, los rojos, los liberales, los demócratas, los unitarios, los federales: todos han acariciado la dictadura. Con la mejor intención, se dicen íntimamente los partidos: la dictadura para hacer el bien. Es decir, el despotismo para afianzar la libertad. El catolicismo da la corriente despótica. La República la corriente liberal. Y ambas corrientes se encuentran en la monstruosa consecuencia que se llama la dictadura para fundar la libertad*”⁴⁵.

Con los años el término *liberal* pasó a ser propiedad de numerosos partidos y gobiernos, muchos de ellos de orientación conservadora, mientras que los liberales doctrinarios se obstinaron en el cultivo de las formas jurídicas. Un mirada al desenfrenado constitucionalismo hispanoamericano de la primera mitad del siglo XIX (entre 1810 y 1850 se promulgaron más de sesenta constituciones) permite percibir no solo el evidente distanciamiento entre los principios plasmados en los textos legales y la realidad política del momento, sino la inexistencia en ellos de la fe *yankee* en el sistema de *equilibrios y contrapesos* para neutralizar los abusos de poder⁴⁶. Las pugnas entre federales y unitarios y el continuo cambio de constituciones reflejaban de alguna manera la convicción de que las buenas leyes tornan viables las instituciones y éstas, a su vez, elevan la calidad moral de la sociedad. Esta era una noción muy próxima a la cosmovisión tradicional que concebía el orden político en función de un conjunto de normas externas a la sociedad, no de sus condiciones internas

liberal”, en Manuel Pérez Ledesma (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

44 Juan Egaña, *Memoria política sobre si conviene a Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825, p. 15.

45 Francisco Bilbao, *La América en peligro*, Santiago de Chile (1862), Editorial Ercilla, 1941.

46 José Antonio Aguilar Rivera ha señalado la preeminencia de la *división funcional* de poderes frente a la *oposición* de los mismos en la interpretación doctrinal de los liberalismos del mundo latino. Cfr. *En pos de la quimera*, op. cit., cap. 3. También, sobre este tema, Glen C. Dealy, “Prolegomena on the Spanish American Political Tradition”, *Hispanic American Historical Review*, Vol. 48, Núm.1 (February 1968), pp. 37-58.

de constitución. Esta intuición ignoraba asimismo otra posibilidad: la de que no existe garantía alguna para el pluralismo político si éste no encuentra respaldo en la estructura real de la sociedad y, por tanto, en la vertebración de los múltiples y contingentes intereses que la componen.

Los derroteros que tomó la ideología liberal a ambos lados del Atlántico contribuirían a incrementar el distanciamiento intelectual entre la metrópolis y las antiguas colonias. A los ojos de sus primeros próceres, el iusnaturalismo escolástico constituía una rémora cultural que reclamaba su sustitución como fundamento rector y educativo de una nación moderna. El viaje de Julián Sanz del Río a Alemania en 1843 intentó cumplir esa función en España importando un sistema filosófico, el krausismo, supuestamente adaptado a las condiciones del liberalismo autóctono. En América, por el contrario, el deseo de sus élites de borrar cuanto antes unos antecedentes hispánicos que juzgaban ajenos al proyecto liberal movió a adoptar inicialmente el benthamismo como filosofía oficial y, posteriormente, el positivismo evolucionista, alejándose con ello del idealismo pedagógico que serviría de guía al regeneracionismo español hasta el primer tercio del siglo XX⁴⁷. El positivismo le ofrecía a América Latina un sistema integrado de creencias y un paradigma *científico* para explicar su retraso histórico, pero también la expectativa de un futuro brillante bajo el liderazgo intelectual, social y político de unos gobiernos reafirmados en su autoridad. Con las reservas que exige el desfase histórico, otro tanto puede afirmarse en nuestra época del entusiasmo oficial con que se han adoptado las cambiantes políticas de desarrollo, desde el *cepalismo* de los años sesenta hasta el neoliberalismo de la década de los noventa. Sin embargo, el *homo economicus* sobre el que antropológicamente se asienta este último constituye un auténtico desafío al ethos tradicional de las sociedades latinoamericanas y una ruptura –a lo que se ve, frustrada, si se omite la excepción chilena- con sus códigos culturales. Tales bandazos políticos y arrebatos por programas socio-económicos *prêt-à-porter* tienen mucho que ver con las formas de asunción –o más bien de negación- del propio pasado y con la ubicación de los grupos rectores en la estructura interna de sus sociedades. Pedro Morandé advirtió al respecto

47 Véase al respecto Antonio Jiménez García, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1986 y *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Friederich Ebert, 1989. Las inercias culturales demostraron ser, sin embargo, más fuertes que las decisiones políticas. Así, José Joaquín de Mora, el literato liberal español que durante su exilio en América contribuyó a fundar en el continente importantes instituciones y publicaciones culturales, enseñaba en 1824 en el Liceo de Chile un *curso de derecho natural* que no era sino una interpretación iusnaturalista del utilitarismo.

que las síntesis culturales pueden cambiarse, pero no negarse, como habitualmente ha hecho el desarrollismo latinoamericano. A ello debería añadirse que el reconocimiento de un sustrato cultural tampoco permite rizos históricos hacia un *futuro pasado* como el que Morandé propone con la recuperación del catolicismo barroco americano⁴⁸. Tal y como lo interpretó José Antonio Maravall, el barroco fue en Europa, y particularmente en España, un proceso de modernización contradictoriamente articulado para preservar las estructuras y privilegios heredados⁴⁹. En América, ese mismo proceso sirvió para integrar grupos humanos culturalmente disímiles en una estructura si cabe aún más jerárquica que en la Península. Los méritos de esa incorporación asimétrica parecían, sin embargo, agotados a finales del siglo XVIII. Por ello, la modernidad en América Latina sigue dependiendo más de la repleción de sus vacíos sociales y de la religación de sus fracturas culturales que de la tensión entre las importaciones foráneas y las tradiciones autóctonas.

Las tradiciones vernáculas moldearon, pues, la implantación de las instituciones e ideas liberales en el mundo hispánico. Podemos afirmar que esa aclimatación consistió en el desarrollo político de algunas de las ramas que ofrecía el tronco iusnaturalista del liberalismo como programa de salida del Antiguo Régimen, y no en el alejamiento de un hipotético canon liberal. Los liberalismos hispánicos han albergado sin duda tendencias autoritarias. A lo largo del siglo XIX puede reconocerse el esfuerzo de sus actores por construir las estructuras del Estado moderno y por restaurar al mismo tiempo un *orden* perdido en el que asegurarse una posición privilegiada. Pero estos regímenes impulsaron también movimientos compatibles con determinadas fórmulas democráticas. El republicanismo neoclásico, en su versión jacobina, gozó de gran predicamento durante el periodo fundacional hispanoamericano. Al fin y al cabo, el principio *rousseauuniano* que entendía la política no como satisfacción negociada de intereses privados sino como persecución de la *voluntad general* tenía un aire de familia con las nociones iusnaturales del *bien común*⁵⁰. Esa

48 Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984. Para una discusión de sus propuestas de restauración católica, ver Jorge Larraín, *Identity and Modernity in Latin America*, Oxford, Blackwell, 2000 y Marcos García de la Huerta, *Reflexiones americanas. Ensayos de intra-historia*, Santiago, LOM, 1999.

49 *La cultura del barroco*, op. cit., p. 524.

50 Richard Morse supo verlo claramente al señalar que “*el propósito del Estado rousseauuniano, igual que el suareiziano, es el bien común: mueve la conducta humana del instinto hacia la justicia y así le infunde moralidad. Al rechazar una base meramente instrumental para la asociación, Rousseau ya no tuvo necesidad de la división de poderes*”

afinidad electiva ha permitido engarzar la dimensión comunitaria del republicanismo con la retórica política de diversos populismos autóctonos y con la imaginación emancipatoria del marxismo latinoamericano. Con ello, sin embargo, se han visto reforzadas también las concepciones orgánicas de la cosmovisión tradicional ibérica y la noción autoritaria de la libertad personal como *obediencia activa*.

Estos rasgos son fácilmente reconocibles en un discurso como el de Simón Bolívar. Su ideal de libertad, teñido de neoclasicismo, era el de las repúblicas antiguas. Para cumplir con su misión redentora, las nuevas patrias hispanoamericanas debían crearse *ex nihilo*, apoyándose exclusivamente en la virtud de sus ciudadanos. La condena a la pasividad, a obedecer la voluntad ajena, a negar el derecho a gobernarse por las leyes que uno mismo se ha dado, impidiendo con ello la formación del juicio y del carácter político, constituían en el universo de los valores republicanos la esencia de la *tiranía* y la antesala de la *corrupción*, esto es, el cultivo desenfrenado de los intereses particulares. En las postrimerías de su vida, al evaluar los logros de las sociedades por él emancipadas, la decepción de Bolívar era abrumadora. “*He mandado veinte años, y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: la América es ingobernable para nosotros; el que sirve una revolución, ara en el mar; la única cosa que se puede hacer en América es emigrar; este país [la Gran Colombia] caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos los colores y razas. Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos*”⁵¹.

En contra de las interpretaciones más al uso de la historia latinoamericana, que insisten en vincular la emancipación colonial y su desarrollo posterior con el efecto rompedor de las ideas ilustradas, liberales y positivistas, la conclusión que se desprende de la hermenéutica cultural de sus prácticas e imaginarios sociales es en algún modo irónica. La herida que la implantación de la modernidad política abrió en su conciencia histórica, y que perceptiblemente aún no se ha cerrado, convive con palpables inercias y revela la incapacidad de sus clases rectoras para generar una nueva cosmovisión susceptible de reemplazar el hoy ya caduco, pero en su día eficaz sincretismo cultural barroco.

de Montesquieu y propuso una autoridad soberana convergente y no segmentada”. *El espejo de Próspero*, p. 121.

51 Carta de Simón Bolívar al general Juan José Flores, primer presidente de Ecuador, el 9 de noviembre de 1830.

Francisco Colom González es investigador del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España). Entre sus últimos trabajos destacan la edición de los volúmenes colectivos *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico* (2005), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano* (2007) y *Modernidad iberoamericana* (2008).