

## **Notas sobre la recepción del republicanismo clásico en España e Hispanoamérica\***

*Notes on the reception the classical republicanism  
in Spain and Hispanic America*

Ramón Ruiz Ruiz\*\*

### **Resumen**

*Teniendo en cuenta que cuando se traza la historia del republicanismo clásico, se hace referencia casi exclusivamente, a determinados lugares y épocas, es importante saber que esto no significa que esta tradición de pensamiento no estuviese presente en otros tiempos y lugares diferentes a la Grecia antigua y la republica romana, así como a las ciudades-estado de la Italia renacentista y las revoluciones de Francia y Estados Unidos.*

*Este trabajo busca apuntar sobre algunas notas que significan un punto de partida para una investigación en profundidad, sobre la recepción del republicanismo clásico en el mundo hispano. En particular es de vital importancia determinar que este escrito desarrolla la idea desde planteamientos de algunos autores en determinados momentos y lugares, y con base en tales tesis ver la influencia de estas en los comportamientos políticos de ciertos sectores.*

### **Palabras clave**

*historia, republicanismo clásico, influencia.*

\* Este trabajo se inserta en el ámbito de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del programa de investigación Consolider Ingenio 2010 "El tiempo de los derechos" (CDS 2008-00007).

\*\* Universidad de Jaén.

**Abstract**

*Considering that when it traces the history of classical republicanism, it refers almost exclusively to certain places and times, it is important to know that this does not mean that this tradition of thought was not present in other times and places different to ancient Greece and the Roman republic, as well as to the City-States of Renaissance Italy and the revolutions of France and the United States of America.*

*This work intends to point out some notes meaning a starting point of a deep investigation, about the reception of the classical republicanism in the Hispanic world. Particularly it is of vital importance to determine that this paper develops the idea from approaches of some authors in certain places and times, and based on such thesis to see their influence in the political behaviors of some sectors.*

**Key words**

*history, classical republicanism, influence.*

## Introducción

Es habitual, cuando se traza la historia del republicanismo clásico, hacer referencia, casi exclusivamente, a lugares y épocas tales como la Grecia antigua y la República romana, las ciudades-estado de la Italia renacentista y la Inglaterra de la *commonwealth* o, en fin, a los Estados Unidos y la Francia revolucionarios. Esto no significa que esta tradición de pensamiento no estuviera presente en otros tiempos y lugares, entre los que destaca, principalmente, las Provincias Unidas recién independizadas de la Corona española; sin embargo, ni aquí ni en otros sitios surgieron autores que elaboraran una teoría republicana integral y sistemática ni que ejercieran influencia alguna en los teóricos republicanos contemporáneos o posteriores, por lo que no se les suele prestar gran atención.

No obstante, en este trabajo, voy a tratar de apuntar algunas notas que, desde luego, no pasan de ser un mero punto de partida para una posterior investigación en profundidad, sobre la recepción del republicanismo clásico en el mundo hispano.

Por lo que respecta a nuestro país, J.G.A. Pocock, una de las figuras cruciales en la recuperación de la tradición republicana, escribe en la introducción a la versión española de *El momento maquiavélico*, lo siguiente: “Los estudiosos españoles percibirán con toda claridad que [este libro] no se ocupa del *maquiavelismo* de sus grandes escritores del XVI –de su *siglo de oro*–. Y es que esa rama del pensamiento que en su mayoría en realidad fue antimachiavélica, estuvo relacionada con la *razón de estado* de la gran monarquía tradicional y no consideró el ideal de república como una alternativa en condiciones de oponerle frente. El autor –con acierto o sin él– ha encontrado pocos rastros del republicanismo clásico en el pensamiento español moderno, y cree que en España la república ha sido un fenómeno privativo de los siglos XIX y XX” (Pocock, 2002, p. 74). Pero el republicanismo español de esta época ya no es el clásico. Se trata del republicanismo moderno, concebido desde una perspectiva liberal, que rechaza los modelos de las repúblicas clásicas o renacentistas por antidemocráticas, y que sólo reconocía influencias de los Estados Unidos y de la I República francesa (Peyrou, 2002, p. 33).

Mario Onaindía (2002, p. 80), por su parte, señala que el republicanismo clásico se cultivó en España por primera vez en las tertulias ilustradas del siglo XVIII, como aquella que daría origen a la Real Academia de la Historia y en la que participaron, entre otros, Agustín de Montiano, Blas Antonio Nasarre o José Luis de Velásquez. Sin embargo, no llegarían a elaborarse tratados sistemáticos sobre la materia, sino que algunos de estos autores se limitarían a recrear dispersamente algunas de las tesis o de la imaginería republicana en sus obras literarias.

No obstante, es posible remontar la recepción del republicanismo clásico, si bien de un modo superficial y parcial, al movimiento comunero, cuyos integrantes esgrimían una ideología que recogía parte de la doctrina republicana y llegaron a poner en práctica, incluso, algunos de sus aspectos más destacables, aunque muchas otras de sus tesis no son siquiera mencionadas, al tiempo que tampoco surge obra doctrinal importante alguna, más allá de la obra menor de Castrillo, *Tractado de República*.

En Hispanoamérica, por otro lado, todas las naciones, tras su independencia, se enfrentaron al reto de organizar sus sociedades y sus Estados y de redactar sus constituciones, como había sucedido unas décadas antes en los Estados Unidos. Se trataba de una tarea ingente, dada la enorme dificultad de constituir en aquel tiempo repúblicas sin monarcas, que les llevó a bucear en las fuentes clásicas y renacentistas de la tradición republicana tanto como en las modernas de la tradición liberal. No obstante, los nuevos Estados hispanoamericanos no partían de cero, a diferencia de sus vecinos del norte, sino que contaban con el ejemplo de estos, no solo en el terreno práctico o institucional, sino también en el doctrinal. En cualquier caso, las tesis clásicas apenas llegaron a tener influencia real, a pesar de que fueran esgrimidas, ni más ni menos, que por el propio Simón Bolívar, entre otros.

### **1. El republicanismo clásico en España: las comunidades castellanas**

Como señala Xavier Gil (2002, p. 263), en las grandes y pobladas monarquías modernas parecía improbable que pudieran instaurarse regímenes genuinamente republicanos, similares a los de las ciudades-Estado italianas, por lo que en los círculos humanistas se discutía con frecuencia respecto al modo en que las principales ideas republicanas podrían adaptarse a aquellas. Esto era, sin duda, posible, y el mejor ejemplo lo constituía Gran Bretaña –una república que se disfraza de monarquía, según la famosa sentencia de Montesquieu– cuyo régimen político, con su monarquía limitada y con sus instituciones representativas, era a menudo considerado como un genuino gobierno mixto, una encarnación moderna de la República romana<sup>1</sup>.

Y éste podría haber sido también el destino de España y, de hecho, así lo parecía en 1515, el año de la muerte de Fernando de Aragón (Villacañas, 2005). En efecto, como señalaba Pere Corominas, “la monarquía absoluta no era, ciertamente, una concepción castellana ni leonesa ni, estudiados en toda su complejidad los hechos de los Reyes Católicos en la gobernación de sus estados, permiten inducir que a tal

<sup>1</sup> En efecto, era habitual comparar ambos regímenes: el rey sería el elemento monárquico, análogo a los magistrados romanos, la Cámara de los Lores, sería el moderno sustituto del Senado, aportando el elemento aristocrático y la Cámara de los Comunes, al igual que los antiguos Comicios, conformaría el elemento democrático.

fin encaminaran sus esfuerzos [...] fue necesaria la extinción de la dinastía nacional y el advenimiento de reyes extranjeros para que esa deformación del concepto de Estado, esa absoluta concentración de todos los resortes del Poder en la persona del rey, se impusiera a este país” (Corominas, 1998, p. 71).

Además, antes de la llegada al trono de Carlos I, era posible encontrar en nuestro país gran parte de los elementos del republicanismo clásico y, especialmente, uno de sus más preciados axiomas que puede resumirse en la fórmula latina *quod omnes tangit ab omnibus approbetur*<sup>2</sup>. Señala en este sentido José Antonio Maravall (1983, p. 164) que esta fórmula y, por supuesto, el movimiento democratizador que la propugnaba, alcanzó un gran auge en Castilla en la segunda mitad del siglo XIII como consecuencia, por un lado y fundamentalmente, del crecimiento de la economía urbana, que hizo que la burguesía se sintiera con fuerzas para reclamar una voz en el gobierno; y, de otro, del reciente descubrimiento de la *Política* de Aristóteles, que sirvió de inspiración y proporcionó a las ciudades una base teórica para sus aspiraciones democráticas.

Aspiraciones que habían encontrado ya un cierto reflejo, por ejemplo, en la *Partida* primera, en la que se dispone que las leyes “las fagan con consejo de omes sabidores e entendidos e leales e sin cobdicia. Ca estos atales sabran conoscer lo que conviene al derecho e a la justicia e a procomunal de todos”; ahora bien, no se trata sólo de que haya que pedir consejo a los sabios, pues al prescribir cómo se han de enmendar las leyes, se manda al mismo rey “que esto lo faga con los mas omes buenos que pudiere haver e de mas tierras, porque sean muchos de un acuerdo” y que derogarlas “non se debe facer sino con gran consejo de todos los omes buenos de la tierra”<sup>3</sup>.

Es menester, por tanto, conocer el punto de vista de los muchos interesados, porque todos los hombres tienen un discernimiento suficiente para atender lo que es su interés y porque todos tienen derecho a participar, en alguna medida, en la administración de esos intereses<sup>4</sup>. Y así lo entienden los procuradores a las Cortes

<sup>2</sup> Fórmula que aparece por primera vez, como es sabido, en el *Codex* de Justiniano (V, 59, 9).

<sup>3</sup> Partida I, tít. I, leyes IX, XVII y XVIII. Recuérdese que “omes bonos” se refería, en el lenguaje de la época, a los representantes del tercer estado (vid. *ibidem*, p. 166).

<sup>4</sup> Existía otro argumento típicamente republicano a favor de la participación política de la mayor parte de la ciudadanía: como escribía Rodrigo Sánchez de Arévalo en su *Suma de la política*, toda ley “deve aver auctoridad de príncipe en la ordenar y consejo del pueblo, ca de otra guisa no sería eficacia”. Es, en esencia, la misma idea que ya señalara, entre otros, Marsilio de Padua cuando afirmaba que “lo que toca a la conveniencia o disconveniencia de todos, por todos debe ser conocido y oído para que puedan alcanzar lo conveniente y rechazar lo opuesto”, toda vez que si la ley es dada por uno o por unos pocos, “los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera y protestarían de ella [...] y de ningún modo la guardarían”; en cambio, la ley dada con la audiencia y el consenso de toda la multitud será fácilmente aceptada por cualquier ciudadano porque es “como si cada cual se la hubiese dado a sí mismo (Marsilio de Padua, 1989, p. 54).

de Madrid de 1419 cuando proclaman –según nos cuenta Maravall (1983, p. 171)– que los tres estados del reino, aunque forman una sola “cosa pública”, ofrecen sin embargo una pluralidad de profesiones y maneras de vivir y una diversidad de jurisdicciones, por lo que es conveniente y aun necesario que todos sean escuchados y participen en el Consejo del rey; por esa razón se dice allí que deben formar parte del Consejo personas que representen a las ciudades, “por ser más avisado [el rey] por ellos en los fechos de las sus cibdades e villas, como aquellos que asi por la platica commo por la especial carga que las dichas cibdades e villas tenían razonablemente sabrían mas de sus dannos e de los remedios que para ellos se requerían que otros algunos”; pero, además, estando el reino dividido en tres estados y hallándose cumplidamente representados en el Consejo el brazo eclesiástico y el militar, es justo que lo esté el “estado de cibdades e villas”, al objeto de alcanzar así una buena “egualdat”. No puede expresarse con mayor claridad una pretensión democrática por parte del estamento llano o general.

Nos encontramos, por tanto, con que en la Castilla de principios del siglo XVI no sólo las ideas democráticas están firmemente arraigadas, sino que en la práctica “los representantes del estado llano de las ciudades y villas se veían incorporados plenamente [...] a las asambleas políticas” (Maravall, 1983, p. 171). Y a estas ideas e instituciones tradicionales se suma la recepción y difusión de las principales tesis del republicanismo clásico; en efecto, como nos cuenta José Luis Villacañas (2005, p. 169-177), todos los grandes textos de esta tradición circulaban por Castilla en el siglo XV y se enseñaban en las Universidades<sup>5</sup> y tampoco faltaban intelectuales –los conocidos como *letrados*– partidarios de la misma y que, a semejanza de los humanistas cívicos italianos, ocupaban importantes e influyentes puestos como catedráticos en las universidades, secretarios en las ciudades, obispos en la Iglesia, e incluso formaban parte de la administración de los Reyes Católicos. Nos encontramos, en definitiva, con que en la Castilla que se prepara para recibir a Carlos de Gante se hallan las ideas, las élites intelectuales y la poderosa burguesía, esto es, todos los elementos para caminar hacia un gobierno mixto similar al británico que tan admirado sería por los republicanos contemporáneos y aun posteriores.

Y, sin embargo, no fue posible: en España, “los gérmenes del republicanismo fueron arrancados de raíz” (Villacañas, 2005, p. 177). Sin duda esto fue así porque el republicanismo se puso en juego en una batalla a cara o cruz: la llamada “Guerra de las Comunidades” –pues, en efecto, como señala Villacañas (2005, p. 172), “no hay duda de que los comuneros estaban ampliamente influidos por el espíritu del republicanismo clásico”–.

<sup>5</sup> Tales como la traducción de Leonardo Bruni de la *Política* de Aristóteles, los *Oficios* de Cicerón, los escritos de Salustio sobre la conjura de Catilina o, en fin, la principal fuente de inspiración del Maquiavelo republicano: las *Décadas* de Tito Livio.

Es cierto que el movimiento comunero ha sido considerado tradicionalmente como un último intento de salvar el orden medieval frente al ascenso de la moderna monarquía absoluta<sup>6</sup>, razón por la cual muchos llegaron a atribuirle un sentido retrógrado y elitista por considerar que los rebeldes tan sólo pretendían reivindicar sus tradicionales derechos, privilegios y franquicias. No obstante, son cada vez más quienes, muy al contrario, consideran la Guerra de las Comunidades como la primera gran revolución moderna<sup>7</sup>, pues amenazaba a los mismos cimientos políticos del reino –de hecho, Maravall llega a afirmar que en los *capítulos de Valladolid* “figura enunciado un concepto de Constitución que es probablemente el primero que se descubre en nuestra historia” (Maravall, 1984, p. 81) –.

No cabe duda de que –como concede Rodríguez Adrados (1997, p. 238) – al comienzo de la rebelión no existía un enfrentamiento franco frente al poder real, no era más que una protesta contra algunas medidas del nuevo monarca que causaron un gran malestar en toda la sociedad –tales como que abandonara Castilla dejando el poder a un foráneo, que los extranjeros fueran preferidos para los cargos públicos, la falta de consulta o los impuestos abusivos y no consentidos<sup>8</sup>–, hasta el punto de que al principio muchos apoyaron o, al menos, justificaron a los comuneros; pero el movimiento no se quedó ahí, sino que se fue radicalizando rápidamente hasta convertirse en una verdadera revolución.

<sup>6</sup> Así lo consideraba, por ejemplo, Carlos Marx, quien escribió que “A pesar de estas repetidas insurrecciones no ha habido en España hasta el presente siglo revoluciones serias, exceptuando la guerra de la Junta Santa en tiempos de Carlos I o Carlos V, como lo llaman los alemanes [...] en el fondo se trataba de la defensa de las libertades de la España medieval contra los abusos del absolutismo moderno” (artículo publicado en *New York Daily Tribune* el 9 de septiembre de 1854; Marx. & Engels, 1973, p. 71).

<sup>7</sup> En esta línea, por ejemplo, Corominas escribía que “del detallado estudio de los capítulos que la Santa Junta remitió al rey [...] no puede deducirse el carácter municipalista que durante mucho tiempo se ha querido dar a la guerra de las Comunidades”, sino que, al contrario, las distintas reivindicaciones son tratadas “con un sentimiento de la libertad política que hace de los comuneros un núcleo precursor de las revoluciones inglesa y francesa”; y finaliza afirmando con rotundidad que “en ninguna parte se habla de los fueros olvidados ya o caídos en desuso” (Corominas, 1998, p. 85). Más contundente, si cabe, era Menéndez Pidal, quien escribía que “sin duda, bajo la superficie de la rebelión comunera se ocultaban profundidades no sondeadas por los historiadores en las cuales hervía el propósito, no de conservar libertades amenazadas, como se dice, sino de innovar fundamentalmente la constitución de España. No es la tradición castellana lo que se quiere, sino la vida ciudadana creada por el Renacimiento en las señorías de Italia [...]. El día que se estudie dignamente la rebelión capitaneada por Toledo habrá que hacerlo muy en relación con las teorías republicanas que, después de haber culminado en Italia durante el siglo XIV, sufrirán el eclipse del XV por la boga que entonces alcanzaba la idea monárquica, pero que en Castilla recibían una equivocada oportunidad por la torpeza con que se producía el incipiente régimen absolutista [...] otro resabio de los historiadores de las comunidades, además de considerarlas sólo como un último aleteo de la Edad Media” (Menéndez, 1966, p. 82).

<sup>8</sup> Joseph Pérez nos da cuenta de los cinco objetivos concretos que propuso Toledo cuando convocó a las demás ciudades con voto en Cortes: 1) anular el servicio votado en La Coruña; 2) volver al sistema de encabezamientos; 3) reservar los cargos públicos y los beneficios eclesiásticos a los castellanos; 4) prohibir las exportaciones de dinero; y 5) designar la persona de un castellano para dirigir el país en ausencia del rey (Pérez, 2001, p. 53).

Este carácter revolucionario se pone de manifiesto en varios hechos. En primer lugar, la Santa Junta, esto es, los representantes de las ciudades, se reunió por sí misma, sin existir convocatoria regia alguna y, además, de modo “perpetuo”, sin que pudiera ser disuelta por el rey, ni tan siquiera una vez pasados los apuros presentes –este carácter perpetuo debía ser reconocido y respetado por todos los reyes y señores “que en adelante fuesen”– y cualquier violación de este acuerdo sería resistido unánimemente y por todos los medios por las ciudades (Fernández-Santamaría, 1997, p. 66). En segundo lugar, la Junta pretende representar a todo el reino y no tan sólo a determinadas ciudades o estamentos: son constantes las referencias en los documentos emitidos por ella al hecho de que ella representa a “todo el pueblo” o asume la voluntad, los intereses, los derechos de “todo el reino” de “todo el pueblo” (Maravall, 1984, p. 34). Y, en tercer lugar, la Junta pretendía asumir por sí sola toda la responsabilidad de gobierno: el Consejo Real queda desposeído de sus funciones y la Junta se convierte en la única autoridad superior del reino, concentrando todos los poderes del Estado<sup>9</sup>.

En cuanto a la ideología de los comuneros<sup>10</sup> –algo se ha avanzado ya–, Maravall señala con rotundidad que “no cabe duda de que, en cuanto llevamos visto, los comuneros ponen de manifiesto una actitud de inspiración republicana” (1984, p. 162)<sup>11</sup>; y Gil (2002, p. 266) nos dice que los contrarios a la rebelión, los consejeros reales y los escritores relacionados con los círculos nobles, los encontraron de una represensible inspiración republicana: el Marqués de Villena acusaba a los líderes de empujar a las ciudades a “la libertad de la manera que lo están la ciudad de Génova y otras de Italia” y el Almirante de Castilla advierte al Emperador de que

<sup>9</sup> Maravall nos da cuenta de una anécdota que deja bien a las claras el carácter del movimiento comunero. Con la finalidad de pacificar el reino cuanto antes, el Almirante de Castilla, en nombre del Rey, acepta la casi totalidad de las reivindicaciones de los rebeldes y, sin embargo, la Junta no se aviene a deponer su actitud, lo cual no entiende el Almirante: ¿por qué quieren –se pregunta– sus reivindicaciones firmadas con sangre y no con tinta? Pues bien, al obrar de ese modo, los comuneros revelan que no se conforman con lograr por vía de súplica unas reclamaciones, por muy generosamente que les sean otorgadas, sino que aspiran a una última y decisiva reivindicación: tomar parte en su propia gobernación (1984, p. 136).

<sup>10</sup> No se puede hablar de un verdadero pensamiento político completo y sistemático ni es posible encontrar un discurso unificado en un movimiento tan heterogéneo y tan descentralizado, pero esto es algo que, como nos recuerda Maravall, ocurre siempre: “no se puede encontrar en ninguno de los grandes hechos colectivos de la historia”. Sin embargo, como él mismo escribe, “sería absurdo que para poder hablar de un pensamiento de los comuneros alguien exigiera la unanimidad en las ideas de todos los diferentes grupos y personajes que participaron en la rebelión”. Además, sí que es posible, con todas las matizaciones y salvedades necesarias, hablar del pensamiento comunero tomado como línea de definición del mismo la que siguieron sus personajes más relevantes; este pensamiento lo podemos encontrar en las peticiones de la Junta, en las cartas de unas ciudades a otras, en los cuadernos de instrucciones de las ciudades a sus representantes o en los textos que comentan coétaneamente los acontecimientos (Maravall, 1984, p. 20).

<sup>11</sup> El mismo Maravall nos cuenta cómo Manuel Bachiller recogía la atribución a los de Segovia de la tesis de “que convenía publicar libertad y poner los reinos en forma de república que se gobernase por los naturales del reino”.

el propósito de los sediciosos era el de convertir a Castilla en señoría, esto es, darle la forma de una república ciudadana al modo de las de Italia; Rodríguez Adrados, en fin, hace referencia a los apoyos ideológicos que manejaban los comuneros: los ejemplos de las repúblicas italianas, de la república romana y de Aristóteles (1997, p. 237). Y, ciertamente, en los escritos de los rebeldes encontramos alusiones a elementos tan característicamente republicanos como la virtud cívica y el bien común, la libertad entendida en el sentido de los antiguos o la participación popular en el gobierno por medio, fundamentalmente, de su representación en las Cortes.

Ante todo, la libertad era “la reivindicación última y definitiva” (Maravall, 1984, p. 150)<sup>12</sup> de los rebeldes, hasta el punto de que apenas hay documento de los comuneros o referido a ellos, con un cierto contenido ideológico que no plantee el tema de la libertad<sup>13</sup>. Ahora bien, como advierte Rodríguez Adrados (1997, p. 239) –entre otros– “se hablaba ya de “libertad”, no de “libertades”; los lemas eran “libertas”, “libertad”, “viva el rey y la libertad de la tierra”, se hablaba de “los enemigos de la libertad”, como en la República romana y las italianas”. No se trataba, por tanto, de libertades privadas<sup>14</sup> ni de las libertades tradicionales, concretas y limitadas, de carácter esencialmente fiscal y procesal (si bien algunos, como hemos visto, han considerado éstas cómo la única causa de la rebelión), sino – como ha señalado y documentado Maravall (1984, p. 144-154) – de una libertad con carácter político, que equivale a garantía de la participación en un gobierno propio. Estamos, en definitiva, ante una concepción de la libertad típicamente republicana, similar a la de los atenienses o romanos o a la de las ciudades italianas –como escribiera, poco después de los acontecimientos, Alfonso de Ulloa–, que se entendía como no estar sometido a la autoridad de nadie, ni tan siquiera de un monarca (o, cuanto menos, que esta subordinación estuviera limitada en la mayor medida posible).

En este sentido, la participación política era un elemento esencial del programa comunero. Así, por ejemplo, Pedro Mexía escribía en el mismo siglo XVI que los

<sup>12</sup> Así, el Almirante de Castilla llamaba a las comunidades, poco después de terminada la guerra, “esta maldita secta de la libertad” y el día que sacaron a degollar a los capitanes comuneros Padilla y Bravo, éste último, al oír que el pregón les condenaba por traidores, dijo: “tú mientes y aún quien te lo mandó decir. Traidores no; mas celosos del bien público sí, y defensores de la libertad del reino”. Es también frecuente, en este sentido –y así se observa en los distintos discursos, documentos, cartas, etc.–, la invocación de los comuneros al bien común, dando al concepto un alcance territorial y social que comprende a todo el reino –y no al bien de tal o cual ciudad, oficio o estamento–, hasta el punto de que la junta llama a sus fuerzas “los ejércitos del bien común”.

<sup>13</sup> Un ejemplo paradigmático: al final del capítulo XCIX de las instrucciones de Valladolid, se pide a las ciudades que constituyan “un exercito para la defensión de la libertad e bien público destes reynos que mirando todo lo acaecido y lo que puede subceder es necesario ante todas las cosas”.

<sup>14</sup> Por eso, escribe Maravall, “yo tendría muchos reparos en calificar a las Comunidades de “revolución liberal”, pero no tendría demasiado inconveniente en llamarla “democrática” (1984, p. 32).

comuneros pedían “tal orden en la gobernación que diese parte de ella a las ciudades del reino”<sup>15</sup>. Y el Deán de Salamanca, en carta al procurador Diego de Guzmán advierte de que todas las cosas de la comunidad han de hacerse “conforme a la voluntad de todos”.

A lo que aspiraban los comuneros era a colocar la voluntad de la colectividad por encima de la del propio rey, lo cual se concretaría –si bien, como advierte Rodríguez Adrados (1997, p. 239) el proyecto no llegó a quedar definido en detalle– en una fórmula de gobierno compartido a la inglesa, esto es, una monarquía limitada<sup>16</sup> –templada, según el lenguaje republicano– en el que las Cortes constituirían la institución más importante del reino y estarían integradas por procuradores que habrían sido elegidos libremente por sus ciudades y que habrían de gozar de completa independencia respecto del monarca<sup>17</sup>. Pero las Cortes no desempeñarían solo una función deliberativa y consultiva como hasta entonces, sino que intervendrían también en el gobierno del país y en la legislación (“platiquen, provean, entiendan en la gobernación del bien público de estos reinos”) (Pérez, 2001, p. 224). Sus atribuciones, por tanto, limitarían

<sup>15</sup> El mismo nombre del movimiento, “comunidades” –nombre que no sólo se dan a sí mismos los rebeldes sino también todos los que en la época escriben sobre los acontecimientos– como nos dan cuenta Maravall y Pérez, tiene que ver con este deseo de autogobernación. Así, “comunidad” se refiere, por un lado, a la gente común, a la masa popular de las ciudades y como ésta es la más numerosa en toda ciudad, este último término y el de ciudad a veces se confunden. Pero “comunidad”, tal vez por influencia italiana, se usa también en el siglo XV para referirse a un régimen de gobierno popular, libre, ejercido por los ciudadanos, por el común (Maravall, 1984, p. 82-89; Pérez, 2001, p. 215).

<sup>16</sup> Pues, en efecto, para sus partidarios modernos, el republicanismo clásico no era incompatible con la forma monárquica de gobierno, con tal que los poderes del rey fueran limitados y al pueblo (o a sus representantes) se le concediera una amplia participación en el gobierno.

<sup>17</sup> Cada ciudad sería representada por tres procuradores que tendrían la obligación de dar cuenta de su mandato a sus electores después de cada sesión: un representante del clero, un representante de los caballeros y escuderos y un representante de la comunidad, esto es, de los pecheros. Los tres serían elegidos democráticamente... lo que llama la atención es la exclusión de los Grandes; no está previsto que participen en las Cortes. Estaban también presentes en las mentes de los rebeldes otros dos elementos muy característicos de la tradición republicana. Por un lado, la pretensión de que todas las decisiones se tomen por unanimidad, pues se entendía que la voluntad común, para serlo, tenía que ser la suma de las voluntades de cada una de las partes –y por ello, Valladolid pretende que se procure “como no aya diversidad ni contrarios paresceres en lo que obiese de proveer”, si bien sus procuradores comunican a la ciudad que la Junta ha ordenado que en sus decisiones “los mas votos han de valer”–. El segundo elemento es el mandato imperativo: en el siglo XV, a fin de tener asambleas dóciles, era habitual que los reyes pidiesen a las ciudades que enviaran a sus procuradores con un mandato general, para que pudieran tratar con el monarca los asuntos que éste les planteara y en la forma y con la resolución final que les propusiera; sin embargo, los comuneros protestan contra este sistema, no sólo para evitar su manipulación por el rey, sino porque son partidarios de un sistema, al mandato imperativo, que se acerque lo máximo posible a su ideal de democracia directa y por ello optan por mandatos limitados y con instrucciones precisas –no obstante, también aquí tuvieron que flexibilizar finalmente su postura, pues la Junta se da cuenta de que necesita que los procuradores tengan más capacidad de maniobra, más flexibilidad, puesto que “cada día ocurren cosas que nos ponen alguna duda e confusión” y pide, por tanto, a las ciudades que les otorgue un mandato más general–.

notablemente el poder real (2001, p. 221), como se desprende claramente del programa elaborado por la Santa Junta, donde se dice, por ejemplo, que el monarca no está por encima de la ley sino que tiene la obligación de cumplirla: “las leyes de estos vuestros reinos, que por razón natural fueron hechas y ordenadas, que así obligan a los príncipes como a los súbditos” (2001, p. 223).

Ahora bien, los proyectos democratizadores de los comuneros no se quedaron en meras palabras –como tantas veces ha sucedido en los movimientos revolucionarios– sino que se llevaron a la práctica en el poco tiempo de que dispusieron. Así, nos cuenta Joseph Pérez (2001, p. 211-213) que en aquellas ciudades en las que triunfó la revolución, el gobierno municipal –regido hasta entonces en las villas castellanas por oligarquías cerradas que transmitían su oficio de padres a hijos y que ni mucho menos representaban a la población– fue transformado en un órgano representativo –unas juntas locales– al que tenían acceso todas las clases sociales<sup>18</sup> y cuyas sesiones eran públicas: todo el mundo podía asistir y aun dar su opinión. Se dan también pasos para llegar al ideal republicano de la democracia directa en la medida de lo posible y se constituyen, para tal fin, asambleas de barrio que discutían tanto los problemas menores como las grandes cuestiones y ratificaban o rechazaban las decisiones tomadas por las jerarquías superiores; en definitiva, casi todos tenían la sensación de participar de forma activa en el gobierno de la ciudad y en la elaboración de las grandes líneas de actuación política.

En otro orden de ideas y como ya se ha señalado, el movimiento comunero no se vio respaldado por grandes teóricos o tratadistas en los que apoyar su causa: el único tratado contemporáneo que merece la pena mencionarse es el *Tractado de República*, de Fray Alonso de Castrillo, publicado en 1521. Se trata de una obra, como afirma Abellán (1982, p.180), llena de tópicos, pero en la que, no obstante, es posible encontrar algunas ideas de interés y, sobre todo, en relación con el tema que nos ocupa, fue seguramente donde en mayor medida se desarrollaron algunas de las ideas clave del republicanismo clásico –señala en este sentido Xavier Gil que el *Tractado* “figura como una de las más claras expresiones de una sensibilidad republicana en Castilla” (2002, p. 267)<sup>19</sup>–.

<sup>18</sup> Esa voluntad de asociar a todas las categorías sociales a las tareas comunes y a las responsabilidades políticas expresa una preocupación fundamental en los comuneros: la de asegurar la cohesión de la ciudad mediante la unión y –si tal era posible– la unanimidad de sus habitantes en el seno de una comunidad orgánica de la que quedaban excluidos los traidores y los sospechosos, quedando estos últimos al descubierto al negarse a tomar parte en la acción colectiva. Esto último, el repudio de los ciudadanos que se retiran a sus vidas privadas y se niegan a tomar parte en la acción pública es algo que se remonta a los orígenes de la tradición republicana y, más concretamente a los griegos quienes, como es sabido, tachaban a este tipo de individuos de *idiotas*.

<sup>19</sup> También Ángel Rivero escribe que “en espera de un estudio pormenorizado, puede anticiparse que la ideología de Castrillo es, como era de esperar, un republicanismo aristocrático, al estilo de Cicerón” (Rivero, s.f.).

Existe la duda sobre el carácter de esta obra, sobre si se trataba de un manifiesto de apoyo a la causa comunera o si era un tratado teórico-político independiente de los acontecimientos que estaban teniendo lugar. A primera vista, parece que la segunda opción es la correcta, ya que desde el principio el autor mismo trata de desmarcarse de dichos acontecimientos y, así, en el prólogo, Castrillo se desvincula del movimiento comunero y escribe que “si salud y tiempo me sobraran [...] algo escribiera de las comunidades” (Castrillo, 1858, p.7), pero que ahora está en otra cosa, en escribir un tratado sobre la república en general, sobre el gobierno en abstracto.

Sin embargo, coinciden los autores consultados en que estas palabras podrían ser simplemente una excusa. Así, por ejemplo, Ángel Rivero (s.f., p. 23) piensa que quizás el autor se encubre en una retórica prudencial para protegerse, puesto que si se analiza detalladamente, ésta es una obra práctica y dirigida directamente a actuar sobre los acontecimientos<sup>20</sup>. Y también Fernández-Santamaría (1997, p. 75) escribe que “el ideal democrático que daba forma a la ideología compartida por quienes simpatizaban con los comuneros cobraba aliento en el *Tractado de República*”. Sin embargo, también hay coincidencia en afirmar que aunque el fraile trinitario creía en la justicia de la causa, no obstante censuraba los métodos violentos de los rebeldes –algo en lo que coincidían muchos de sus contemporáneos–. Leemos, en este sentido, en el *Tractado* que “ciertamente, ningún justo ni sabio debe dudar que las gentes comunes en los principios pidiesen muy justa justicia, y más parece que se hacen indignos de la justicia rompiendo el orden y el acatamiento con que se debe pedir la justicia [...] cierto es que no se debe pedir la justicia ofendiendo a la justicia, porque en balde pide favor de la ley aquel que algo comete contra la ley, de manera que parece indigno de gozar el fruto de la justicia aquél que traspasa la orden con que se debe pedir la justicia” (Castrillo, 1858, p. 11).

Siguiendo el ejemplo de la más pura tradición republicana, el *Tractado* está repleto de alusiones –e incluso de numerosas y prolijas citas textuales– de autores clásicos tales como Platón, Aristóteles, Cicerón, Polibio o Salustio –aunque también se cita profusamente a otros como Agustín de Hipona o Isidoro de Sevilla– y encuentra sus ejemplos políticos mayormente en las repúblicas clásicas de los griegos y los romanos. Aborda, asimismo, cuestiones tan propias de esta tradición como la participación política, la necesidad de la rotación de los cargos públicos, la virtud y el bien común o, en fin, el patriotismo.

<sup>20</sup> El libro fue publicado apenas unos días antes de la derrota de Villalar, en un momento, por tanto, en el que el conflicto distaba de estar zanjado, por lo que tiene sentido que pueda verse como una obra de intervención política. De hecho, como sostiene el mismo Rivero, resulta más bien sorprendente lo contrario, que alguien se dedique a escribir una obra teórica en medio de una guerra civil. Además, en el prólogo se señala que ha sido “nuevamente compuesto”, lo que parece apuntar una edición anterior de la que no tenemos noticia.

De igual modo, y siendo fiel también en este aspecto a Aristóteles y otros exponentes de esta tradición, Castrillo inicia su deliberación sobre qué sea y cómo deba gobernarse la República dando cuenta del origen de la misma, el cual no es otro que la natural sociabilidad del hombre, que “está destinado, en virtud de su razón y el instinto grabado en él por la naturaleza, a congregarse en sociedad” (Fernández-Santamaría, 1997, p. 75).

Pero no toda congregación es una ciudad o una república, sino que, como señala Maravall (1984, p.159), para Castrillo –siguiendo literalmente a Aristóteles y en consonancia con la mentalidad comunera, como hemos visto– “República es una cierta orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma cibdad” (Castrillo, 1858, p. 28), a lo que añade que “cuando la república engañosamente es ocupada por algún tirano deja de ser república” (Castrillo, 1858, p. 191). Y como puntualiza el propio Castrillo, de igual modo que “no todo pueblo merece gozar del nombre de cibdad, así no todo poblador de la cibdad merece gozar del nombre de ciudadano” (Castrillo, 1858, p. 24). En efecto, Castrillo sostiene que “si al poblador le falta la mansedumbre de las costumbres para la conversación de sus iguales y si le falta prudencia para participar en la gobernación de la cibdad, no convenientemente se puede llamar ciudadano”; y más adelante escribe, citando una vez más a Aristóteles, que “por ninguna otra cosa es averiguado quién sea el ciudadano, sino por la participación del poder para juzgar y determinar públicamente”.

Por tanto, todos han de poder participar en la cosa pública; y esto es así porque de igual modo que “la natura a todos nos creó libres, así la natura a todos nos hizo iguales en la posesión del mundo” (Castrillo, 1858, p. 43) y por ello “no hay cosa de que tanto se agravia la natura como de la obediencia<sup>21</sup>, la cual fue introducida más por fuerza y por ley positiva que no por natural justicia” (Castrillo, 1858, p. 43)<sup>22</sup>. Precisamente por ello, para minimizar el “agravio que a la natura se hace de

<sup>21</sup> “Salva la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad” (Castrillo, 1858, p.168).

<sup>22</sup> Y más adelante añade lo siguiente: “de manera que volviendo sobre nuestra materia de obediencia cierto es que antiguamente fue introducida por fuerza y no por justicia lo cual nuestra escritura sagrada manifiesta, Génesis, primero capítulo, diciendo [...] dijo Dios hagamos al hombre a la imagen nuestra para que sea señor sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre las bestias de toda la tierra y sobre todo linaje de serpientes que rastrándose se mueven sobre la tierra, mas no dijo Dios hagamos al hombre para que sea señor de otro hombre y por esto escribe Augustino, libro XIX, *De civitate dei*, cap. XV [...] no quiso Dios que el hombre razonable hecho a su imagen señorease sino a los animales que carecen de razón y no quiso que el hombre señorease al hombre, sino el hombre a las bestias, y dende aquí es que los primeros justos más fueron constituidos por pastores de los ganados que no por Reyes de los hombres, y así desta manera tuvo Dios por bien mostrarnos lo que requiere la orden de las criaturas, y asi nunca este nombre siervo se halla por las escrituras hasta que el justo Noé con este nombre pudo vengar el pecado de su hijo Cam” (Castrillo, 1858, p. 48).

que un hombre obedezca y consienta ser gobernado de otro”, Castrillo propugna, reflejando un muypreciado axioma republicano, que los “gobernadores” de la República –de cualquier república– sean elegidos por los ciudadanos, y que lo sean para un mandato breve, y en ningún caso a perpetuidad. Escribe, en este sentido que “cosa cierta es que el temor de todo gobernador tiene de ser presto súbdito o gobernado le hace más justo cuando gobierna, mas los largos tiempos engendran insoportables daños porque la duración del oficio no es sino atrevimiento para el pecado y así cuando es perpetuo el gobernador malo, así mismo es perpetuo su mal porque no se puede acabar el mal sin que se acabe el que gobierna” (1858, p. 163).

No descuida tampoco Castrillo una de las más queridas señas de identidad del republicanismo clásico: la virtud cívica entendida como el anteponer el bien de la república, el bien común, al propio bien o a los propios intereses. Fue precisamente ésta, la virtud, la que hizo grandes a los romanos, quienes “olvidaban su propio provecho por el provecho de su república y muchos tomaron la muerte de grado, por el bien y por la salud de su pueblo [...] Más después que olvidaron las buenas costumbres de su cibdad, perdieron el señorío del mundo, el cual con tan virtuoso trabajo hubieron alcanzado. Y así el Augustino introduce al esclarecido Catón desta manera: no penséis que nuestros mayores hicieron grande de muy pequeña la nuestra república con las armas, porque si esto así fuese muy más hermosa la terníamos nosotros que no ellos: porque de compañeros amigos y cibdadanos y de armas y caballos, mayor abundancia tenemos nosotros que nuestros mayores” (1858, p. 185).

No obstante, la derrota de los comuneros dejó –señala Pérez (2001, p. 229)– sin ningún tipo de actualidad ni eficacia a la obra de Castrillo ni a la del puñado de teólogos españoles que desarrollarían ideas similares. No hay, por otro lado, unanimidad sobre la causa última de la derrota, pues para unos se debió a que la rebelión era extemporánea<sup>23</sup>, en tanto que para otros, muy al contrario, prematura<sup>24</sup>; en cualquier caso la derrota del movimiento comunero –escribe Villacañas– fue de radical importancia para el futuro del republicanismo hispano, pues “no sólo significó la destrucción de una posibilidad, sino que impulsó la hegemonía de fuerzas sociales y políticas, tales en su estabilidad que cegaron toda posibilidad republicana en el futuro, al destruir las premisas mismas del republicanismo, incluida la transmisión textual” (2005, p. 173). El humanismo clásico –el poco que había existido en

<sup>23</sup> Así, por ejemplo, Menéndez Pidal escribe que “todas estas rebeldías cuando había sonado en la historia la hora del absolutismo, por extemporáneas, tenían que ser subyugadas a pesar de la inactividad de Carlos I” (Menéndez, 1966, p. 96).

<sup>24</sup> Y entre éstos, Joseph Pérez, para quien se trataba de “una revolución prematura, porque pretendía entregar el poder a una burguesía todavía en ciernes o que allí donde tenía pujanza, como en Burgos, prefirió la alianza con la aristocracia y la tutela de la monarquía (Pérez, 2001, p. 229).

España– se transformó en humanismo cristiano<sup>25</sup> –continúa el citado autor– y luego en puro estudio de la gramática, sin contenido alguno del mundo clásico: el estudio de la *Retórica* sustituyó al de los *Oficios*, el estudio de las humanidades se centró en las formas literarias, olvidando el contenido material de los valores romanos y, en fin, “el Aristóteles republicano se olvidó, lo que creció fue la literatura medieval de los espejos de príncipes y las nuevas y ambiguas éticas del cortesano, apropiadas para sobrevivir en una fronda dominada por los partidos nobiliarios” (2005, p. 176)<sup>26</sup>.

A partir de entonces, señala Maravall (1972, p. 421), libertad y absolutismo se alían; en el siglo XVII, la defensa doctrinal de la monarquía sostendrá que la libertad “no consiste –dirá Saavedra Fajardo– en buscar esta o aquella forma de gobierno, sino en la conservación de aquel que constituyó el largo uso y aprobó la experiencia, en quien se guarde justicia y se conserve la quietud pública, supuesto que se ha de obedecer a un modo de dominio; porque nunca padece más la libertad que en tales mudanzas”; y en esta misma línea se preguntaría Quevedo “¿libertad es obedecer la discordia de muchos?”.

### 3. El republicanismo clásico en Hispanoamérica: Simón Bolívar

En Hispanoamérica no se ha producido, al menos hasta la fecha, un debate similar al que se iniciara hace ya algunas décadas en los Estados Unidos respecto a su paternidad ideológica y que daría origen a la reconstrucción de la tradición republicana, toda vez que entre los estudiosos de aquel continente es prácticamente unánime la opinión de que la ideología más influyente, sino la hegemónica, desde el momento mismo de la independencia, fue el liberalismo (Aguilar & Rojas, 2002, p. 8). La razón de esta supremacía del liberalismo radica en el hecho de que las repúblicas de la América española nacieron ya en un mundo liberal en el que se había superado la encrucijada entre la vieja y la nueva república. Ciertamente, cuando los hispanoamericanos se enfrentaron a la tarea de diseñar las instituciones de sus nuevas naciones –señala José

<sup>25</sup> Ciertamente, indica Abellán que el humanismo en España estuvo presente sobre todo en su vertiente erasmista, más parecida a la tradición humanista del espejo de príncipes de Castiglione, Moro, Erasmo o Vives que al humanismo cívico de Maquiavelo (Abellán, 1982, p. 13). Y Jiménez Pérez nos explica que en la España de la época apenas era conocido el Maquiavelo republicano, sino que su obra fue entendida enseguida como una apología de la razón de Estado y como un ataque al dogma, al magisterio eclesiástico, a la moral y a las buenas costumbres, por lo que los tratadistas españoles se vieron obligados a denostar al florentino y a demostrar y refutar sus errores (Jiménez, 2000, p. 91).

<sup>26</sup> Pues, ciertamente, los nobles fueron los grandes beneficiados de la “Guerra de Comunidades”. En efecto, si bien éstos en un primer momento simpatizaban con los comuneros, finalmente decidieron aliarse con el rey, temerosos de perder sus tierras y sus privilegios; y como sentencia Joseph Pérez, “la rebelión fue aplastada por los Grandes y por nadie más. Tordesillas y Villalar constituyen dos victorias de la alta nobleza que no dejará de recordárselo al rey” (Pérez, 2001, p. 182).

Antonio Aguilar (2002, p. 62)–, se encontraba ya bien afianzada la noción moderna de república liberal burguesa, un nuevo modelo de república que tenía poco que ver con el republicanismo clásico, por lo que no tuvieron que enfrentarse a la tarea de revisar y recrear el republicanismo de la Antigüedad, como hicieron los revolucionarios norteamericanos y franceses, para determinar los elementos que podían conservarse: “si tenían acceso a la novísima física cuántica, entonces era una pérdida de tiempo estudiar la física newtoniana” (2002, p. 73).

No obstante, hubo también quienes recurrieron al republicanismo clásico –entre los cuales el más destacado fue, sin duda, Simón Bolívar– o, al menos, a algunas de sus principales tesis, que frecuentemente mezclaban con las del moderno liberalismo<sup>27</sup>. Éstos, en realidad, no produjeron verdaderas disertaciones teóricas, sino que, sencillamente, tomaban argumentos, máximas y ejemplos de los autores clásicos para sustentar sus opiniones y alegatos, al tiempo que trataban de rescatar instituciones de la Antigüedad, junto a propuestas de inspiración claramente rousseauiana, para construir sus nuevas naciones. Así, durante los años posteriores a la independencia, algunos estadistas defendieron el sufragio universal y la elección directa y frecuente de las autoridades, la sustitución del centralismo colonial por estructuras federales o una noción unitaria del bien común y de la moral, a la vez que propusieron la creación de cuerpos especiales para defenderlos –ideas que llegarían a plasmarse en alguna Constitución, como la venezolana de 1811–. Sin embargo, las ideas republicanas serían completamente abandonadas a mediados del siglo XIX cuando el liberalismo se convertiría, definitivamente, en la ideología hegemónica (Barrón, 2002, p. 250).

Bolívar, el más importante de los representantes del republicanismo clásico en Latinoamérica, como ya se ha señalado, al igual que los líderes republicanos norteamericanos y franceses, tenía una gran formación clásica que influyó decisivamente en su modo de entender la sociedad y la política. De hecho, Catalano, al analizar las causas de la gran originalidad del pensamiento político de Bolívar, lo atribuye a su “elección consciente de un modelo constitucional que admiraba, el romano (la “Constitución romana es la que mayor poder y fortuna ha producido a ningún pueblo del mundo”, afirmaba Bolívar en Angostura) y del esfuerzo constante por adaptarlo a la realidad hispanoamericana” (1995a, p. IX). Asimismo, y de nuevo a semejanza de otros líderes revolucionarios que le precedieron, el Libertador estaba muy influido por sus lecturas de la obra de Rousseau (Soriano, 1985, p. 20). Sin embargo, sus tesis no estaban exentas de elementos más característicamente liberales, pues, al igual que sus contemporáneos, no parece haber sido consciente de que había serias contradicciones en tal mezcla de elementos antiguos con modernos (Padgen, 1990, p. 145).

<sup>27</sup> Ciertamente, los revolucionarios latinoamericanos, lo mismo que los norteamericanos unas décadas antes, entendían la coherencia ideológica de un modo muy distinto a como se entiende hoy (Bailly, 1972, p. 36).

Lo cierto es que, como escribe Pagden (1990, p. 141), Bolívar estuvo buscando durante toda su vida un nuevo tipo de sociedad, la “nación liberal”, una comunidad dirigida a la felicidad de sus miembros y en la que cada hombre fuera capaz de convertirse en ciudadano pleno y activo, regida por leyes que garantizaran la libertad para todos los hombres –a diferencia de Washington, por ejemplo, Bolívar liberó a sus propios esclavos– y que deberían proceder, en última instancia, de la opinión pública –si es que no era posible que fueran dictadas por ella directamente–.

En efecto, la idea de libertad de Bolívar, y con la cual la “nación liberal” habría de operar, era mucho más cercana al concepto de libertad disfrutado en las antiguas repúblicas de Atenas y Roma que a la libertad de los modernos descrita por Constant (para quien Bolívar era “un tirano enmascarado como el campeón de la libertad, mientras reclamaba un poder absoluto en el nombre de la soberanía universal y diseñaba constituciones defectuosas y muy poco acordes con la verdadera libertad”, Padgen, 1990, p. 142).

Ahora bien, al igual que Rousseau, insistía en que su “nación liberal” solo podría hacerse realidad en una sociedad virtuosa: la libertad no es garantizada por los derechos ni protegida por las asambleas representativas, sino que es constituida por la virtud –”sin virtud republicana no puede haber libertad”, escribió en una carta a Guillermo White el 26 de marzo de 1820–. De hecho, ya en el Manifiesto de Cartagena de 1812 explicaba que el fracaso de la primera república venezolana –la conocida como “República Boba”–, así como el desorden y el caos que la siguieron, no se debió a posibles carencias de su Constitución, sino a la ausencia de virtud política, que había sido, en cambio, la clave del éxito de las repúblicas de la Antigüedad y, más recientemente, de los Estados Unidos. Sin embargo, a diferencia de los norteamericanos, con una larga tradición de autogobierno y virtud política, los hispanoamericanos, corrompidos por siglos de absolutismo español y sin experiencia directa alguna de gobierno –”extraños al mundo de la política y separados de todo lo que podría, en cierta medida, ejercer nuestra inteligencia” decía Bolívar a la Royal Gazette de Kingston (Jamaica) en 1915 (Padgen, 1990, p. 139) – no habían podido desarrollar el espíritu cívico necesario para el autogobierno. Por ello, cualquier intento de exportar el modelo norteamericano a Venezuela sería como intentar exportar la Constitución inglesa a España (Padgen, 1990, p. 139)<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> La creencia de que su historia pasada y su esclavización al catolicismo hizo a los hispanoamericanos no aptos para el gobierno representativo federal era también compartida por los norteamericanos, lo que en parte explica sus reparos a la hora de proporcionar a los revolucionarios el apoyo militar que le requerían. “Nuestros hermanos del sur”, escribió Jefferson a Lafayette en 1817, “no están listos todavía para la independencia, puesto que la ignorancia y el fanatismo, como otras necesidades, son incapaces del autogobierno”. Si de repente se libran del yugo español, advertía, “caerían bajo despotismo militar y se convertirían en los instrumentos criminales de las ambiciones de sus respectivos Bonapartes” (Padgen, 1990, p. 140).

Es este el motivo que lleva a Bolívar a rechazar el modelo institucional norteamericano –a pesar de la admiración que siente por él– y a proponer el mismo que todos los republicanos modernos: el de la República romana en su versión actualizada, Gran Bretaña –“las naciones que más han sobresalido entre las antiguas y modernas; ambas nacieron para mandar y ser libres” (1819, p. 108) –. Por eso, en el “Discurso de Angostura” que pronunciara ante el Congreso constituyente reunido en dicha ciudad en 1819 para elaborar la Constitución de la que se suele llamar la Gran Colombia, recomienda “el estudio de la Constitución británica, que es la que parece destinada a operar el mayor bien posible a los pueblos que la adoptan”. Ahora bien, advierte de que “por perfecta que sea, estoy muy lejos de proponeros su imitación servil. Cuando hablo del gobierno británico sólo me refiero a lo que tiene de republicanismo, y a la verdad ¿puede llamarse pura monarquía un sistema en el cual se reconoce la soberanía popular, la división y el equilibrio de los poderes, la libertad civil, de conciencia, de imprenta y cuanto es sublime en política?” (1819, p. 108).

De este modo, Bolívar propondría a los constituyentes reunidos en Angostura unas instituciones inspiradas en las británicas, incluyendo un Senado hereditario, similar a la Cámara de los Lores, elemento que consideraba indispensable para la solidez y la estabilidad del sistema. Proclamaba, en este sentido, el Libertador que “en nada alteraríamos nuestras leyes fundamentales si adoptásemos un poder legislativo semejante al Parlamento Británico [...] si el Senado, en lugar de ser electivo fuese hereditario, sería en mi concepto la base, el lazo, el alma de nuestra República. Este cuerpo, en las tempestades políticas pararía los rayos del gobierno y rechazaría las olas populares” (1819, p. 109). Y esto es así porque “es preciso que en todos los gobiernos exista un cuerpo neutro que se ponga siempre de parte del ofendido y que desarme al opresor. Este cuerpo neutro, para que pueda ser tal, no ha de deber su origen a la elección del gobierno ni a la del pueblo, de modo que goce de una plenitud de independencia que ni tema ni espere nada de estas dos fuentes de autoridad. El senado hereditario, como parte del pueblo, participa de sus intereses, de sus sentimientos y de su espíritu. Por esta causa no se debe presumir que un senado hereditario se desprenda de los intereses populares, ni olvide sus deberes legislativos. Los senadores en Roma y los Lores en Londres han sido las columnas más firmes sobre las que se ha fundado el edificio de la libertad política y civil”.

Se trató, no obstante, de una propuesta muy polémica y criticada, puesto que para no pocos diputados una institución tal suponía un grave atentado contra la igualdad. Sin embargo, Bolívar respondía a este género de críticas sosteniendo que “de ningún modo sería una violación de la igualdad política la creación de un senado hereditario; no es una nobleza la que pretendo establecer, es un oficio para el cual se deben preparar los candidatos, y es un oficio que exige mucho saber y los medios proporcionados para adquirir su instrucción. Todo no se debe dejar al acaso y a la

ventura en las elecciones: el Pueblo se engaña más fácilmente que la naturaleza perfeccionada por el arte; y aunque es verdad que estos senadores no saldrían del seno de las virtudes, también es verdad que saldrían del seno de la educación ilustrada” (1819, p. 110).

Ciertamente, a su juicio, había quedado patente que el pueblo de Colombia no estaba aún preparado para gobernarse a sí mismo sin limitaciones, no era aún lo suficientemente virtuoso, por lo que escribiría a Guillermo White lo siguiente: “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”. Y en esta misma línea, había sostenido ya unos años atrás ante el Congreso constituyente que “no aspiremos a lo imposible, no sea que por elevarnos sobre la región de la libertad, descendamos a la región de la tiranía. De la libertad absoluta se descende siempre al poder absoluto y el medio entre estos dos términos es la suprema libertad social. Teorías abstractas son las que producen la perniciosa idea de una libertad ilimitada. Hagamos que la fuerza pública se contenga en los límites que la razón y el interés prescriben, que la voluntad nacional se contenga en los límites que un justo poder le señala” (Bolívar, 1819, p. 114).

Precisamente, con el fin de impregnar al pueblo de este espíritu cívico es por lo que propone una llamativa institución, un cuarto poder: el “Poder Moral”. Leemos, al respecto, en el citado Discurso de Angostura que “meditando sobre el modo efectivo de regenerar el carácter y las costumbres que la tiranía y la guerra nos ha dado, he sentido la audacia de inventar un Poder Moral, sacado del fondo de la oscura antigüedad y de aquellas olvidadas leyes que mantuvieron, algún tiempo, la virtud entre los griegos y los romanos. Bien puede ser tenido por un cándido delirio, mas no es imposible, y yo no me lisonjeo que no desdeñaréis enteramente un pensamiento que, mejorado por la experiencia y las luces, puede llegar a ser muy eficaz”. Este Poder Moral o “Areópago” debía instituirse “para que vele sobre la educación de los niños, sobre la instrucción nacional; para que purifique lo que se haya corrompido en la república; que acuse la ingratitude, el egoísmo, la frialdad del amor a la patria, el ocio, la negligencia de los ciudadanos” (Bolívar, 1819, p. 117).

No obstante, como es sabido, el Congreso de Angostura no aprobaría ni el Senado hereditario ni el Poder Moral, en los cuales puso tantas esperanzas el Libertador. Concretamente, respecto de este último, el dictamen final de la Asamblea decía lo siguiente: “El Poder Moral estatuido en el proyecto de Constitución presentado por el General Bolívar, como Jefe Supremo de la República, en la instalación del

Congreso, fue considerado por algunos diputados como la idea más feliz y la más propia a influir en la perfección de las instituciones sociales. Por otros, como una inquisición moral, no menos funesta ni menos horrible que la religiosa” (Mijares, 1985, p. XVI).

Algunos años más tarde, en 1826, Bolívar tendría una nueva oportunidad “de crear un país casi desde la nada” (Barrón, 2002, p. 273). Se trataba de Bolivia, cuya independencia había sido reconocida el año anterior por Perú y Argentina. En esta ocasión, tampoco abandonaría completamente su vieja preocupación republicana por la virtud cívica, así como su imitación, al menos formal, de los modelos clásicos (Catalano, 1995a, p. X)<sup>29</sup>. Por ello, si bien ahora renunció a su Poder Moral, proponía, no obstante, dotar al Poder Legislativo de una tercera cámara, la Cámara de los Censores, que ejercería algunas de las competencias de aquél. Concretamente, los Censores, que ocuparían sus cargos vitaliciamente, se ocuparían de la revisión constitucional de las leyes y de defender los derechos individuales, al tiempo que ejercerían “una potestad política y moral que tiene alguna semejanza con la del Areópago de Atenas, y de los Censores de Roma”, concretamente, son ellos quienes “protegen la moral, las ciencias, las artes, la instrucción y la imprenta. La más terrible como la más augusta función pertenece a los Censores. 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” (Catalano, 1995b, p. 92).

Por otro lado, a pesar del fracaso de su propuesta de Angostura, Bolívar se seguía mostrando convencido de que el ejercicio vitalicio o hereditario de ciertos cargos constituía la única garantía de estabilidad y conservación del sistema –era esto, precisamente, lo que aseguraba la continuidad en las monarquías–, por lo que no sólo plantea, como se ha visto, que los Censores ocupen su cargo de por vida, sino que también propone la existencia de un presidente vitalicio, que ejercería las funciones de Jefe de Estado, junto con un vicepresidente, que sería el responsable del poder ejecutivo y que sucedería a aquél, creando de este modo lo que para algunos no era más que una monarquía disfrazada de República (Soriano, 1985, p. 33).

Sin embargo, en esta segunda Constitución, Bolívar enfatizó mucho más la construcción de instituciones necesarias para garantizar la libertad individual. En efecto, como señala Barrón (2002, p.275), las circunstancias habían cambiado,

<sup>29</sup> Respecto a la Constitución de Bolivia, en la que sobresale la elección del modelo de derecho público romano, escribía, por ejemplo, en julio de 1829 el diplomático francés Charles Bresson lo siguiente: “es de aplicación complicada y llena de reminiscencias clásicas, pueriles, se diría obra de un alumno de retórica que recientemente ha terminado su Tito Livio. Tribunales, censores, senadores, no falta nada”.

pues para 1825 la independencia de la América española no estaba ya en peligro inminente, por lo que la libertad en este sentido estaba asegurada. El problema ahora era otro, la anarquía se había extendido, al tiempo que 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. Por tanto, de lo que se trataba ahora no era tanto de posibilitar o fomentar la participación política, como de proteger al individuo de los abusos del poder. Por eso insistía el Libertador ante los constituyentes bolivianos en que “la libertad civil es la verdadera libertad; las demás son nominales” y en que era esencial garantizar “la seguridad personal que es el fin de la sociedad y de la cual emanan las demás” (Catalano, 1995b, p. 98). Como se ve, se ha producido una evolución del pensamiento bolivariano desde el republicanismo hacia el liberalismo, evolución que se puede observar, como señala Barrón (2002, p. 277) en otros decretos y leyes que emitió durante la creación de Bolivia; la libertad, la libertad individual, se había convertido finalmente en algo tan importante como la virtud.

Ciertamente, el fracaso de la experiencia constitucional de la Gran Colombia –que obligó a Bolívar, en 1828, a crear una dictadura con la esperanza de preservar la república del faccionalismo, la anarquía y la desintegración–, puede considerarse, en un sentido, como debido al hecho de no haber querido reconocer que ningún Estado moderno podía fundarse adecuadamente sobre los principios de la antigua libertad, pues como el propio Bolívar sabía (y había leído en *El espíritu de las leyes*) las repúblicas son muy frágiles precisamente porque dependen de las costumbres, los hábitos y las actitudes de los ciudadanos mucho más que de la legislación explícita; sin una poderosa estructura de tales costumbres, hábitos y actitudes, esto es, sin una sociedad civil ya formada, sería imposible crear una nueva República (Padgen, 1990, p. 149). De hecho, como concluye Rafael Rojas (2002, p. 390), 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. Y en sus últimos años, la correspondencia de Bolívar contiene una frase, repetida una y otra vez: “hemos construido repúblicas de aire” (Bolívar, 1981, p. 350).

### Lista de Referencias

- Abellán, J. L. (1982). *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Aguilar, J. A. (2002). Dos conceptos de república. En J.A. Aguilar & R. Rojas. (coords.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México: F. C. E.

- Aguilar, J. A. & Rojas, R. (2002). Introducción: La república en Hispanoamérica. En J.A. Aguilar & R. Rojas (coords.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México: F. C. E.
- Bailyn, B. (1972). *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*. Barcelona: Paidós.
- Barrón, L. (2002). La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la independencia. En J.A. Aguilar & R. Rojas (coords.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México: F. C. E.
- Bolívar, S. (1819). Discurso de Angostura. Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819. En S. Bolívar. *Escritos políticos* (p. 108). S.l.: s.n.
- Bolívar, S. (1981). *Discursos, proclamas y epistolario político*. Madrid: Editora Nacional.
- Castrillo, A. de. (1858). *Tratado de República*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Catalano, P. (1995a). Conceptos y principios del derecho público romano de Rousseau a Bolívar. En M. Sassi (ed.). *Modello romano e formazione del pensiero politico di Simon Bolivar I. Testi Costituzionali*, (p. IX). Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Catalano, P. (1995b). Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolivia. En M. Sassi (ed.). *Modello romano e formazione del pensiero politico di Simón Bolívar* (p. 92). Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Corominas, P. (1998). *Por Castilla adentro*. Valladolid: Ámbito.
- Fernández-Santamaría, J.A. (1997). *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*. Madrid: C.E.C.
- Gil, X. (2002). Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions. In M. van Gelderen & Q. Skinner. *Republicanism. A Shared European Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Jiménez, F. (2000, enero-junio). La razón de Estado en Maquiavelo y en el antimachiavelismo español y particularmente en Quevedo. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, (7), 91.
- Maravall, J. A. (1972). Estado moderno y mentalidad social. Tomo I: siglos XV a XVII. *Revista de Occidente*, Madrid.
- Maravall, J. A. (1983). *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera: Edad Media*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Maravall, J. A. (1984). *Las comunidades de Castilla*. Madrid: Alianza.
- Marsilio de Padua. (1989). *El defensor de la paz*. L. Martínez (trad.). Madrid: Tecnos.
- Marx, K. & Engels, F. (1973). *Revolución en España*. trad. de M. Sacristán (trad.) Barcelona: Ariel, Barcelona.
- Menéndez, R. (1966). Carlos V y las comunidades vistas a nueva luz documental. En *El P. Las Casas y Vitoria, con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Mijares, A. (1985). Prólogo. En S. Bolívar. *Doctrina del libertador* (p. XVI). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Onaindía, M. (2002). *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*. Barcelona: Ediciones B.
- Pagden, A. (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. USA: Yale University Press.
- Pérez, J. (2001). *Los comuneros*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Peyrou, F. (2002). *El republicanismo popular en España: 1840-1843*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Pocock, J. G. A. (2002). *El momento maquiavélico*. M. Vázquez-Pimentel & E. García (trad.). Madrid: Tecnos.

- Rivero, A. (s.f.). *Ideas peregrinas: discurso político e ideología en la guerra de las comunidades de Castilla*. Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Facultad de Derecho, Working Papers [online].
- Rodríguez, F. (1997). *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*. Madrid: Temas de Hoy.
- Rojas, R. (2002). La frustración del primer republicanismo mexicano. En J. A. Aguilar & R. Rojas (coords.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política* (p. 390). México: F. C. E.
- Soriano, G. (1985). Introducción. En S. Bolívar. *Escritos políticos* (p. 20). Barcelona: Alianza Editorial.
- Villacañas, J. L. (2005, jul.). Republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6 (2), 170.