Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales

Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos

Band: - (2006)

Heft: 7

Artikel: Las revoluciones por la Independencia : una recepción de ideas filosóficas en las Américas

Autor: Carozzi, Silvana

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047388

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Las revoluciones por la Independencia: una recepción de ideas filosóficas en las Américas.

Silvana Carozzi *Universidad Nacional de Rosario*

I.– Introducción

Nuestro tema es la Revolución por la Independencia en Hispanoamérica. Más específicamente, intentamos ocuparnos de la recepción de algunas ideas filosóficas en el mundo que se fuera instalando en las Américas, entre los finales del siglo XVIII y los inicios del XIX, entendiendo que es ese mundo el que acompaña los acontecimientos de la ruptura colonial, para ofrecer a los actores lo que siempre las ideas saben ofrecer: escenarios posibles de salida a las crisis. En esa agenda conceptual, serán centrales las nociones de *voluntad general*, *soberanía*, *república* y *derechos* .

Está ya sobradamente dicho que nuestra Revolución rioplatense tiene como telón de fondo los sucesos primero norteamericanos y luego franceses, y es posible acordar con Halperín Donghi cuando afirma:

> lo nuevo después de 1776 y sobre todo de 1789 no son las ideas, es la existencia misma de una América republicana, de una Francia revolucionaria[1]

El acuerdo con esta perspectiva historiográfica parte de dar por aceptado, simplemente que, en lo que se refiere a las revoluciones de este sur, y contrariamente a lo que alguna otra versión a veces trató de enseñarnos, no fueron ciertas ideas el primer mo-

© *Boletín Hispánico Helvético*, volumen 7 (primavera 2006).

[1] HALPERIN DONGHI, Tulio, *Historia Contemporánea de América Latina*, Buenos Aires, Alianza, 1992, pág. 85.

tor que impulsó la salida empírica (lo que se trabajaba tradicionalmente como la cuestión de las *fuentes*), sino que fueron las noticias de las revoluciones hechas por otros las que estimularon a nuestros actores, inmersos como estaban en la gran crisis de la monarquía ibérica, para buscar conceptos y modelos en las filosofías de corte moderno, o, mejor dicho, a leer con otros ojos textos que tal vez ya habían leído, pero que veían ahora iluminarse de un modo perturbadoramente distinto.

Suele decirse y también es cierto que, así como los norteamericanos encontraron en la doctrina del inglés John Locke la inspiración más mentada para dar legitimación a la revolución que encararon, en las entonces posesiones hispanas la filosofía que más se declara[2] y se suscribe es la del ginebrino Juan Jacobo Rousseau, con su *Contrato Social* tan aludido[3].

Nuestra hipótesis señala un camino exploratorio que obviamente no pretendemos agotar en este trabajo y se refiere específicamente a esta preferencia local de Rousseau por sobre Locke. Es verdad que, ateniéndonos a lo que nos indican los hechos, la elección de Rousseau se debió, en cierto nivel, a la fama que dentro de la misma revolución liberal española estaba teniendo la Revolución francesa y sus «derechos del hombre». Pero como entendemos que esta explicación, en su soledad fáctica, no cubre totalmente el territorio de los argumentos que deberían dar cuenta de un fenómeno como el del éxito de una determinada recepción filosófica, querríamos completar esta referencia histórica agregándole una hipótesis teórica: ésta consiste en sospechar que en la doctrina política de Rousseau (y no tan fácilmente en la de Locke) nuestros revolucionarios encontraban también mejor morada para albergar la solución pedagógica, miembros como eran de una elite intelectual que se auto concibe como ilustrada. Prueba de ello podría ser la enjundia con que nuestros jacobinos hasta llegan a corregir al propio Rousseau en los pasajes conocidos en que éste se constituye en crítico de los efectos sociales del progreso en los saberes del siglo. Esta idea nuestra incorpora también mejor, como punto de partida, el supuesto de que en

---

[2] Aludimos aquí expresamente a lo que los actores «declaran» y quieren exhibir en el espacio público, y no a las lecturas no declaradas o clandestinas.

[3] Dejamos voluntariamente aquí de lado la polémica conocida alrededor de la influencia de Francisco Suárez en las ideas de la revolución rioplatense, contraponiéndose a, o solapándose tras las alusiones a Rousseau. Ya nos hemos ocupado de ella en otro trabajo (Véase *Territorio, memoria y relato*, libro colectivo; UNR editora; en prensa).

cualquier operación de recepción -siendo como es, activa- consideraciones referidas a la relación entre las matrices teóricas o las doctrinas filosóficas que comienzan a conocerse, y las condiciones sociales concretas a las que pretenden ser aplicadas, no debieran dejar de atenderse, ya que seguramente cumplieron un papel en la conciencia de los protagonistas históricos. Si es así, este mundo nuestro decimonónico, conformado por una parte por una sociedad de frontera no del todo consistente –tradicional, además, en sus prácticas y católica en sus modelos de obediencia- y por otro por unas elites de intelectuales modernizantes, imbuidas de un proyecto civilizatorio incluyente (dicho esto en comparación con las colonias del Norte), bien pudo plantear un problema que se supuso podía ser enfrentado en clave pedagógica, lo que significa, en los años diez, a través de una revolución que debía admitir inexorablemente la forma de la pedagogía.

II.– La revolución y los albores de la sociedad democrática fundada sobre la idea de Derechos Humanos.

El surgimiento en los últimos años ochenta en la Europa latina - especialmente Francia e Italia- de un nuevo escenario de debate filosófico sobre la cuestión de los *Derechos humanos* o *Derechos fundamentales*, y la importante producción bibliográfica que ha tenido como consecuencia, permite, a nuestro ver, reactualizar una vía de abordaje a los temas de la historia de nuestros países hispanoamericanos. Vía de ingreso sin dudas objeto de controversias hermenéuticas nunca saldadas, pero que sigue siendo para nosotros fértil desde un cierto punto de vista. Porque, en el plano de una investigación filosófico política sobre la *literatura de ideas* de todo el siglo XIX rioplatense, es innegable constatar los testimonios de una conciencia que, aunque no sencillamente, crece en su perfil moderno, desde esa forma revolucionaria de ingreso en los nuevos tiempos que suele llamarse *modernidad de ruptura* [4] , y que fuera la opción para territorios como el nuestro, necesitados de responder al fenómeno de la crisis de la Monarquía absoluta española. A nuestro ver, la expansión y profundización del lenguaje de los derechos fundamentales en aquellos a veces opacos textos decimonónicos va marcando el ritmo de una mutación en la concepción de la Ciudad, de efectos múltiples.

[4] La expresión pertenece a Francois-Xavier Guerra , *Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1992.

Las revoluciones hispanoamericanas de la primera mitad del XIX implican, sabemos, dos ámbitos de cuestiones conexas pero diferenciables: por un lado la separación de la metrópoli tras el objetivo de la Independencia, y por otro el ingreso vacilante pero definitivo en la modernidad política. Sus protagonistas, portadores como son de una conciencia «en tránsito» entre un mundo viejo que cae y otro nuevo que nace, no pueden dejar de expresarse en un lenguaje, digamos, impuro: su espíritu va haciéndose moderno, pero permanece habitado por representaciones que todavía no lo son. Parafraseando un argumento conocido, expliquemos diciendo que, si la sociedad hubiese sido ya una sociedad moderna esa revolución habría sido innecesaria, y si la sociedad no lo hubiese sido en absoluto la revolución resultaba imposible.

Si esta incongruencia, como bien señala buena parte de la historiografía referida al período, no puede dejar de interpelar aun a las más optimistas de las lecturas, mucho mayor es la que surge, a veces, al comparar el discurso con ciertas prácticas, en un universo político que una revolución tan «calamitosa»[5] como inesperada ha llevado casi a niveles de vértigo. Valga antes recordar que, como bien señala F. Guerra, el problema de las nuevas naciones durante todo el siglo XIX iba a ser el de la *complicada distancia* entre esas elites modernizantes y una sociedad que no abandona fácilmente los cánones antiguos inscriptos en la tradición. Esta dura materialidad de la distancia entre las aspiraciones de la elite intelectual y el mundo ideológico de las dispersas sociedades de frontera del extremo sur, es decir, la permanente constatación de este hiato y los riesgos políticos que acarrea para el futuro de la Revolución favorece la elección de la fuente rusoniana para motorizar los cambios.

III.– La inspiración y los ejemplos

Partimos de lo infinitamente dicho: el impulso más contundente para la mutación cultural que nuestra Revolución implicara, estuvo dado no por el ingreso a tal o cual círculo de lectura de la filosofía moderna –Rousseau, y/o los liberales españoles- sino, en principio, por la onda expansiva producida por el conocimiento de las Declaraciones de Derechos americana y francesa. Esta última de manera especial, si acordamos con lo que dice Bobbio:

[5] Es Tulio Halperín Donghi quien dentro de nuestra historiografía, suele referirse a la revoluciones hispanoamericanas del XIX en términos de «calamidad».

> ...la Declaración del 89 había sido precedida de la Americana. Ciertísimo. Pero fueron los principios del 89 los que constituyeron durante un siglo y más una fuente ininterrumpida de inspiración ideal para los pueblos en lucha por su libertad, y al mismo tiempo el principal objetivo de escarnio y de desprecio por los reaccionarios de todas las confesiones y facciones.[6]

Y esto además, aquí, por motivos específicos, el más simple, porque el impacto de la revolución francesa sobre la misma España, ahora invadida, estaba siendo, sin dudas enorme[7]. Atravesada y concluida la primera etapa de reacción en unísono con la Península, contra el enemigo transpirenaico, e instalado el tiempo de los inicios de las revoluciones en estas tierras (con la polémica sobre la igualdad con los peninsulares en la representación ante las Cortes de Cádiz), el modelo de una modernidad de tipo francés irá imponiéndose en el círculo de las elites intelectuales de España y del Río de la Plata. De allí a la lectura de las fuentes rusonianas, gesto aún más fuerte en los círculos revolucionarios de la América hispana, el pasaje es previsible.

Es probable que la doctrina del filósofo ginebrino (cuyo texto central no tradujo, sabemos[8], pero sí prologó y difundió Mariano Moreno) no fuese a la postre un arsenal ideológico que, intacto[9], pudiese ser aplicado para legitimar los pasos cautelosos de una revolución como la nuestra. Por sus resultados empíricos en el Terror francés ya había recibido impugnación teórica y los actores rioplatenses, pasados ya veinte años, podían estar más de acuerdo con las posiciones de Constant. Pero Rousseau y su concepción del *pacto social* son saludados –creemos que sinceramente- en los textos de Moreno y los morenistas (el grupo de nuestros «jacobinos», que incluye a Monteagudo como su «primera pluma)», en la década de 1810, a la hora de sumar voluntades para la guerra contra la Corona.

En síntesis, para la elite intelectual que analizamos, una cierta forma de lectura (jacobina) de los textos de Rousseau fue durante

---

[6] BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991

[7] Cfr. GUERRA, F. X., «Lógica y ritmos de las revoluciones hispánicas», en *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Universidad Complutense, Madrid, 1995.

[8] La traducción del *Contrato Social* al español, sabemos, no es de Moreno y no corresponde tampoco, como se dijo, a Jovellanos. Sí tal vez al Abate Marchena, aunque carecemos de datos firmes.

[9] Valga como muestra recordar que el mismo Moreno censura y no publica el último capítulo del *Contrato Social* referido a la religión, probablemente por resultar afrentoso al catolicismo que la sociedad rioplatense y Moreno profesaban.

un tiempo eficaz. Lo fueron, tanto la concepción rusoniana de *voluntad general*, el lugar legislativo indelegable de residencia de la soberanía, como la idea rusoniana de *contrato* - el cual, similar al de Hobbes, es un *pacto único* por reunir en un solo gesto la asociación y la obediencia (el *pactum societatis* y el *subjectionis*)- ambas colocadas en el fundamento de la república. Estas ideas, más la concomitante de un pacto anterior, inicuo -que en el caso americano podía adaptarse para explicar en clave de «leyenda negra» los famosos *trescientos años* de obediencia colonial- formaron parte de un dispositivo teórico disponible para dar cuenta del proceso de ruptura con la metrópoli, aunque luego fuera a mostrar sus dificultades, en tiempos ya de construir regímenes políticos estables para los Estados nuevos. El Rousseau fogonero de la revolución francesa, que en el anterior ochenta y nueve había suministrado argumentos a los hombres del Convento de la calle de Saint Honoré, es también en estas tierras un instrumento teórico eficaz para legitimar democráticamente la guerra por la Independencia. Se trata aquí, es cierto, de una lectura siempre sesgada, adaptada, mezclada con textos acordes o antagónicos, que da como resultado constelaciones de ideas desparejas, pensadas al calor de la acción política. Imposible aplicarle un criterio exegético construido sobre pautas como la de la «comprensión».

Pero más allá del detenimiento que los intelectuales hayan puesto, luego, en la apropiación revolucionaria del «yacimiento» Rousseau, y tal como decíamos al principio, las noticias de otros acontecimientos y el impacto de las Declaraciones de derechos habían sido lo prioritario. Ni más ni menos que el espíritu de esas mismas Declaraciones es lo que de allí en más transformará para siempre *lo político* –esto es, el principio de institución de lo social- en la sociedad moderna[10]. Al respecto opina Lefort:

> Las dos grandes Declaraciones [...] al reducir la fuente del derecho a la enunciación humana del derecho, hacían del hombre y del derecho un enigma. Más allá de sus enunciados hacen reconocer el derecho a tener derechos[11].

En la institución de los Derechos del Hombre como principios

---

[10] Para estos temas cfr. BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, ed. cit y LEFORT, Claude, «Los derechos del hombre y el Estado Benefactor», en Revista *Vuelta* 12, Sudamericana, julio 1987.

[11] LEFORT, C., op. cit, pág. 39

generadores de la sociedad se diseña un nuevo tipo de legitimidad, cuyo punto central es el derecho de resistencia a la opresión, derecho que, obviamente, no puede ser tutelado, o que no puede recurrir al Estado para su garantía, sino a los propios ciudadanos. Por eso es posible pensar a los derechos fundamentales como derechos que, si bien pertenecen al individuo, no son propiamente lo que se conoce como d*erechos del individuo*, ni tampoco la recuperación de algo así como la independencia del espíritu frente a la «máquina coactiva» de la política, sino que pertenecen de manera central al campo de lo político[12]. Que, como también agrega Lefort, esos derechos demuestran estar vinculados a una concepción general de la Ciudad, queda demostrado en la perturbación propiamente política que ha producido su sola demanda de reconocimiento en el marco de los regímenes totalitarios ¿Por qué esto es así? ¿Por qué es también precisamente la difusión del lenguaje de los derechos, en Occidente, el síntoma del ingreso paulatino en la modernidad democrática? Por último, ¿cuál es el modo en que ese escenario moderno de los derechos va abriéndose paso en el discurso de la elite revolucionaria que estudiamos?, o lo que es lo mismo, volcadas estas ideas en una conciencia que ha sido formada en moldes tradicionales tal que tampoco cree conveniente arrojarse sin cautelas a la total modernización del sistema político ¿cuáles serán los productos en el campo de las concepciones y las ideologías locales?

Que detrás, y sosteniendo a esta noción de Derechos Humanos está sí, la idea de *derechos naturales*, tal como los comprende la escuela iusnaturalista moderna –digamos, en principio, Hobbes, Locke, Rousseau- es algo sabido, pero que no podemos dejar de mencionar si queremos recalcar lo que habría de ser su absoluta novedad, y, luego, el lugar que le cabe a la filosofía. Digamos entonces que si bien la doctrina del *Derecho natural* es tan antigua como la filosofía occidental, la doctrina de los *derechos naturales* es diferente, y moderna; los nuevos derechos son independientes de la historia y de los privilegios que la historia pudiera haber otorgado a linajes o estratos sociales.

El iusnaturalismo tradicional reconocía, es cierto, una ley natural cuyo destinatario era el soberano. Éste tenía ciertas obligaciones en el ejercicio del poder, y el juez final no eran en sentido estricto los súbditos (que, en mayor o menor medida, estaban

---

[12] Cfr. LEFORT, C: «Derechos del hombre y política», en *La Invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

obligados a obedecer hasta a los malos soberanos), sino Dios. La aparición, luego de las grandes guerras de religión, de una opinión favorable al derecho de resistencia, individual o colectivo, toda vez que el soberano violase la ley natural, acelera sin duda el diseño de la escena moderna, en tanto construye, por decir así, al sujeto de la demanda, al «otro real» del pacto. Pero será recién cuando triunfe la idea de que el titular de los derechos es el individuo - ese personaje inventado como libre e igual «antes» de cualquier obediencia, para investir las materialidades de hecho diferentes y escasamente libres que son los hombres- recién cuando los *derechos naturales subjetivos* dejen de ser, no tanto el efecto de una infracción del soberano, sino el fundamento mismo del deber de éste, quien por lo tanto no detenta ya una autoridad sobrenatural o natural (para el caso, equivalente), allí estaremos ante la puesta en forma de la coexistencia individualista moderna, donde la soberanía no reposa ni siquiera en *el pueblo*, (que en este plano no sería más que un *constructo*) sino en los ciudadanos. Recién cuando fue posible imaginar al espacio de los derechos, no como una concesión del poder, sino como parte, por así decir, del «resplandor de lo humano», otra sociedad fue factible y la Revolución comenzó a ser, para algunos, en principio, pensable.

Como dice Hannah Arendt:

> La Declaración de los Derechos del Hombre a finales del siglo XVIII fue un momento decisivo en la historia. Significaba nada más ni nada menos que a partir de entonces la fuente de la Ley debería hallarse en el Hombre y no en los mandamientos de Dios o en las costumbres de la Historia. Independiente de los privilegios que la Historia había conferido a ciertos estratos de la sociedad o a ciertas naciones, la declaración señalaba la emancipación del hombre de toda tutela y anunciaba que había llegado a su mayoría de edad.[...] La soberanía del pueblo (diferente de la del príncipe) no era proclamada por la gracia de Dios, sino en nombre del Hombre; así es que parecía natural que los derechos 'inalienables' del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano[13].

A nuestro ver, la repercusión del mundo de ideas nuevas en los protagonistas de la revolución rioplatense, enfocados durante

---

[13] ARENDT, Hannah: «La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre», en *Los orígenes del totalitarismo*, Buenos Aires, Planeta, 1994, Vol. I, págs. 368-369.

los años diez, nos pone en situación de registrar los momentos y los modos en que, sobre una forma de comprensión de lo político habituada a un léxico tradicional que incluye, es cierto, la noción de *derecho natural* y la de *pacto*, se admite la entrada de sentidos inéditos al reparo de viejas palabras. Podemos discriminar así los momentos en que el imaginario habitual de una monarquía de Antiguo Régimen va cediendo el paso a fórmulas conceptuales de comprensión propiamente modernas. En la América hispana este cambio de registro comienza a partir de la crisis de acefalía, ya que, como hemos dicho, si bien las nuevas ideas no producen la crisis colonial, es ante la crisis que las nuevas ideas comienzan a brindar repertorios de salidas posibles. Porque si la Ilustración pudo por un tiempo aliarse al espíritu del absolutismo, algo en ella habría de ir más allá. Su imaginario político está secularizado y gira en torno a la idea del individuo autónomo, la sociedad como unión voluntaria de iguales y la soberanía ascendente.

Las ideas ilustradas circulan en España ligadas al impacto simbólico de la Revolución francesa, cuya presencia en la prensa es imponente. El modelo revolucionario francés ocupa sin embargo un lugar complicado en la conciencia hispana: los liberales españoles podrán coincidir en los principios pero no pueden dejar de repudiar el regicidio. De todos modos va a ser el espíritu de esa Ilustración dieciochesca y francesa el que va tener mayor presencia en el discurso público de nuestros revolucionarios radicales, en la primera década revolucionaria.

En Hispanoamérica las ideas del siglo deben conciliarse también con la religión católica, la filosofía escolástica y el credo monárquico. En lo que era el Virreinato del Río de la Plata, las ideas comienzan a ingresar gradual y paulatinamente de la mano misma de los clérigos que tenían a su cargo las cátedras en los colegios y universidades, pasadas obviamente por el tamiz español e incluso italiano. Sólo bastante tiempo después, lanzados ya al cataclismo revolucionario, los actores que impulsan el divorcio de la metrópoli abrevan directamente en los pensadores que habían inspirado a sus antecesores franceses. De allí esa forma peculiar de Ilustración que José Carlos Chiaramonte[14] trabaja bajo la denominación de Ilustración Iberoamericana, y reconstruye como un clima de ideas siempre ecléctico, que recién en su segunda etapa se torna propiamente independentista y rusoniano.

---

[14] Cfr. CHIARAMONTE, José Carlos, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.

Aquí, hemos dicho, la Revolución no se avizora y tampoco es resultado de ningún plan, más o menos consistente, previo a los años diez. Basta recorrer los papeles de algunos de los que luego serían encendidos protagonistas (Moreno, Belgrano) escritos poco tiempo antes, para ser testigos de un giro radical. Porque, si bien un clima de descontento con el gobierno metropolitano se venía gestando en esta parte de América —más intenso luego de las reformas de Carlos III a mediados del XVIII- nada indica que las demandas no hubiesen podido ser satisfechas dentro mismo del pacto colonial. Que la Revolución sea entonces, según vemos, calamitosa y «torrencial», quiere decir, simplemente, que no es posible no concluir, leyendo los testimonios, que para esos hombres de los inicios del XIX esta Revolución necesita ser bienvenida aun sabiendo que ha venido «antes de tiempo».

Las versiones historiográficas son en este punto múltiples y diversas. La más visitada entre las últimas mejores versiones, esto es la de Francois Xavier Guerra[15], atribuye lo que iba a terminar siendo un desprendimiento definitivo de la metrópoli íbera a una incapacidad de la corona española para pilotear la crisis que ella misma habría exportado hacia sus posesiones ultramarinas, y cuyo símbolo fuera la negación de la igualdad de representación a los hispanoamericanos respecto de los peninsulares, en las Cortes de Cádiz. Tulio Halperín es quien completa la idea, proponiendo que la salida revolucionaria (acompañada por lo que se constituye en su *mito*) será ni más ni menos que la línea de acción con que un conjunto de naciones nuevas se inscriben en un proceso, por otra parte, inevitable: la ruptura de la unidad hispánica y la incorporación de cada uno de sus fragmentos a la órbita de las potencias occidentales europeas.

Sea como fuere, lo cierto es que entre 1808 y 1810 terminó comprimido todo el vértigo de una historia de la sociedad hispanoamericana que es a la postre una mutación en las conciencias. En el virreinato rioplatense, letrados mansos acostumbrados a vivir sin mayores sobresaltos, al cobijo de la fe católica y de una monarquía demasiado lejana para ser rigurosa, descubren, súbitamente, a la luz de la crisis, una nueva y no ensayada forma de la convivencia.

Visto a partir de lo que a nosotros nos interesa - el nivel de lo que suelen llamarse tradicionalmente los argumentos filosóficos-

[15] Las ideas de Francois Guerra referidas a este tema están diseminadas en un gran número de publicaciones. Para lo que venimos diciendo ver supra, Nota 3.

la Independencia en sí, digamos, la ruptura del vínculo con la Península, como efecto inesperado de la crisis íbera, no era claro que reclamara para legitimarse algo más que el repertorio de nociones que la tradición había acumulado alrededor de la idea de *pacto*, incluso tratándose en estas comarcas de un imaginario impregnado de la imagen pre borbónica de la monarquía plural. Más complicado iba a resultar en cambio el desafío de la organización posterior de un pedazo de América en donde *la nación* no remitía a ninguna entidad preexistente y, por ejemplo, ciertas garantías de la propuesta montesquiana del gobierno mixto habrían de ser bienvenidas.

Para empezar, las elites modernas, receptoras convencidas del lenguaje revolucionario de los derechos que venía llegando tanto de los acontecimientos de la revolución de las colonias americanas como de la francesa, no creían (y no tenían por qué hacerlo) que el reconocimiento de dichos derechos universales (recordemos, «derechos del *hombre* y del *ciudadano*») debía significar al mismo tiempo, *para todos*, el ejercicio sin más de la ciudadanía, visto que ciertos estilos formados en las antiguas obediencias podían hacer peligrar la frágil independencia[16]. Sostener que los hombres son todos libres e iguales, significa, ni más ni menos, que son todos *ciudadanos potenciales*. En este marco, siempre habrá quienes, como los niños, deben esperar para el ingreso a la vida política y ese nivel del procedimiento —la ciudadanización- sin dudas puede ser pospuesto.

Según vemos, para llegar a esta conclusión no era necesario abjurar del credo rusoniano (más allá de los límites del mensaje jacobino) en las fuentes mismas[17]. La cuestión no pasaba por decidir si los derechos eran prescriptibles –como en la conocida crítica de Burke– y por lo tanto hubiesen podido perimir a fuerza de no ser practicados. Este no es el caso. Rousseau cree que, si

---

[16] De gran interés nos resultaron las reflexiones que sobre estos temas realiza Beatriz Dávilo en «Derechos de los hombres y derechos de los pueblos: la Asamblea del Año XIII» (mimeo)

[17] Estamos pensando específicamente en las declaraciones de Monteagudo en la *Memoria...*, donde reconoce haber tenido que abandonar totalmente el ideario democrático en el Perú, luego de entender que la mayoría de los peruanos no estaba todavía preparada para la vida política. Pensamos que Monteagudo cree ver el límite de la doctrina rusoniana, donde en realidad debería haber reconocido el límite de *la lectura jacobina* del rusonismo. (Cf. «Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación», en *Obras Políticas de B. de Monteagudo* (prólogo de Ricardo Rojas), La Facultad, Buenos Aires, 1916, pág. 42.

bien los derechos son tan innatos como universales e imprescriptibles, pueden ser, digamos, portados sordamente o de manera impotente; para activar su carga social positiva requieren a veces de una mediación que admite ser interpretada como de tipo pedagógico. Como había escrito al comienzo del *Segundo Discurso*:

> Una vez acostumbrados los pueblos a amos, no se hallan ya en estado de prescindir de ellos. Si intentan sacudir el yugo, se alejan tanto más de la libertad cuanto que, tomando por libertad una licencia desenfrenada que le es opuesta, sus revoluciones los entregan casi siempre a corruptores que no hacen más que agravar sus cadenas[18].

O, más largamente luego:

> Por sí mismo el pueblo siempre quiere el bien, pero por sí mismo no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido [...].Para descubrir las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones, haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no sintiese ninguna [...] Harían falta dioses para dar leyes a los hombres[19].

Dioses o demiurgos, los hombres de la elite morenista porteña, entonces, podían cumplir su «misión» instalándose en el espacio abierto entre la mera detentación y la demanda de los derechos en su elaboración ilustrada y rusoniana: éstos tienen existencia social cuando se los ejerce, para ejercerlos hay que conocerlos (los derechos son *conciencia de los derechos*), y ese conocimiento de lo «natural» no es, a su vez, «natural». Por todo esto resultaría al menos dudoso sospechar que la retórica de los derechos es - en la elite letrada de Buenos Aires, o en Monteagudo más particularmente- sólo eso, una «retórica» de ocultación de ciertas estrategias espurias tanto del poder, como de desigualdades sociales indiscutidas (como en la crítica más conocida).

El tema de los derechos naturales merece ser pensado en diversos sentidos, porque, sin salirnos del esquema filosófico que proponen los representantes mayores del iusnaturalismo, ¿qué relación creen ellos que se establece entre estos derechos y

---

[18] ROUSSEAU, J. J., *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1988, pág. 182.

[19] ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato Social*, ed. cit., pág. 45.

leyes de la naturaleza (obviamente no concebida como simple naturaleza física) y el espíritu de los hombres?, ¿cómo puede llegar a ser sabido el mandato de algo así como la ley natural?; ¿aparece como un contenido de la conciencia?, ¿son un repertorio de ideas (para el caso, ideas innatas)?, ¿es un esquema a priori de la conducta moral?

Y, en referencia al específico caso rioplatense señalemos nuestra preocupación: descartada como está la dificultad del idioma[20], y siendo el ejemplo norteamericano geográfica y simbólicamente el más próximo, ¿a qué se debe la reticencia, por lo menos en el ámbito de los discursos públicos, para con la inspiración inglesa? ¿Por qué, habiendo sido los *Bills of rights* de las colonias americanas rebeladas en 1776 el precedente de la *Declaration des droits de l´homme et du citoyen* votada en la Asamblea Nacional en 1789, resulta aquí mayor el impacto de la tradición francesa?

En la primera década revolucionaria el ejemplo de la revolución norteamericana fue sin dudas de enorme efecto, y las constituciones de toda la América Hispana tendrán una clara marca de las ex colonias del Norte. Sin ser el resultado de largos preparativos teóricos ni ideológicos y fruto sí de algunos malestares económicos entre colonos comerciantes y gobernadores metropolitanos, es aquella revolución independentista el primer ejemplo de una revolución que triunfa. ¿Por qué entonces nuestros revolucionarios prefieren declarar su deuda de filiación filosófica, no con Locke sino con Rousseau? Si a las razones históricas y fácticas queremos añadirle las teóricas, ¿cuáles pudieron haber sido las dificultades prácticas que para el caso rioplatense hubo de plantear la recepción del sistema filosófico del iluminista inglés?

John Locke —la referencia filosófica más importante de la revolución del Norte de América— sabemos, no aporta demasiado para resolver la cuestión de la vinculación de su teoría gnoseológica con su planteo político. Si bien él –polemizando puntualmente con los platónicos de Cambridge- ha querido refutar la noción de *ideas innatas*, puesto a pensar, en teoría política, sobre el mundo de las leyes naturales, no abunda sobre su estatuto. Después de impugnar con especial enjundia, en 1670, «la opinión establecida entre algunos hombres» de que hay conocimientos innatos -

[20] Monteagudo, por ejemplo, manejaba perfectamente el inglés, admiraba el sistema político inglés, pertenecía (como San Martín y Alvear) a una logia masónica de filiación británica y conocía a los iusnaturalistas ingleses.

opinión para él falsa- cierra la cuestión afirmando que la experiencia demuestra que es absurdo pensar en la posibilidad de albergar en la mente un contenido sin que ella lo perciba en la forma del conocimiento[21]. Años más tarde, sin embargo, no parece encontrar contradicción al expresar, por ejemplo:

> ...es evidente, en cualquier caso, que dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de tal ley, como lo son las leyes positivas de los Estados. Y hasta es posible que sea más clara aún en cuanto *que los dictados de la razón son más fáciles de entender* que las intrincadas fabricaciones de los hombres, las cuales obedecen a la necesidad de traducir en palabras una serie de intereses escondidos y contrarios [....]
>
> Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos *conforme a la razón,* sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos[22].

Tengamos por ahora presente esta síntesis: Locke, en el terreno gnoseológico ha rechazado la existencia de las *ideas innatas* del racionalismo. También en el *Ensayo,* echando siempre mano de comparaciones antropológicas y culturalistas, ha descalificado la idea de que pudieran existir *principios prácticos innatos* conscientes, o que, aceptado que existen, «*puedan haberse oscurecido por efecto de la educación, de las costumbres, y de las opiniones generales de quienes nos rodean*» para borrarse completamente de la mente de los hombres. No obstante esto, según lo que dice en el *Segundo Tratado* hay leyes naturales (en el doble sentido de *ius* o libertad y *lex*

---

[21] El párrafo completo dice así: «Es opinión establecida entre algunos hombres, que hay en el entendimiento ciertos principios innatos; ciertas nociones primarias, caracteres, como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella. Bastaría, para convencer al desprejuiciado lector de la falsedad de semejante suposición, limitarme a mostrar (como espero hacerlo en las siguientes partes de esta obra) de qué modo los hombres con el solo empleo de sus facultades naturales, pueden alcanzar todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos [...]. Porque, primero, es evidente que todos los niños y los idiotas no tienen la menor aprehensión o pensamiento de aquellas proposiciones y [...] me parece casi contradictorio decir que hay verdades impresas en el alma que ella no percibe y no entiende, ya que, si algo significa eso de estar impresas, es que, precisamente, ciertas verdades son percibidas, porque imprimir algo en la mente sin que la mente lo perciba, me parece apenas inteligente» (Ensayo sobre el entendimiento humano; 1ª ed. 1690, México, FCE, 1992, págs. 21 y 23).

[22] LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, 1993, págs. 42 y 48 (el subrayado nuestro).

u obligación) que están escritas «*en el corazón de los hombres*». Luego, tras una no tematizada «fisiología cognitiva» que vincularía al corazón con la mente (*the mind*), la razón natural provee una especie de comprensión inmediata de lo que esa estructura legislativa natural manda, sin que sea necesario interponer mediación alguna.

¿Responde así esta tradición británica (gnoseológicamente empirista y políticamente iusnaturalista) a las encrucijadas y paradojas internas de su filosofía?, ¿supone Locke que es sencillo comprender cómo pasan a convertirse en contenidos de conciencia verdades que antes estuvieron «escritas en el corazón»?[23]

Sí es claro que, en Locke, la ley natural es una ley de la razón, y cada uno puede acceder a ella haciendo precisamente uso individual de la propia razón. En síntesis, es posible decir que la ley natural no es más que lo que Dios reclama que hagamos para vivir de acuerdo con él, y por lo tanto, no debería ser diferente de lo que la misma revelación ordena, ya que es absurdo desde todo punto de vista que la voluntad de Dios nos impulse hacia conductas y acciones que no sean racionales.

Lo primero para resaltar es que Locke, regresando tal vez de las desmesuras del nominalismo hobbesiano (un Dios que por ser causa de todo podría ser incluso causa del mal en el mundo) piadosamente vuelve a conciliar a la razón con la fe, a la naturaleza con la ley, y por lo tanto al Creador con el silogismo. Lo segundo es que, tal como en el terreno de la religión reformada resulta innecesaria intercesión alguna entre la conciencia individual y Dios, el iusnaturalismo inglés (aquí juntos Hobbes y Locke) no deja espacio gnoseológico para el ilustrado o el «predicador de los derechos». Pero, sobre cuestiones como ésta no mucho más dice Locke y sí muchas más pueden ser nuestras meras conjeturas.

En esta zona de la teoría, la perspectiva de Rousseau –porque mira a la Francia, porque está respirando la atmósfera de la Ilustración francesa o porque sencillamente es Rousseau- abre un nítido espacio para la mediación pedagógica. La interposición de una «caída», de un tránsito necesario por el estado corrupto e injusto de la sociedad civil (la originalidad teórica del planteo rusoniano) entre el estado de naturaleza y la «redención» de la república, es tal vez el elemento que arroja al filósofo tanto hacia la alternativa de una revolución aquí sí, y a diferencia de Inglaterra,

[23] Tengamos en cuenta, obviamente, las resonancias morales y afectivas que implica el corazón, como símbolo.

contra el pasado -alternativa que luego sabrá leer a su modo el jacobinismo- como hacia la solución pedagógica. Porque, si las cosas fuesen de este modo, a fuerza de «mal convivir», por decirlo así, se ha adormecido en el alma de los hombres –adultos, racionales- el recuerdo de lo que «manda la naturaleza».

Es por eso que habría que detenerse con más paciencia investigativa en la confrontación de las tradiciones del norte y del sur de América, las cuales, y aun dando por cierto que «surgen de una matriz moral, intelectual y espiritual común»,[24] construyen a la postre modelos culturales diferentes. Desde una interrogación histórico filosófica habría que tener en cuenta, entonces en general, las diferencias entre el Iluminismo inglés y el francés para observar las formas y los niveles de éxito de ambas recepciones en suelo americano.

Porque como estamos viendo, la elección declarada por parte de los intelectuales rioplatenses - por una compleja red de motivos, muchos de los cuales permanecieron desconocidos para ellos mismos- de la «línea Rousseau», para dar cuenta de los derechos humanos universales, es un elemento que, bien observado, debería seguir prometiendo todo tipo de significaciones. Los planteos de Rousseau, decimos por ahora, conformaron en cierto nivel una matriz comprensiva que ellos supusieron más apta para pensar estas realidades hispanoamericanas, sus famosos trescientos años de dominación colonial, y una revolución que aparece bajo la forma del «estallido». Que no concedía lo mismo, evidentemente, la filosofía lockeana, es lo que venimos a proponer, y esto también porque en Locke -por las razones que, en definitiva, fueren- las ideas del Iluminismo no dieron como resultado una confianza pedagógica que tuviese como objetivo a las mayorías y la universalización plena, sino sólo al burgués librepensador.

En nuestro campo de análisis histórico, centrándonos específicamente en las fuentes que proveen los discursos jacobinos en la primera etapa de la Revolución por la Independencia del Río de la Plata, corresponde reconocer que se trata de textos no demasiado ricos filosóficamente; son textos de hombres cuyo fuerte es la acción, y cuando escriben lo hacen sólo para legitimarla o para propagandizarla. Probablemente a pesar de eso, no siendo textos «grandes», debemos admitir que sí se tejen al calor de grandes fuegos.

---

[24] Cf. MORSE Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, pág. 19.

Que dichos fuegos cumplan rigurosamente con su doble función de «iluminar» y de «incendiar», pero fundamentalmente que lo segundo se produzca como una benemérita consecuencia de lo primero; es decir que la luz por ellos encendida sobre la existencia de los derechos encienda a su vez, en la voluntad de los pueblos, la llama revolucionaria, es la clave que nuestros ilustrados encuentran, en ningún sitio tan sabiamente defendida como en los textos de Rousseau.