

CONSTITUCIÓN Y SAGRADA ESCRITURA EN LA OBRA DE JUAN GERMÁN ROSCIO

CONSTITUTION AND HOLY SCRIPTURES IN JUAN GERMAN ROSCIO'S WORK

Rafael Daniel García Pérez
Universidad de Navarra/ICS

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. APUNTES BIOGRÁFICOS. III. CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS E IDEOLÓGICAS QUE PRESIDIERON LA REDACCIÓN DE *EL TRIUNFO DE LA LIBERTAD SOBRE EL DESPOTISMO* Y SU CONEXIÓN CON OBRAS ANTERIORES. IV. SOBERANÍA, DERECHOS Y CONSTITUCIÓN EN LA SAGRADA ESCRITURA. V. CONCLUSIONES

Resumen: En los últimos años, la historiografía jurídica ha puesto de relieve la intrínseca relación existente entre el catolicismo y el primer constitucionalismo hispanoamericano. En el presente trabajo, nos proponemos profundizar en esta relación a partir del estudio de una de las obras más representativas de lo que podría denominarse “republicanismo católico”. Se trata de *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, publicada en 1821 por el prócer venezolano de la independencia Juan Germán Roscio. Nos interesa especialmente analizar en el texto las categorías constitucionales a partir de las cuales Roscio articula su discurso político-religioso, poniendo de manifiesto las herramientas interpretativas empleadas y su conexión con la cultura jurídica del momento.

Abstract: During the last years, legal historiography has highlighted the intrinsic relationship between Catholicism and the first Spanish-American constitutionalism. In the present work, we propose to deepen this relationship through the study of one of the most representative works of what could be called “Catholic republicanism”: *El triunfo de la libertad sobre el despostimo*, published in 1821 by the Venezuelan hero of independence Juan Germán Roscio. We are especially interested in the analysis of the constitutional categories employed by Roscio to articulate his political-religious discourse, highlighting the interpretive tools used and their connection with the legal culture of his time.

Palabras clave: Constitución, Catolicismo, Biblia, derechos, independencia, república.

Key Words: Constitution, Catholicism, Bible, rights, independence, republic.

I. INTRODUCCIÓN

La historiografía jurídica ha puesto de relieve la centralidad de la religión, en concreto de la católica, en la conformación del primer constitucionalismo hispánico, hasta el punto de poder hablar del catolicismo como elemento definitorio de este modelo constitucional frente a otros modelos contemporáneos¹. Esta centralidad se manifiesta tanto en el plano del discurso o de los textos (Constituciones, reglamentos, decretos, proclamas, folletos, libros, panfletos, etc) como en el de las prácticas institucionales. En este sentido, Portillo se ha referido a la centralidad de la nación católica en la definición de este catolicismo que se extendió a ambas orillas del Atlántico, paradigmáticamente representado en la Constitución de Cádiz². Esto es especialmente claro en el caso de Venezuela, pero algo similar podría decirse del resto de constituciones del ámbito hispánico. En efecto, la Constitución venezolana de 1812, que se promulga “en el Nombre de Dios Todopoderoso” comienza desde su artículo 1 afirmando que “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es también la del Estado. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad, será uno de los primeros deberes de la Representación nacional, que no permitirá jamás en todo el territorio de la confederación, ningún otro culto público ni privado, ni doctrina contraria á la de Jesu-Christo”³. El catolicismo de este primer constitucionalismo aparece así como un elemento central, definitorio, que presidirá no solo la formación de los textos constitucionales, sino las diferentes ceremonias simbólicas de entronización del nuevo orden político, ya sea, por ejemplo, en el ámbito de la celebración de las elecciones, como en el de los juramentos de los recién nacidos textos constitucionales. Son temas de sobra conocidos, gracias a los estudios sobre el juramento de Lorente y Morelli, o del sistema electoral, al que Annino ha dedicado importantes páginas⁴

¹ En este sentido afirma Lorente que “si algo definió la naturaleza de los diferentes textos constitucionales, fue precisamente su catolicidad”. Marta Lorente Sariñena, “De las leyes fundamentales de la Monarquía Católica a las Constituciones hispánicas, también católicas”, en Véronique Hébrard y Geneviève Verdo (eds), *Las independencias hispanoamericanas*, Collection de la Casa Velázquez, Madrid, 2013, p. 73. Vid. de esta misma autora, “Catholic Constitutionalism in the Hispanic World (1808–1826)”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung*, n° 130, 2013, pp. 327-347; y Gabriel Entin, “Catholic Republicanism: The Creation of the Spanish American Republics during Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, n° 79-1, 2018, pp. 105-123.

² José María Portillo Valdés, *La Nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*, Pieiro Lacaíta Editore, Roma, 1998. Y de este mismo autor, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, BOE-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000. Sobre el sujeto de derecho en Cádiz y el condicionamiento católico para su comprensión me remito a Bartolomé Clavero, “Antropología del sujeto de derechos en Cádiz”, en *Revista Española de la Función Consultiva*, 19, 2013, esp. p. 112.

³ *Constitución Federal para los Estados de Venezuela, hecha por los representantes de Margarita, de Mérida, de Cumaná, de Barinas, de Barcelona, de Trujillo y de Caracas, reunidas en Congreso General*, Caracas, Imprenta de Juan Baillia, 1812.

⁴ Vid. Marta Lorente Sariñena, “El juramento constitucional”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, n° 65, 1995, pp. 585-632; Federica Morelli, “La publicación y el juramento de la constitución de Cádiz en Hispanoamérica”, en J.M. Scholz y Tamar Herzog (eds.), *Observation and Communication: The construction of Realities in the Hispanic World*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1997, pp. 133-156; Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX: de la formación del espacio político nacional*, FCE, México, 1995.

Mi trabajo se mueve no en el plano institucional, sino en el de los discursos. Su objetivo es contribuir al conocimiento de los modos en que la Sagrada Escritura fue reinterpretada en este contexto inédito de la historia americana para dar soporte teórico a la construcción del nuevo orden constitucional. A pesar de su importancia para la comprensión política y jurídica de este período, no se trata de un tema que haya recibido la suficiente atención. Existen, sin duda, valiosos estudios sobre el tema, especialmente desde que Guerra llamara la atención sobre su relevancia en un artículo publicado póstumamente en el año 2002⁵.

La lectura de las fuentes de este período pone de manifiesto la continua apelación tanto de realistas como de insurgentes a argumentos de autoridad religiosa para legitimar sus actuaciones. Los sermones, tanto del bando patriota como del insurgente son una buena expresión de esta práctica⁶. También lo son los numerosos catecismos políticos publicados en ambas orillas del Atlántico⁷.

⁵ François-Xavier Guerra, “Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras”. *La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII a XIX)*, en Mónica Quijada y Jesús Bustamante (eds), *Élites intelectuales y modelos colectivos (siglos XVI-XIX)*, CSIC, Madrid, 2003, pp. 155-198; Anne Kraunne, “La biblia en la literatura de la Revolución de independencia”, en Daniel Attala y Genève Fabry, *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, Trotta, Madrid, 2016, pp. 153-191; Jorge Cáceres R., “Republicanism independentista. El caso de la “Instrucción” de Antonio Berney (Santiago, 1780-1781)”, *Revista de Humanidades*, n° 36, 2017, pp. 69-96; Jorge Cañizares-Esguerra, “Son las mujeres las que defienden al rey con espadas y son los liberales los que queman herejes: el Antiguo Testamento y las revoluciones de independencia en la Monarquía de España”, *20/10 El mundo atlántico y la modernidad iberoamericana, 1750-1850*, 2, 2013, pp. 9-24; Javier Fernández Sebastián, “Del rey cautivo a la república de derecho divino. Retóricas e imaginarios de las Revoluciones hispánicas”, en Laura Rojas y Susan Deeds (coords.), *México a la luz de sus revoluciones*, El Colegio de México, México, 2014, I, pp. 125-185; Nathan R. Perl-Rosenthal, “The “Divine Right of Republics”: Hebraic Republicanism and the Debate over Kingless Government in Revolutionary America”, *The William and Mary Quarterly*, n° 66-3, 2009, pp. 535-564. A estas obras habría que sumar la extensa bibliografía que trata sobre el papel de los sermones y los catecismos políticos en la defensa tanto de la causa realista como de la independentista. Valga como botón de muestra el trabajo de Roberto Di Stefano, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 12, 2003, pp. 201-224. En la península, cabe señalar por su proximidad en el tiempo y su apoyo a la causa constitucionalista los sermones recogidos por Gerard Dufour (estudio preliminar y presentación), *Sermones revolucionarios del trienio liberal (1820-1823)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991.

⁶ Además de los artículos citados en la nota anterior, puede consultarse con provecho, entre otras obras, Margarita Garrido, *Contrarrestando los sentimientos de lealtad y obediencia: los sermones en defensa de la independencia en el Nuevo Reino de Granada*, en Eugénio Do Santos (ed.), *Actas do XII Congresso Internacional de AHILA*, II, Porto, 2002, pp. 65-79; Marta Irurozqui, *El sueño del ciudadano. Sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial*, en Mónica Quijada Mauriño, Jesús Bustamante García (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos: mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, CSIC, Madrid, 2003, pp. 219-249; Viviana Arce Escobar, *La Biblia como fuente de reflexión política en los sermones neogranadinos, 1808-1821*, en CS, 9, 2012, pp. 273-308; Víctor Peralta Ruiz, *Sermones pastorales frente a un nuevo lenguaje político. La Iglesia y el liberalismo hispánico en el Perú (1808-1814)*, en Véronique Hébrard y Geneviève Verdo (eds.), *Las independencias hispanoamericanas*, Collection de la Casa de Velázquez, 137, pp. 117-132; Gabriela Zayas de Lille, *Los sermones políticos de José Mariano Beristáin de Souza*, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 40-2, 1992, pp. 719-760.

⁷ Vid. entre otros, Javier Ocampo López, *Catecismos políticos en la independencia de Hispanoamérica*, UPTC, Tunja, 1988; Rafael Sagredo Baeza, *Los catecismos políticos americanos, 1811-1827*, Fundación Mapfre, Madrid, 2009; Nydia M. Ruiz C., *Los catecismos políticos en España y América (1793-1814)*, en Pilar García Jordán (coord.), *Memoria, creación e historia: luchar contra el*

En este contexto de utilización de argumentos religiosos para la defensa de causas políticas, o que ahora entendemos solo como tales, la obra de Roscio resulta paradigmática. Su obra *El Triunfo de la libertad sobre el despotismo*, publicado en Filadelfia en 1817, constituye el esfuerzo más ambicioso en el mundo hispánico de legitimación tanto de la insurrección como del nuevo orden constitucional republicano a partir de la Sagrada Escritura⁸. Se trata de una extensa obra, dividida en 51 capítulos y un apéndice. Allí Roscio analiza aquellos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que de manera directa o indirecta podían tener una particular proyección en el plano político. Algunos de ellos, como los tomados del libro de los Proverbios, de los Reyes, de los Evangelios o de la carta de San Pablo a los Romanos, habían alimentado la reflexión teológico-política en occidente durante siglos. En la época moderna destaca por su amplia difusión en Europa, y especialmente en el mundo hispánico tras la Revolución Francesa, la obra de Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, póstumamente publicada en 1709. Ahora los textos sagrados seguirían desempeñando un papel central en la reflexión política, pero en un contexto y con unas consecuencias distintas. No se trataba ya de demostrar la sacralidad de la monarquía como régimen político, sino de lo que la historiografía ha denominado el *republicanismo hebraico*, es decir, la adecuación del régimen republicano al justo designio de Dios, a partir de la exégesis de los libros del Antiguo Testamento que relataban la historia del pueblo de Israel y su organización política al margen de la realeza durante sus primeros siglos de existencia, en el tiempo de los jueces.

El análisis de la obra de Roscio pretende, pues, ayudar a profundizar en esta intrínseca relación entre catolicismo y constitucionalismo; comprender los perfiles de algunas de sus categorías básicas a partir del universo cultural entonces reinante; apreciar –en definitiva– ese juego de continuidad y rupturas desde un prisma distinto al generalmente utilizado, aunque no original ni nuevo: desde la historia de la interpretación, es decir desde los actores políticos y sus modos de argumentar a partir de los textos entonces en circulación a ambos lados del Atlántico, antiguos y nuevos; no prestando atención solo al plano filosófico (sin duda importante), sino al bíblico o escriturístico, al que las fuentes acuden con una transparencia mayor. En definitiva, nos interesa determinar la recepción de determinados textos en uno de los principales actores de las revoluciones de independencia americanas, como fue el caso de Juan German Roscio⁹. ¿En qué

olvido, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1994, pp. 211-227; José Muñoz Pérez, *Los catecismos políticos: de la Ilustración al primer liberalismo español, 1808-1822*, en *Gades*, 16, 1987, pp. 191-208; Marta Irurozqui Victoriano, *La “evangelización” política: ciudadanía, catecismos patrióticos, y elecciones en Charcas (1809-1814)*, en *Debate y perspectivas: cuadernos de historia y ciencias sociales*, 3, 2003, pp. 31-54.

⁸ Para Thibaud, este escrito de Roscio constituye el manifiesto republicano más importante (“le plus grande manifeste”) de las guerras de independencia hispánicas. Clément Thibaud, “L’itinéraire atlantique de Juan Germán Roscio et la naissance du republicanisme hispanique”, *Annales historiques de la Révolution française*, n° 365, 2011, p. 56.

⁹ Vid. Martyn P. Thompson, “Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning”, *History and Theory*, n° 32-3, 1993, pp. 248-272.

medida el nuevo lenguaje político pudo ser expresado y legitimado a partir del universo simbólico tradicional?, ¿de qué herramientas argumentativas se sirvió?, ¿de qué manera los textos de autoridad de esta tradición católica pudieron ser puestos al servicio de un proyecto político republicano, impugnando así la incompatibilidad entre catolicismo y republicanismo afirmada por una buena parte de la historiografía desde la magnífica obra de Pocock?¹⁰, ¿qué rasgos caracterizaban este nuevo “republicanismo católico”?¹¹. Estas son algunas de las cuestiones que la lectura de esta singular obra plantean, aun cuando no espero poder responder a todas ellas en el presente trabajo.

La historiografía existente sobre Roscio y su obra no es muy abundante si se tiene en cuenta la relevancia del personaje, y de calidad muy desigual. Presenta, en términos generales, dos notas comunes: la primera es la asunción algo acrítica de las categorías mentales empleadas por Roscio para construir su discurso, lo cual otorga a estos estudios un cierto tinte apologético, del que, por otra parte, reconozco que es difícil escapar. En este sentido, Roscio aparece como un defensor de la libertad, de la soberanía del pueblo, de la democracia, frente al despotismo, el oscurantismo y la opresión del régimen realista. Se hace propia la fuerte impronta dualista o *dicotómica* de los escritos de Roscio, característica de su tiempo, y del contexto de enfrentamiento en que fueron concebidos: absolutismo frente a libertad, servilismo frente a liberalismo, razón frente a fanatismo, etc. Un claro ejemplo de ello es el libro de Nydia Ruiz, valioso por su análisis retórico de la obra de Roscio, pero que parte del enfrentamiento en el contexto de la independencia entre el absolutismo y el liberalismo, como si de dos realidades perfectamente definidas se tratasen. Se interpretan así como universos simbólicos paralelos y opuestos: el primero basado en la confusión entre religión y política; y el segundo en la filosofía secular e ilustrada¹².

La segunda nota es la preocupación por definir con la mayor precisión posible las influencias foráneas en la obra de Roscio o bien la continuidad respecto de la tradición hispánica. Así, Augusto Mijares destaca la influencia de Rousseau¹³. De igual manera Carmen Ruiz destaca la deuda de Roscio con el pensamiento ilustrado

¹⁰ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

¹¹ Para una primera aproximación vid. Guillermo Tell Aveledo Coll, “En nombre de Dios Todopoderoso (el Republicanismo Católico venezolano a través de la polémica alrededor de la libertad de cultos en la Caracas de 1811)”, *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, n° 24, 2002, pp. 1-24.

¹² Nydia Ruiz, *Las confesiones de un pecador arrepentido. Juan Germán Roscio y los orígenes del discurso liberal en Venezuela*, Tropykos-UCV, Caracas, 1996. En una línea similar, que hace de Roscio un representante de la “Ilustración racional”, pero con una mayor atención al carácter crítico de la lectura que realiza Roscio de las Sagradas Escrituras, y tomando como instrumento de análisis el pensamiento de Barthes, se puede ver, Luz Ainai Morales Pinto, *Juan Germán Roscio: la subversión de la palabra*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2008.

¹³ Augusto Mijares, “Prólogo” a Juan German Roscio, *Obras, I. El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas, 1953, p. XXXVIII.

francés¹⁴. En el mismo sentido, aunque con algunos matices se pronuncia Guillermo Emilio Willwoll¹⁵. Luis de Castro subraya su dependencia del pensamiento liberal angloamericano, especialmente de Paine y Locke¹⁶, y Mikel Viana pone también el acento en la influencia de Locke¹⁷. Por su parte, para Luis Ugalde, en *El Patriotismo de Nirgua*, publicado en 1811 no hay nada que lo haga depender de textos ilustrados o liberales. Sin embargo, para este autor, la teoría política desarrollada en el *Triunfo de la Libertad* es claramente ilustrada, de lo que se deduce que la defendida en el Patriotismo no lo es¹⁸.

La perspectiva que adopto en este trabajo es algo distinta a la ofrecida hasta ahora por la historiografía aun cuando sea también deudora de ella. No me interesa tanto realzar la figura de Roscio, ni determinar los autores que influyeron en sus escritos. Intento más bien abordar su pensamiento desde la lógica interpretativa que presidió la formación de su principal obra: el *Triunfo de la libertad sobre el despotismo*.

El orden que voy seguir en la exposición es el siguiente: primero trazaré un breve esbozo biográfico para aquellos lectores menos familiarizados con la figura de Roscio. A continuación trataré de las circunstancias históricas e ideológicas que condicionaron la redacción de *El Triunfo de la libertad sobre el despotismo*, así como su conexión con obras anteriores del autor, y terminaré analizando algunas de las líneas maestras que, en mi opinión, presiden la construcción del discurso teológico-político de Roscio. Me fijaré en concreto en tres elementos: la formación de una narrativa histórica capaz de legitimar el presente a partir de la historia del pueblo de Israel y de las naciones cristianas; la centralidad que en su construcción política reviste el pasaje del Génesis donde se presenta al hombre como *Imago Dei*, esto es creado a imagen y semejanza de Dios; y el empleo por Roscio de un modo de argumentar propio del discurso jurídico y teológico tradicional.

¹⁴ Carmen Ruiz Barrionuevo, “Juan Germán Roscio y el pensamiento antiliberal”, *Philologia Hispalensis*, n° 25, 2011, pp. 181-200.

¹⁵ Guillermo Emilio Willwoll, “Sesquicentenario de Juan Germán Roscio: Suárez-Rousseau-Roscio”, en *Revista de la Facultad de Derecho de la UCV*, n° 49, 1974, pp. 163-166.

¹⁶ Luis Castro Leyva, *De la patria boba a la teología bolivariana*, Monteávila editores, Caracas, 1991, pp. 235-237.

¹⁷ Un análisis sucinto de la historiografía sobre Roscio en Luis Ugalde, S.J., *El pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio*, Ed. La Casa de Bello, Caracas, 1992, pp. 75-79. No hemos podido acceder directamente a la consulta de la obra de Viana, que citamos por lo que de él dice Ugalde.

¹⁸ En los últimos años se han producido también aproximaciones a la obra de Roscio desde otros presupuestos teóricos. En este sentido destaca la valiosa monografía de Guillermo Avelledo que partiendo de los diferentes lenguajes políticos dedica el correspondiente análisis a la obra de Roscio y su “republicanismo cristiano”. Guillermo Avelledo Coll, *Pro Religione et Patria. República y religión en la crisis de la sociedad colonial venezolana (1810-1834)*, Universidad Metropolitana, Caracas, 1811, pp. 281-309. Por su parte, para Thibaud el republicanismo antimonárquico de Roscio se encuentra íntimamente relacionado con la politización de las “fronteras raciales” al final de la época colonial. Clément Thibaud, “L’itinéraire atlantique de Juan Germán Roscio et la naissance du republicanisme hispanique”, *op.cit.*, pp. 55-77.

II. APUNTES BIOGRÁFICOS

Juan Germán Roscio nació el 27 de mayo de 1763 en San Francisco de Tiznados, entonces provincia de Caracas. Su padre era de origen milanés y su madre mestiza. Obtuvo el bachillerato y el doctorado en cánones, así como el doctorado en derecho civil en la Universidad de Caracas (1792, 1794, 1800), donde fue profesor de *Instituta* desde 1798. En 1800 fue admitido en el Colegio de Abogados de Caracas tras un litigio de dos años que traía causa de su condición de hijo de mestiza. Anteriormente había defendido a una mestiza, Isabel María Páez, contra el cabildo de Valencia. A su cliente se le había negado el derecho de arrodillarse con alfombra en el templo, privilegio reservado a las mujeres mantuanas. Su defensa le valió ser acusado en el pleito posterior con el colegio de abogados de defender principios subversivos, por sus ataques a la discriminación social de negros y mulatos¹⁹.

Según él mismo afirmaría más tarde, fue realista hasta 1809, año en que experimentó una conversión política que le llevaría a defender un año después la causa independentista. Participó el 19 de abril de 1810 en la formación de la Junta de Caracas de la que fue nombrado Secretario de Relaciones Exteriores. Redactó en estas circunstancias la “Alocución y Reglamento para la elección de Diputados del Primer Congreso de Venezuela”²⁰, en el que se integraría posteriormente como diputado por Calabozo. Redactó con Francisco Isnardi el acta de independencia de Venezuela de 5 de julio de 1811 y el “Manifiesto que hace al mundo la confederación de Venezuela” de 30 de julio de 1811²¹. Ese mismo año publicó su conocido *Patriotismo de Nirgua* para ensalzar la decisión de los vecinos de aquel municipio de adherirse al movimiento insurgente. En este opúsculo aparecen ya esbozados algunos de los argumentos que, a partir de la reinterpretación de determinados pasajes de las Sagradas Escrituras, desarrollará extensamente en *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*. Puede incluso afirmarse que la segunda obra se encuentra *in nuce* en la primera. Entre estos motivos cabe destacar el origen pagano de la monarquía y su conexión originaria con el politeísmo y la idolatría, su instauración en Israel como castigo de Dios por su infidelidad, la conexión entre la creación del hombre a imagen de Dios, su libertad y la legitimidad del gobierno basado en el consentimiento, la justificación del regicidio y del tiranicidio, la interpretación del deber de obediencia en San Pablo, etc. También la presentación de algunos personajes del Antiguo Testamento en unos términos que los convertían en contemporáneos de la emancipación americana sería profundizada más adelante. Así, por ejemplo, Moisés era visto como un Patriota que liberó a su pueblo de la opresión de un rey tirano, el faraón. Este mismo adjetivo, Patriota, era empleado para referirse a Jeroboán en su revuelta contra Raboan, que terminó con la “independencia y libertad” de diez de las doce tribus de Israel. Por otra parte, ya en

¹⁹ Augusto Mijares, “Prólogo”, op. cit. pp. XII-XVI.

²⁰ Vid. Carole Leal Curiel, “El reglamento de Roscio y las elecciones de 1810: una convocatoria a la igualdad”, *Argos*, n° 30, 2013, pp. 137-157.

²¹ Augusto Mijares, “Prólogo”, op. cit. pp. XX-XXII.

esta obra, Roscio denunciaba la labor de aquellos eclesiásticos que manipulando las Sagradas Escrituras mantenían al pueblo en el engaño de creer en el carácter divino de la soberanía regia²².

También en el *Manifiesto* de ese mismo año, el argumento religioso ocupaba un lugar central en la justificación de la independencia de los dominios americanos. Con la *Declaración de independencia* norteamericana como trasfondo, este *Manifiesto* atribuido tradicionalmente a la pluma de Roscio, sitúa la empresa emancipadora en el ámbito de la actuación de la Providencia y la presenta como una suerte de redención política²³. La creación de la Junta de Caracas el día 19 de abril de 1810, que ese año cayó en Jueves santo, permitía establecer un claro paralelismo entre la conmemoración de la Redención del género humano del pecado y el rescate de la nueva nación de los lazos del despotismo español. También aquí Roscio empleaba algunos de los motivos argumentales que desarrollaría *in extenso* seis años después: la libertad originaria de los pueblos, su soberanía en el orden político aun cuando en el religioso y moral dependiesen del Papa, la nulidad del juramento de fidelidad prestado al rey, la existencia de un derecho de insurrección demostrado en la historia del Israel y de muchas naciones cristianas, como Suiza, Holanda, Francia o los Estados Unidos, que se habían liberado del yugo de sus opresores sin que la Santa Sede extendiese condenación alguna, etc.

En marzo de 1812 fue nombrado suplente del Gobierno Plural electo por las provincias de Venezuela. Su firma aparece junto con la de Tovar y Blandín en la primera emisión de billetes de la República. Tras la victoria de Monteverde y en clara violación de las capitulaciones suscritas con Miranda, Roscio fue encarcelado en la Guaira y al cabo de algo más de dos meses enviado preso a Cádiz para ser juzgado²⁴. En 1813 fue trasladado a una prisión en Ceuta de donde se escapó en febrero de 1814. En Gibraltar fue detenido y enviado de nuevo a prisión. Sin embargo, gracias a las gestiones diplomáticas del liberal Thomas Richards, Roscio fue definitivamente liberado, junto a sus compañeros de prisión, el 21 de noviembre de 1815. Según afirma Luis Ugalde, Roscio debió escribir su obra *El Triunfo de la libertad sobre el despotismo* entre mayo de 1814 y diciembre de 1815, mientras estaba en la prisión de Ceuta²⁵. Lo que sí parece indudable es que los acontecimientos que vivió en España tras la Restauración de Fernando VII y el

²² Vid. Juan Germán Roscio, “*Patriotismo de Nirgua y abuso de los reyes, 1811*”, en Pedro Grases (comp.), *Pensamiento político de la emancipación venezolana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2010, pp. 66-80.

²³ *Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela en la América meridional, de las razones en que ha fundado su absoluta independencia de la España y de cualquiera otra dominación extranjera, intentada y promovida el 19 de abril de 1810, y declarada el 5 de julio de 1811, formado y mandado publicar por acuerdo del Congreso General de sus provincias unidas*, en Juan Germán Roscio, *Obras, II. Textos políticos*, publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas, 1953, pp. 41-83.

²⁴ Vid. Manuel Hernández González, “*Restauración monárquica en Venezuela y caída de la Primera República en 1812: el encarcelamiento en Ceuta de sus dirigentes*”, en Juan Jiménez Castillo y Manuel Rivero Rodríguez, *De reinos a naciones: espacios, territorios y mentalidades*, Ed. Polifemo, Madrid, 2021, pp. 75-106.

²⁵ Luis Ugalde, s.j., *El pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio, op. cit.*, p. 84.

apoyo dado al rey por algunos eclesiásticos que justificaban su fidelidad apelando a las Sagradas Escrituras, influyeron decisivamente en la redacción de su obra magna.

Tras su liberación, Roscio embarcó hacia América, con el canónigo José Cortés Madariaga. Llegaron a Jamaica el 16 de junio de 1816 donde se quedaron solo unos meses. El 1 de enero de 1817 Roscio desembarcó en Nueva Orleans y desde allí viajó a Filadelfia. En esta ciudad publicó ese mismo año *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* y tradujo al castellano la *Homilia del Cardenal Chiaramonti*, para convencer a “las nacientes repúblicas de la América del Sur y de México” que “muy lejos de ser repugnante al cristianismo la forma popular de su gobierno, ella es la mas conforme á la igualdad, la libertad y fraternidad recomendadas en el Evangelio”²⁶. Roscio buscaba así contrarrestar la encíclica *Etsi Longissimo* que este mismo eclesiástico publicaría ya como Papa Pío VII en 1816 en apoyo de Fernando VII. El año siguiente, después de recuperarse de una grave enfermedad, regresó a Venezuela y se instaló en Angostura donde se estaba reorganizando la república. Bolívar lo nombró Director de Rentas y Presidente de la Sección de Hacienda del Consejo de Estado. Fue además miembro de la comisión redactora del Reglamento de Elecciones para el Congreso, Vicepresidente del Departamento de Venezuela y de manera provisional, en sustitución de Francisco Antonio Zea, Vicepresidente de Colombia. En mayo de 1819 contrajo matrimonio con Dolores Cuevas, pero su salud estaba ya muy delicada. Moriría dos años después, el 10 de marzo de 1821, en el Rosario de Cúcuta, siendo todavía vicepresidente de Colombia²⁷.

III. CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS E IDEOLÓGICAS QUE PRESIDIERON LA REDACCIÓN DE *EL TRIUNFO DE LA LIBERTAD SOBRE EL DESPOTISMO* Y SU CONEXIÓN CON OBRAS ANTERIORES

Roscio concibió su labor de escritor como otro modo de combatir contra el régimen español. Su objetivo final era liberar las mentes de los americanos de las

²⁶ Juan Germán Roscio, *Obras*, II, *op. cit.*, p. 105. “Son sin duda las virtudes cristianas el mejor apoyo de una Republica. Si las de Esparta y Roma florecieron tanto baxo el influjo de las virtudes morales del paganismo, que merecieron elogios divinos, las nuestras perfeccionadas con los preceptos y consejos evangelicos, producirán frutos de vida eterna, y felicidad temporal, dulcissimos para los buenos Republicanos, pero amarguisimos para el tirano. Quando querramos mejores panegiristas que S. Agustin de las virtudes republicanas de la antigua Roma, consultemos los libros de los Macabeos y en ellos las hallaremos mas aplaudidas que en el lib. 3 de Civit. Dei. Allí leeremos el elogio de las Republicas de Esparta y Roma: allí veremos los tratados de amistad y alianza que con ellas celebraron los hebreos baxo el sistema popular de los Asmoneos”. Termina su prólogo a la Homilia del cardenal Chiaramonti, con las siguientes palabras: “Recurrid á lo menos á la practica de los pueblos cristianos insurrectos contra la potestad opresiva de los magistrados. Sea esta practica un escudo impenetrable a los tiros de la maligna interpretacion que hacen de la Escritura los partidarios de la tirania. Marchemos por la senda por donde ha llegado á la libertad las naciones oprimidas; y seremos como ellas inmortalizados en el templo de la fama. Estas son las ordenes de la naturaleza: esta es la voluntad de Dios; y estos son los votos del traductor”. p. 115.

²⁷ Luis Ugalde, s.j. *El pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio*, *op. cit.* pp. 37-39.

falsas ideas que presentaban la sumisión a la monarquía de derecho divino como un deber religioso. Roscio se refería a la tradición de pensamiento, paradigmáticamente representada por Bossuet, que desde finales del siglo XVIII se había difundido por todo el orbe hispánico como reacción a los excesos de la Revolución francesa²⁸.

En una carta a Martín Tovar de 16 de junio de 1816, Roscio escribía: “Nadie ignora que casi toda la fuerza del tirano es americana” y la causa de ello son “las falsas ideas de religión y política que aprendieron desde la cuna, y mediante las cuales creen que es un atentado contra Dios y su santa religión el levantarse contra el despotismo español, desprenderse de él, y fundar el sistema de la independencia”. Para Roscio, la fuerza real que mantenía sometidos a los americanos no era militar, sino ideológica. Antes que en las armas, el dominio español se había asentado en las conciencias. Estas “falsas doctrinas” político-religiosas –afirmaba– “han sostenido por 300 años la servidumbre de los americanos. Sabe el gobierno español que ellas son el fundamento de su tiranía y duración”²⁹. En su condición de preso en Cádiz y luego en Ceuta había podido ser testigo de la campaña de propaganda que acompañó la Restauración de Fernando VII en forma de libros, folletos religioso-políticos, catecismos, sermones, etc. No era solo en el plano militar, sino en el de las ideas donde América se jugaba su futuro. El propio Roscio confesaría, pues su libro aparece bajo forma de confesión de un pecador arrepentido, haber vivido bajo el engaño de estas doctrinas hasta 1809. Ese estado de confusión, en que todavía vivían buena parte de sus compatriotas, nuestro autor lo denominaba conciencia errónea.

Desde esta perspectiva se entiende mejor el protagonismo que Roscio atribuye al significado de las palabras en su obra; protagonismo que desde Locke había ya inspirado la obra de otros ilustrados antes de él³⁰. La lucha que se disponía a emprender con su pluma era una lucha de conceptos. La monarquía absoluta se había construido –según Roscio– tergiversando el sentido original de las palabras y confundiendo así las mentes de los ciudadanos. Refiriéndose a un pasaje del libro de los Reyes (lib. 2 Reyes 19) que narra la ejecución del rey Amasías por su pueblo, Roscio afirmaba que se había tratado de un proceso justo, aun cuando se hablase de conjuración:

“El hombre ha inventado las voces para servirse de ellas en la explicación de sus conceptos. No debe ligarse al servicio de las palabras el ánimo del proferente: *Non intentio verbis, sed verba intentioni deservire debent*. En constandingo la cosa, nada importa su nombre. Preocupación, ignorancia y despotismo, libertad, derecho y ley, son palabras

²⁸ La Revolución Francesa era vista en términos generales como el contra-modelo que había que evitar por su impiedad y su ataque a la religión. Sobre esta dimensión de la Revolución, me remito al ya clásico trabajo de Michel Vovelle, *La Révolution contre l'Église, de la Raison a l'Être Suprême*, Ed. Complexe, Bruselas, 1988.

²⁹ Juan Germán Roscio, *Obras*, III, *op. cit.*, pp. 46-47.

³⁰ George Lomné, “De la República y otras repúblicas: la regeneración de un concepto”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, I, Madrid, 2009, p. 1254.

cuyo significado es sabido; pero en las monarquías absolutas, se les ha subrogado otro vocabulario; me sería fácil añadir una lista de términos igualmente pervertidos en la escuela de la tiranía, para retener la ilusión de los oprimidos”³¹.

Precisamente su obra iba dirigida a devolver su “verdadero significado” a las principales palabras que articulaba el discurso político de su tiempo: libertad, ley, derecho, y, sobre todo, soberanía:

“Alucinado con falsos nombres mis ideas eran correlativas y por ellas me parecía que la libertad no era otra cosa que la licencia de hacer cada uno lo que se le antojase: me parecía que el despotismo era un derecho, y los actos arbitrarios de la voluntad de un déspota eran leyes inviolables y sagradas”³².

Por eso, la liberación política comenzaba por una liberación lingüística. En su anterior estado de servidumbre –explica Roscio- cultivaba como virtudes lo que no eran sino vicios. Esta alteración de las palabras se correspondía con la “subversión” de sus ideas, de manera que “todo lo que en la opinión del mundo ilustrado y libre era infamia, ignominia y afrenta”, para él era “honroso, glorioso y famoso”. Su propio proceso de conversión era descrito como un “cambio de lenguaje” que le había permitido “rectificar los conceptos” y descubrir la verdadera soberanía (29). En el siguiente epígrafe veremos el proceso argumentativo que sigue Roscio para describir y legitimar estos significados, en algunos casos asumiendo la tradición jurídica anterior. Pero merece la pena no perder de vista el fuerte carácter combativo de sus planteamientos. En su pluma no había matices ni grises: era la lucha del bien contra el mal, de la verdad contra la mentira, de la razón contra el fanatismo. Y sin perder de vista este planteamiento de fondo, propio de la guerra que entonces se libraba, ni dejarse envolver por él, conviene leer su obra.

IV. SOBERANÍA, DERECHOS Y CONSTITUCIÓN EN LA SAGRADA ESCRITURA.

La lectura de la Sagrada Escritura realizada por Roscio presuponia una determinada concepción del texto bíblico y del tipo de verdades que pretendía transmitir. Para nuestro autor la infalibilidad de la Revelación presente en la Sagrada Escritura se ceñía exclusivamente a las materias religiosas o espirituales, sobre las cuales aceptaba plenamente el Magisterio de la Iglesia. En este sentido, señalaba que la Biblia no pretendía enseñar verdades sobre política, astronomía o física, aun cuando en determinados momentos recogiese enseñanzas de esta naturaleza; enseñanzas que podían ser conocidas a través de lo que denominaba el “magisterio de la naturaleza” (15)³³.

³¹ Juan Germán Roscio, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1996, p. 84. Citaré siempre por esta edición poniendo entre paréntesis la página correspondiente del texto.

³² Idem, p. 67.

³³ En el ámbito político estas verdades naturales eran, por ejemplo, que el hombre es naturalmente

Esta distinción entre verdades naturales y reveladas se proyectaba en otros ámbitos, en particular, en la distinción entre la causa primera que era Dios y las causas segundas pertenecientes al ámbito natural, ya fueran los hombres o el resto de seres creados; también se traducía en la distinción entre teología y política. Con estas distinciones, Roscio se atribuía un amplio margen de libertad de interpretación en la medida en que dejaba fuera de su alcance las verdades propiamente teológicas, cuya discusión por un laico no podían sino producir escándalo. Por otra parte, permitía compaginar la verdad afirmada en diferentes pasajes de la Escritura de que todo poder viene de Dios o de lo alto, con el principio de que la soberanía pertenecía originariamente al pueblo, como causa segunda. Esta distinción era un lugar común en la teología escolástica, de la que él mismo renegaba, pero era idónea para lograr los fines que se había propuesto en su relectura de la Sagrada Escritura.

Como ya se ha señalado, la obra de Roscio iba dirigida a demostrar tanto la adecuación del régimen republicano a la doctrina católica, como la incompatibilidad de ésta con la monarquía absoluta. En la introducción señalaba con claridad su objetivo: “Vos sabéis, Señor, cuáles fueron los raptos de alegría al convencerme que nada existía en las Escrituras favorable al poder arbitrario de las monarquías absolutas; en todos los libros santos le vi odiado y reprobado; decidida en todos ellos la soberanía del pueblo, y en sumo grado protegidos los derechos del hombre en sociedad” (10).

Y el punto de partida de esta argumentación y, desde mi perspectiva, la clave de bóveda de todo su discurso es la lectura que hace de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y las consecuencias políticas que deduce de este acto; una lectura que, según relata él mismo, realizó en una obra de derecho natural cuya referencia no aporta (cap. V). Sobre la definición del hombre como *Imago Dei* se había tratado extensamente en la teología católica desde los Padres de la Iglesia pero sin deducir de esta verdad bíblica particulares consecuencias políticas. Hasta donde llega mi información, solo de manera marginal, algunos autores puritanos en el siglo XVII habían conectado esta verdad teológica con la defensa de la libertad religiosa. Y solo a partir del siglo XVIII se comenzaron a extraer algunas consecuencias políticas. Es el caso de Locke en su impugnación de la monarquía hereditaria como forma de gobierno que traía su causa de Adán defendida por Filmer³⁴.

En esta obra de Derecho natural se definía la soberanía como

“el resultado del poder y de la fuerza moral y física de los hombres congregados en

libre, y no puede ser privado de su libertad sin una causa justa; que esta libertad no se pierde ni disminuye sino por la consecución de un bien más grande cuando se propone entrar en sociedad; que todo poder que no deriva de esta libertad es tiránico y está al servicio de los gobernados y que, además de los deberes que cada uno tiene consigo mismo, no hay otra fuente de obligaciones que las procedentes del beneficio recibido, del contrato o cuasi-contrato, del delito y cuasi-delito. Idem, p. 15.

³⁴ Vid. Yechiel J. M. Leiter, *John Locke's Political Philosophy and the Hebrew Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

sociedad: fuera de ella, cada uno es un pequeño soberano porque se halla dotado de facultades intelectuales y corporales, esenciales constitutivos de la soberanía. A nadie pueden negarse estas dotes, que en el proyecto de la creación entraron como partes integrantes de esta imagen y semejanza del creador (27)”.

El pecado original no habría privado al hombre de este poder. Sin embargo, debido a sus inclinaciones sociales y con el fin de contrarrestar el poder de los malos, los hombres se verían en la necesidad de asociarse mediante un pacto para acrecentar su poder, dando lugar a lo que denomina “soberanía convencional”. Las consecuencias que de estos principios derivaba el autor de esta obra de derecho natural pueden imaginarse: la voluntad general era la ley que regía. El gobierno que resultaba de este contrato social se encargaba de aplicarla y sancionar sus violaciones.

Esta reinterpretación del contrato social rousseauiano se volvió fecunda en la pluma de Roscio, permitiéndole fundamentar en la misma voluntad creadora de Dios el entero orden político y atacar la superioridad natural del rey. “Desde el principio –afirma Roscio- fueron declarados ministros y vicarios tuyos todos los seres creados, y entre ellos el hombre, en cuanto imagen y semejanza de Dios, fue considerado el más digno de esta vicaría”. Existía, pues, fundamento en la Escritura para afirmar la igualdad soberana de todos los hombres. En caso contrario –afirmaba Roscio- solo los reyes serían copias de Dios, pero –concluye nuestro autor- al asociarse no pierden “el carácter y dignidad de su ser” (117).

Más adelante volverá sobre esta cuestión definiendo la formación de las naciones como “asociación de hombres, imágenes y semejanzas tuyas”. La conjunción del poder individual de cada una de ellas daba lugar a la “soberanía nacional o convencional” (184).

De esta condición sagrada del hombre, Roscio derivaba algunos derechos, también por oposición a las cualidades tradicionalmente atribuidas a los monarcas. El primero de ellos era la inviolabilidad, oponiendo la unción exterior de los reyes, a otra invisible y sustancial sin la cual “no podía el hombre haber llegado a ser imagen y semejanza tuya” (se refiere a Dios, interlocutor de su confesión). Esta inviolabilidad, común a todos los hombres, incluido el rey, solo desaparecía con la injusticia. A este efecto citaba Gen. 9 “Será derramada la sangre de cualquiera que derrame la de su semejante”. La razón de esta ley penal –explicaba de nuevo Roscio- es que el hombre “fue creado a imagen de Dios: *ad imaginem quippe Dei factus est homo*” (200).

De aquí también cabía deducir la igualdad de todos ante la ley, de manera que nadie podía considerarse exento de su imperio, ni de los funcionarios públicos encargados de aplicarla.

Desde estos presupuestos de partida, el único gobierno legítimo para Roscio, acorde a las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, era el representativo. Para Roscio la forma concreta de gobierno había sido dejada por Dios a la elección de los hombres. Solo la monarquía absoluta había sido condenada por Dios en el Antiguo Testamento. El respeto de la soberanía del pueblo, a cuyo estudio

en el Antiguo Testamento dedicaba los capítulos VII a XIII, aparecía así como piedra de toque del gobierno legítimo. En la historia del pueblo de Israel, desde su elección en el patriarca Abraham, Roscio veía probado el dogma político y “cuasi-religioso” de la soberanía del pueblo. Precisamente la conservación o violación de este principio constituía la trama principal de la narrativa histórica que permitía conectar el pasado con el presente y legitimar las posiciones políticas de Roscio. En este sentido, la Sagrada Escritura no era vista como un texto que contaba la historia de un pasado ya clausurado: relataba una historia que en cierta medida se hacía presente a través de la lectura en clave política de su intérprete, capaz de legitimar algunas acciones y condenar otras. Esto se percibe con claridad en la interpretación que Roscio hace del período anterior a la instauración de la monarquía en Israel y en el relato de este cambio de régimen. Así, la liberación de Lot por Abraham, preso por el rey Codorlaomor que se recoge en Génesis 14 es narrada en unos términos que permiten establecer un paralelismo directo entre la causa de Abraham y la de los insurgentes americanos, y afirmar la soberanía de unos y otros frente al poder del rey. Los vecinos de Mambré que ayudan a Abrahám vivían “democráticamente” –escribe Roscio- y vencieron gracias a su “soberanía y majestad”. Estos “pastores independientes” luchaban por la libertad, por lo que “se pusieron de parte de los oprimidos insurrectos que aspiraban a la emancipación” (36). La misma lógica inspira la lectura que Roscio realiza de la instalación del pueblo de Israel en Egipto y su posterior liberación por Moisés. Antes de ser esclavizados, la familia de Jacob conservaba “la independencia y libertad con que vivía soberanamente en su propio país” (39). Esa misma libertad fue reconquistada por Moisés. El pueblo –continúa Roscio- salió de Egipto “sin leyes escritas, ni sistema fijo de gobierno: la ley no escrita, su voluntad general, practicada bajo el dictamen de la razón, había sido la regla constitucional de este cuerpo político”. El paralelismo con la liberación del dominio de la monarquía española resultaba claro, aunque permanecía implícito. También en el caso venezolano la voluntad general, no arbitraria, sino sometida al dictado de la razón y, por tanto al dominio de la equidad, constituía la regla de gobierno legítima. En el caso de Israel, el legislador supremo era Dios, pero –añade Roscio- con el consentimiento del pueblo al que el mismo Creador había querido someterse:

“Pero queréis ser autorizados –recordemos que el interlocutor sigue siendo el mismo Dios- por expreso consentimiento del mismo pueblo: no queréis usar del alto dominio que tenéis sobre todo lo criado, con perjuicio de la libertad; queréis que de la misma sociedad que ha de vivir bajo de la constitución y las leyes que teníais destinadas para su gobierno, se derive la facultad de imponerlas y promulgarlas” (40).

Es decir, el mismo Dios se somete a la voluntad general del pueblo, aprobando de esta manera el principio de legitimidad del poder en la voluntad de sus destinatarios. El propio Moisés necesitó también, en la interpretación que hace Roscio del texto sagrado, el consentimiento de las tribus para desempeñar su cargo. Y leyendo desde esta perspectiva un versículo de Éxodo, 19, el pueblo

se sometió voluntariamente a Dios como Supremo Legislador, y a Moisés como mandatario suyo: “Y respondió unánimemente el pueblo diciendo: haremos todo lo que será de la voluntad del Señor” (40). En este punto, Roscio no dudaba en traer a colación la famosa fórmula de los antiguos aragoneses como perfectamente utilizable por el pueblo de Israel en su sometimiento voluntario a la voluntad de Dios y al gobierno de Moisés. Aunque Roscio no explicita la fórmula aragonesa, parece probable que se refiera a la tradición según la cual los antiguos aragoneses incluían en el juramento a sus reyes la fórmula que decía “Nos, que valemus tanto como Vos, que no valéis más que Nos, os juramos como príncipe y heredero de nuestro reino, con la condición de que conservéis nuestras leyes y nuestra libertad, y haciéndolo Vos de otra manera, Nos no os juramos”. Era un modo de vincular la autoridad suprema de los reyes no solo al derecho del reino sino a la voluntad de los representantes del pueblo reunidos en Cortes³⁵.

Este tipo de lecturas del pasado desde una perspectiva de presente informan de manera especial la interpretación que de la historia del pueblo elegido realiza Roscio en los primeros veinticinco capítulos de su obra. Israel pasó por diferentes regímenes políticos. La mayor parte del tiempo vivió republicanamente, es decir sin rey (38). Como aristocracia limitada cuando no había enemigos, o incluso en régimen de anarquía. Sin embargo en tiempos de Samuel, por su tendencia a la idolatría, solicitaron un rey y Dios les dio a Saúl (41). En este punto la argumentación de Roscio seguía la defendida por Paine treinta años antes en su obra *Common Sense*³⁶. Llama la atención que Roscio no se detenga en este punto en las desgracias que Dios anuncia a su pueblo por querer vivir sometido, como los demás pueblos, a un rey, rechazando así la soberanía del único rey, el mismo Dios³⁷.

Pero tampoco, como señalamos, toda monarquía era contraria a Dios. Existía una monarquía constitucional, prevista en el cap. 17 del Deuteronomio, donde el pueblo “constituía” al rey elegido por Dios³⁸. Por tanto, la elección de Dios no

³⁵ Vid. Bonifacio Palacios Martín, *La práctica del juramento y el desarrollo constitucional aragonés hasta Jaime I*, UAM, Madrid, 1979; Ralph. A. Giesey, *If not, not. The Oathe of the Aragonese and the Legendary Laws of Sobrarbe*, Princeton University Press, New Jersey, 1968; Eliseo Serrano Martín, “No demandamos sino el modo. Los juramentos reales en Aragón en la Edad Moderna”, *Pedralbes*, n° 28, 2008, pp. 435-464.

³⁶ Vid. la obra de Paine en la traducción contemporánea que se hizo de algunos de sus escritos por Manuel García de la Serna, *La independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*, Filadelfia, 1811, pp. 45-46. Utilizamos la edición del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas, 1930.

³⁷ En efecto, en I Samuel, 8, 11-18, el profeta explica al pueblo los males que la monarquía les traería: “Samuel explicó: Este es el derecho del rey que reinará sobre vosotros: se llevará a vuestros hijos para destinarlos a su carroza y a su caballería, y correrán delante de su carroza. Los destinará a ser jefes de mil o jefes de cincuenta, a arar su labrantío y segar su mies, a fabricar sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros. Tomará a vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Se apoderará de vuestros mejores campos, viñas y olivares, para dárselos a sus servidores. Cobrará el diezmo a vuestros olivares y viñas, para dárselos a sus eunucos y servidores. Se llevará vuestros mejores servidores y jóvenes, así como vuestros asnos, para emplearlos en sus trabajos. Cobrará el diezmo de vuestro ganado menor, y vosotros os convertiréis en esclavos suyos. Aquel día os quejaréis a causa del rey que os habéis escogido. Pero el Señor no os responderá”.

³⁸ Roscio intentaba convencer de que aún en los casos en que Dios había establecido como posible modelo de gobierno la monarquía, ésta había sido concebida como elegida por el pueblo, no

anulaba la soberanía del pueblo. El criterio, pues, de legitimidad era el respeto a la soberanía del pueblo que se manifestaba en la capacidad de este de elegir a sus gobernantes o de regirse por sí mismo. Para Roscio podía, por tanto, hablarse de dos tipos de monarquía: una que respondía a la idolatría del pueblo de Israel, que pretendía asemejarse al resto de pueblos, y es la que figura en el primer libro de Samuel, y otra, a la que acabamos de hacer referencia, que revestía naturaleza constitucional. En esta última, los reyes reinaban sometidos a las leyes de su pueblo y no podían actuar sin el consentimiento del sanedrín (49). En este sentido, el término “constitución” con sus diferentes derivados aparece siempre en el texto ligado a esta capacidad de elección del pueblo, a su “voluntad general” y a las reglas establecidas por este para limitar el gobierno. Roscio habla así de constitución, carta constitucional, ley constitucional, contrato constitucional, regla constitucional del pueblo judío, escrita o no escrita, reyes constitucionales o pacto constitucional, en este último caso, para hacer rey a David³⁹.

De lo visto hasta ahora puede deducirse que el propósito de Roscio en su interpretación del texto Sagrado era doble: fundamentar en la Sagrada Escritura la soberanía del pueblo y los derechos del hombre, y mostrar la impiedad del régimen monárquico encarnado entonces en la persona de Fernando VII. Para lograr estos objetivos, Roscio procedió a construir una narrativa histórica que comenzando en el acto mismo de la Creación llegaba hasta el momento presente y donde la historia del pueblo de Israel se fundía sin solución de continuidad con la historia de las principales naciones cristianas, especialmente de España. Este relato conducía a legitimar tanto la causa de independencia de los dominios americanos, como la construcción de un nuevo orden constitucional que, sin embargo, se presentaba en términos de restauración. En efecto, en este nuevo marco narrativo, y con la perspectiva señalada, Roscio elabora los principales conceptos políticos que articulan el nuevo orden constitucional: soberanía, derechos, obediencia activa y pasiva, pacto, constitución, libertad, independencia, derecho, conciencia, patria, etc.. Se inscriben así en una historia que presenta como último garante a Dios y que puede ser percibido tanto por la razón natural, como a través del texto revelado,

designada directamente por Dios: “Cuando poseyeres la tierra prometida, y quisieres constituir Rey como le tienen todas las naciones circunvecinas, constituirás del número de vuestros hermanos aquel, a quien el Señor tu Dios eligiere (...)” ¿Y cómo es que sería el Rey constituido por el pueblo, si éste no le comunicase la potestad gubernativa? Ella es el constitutivo esencial de la dignidad regia: al pueblo toca el constituirlo, según la letra del texto; sería pues ilusoria y vana, la frase constituir al rey, si éste no recibiese de sus constituyentes la facultad necesaria para reinar. Tres veces usa el legislador el verbo constituir, para explicar la acción del pueblo en el establecimiento del monarca: en ninguno de los artículos de su instrucción hay siquiera el menor vestigio de un poder derivado del cielo sin intervención del pueblo, como fuente inmediata y visible de soberanía (...) Decir que os olvidasteis de ella, o que Moisés erró en haber declarado al pueblo constituyente de los Reyes, estaba reservado a la depravación de otro siglo!”. Juan Germán Roscio, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, op. cit., p. 44.

³⁹ Muerto Saúl –explica Roscio- David solo reina en la tribu, pues el resto ha proclamado rey a Isboseht. Sin embargo, cuando este murió “se congregaron espontáneamente todas las tribus en la misma ciudad, hicieron Rey a David, *con pacto constitucional*, y le ungieron otra vez (2, Reg, 5)”. *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, op. cit., p. 57. El subrayado es nuestro.

correctamente interpretado. Desde esta perspectiva constitucional abordaba Roscio no solo la reconstrucción de la historia de Israel sino también, ya en la última parte de su obra, la de “España”.

Desde los tiempos de los godos hasta el descubrimiento de América, en que los monarcas habían usurpado los derechos del pueblo, los españoles habían sido libres. Y esta libertad radicaba para Roscio en que “no había rey que no fuese obra suya, y responsable de su conducta ante sus constituyentes” (186). A través de los concilios de Toledo primero, y de las Cortes de Castilla y de Aragón, después, el pueblo ejercía sus funciones soberanas. En las mismas leyes de Partida castellanas era posible encontrar ejemplos de sometimiento del rey a su pueblo y al derecho. En este sentido, Roscio citaba la partida 2, tit. 1, ley 12, en virtud de la cual los señores no podían hacer ley y fuero nuevo sin otorgamiento del pueblo (185). Sin embargo, el ejemplo paradigmático de reino constitucional, en esta narrativa histórica, era Aragón, cuya constitución se proclamaba más excelente que la de Castilla, como era posible comprobar en la jura e instalación de sus reyes. También los catalanes eran un ejemplo de régimen constitucional, como pusieron de manifiesto en su sublevación contra el rey Juan I de Aragón, cuyo juramento declararon nulo erigiendo “en Cataluña una república independiente” (187).

Sin embargo, el poder arbitrario, sirviéndose de diferentes instrumentos entre los que destacaban las riquezas venidas de América, la Inquisición y los jurisprudentes, fue imponiendo su poder contra las antiguas constituciones. El motín de Esquilache primero y la ocupación napoleónica después fueron ocasiones para que prevalecieran las luces de la filosofía “en tanto grado que revivieron en cuanto podía esperarse de las circunstancias sus antiguos elementos constitucionales”. Del relato que Roscio realiza y que hemos sintetizado, cabe deducir que estos “elementos constitucionales” remitían directamente a la “soberanía del pueblo” y a su capacidad constituyente. Sin embargo, con Fernando VII se restauró la tiranía (188).

También la historia de la Iglesia, en la pluma de Roscio, había seguido unos derroteros parecidos: desde un cristianismo primitivo puramente espiritual, caracterizado por un gobierno democrático, hasta la formación en los siglos medievales de una monarquía absoluta mediante su alianza con el poder temporal (164). Tampoco en este punto Roscio era especialmente original. Seguía en líneas generales la interpretación de la historia de la Iglesia defendida en Europa por la diferentes corrientes reformistas de corte jansenista o galicano, muy extendidas en su tiempo.

Esta narrativa histórica, que entroncaba la historia sagrada con la americana, permitía a Roscio cumplir un doble objetivo: por un lado, denunciar la corrupción de la Iglesia al aliarse progresivamente con el poder político traicionando así el mensaje puramente espiritual de Jesucristo y , por otro, presentar su causa como un movimiento de restauración más que de ruptura revolucionaria. Teniendo en cuenta que el texto iba dirigido a convencer a aquellos que todavía seguían la causa realista por motivos religiosos, la operación interpretativa de Roscio era coherente con el fin perseguido.

En este relato histórico, lo antiguo y lo nuevo, como será común en el

constitucionalismo hispano, aparecía íntimamente entreverado. Como ha señalado Fernández Sebastián, los publicistas iberoamericanos se sirvieron de los mimbres culturales que tenían a su alcance sin preocuparse por lograr un encaje o una coherencia total⁴⁰. Tampoco parece que Roscio persiguiese, en efecto, esta coherencia. Precisamente esta combinación de elementos nuevos y viejos, de “tradición” y “modernidad” (empleo estos términos consciente de su carácter problemático), ha llevado a la historiografía a incidir en un aspecto u otro de su pensamiento, con el riesgo de perder de vista no solo la visión de conjunto, sino sobre todo la lógica argumentativa que latía detrás de su empresa. Y más todavía, la lógica institucional basada en la justicia, que articulaba la vida comunitaria en América. Por otra parte, Roscio no buscaba la construcción de una teoría académica o filosófica sino el apoyo a una causa política. En este sentido, cabe llamar la atención acerca de la coexistencia en el texto de dos imaginarios sociales contrapuestos: uno de corte “moderno”, basada en el individuo y la noción de pacto social, y otro “tradicional”, corporativo, articulado a partir de una escala de potestades domésticas y políticas que estructuraban jerárquicamente la sociedad todavía vigente a ambos lados del Atlántico: padres, amos, maridos, tutores, curadores, mayordomos y administradores públicos. Con la intención de demostrar que el poder no podía venir directamente de Dios, Roscio explicaba al hilo del comentario del juicio a Cristo por parte de Poncio Pilatos, que “si el poder viniera de lo alto todos los magistrados serían independientes y responsables solo ante Dios (...) Siguiendo esta lógica derivada del despotismo, desde el mayoral de un cortijo hasta la primera cabeza de familia de un Estado; desde el alguacil de una aldea hasta el jefe supremo de la nación, quedarían tan independientes y soberanos, como lo sería cualquier hombre en su estado solitario” (179). La cita es interesante porque incluye en una misma frase dos imaginarios sociales articulados a partir del lenguaje político tradicional, como históricamente dados, de tipo corporativo y jerárquicamente estructurados. Desde el punto de vista de la argumentación el discurso es coherente en la medida en que sirve a su fin, que no es otro que impugnar la teoría del poder directo divino de los reyes. Y se sirve para ello de los recursos discursivos que entiende más idóneos.

El empleo de mimbres antiguos y nuevos en el diseño de una legitimación política y de un orden constitucional que siendo novedoso se presenta en términos de restauración o revolución en su sentido etimológico, se percibe con igual claridad en la concepción de la ley y del derecho. Por un lado, Roscio asume las tesis *contractualistas* modernas que hacen de la ley un acto de voluntad, una manifestación de la voluntad general, expresión que remite a un universo simbólico radicalmente moderno. Sin embargo, ello no le impide asumir en otros momentos

⁴⁰ Javier Fernández Sebastián, “Introducción. En busca de los primeros liberalismos hispanoamericanos”, en Javier Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Marcial Pons, Madrid, 2012, pp. 14-15; y de este mismo autor “*La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?*”, en Alfredo Ávila y Pedro Pérez Herrero, *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*, Universidad de Alcalá-UNAM, Madrid-Ciudad de México, 2008, pp. 114, 132.

de su discurso concepciones más acordes con la tradición jurídica, que sin embargo reinterpreta al servicio de las ideas que desea transmitir. En este sentido no duda en afirmar que “no puede ser derecho, ni ley, lo que carece de justicia y equidad” (69)⁴¹. Y parafraseando a Cicerón, a quien cita, escribe que “lo que no es justo no merece el nombre de ley, cuya esencia consiste en ser ella una sanción recta, que ordena lo bueno, y prohíbe lo malo” (70).

Y es precisamente este concepto de equidad como lo justo en sentido material el que le permite impugnar algunas de las manifestaciones de lo que entonces se consideraba derecho. Así, niega que las gabelas y demás impuestos de las monarquías absolutas sean derecho, como tampoco lo podían ser una larga serie de prácticas consolidadas a lo largo de los siglos, pues violaban la equidad. Este derecho adquirido por la violencia era –en palabras de Roscio– “el derecho más opuesto a la ley natural y divina, el más repugnante a la convención social” (70). He aquí de nuevo combinados en la misma frase dos concepciones del derecho que desde una visión puramente teórica podían resultar antagónicas. Y sin embargo, en la pluma de Roscio, desde la interpretación finalista que realiza de la historia y de los derechos, no lo son. Y prueba de ello es que unos párrafos antes había también unido ambas concepciones a partir de la explicación de una conocida regla del *ius commune*. Así, para justificar que la ley no podía ser el acto de voluntad de una sola persona, sino que debía ser aprobada por todos aquellos a quienes afectaba, Roscio acudía a la máxima “Quod omnes tangit, ab ómnibus approbari debet”. Esta era definida como “principio de derecho dictado por la luz natural” (68). Una vez más voluntad e inteligencia, equidad y pacto, se armonizaban para impugnar la potestad legislativa de los reyes absolutos y justificar su visión republicana del gobierno desde una concepción tradicional, sustantiva, del derecho y de la justicia.

Podrían seguir citándose ejemplos que ponen de manifiesto el modo en que Roscio reinterpreta la tradición jurídica para impugnar instituciones que se habían consolidado en el seno de esa misma tradición, abriendo de este modo la posibilidad de un orden nuevo que, sin embargo, no es presentado como tal. Así, el cap. XXIX lo dedicaba al comentario de un versículo de Romanos 13, capítulo que había servido durante siglos a los reyes para apuntalar la obediencia de sus súbditos. En el versículo 5, San Pablo exhorta a los cristianos a que se sometían a la autoridad, no por temor a la pena sino por razón de conciencia. La operación interpretativa de Roscio, una vez más, se centra en el correcto entendimiento de la palabra “conciencia”, como antes lo había sido el de “equidad”. En este punto seguía un modo de proceder que desde los siglos medievales había permitido reinterpretar los textos romanos o argumentar en el sentido deseado manteniendo la autoridad de los mismos textos⁴². Advierte Roscio del “abuso con que el despotismo maneja el nombre y nociones de la conciencia” (121). El tema era central para los objetivos

⁴¹ Sobre el concepto de ley como equidad formalizada, vid el ya clásico trabajo de Jesús Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada. concepción de la potestad normativa (1250-1350)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

⁴² Vid. Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Madrid, 1996.

que se había marcado, pues desde su perspectiva el apoyo de los americanos a la causa realista se debía a un error de conciencia, que él mismo había padecido, que llevaba a identificar la obediencia al rey con la fidelidad a Dios.

Sin embargo, la conciencia de la que hablaba el apóstol nada tenía que ver con esta conciencia errónea que llevaba a una obediencia ciega al monarca. La conciencia, en palabras de Roscio que podían haber sido suscritas por cualquier Padre de la Iglesia, era una “divina luz que ilumina a todos los hombres”, un “convencimiento interno de la rectitud y justicia de las leyes”. Por el contrario, la conciencia que predicaba el despotismo no era “obra de la razón, sino de la preocupación”, es decir, del prejuicio. A esta “conciencia errónea –continuaba Roscio- tributan los preocupados el homenaje debido a la conciencia ilustrada y recta. Sobre aquel hábito depravado –concluye- indignamente condecorado con el título de conciencia, sostiene su imperio la tiranía” (124). De esta manera, Roscio logra leer el pasaje de San Pablo a partir de una concepción de la conciencia perfectamente ortodoxa en la tradición católica, para lograr el fin que perseguía con su obra: convencer a los realistas americanos de su equivocación al sostener la causa de Fernando VII.

Al mismo tiempo, esta interpretación no subjetivista de la conciencia le permitía combinar en la definición de ley la concepción tradicional centrada en su adecuación a la justicia material, con las concepciones más modernas de corte voluntarista. Siendo la conciencia un convencimiento interno, resultado de la distinción que la inteligencia realiza entre lo verdadero y lo falso, podía decirse que esta razón, combinada con otras a través del pacto social, llegaba como voluntad general a constituirse en ley. Una vez más, Roscio lograba concordar concepciones que en un plano puramente teórico y sistemático resultaban discordantes, pero que en el ámbito de la praxis argumentativa, que era el plano en que nuestro autor se movía, convergían en un mismo fin.

Dicho con otras palabras y con un carácter más general, Roscio utilizaba una pluralidad de fuentes, recursos argumentativos y conceptos dirigidos al fin que se había propuesto. Resulta impropio, por tanto, tratar de buscar una coherencia sistémica, pues su fin no era construir un sistema sino defender una causa. Concepciones antiguas sobre la ley, el derecho o la conciencia, conviven así sin problemas con construcciones modernas basadas en la voluntad del individuo, el pacto social y el carácter artificial de la sociedad política. Roscio argumentaba de esta manera como lo habían hecho los juristas del *ius commune* durante siglos, esto es, adecuando los textos al fin que se quería lograr, ya fuera para resolver de una determinada manera un problema jurídico, ya fuera, como era el caso ahora, para justificar la adecuación del régimen republicano al designio providente de Dios.

V. CONCLUSIONES

Entre las diferentes conclusiones que se pueden obtener de la lectura de la producción intelectual de Roscio me gustaría destacar tres que quizá no sean muy originales, pero que en cualquier caso espero que contribuyan a una mejor comprensión de la catolicidad del primer constitucionalismo hispano.

La primera de ellas es de orden metodológico y tiene que ver con la conveniencia de adoptar una perspectiva de estudio acorde a la naturaleza de los textos estudiados,

la tradición en la que se enmarcan y la lógica argumentativa que presidió su construcción. En este caso, como se deduce de su correspondencia, Roscio no pretendió escribir un tratado sistemático de teoría política sino vencer los problemas de conciencia que la defensa de la causa independentista planteaba a numerosos católicos americanos. El suelo cultural que nutría de significado a los textos era católico y se enmarcaba en una tradición de pensamiento teológica y jurídica que, no solo no podía presentarse como extraña al nuevo orden constitucional, sino que debía en la medida de lo posible servir como punto de partida para su justificación. Por ello, más que tratar de dilucidar la coherencia de los postulados teóricos defendidos por Roscio, el trabajo del historiador debe ir dirigido a mostrar la lógica que late detrás del empleo de unos y otros conceptos y argumentos. De otro modo, resulta fácil ofrecer una visión parcial de Roscio, ya sea presentándolo como ilustrado o como fiel a la tradición hispánica, dependiendo en muchos casos de la ideología del propio historiador, o bien concluir mostrando las numerosas incoherencias teóricas de su discurso. Precisamente en esta confluencia de principios o modos de pensar antiguos y modernos radica en mi opinión una de las notas distintivas de la obra de Roscio y del primer constitucionalismo hispano.

Desde esta perspectiva que intenta evitar partir de “a priori” teóricos demasiado cerrados, resulta posible hablar de la presencia en Roscio, como en tantos otros autores de su tiempo, de un “republicanismo católico”. Lógicamente, este republicanismo solo coincidía en el nombre con el republicanismo clásico que se desarrolló en Europa a partir del Renacimiento y que informó buena parte del pensamiento revolucionario norteamericano. A no ser que se asuma una perspectiva cosificada de los conceptos y se identifique el término republicano con un contenido fijo e inmutable en el tiempo no hay razón para rechazar la expresión “republicanismo católico”. En este sentido, cabe destacar con Black, la maleabilidad del cristianismo para asumir formas de gobierno distintas e incluso opuestas, desde el siglo I hasta nuestros días⁴³. Desde otros planteamientos de partida, Entin ha hablado de la existencia en el republicanismo atlántico de una pluralidad de experiencias republicanas que van más allá de cualquier modelo de republicanismo *avant la lettre*⁴⁴. Así, las consecuencias para el ámbito político que Roscio extrae de la condición del hombre como ser creado a imagen y semejanza de Dios es una buena muestra de las potencialidades que los textos sagrados y la antropología teológica construida sobre ellos ofrecían a nuestro autor para dar soporte al nuevo orden constitucional republicano, con su exigencia de respeto a la soberanía popular y garantía de derechos (tal como entonces aquella y estos eran entendidos). En un sentido más amplio, cabría decir que el significado de las categorías políticas centrales del discurso de Roscio no puede darse por descontado: qué signifique soberanía del pueblo, gobierno republicano o democrático, ley,

⁴³ Antony Black, “Christianity and Republicanism: from St. Cyprian to Rousseau”, *The American Political Science Review*. n° 9-3, 1997, pp. 647-656.

⁴⁴ Gabriel Entin, “Catholic Republicanism: The Creation of the Spanish American Republics during Revolution”, *op. cit.*, p. 108

derecho o derechos no puede ser el presupuesto de partida de nuestro estudio historiográfico sino su objeto. El empleo que hace Roscio de estas categorías en su análisis de la historia del pueblo de Israel en el Antiguo Testamento apunta a una versatilidad de contenidos difícilmente compatibles con la manía clasificatoria de la teoría política moderna. En este sentido, los resultados del proyecto Iberconceptos han demostrado la complejidad que la determinación del significado de estos conceptos reviste y la variación de su carga semántica entre mediados de los siglos XVIII y XIX.

Por último, cabe señalar la riqueza de instrumentos interpretativos empleados por Roscio en la construcción de su argumentación. Siguiendo un modo de argumentar que aprendió en sus estudios jurídicos, Roscio usa con profusión la analogía, las distinciones y definiciones, la concordancia de pasajes paralelos, o la atención a la razón, equidad o mente de un precepto por encima de su literalidad. Desde esta perspectiva, su obra se enmarca en una tradición de escritos jurídico políticos que desde los siglos medievales habían partido de textos de autoridad para solucionar problemas de presente, sin importar demasiado la fidelidad al contexto histórico original de esos textos.

Fecha de envío / Submission Date: 16/11/2021

Fecha de aceptación / Acceptance Date: 14/12/2021