



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Katayama, R. (2004). *Orden y libertad: Laso, Herrera y el debate sobre la Soberanía Política*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Roberto Juan Katayama Omura

Título

Orden y libertad: Laso, Herrera y el debate sobre la Soberanía Política

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2004

**Tipo de
publicación**

Tesis de maestría

Idioma

Español

Resumen

Esta tesis examina el pensamiento filosófico y político de Benito Laso y Bartolomé Herrera, dos figuras claves del Perú en el siglo XIX. Ellos defendían visiones opuestas sobre el derecho al voto: Laso apoyaba la soberanía popular; mientras que, Herrera promovía la soberanía basada en la inteligencia. A través de un análisis de su contexto histórico y sus principales obras, la investigación explora sus ideas sobre política, derecho e historia y revisa el intenso debate entre ambos. El objetivo es identificar las categorías filosóficas centrales y las influencias ideológicas que marcaron sus respectivas posiciones políticas.

Palabras clave

Soberanía; Política; Popular.

Campo del conocimiento del OCDE

Historia de la Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Maestría

Grado académico

Maestría en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

ESCUELA DE POST GRADO

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POST GRADO



Orden Y Libertad: Laso, Herrera y el debate sobre la Soberanía Política

Un estudio de los supuestos y filiaciones filosóficas

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADEMICO DE
MAGÍSTER EN FILOSOFIA**

MENCION: HISTORIA DE LA FILOSOFIA

PRESENTADA POR

ROBERTO JUAN KATAYAMA OMURA

2004

A mis padres: Roberto y Margarita

A Dionicia *y a Supón.*

A la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta

“Tal modo de consideración de la historia en una investigación retrospectiva sobre la protofijación de los objetivos que anudan la cadena de las futuras generaciones, en tanto en cuanto dichos objetivos sobreviven en ellas en formas sedimentadas, pero siendo siempre de nuevo renovables y criticables en su nueva vitalidad ... todo esto, digo no es otra cosa que la verdadera autoreflexión del filósofo sobre aquello a lo que *verdaderamente tiende*, sobre aquello que en él es voluntad, *a partir* de la voluntad y *como* voluntad de sus antepasados espirituales.”

Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

INDICE

Agradecimientos	12
Introducción	14
Primera Parte	
El tiempo, la vida y el pensamiento de Benito Laso	
Capítulo I: La época y el hombre	
Sección A: Contexto histórico e ideológico	17
1.Contexto histórico.....	17
2.Contexto ideológico.....	17
Sección B: Biobibliografía de Benito Laso	18
1. Biografía	18
2. Bibliografía	19
Capítulo II: Pensamiento político	
Sección A: El “liberalismo cristiano” de Benito Laso	22
1. Relación entre Iglesia y Estado	22
2. Crítica a la Iglesia como Institución y defensa del <i>verdadero</i> cristianismo	23
Sección B: Diagnóstico de la realidad peruana post independencia	29
1. Estado político del Perú post independencia	29
1.1. El problema de las castas	29
1.2. La ausencia de virtudes republicanas	31
1.3. El egoísmo	35
1.4. El problema indígena	39
2. El mejor sistema político.....	39
3. El bolivarismo de Laso.....	40
Sección C: El análisis de los elementos absolutistas	43
1. Crítica a los Instrumentos del Poder.....	43
1.1. Crítica a la religión.....	43
1.2. La milicia como instrumento de dominio.....	47
1.3. La corrupción.....	47
1.4. Los jesuitas y su educación para la ignorancia.....	48
Sección D : Soberanía política	50



1. El contraste entre monarquía y república.....	50
2. La crítica a los llamados “conservadores”.....	57
3. La Soberanía Popular	60

Capítulo III: Pensamiento jurídico

Sección A : La ley.....	62
1. Clases de leyes: morales y físicas.....	62
2. La correspondencia entre la ley y el medio.....	62
3. El fundamento de las leyes.....	63
4. Ley y Bien Común	64

Capítulo IV: Visión de la historia

Sección A: Etapas en el desarrollo social y político humano.....	68
1. Evolución histórica de las sociedades humanas.....	68
1.1. Primera etapa: democracia directa.....	68
1.2. Segunda etapa: aristocracia.....	72
1.3. Tercera etapa: las monarquías absolutas.....	72
1.4. Cuarta etapa: la democracia representativa.....	72

Capítulo V: Filiaciones Filosóficas de Benito Laso

Sección A: Principales corrientes filosóficas presentes en Laso.....	74
1. La ilustración y el romanticismo.....	74
2. La segunda escolástica española.....	74

Segunda Parte

El tiempo, la vida y el pensamiento de Bartolomé Herrera

Capítulo I: La época y el hombre

Sección A: Contexto histórico e ideológico	76
1.Contexto histórico.....	76
2.Contexto ideológico.....	76
Sección B: Biobibliografía de Bartolomé Herrera	78
1. Biografía.....	78
2. Bibliografía.....	80

Capítulo II: Pensamiento Político

Sección A : Soberanía política	82
---	-----------

1. Insuficiencia de la voluntad y de la razón humanas para auto normarse.....	82
2. Dios como fundamento de la soberanía	84
3. La “Soberanía de la Inteligencia”.....	87
4. La obediencia política y sus límites.....	92
Sección B: Críticas al Absolutismo.....	97
1. Críticas a la soberanía del gobernante.....	97
2. Críticas a la soberanía del pueblo	98
Sección C: Críticas al contractualismo político.....	101
1. Críticas a los fundamentos del contractualismo.....	101
1.1. Crítica a Rousseau.....	103
Sección D: Herrera y la Democracia.....	105
1. La concepción herreriana de la democracia.....	105
2. La organización política.....	106
 Capítulo III: Pensamiento Jurídico	
Sección A: La ley.....	109
1. Las leyes divinas o naturales.....	109
1.1. Las leyes divinas y la moral	111
1.2. Las leyes divinas y la libertad.....	111
2. Las leyes positivas.....	112
2.1. El derecho al voto.....	113
Sección B : Crítica al Contractualismo Jurídico.....	118
1. Crítica al fundamento contractual de las leyes.....	118
2. Oposición al universalismo jurídico.....	119
 Capítulo IV: Visión de la historia	
Sección A: Providencialismo.....	122
1. Concepción del Providencialismo en Herrera.....	122
2. El Providencialismo en la historia	122
2.1. El Providencialismo en la historia hispanoamericana.....	122
2.2. El Providencialismo en la historia peruana.....	124
2.2.1. La configuración espiritual de la nación peruana.....	124
2.2.2. Las vicisitudes históricas del Perú.....	125

Capítulo V: Filiación filosófica de Bartolomé Herrera

Sección A: Críticas a la ilustración y a la filosofía europea vigente.....	127
1. Críticas al racionalismo decimonónico, al eclecticismo galo y a Pinheiro	127
Sección B: Filiación filosófica de Bartolomé Herrera.....	130
1. Tesis sostenidas por estudiosos de Herrera.....	130
1.1. Tesis de Jorge Guillermo Leguía.....	130
1.2. Tesis de Mario Alzamora Valdéz.....	133
1.3. Tesis de Augusto Salazar Bondy.....	134
1.4. Tesis de Luis Alberto Sánchez.....	136
1.5. Tesis de Rubén Vargas Ugarte.....	138
1.6. Tesis de Agustín De Asis.....	140
2. Tesis nuestra.....	141

Tercera Parte

El debate Benito Laso – Bartolomé Herrera y sus desarrollos posteriores

Capítulo I: La Primera Fase

Sección A: Cronología y desarrollo del debate.....	145
1. Breve historia del debate.....	145
Sección B: Debate entre Laso y Herrera en torno a la Soberanía.....	146
1. Artículos de Laso y Herrera.....	146
1.1. Primer artículo de Laso.....	146
1.2. Primer artículo de Herrera.....	146
1.3. Segundo artículo de Laso.....	147
1.4. Tercer artículo de Laso.....	147
1.5. Cuarto artículo de Laso.....	148
1.6. Segundo artículo de Herrera.....	148
2. Balance del debate Laso-Herrera.....	148

Capítulo II: La segunda Fase: Desarrollos posteriores

Sección A: El debate sobre el origen de la Soberanía: Dios o Pueblo.....	152
1. Debate entre el “Correo Peruano” y Bartolomé Herrera.....	152
1.1. Primer artículo anónimo contra Herrera publicado en “Correo Peruano”.....	152
1.2. Segundo artículo anónimo contra Herrera publicado en “Correo Peruano”.....	152
1.3. Respuesta de Herrera a los dos artículos precedentes.....	153

2. Debate entre lectores de “El Comercio” y Bartolomé Herrera.....	154
2.1. Primer artículo anónimo contra Herrera publicado en “El Comercio”.....	154
2.2. Segundo artículo anónimo contra Herrera publicado en “El Comercio”.....	154
2.3. Primer artículo de Herrera.....	154
2.4. Tercer artículo anónimo contra Herrera	155
2.5. Segundo artículo de Herrera.....	156
2.6. Cuarto artículo contra Herrera.....	157
2.7. Tercera respuesta de Herrera.....	158
2.8. Quinto artículo contra Herrera.....	159
2.9. Balance del debate entre los lectores de “El Comercio” y Bartolomé Herrera.....	160
3. El debate sobre la soberanía en los exámenes finales del Convictorio de San Carlos	160
3.1. Debate entre Flores e Irigoyen.....	160
3.2. Debate entre Laso, Flores y Tirado e Irigoyen.....	162
3.3. Balance del debate sobre la Soberanía en los exámenes de San Carlos.....	163
Sección B: El debate sobre el origen y la legitimidad del derecho a gobernar: Soberanía de la Inteligencia vs. Soberanía del Pueblo.....	164
1. Debate entre el <i>Correo Peruano</i> y el Convictorio de San Carlos.....	164
1.1. Primer editorial del “Correo Peruano”	164
1.2. Primera réplica de San Carlos	164
1.3. Segundo editorial del “Correo Peruano”	165
1.4. Segunda réplica de San Carlos.....	165
1.5. Tercer editorial del “Correo peruano”	166
1.6. Tercera réplica de San Carlos.....	166
1.7. Cuarto editorial del “Correo Peruano”	167
1.8. Cuarta réplica de San Carlos.....	168
1.9. Quinto editorial del “Correo Peruano”.....	169
1.10. Quinta réplica de San Carlos.....	170
1.11. Sexto editorial del “Correo Peruano”.....	170
1.12. Sexta réplica de San Carlos	171
1.13. Séptimo editorial del “Correo Peruano”.....	171
1.14. Séptima réplica de San Carlos	171
1.15. Octavo editorial del “Correo Peruano”.....	172
1.16. Octava réplica de San Carlos.....	173
1.17. Noveno editorial del “Correo Peruano”	173
1.18. Novena réplica de San Carlos.....	174
1.19. Décimo editorial del “Correo Peruano”.....	175
1.20. Décima réplica de San Carlos.....	175
1.21. Undécimo editorial del “Correo Peruano”.....	175
1.22. Undécima réplica de San Carlos.....	176
1.23. Duodécimo editorial del “Correo Peruano”	176
2. Balance del debate sobre el origen o causa de legitimación del derecho a gobernar: soberanía de la inteligencia o soberanía del pueblo:.....	177

Capítulo III: Balance del debate Laso-Herrera

Sección A: Balance y apreciaciones críticas en torno al debate

Benito Laso - Bartolomé Herrera.....178

1. Balance final.....178

2. Apreciaciones críticas.....178

Conclusiones.....180

Bibliografía.....183

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quisiera agradecer a la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta quien nos motivó a los alumnos que llevamos con ella el curso “Seminario de Problemas de Filosofía Peruana y Latinoamericana”, en la Maestría en Filosofía, Mención en Historia de la Filosofía en la Unidad de Posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a investigar sobre el así llamado Romanticismo Peruano -dentro de cuyo periodo se inscribiría la mayoría de la obra de Benito Laso- sin embargo, Laso no se entiende sino se entiende a su principal oponente; Bartolomé Herrera Vélez. Es así que en dicho curso realicé una investigación sobre el debate entre ellos que culminó en una extensa monografía de tenor más que nada descriptivo.

Posteriormente mis compañeros y yo tuvimos la suerte de contar nuevamente con la presencia de la Dra. Rivara en el siguiente ciclo (2001-II) en el “Seminario de Tesis”, oportunidad que nos permitió a todos profundizar en nuestra investigaciones y, en lo que a mí respecta, me permitió profundizar ya no tan sólo en el debate entre Laso y Herrera sino también de manera más integral en sus pensamientos sobre política, derecho e historia. De esta etapa recuerdo cómo éramos continuamente interpelados por nuestra maestra, que siempre nos exigía emitir opiniones propias sólidamente sustentadas en apoyo documental. Fruto de esta acuciosa dedicación de ella hacia nosotros fue, en mi caso, un texto más extenso que el primero, en el cual ya no me contentaba con describir el debate entre Laso y Herrera sino que realizaba un intento seminal de interpretación de sus pensamientos filosóficos.

Si bien es cierto que con el tiempo he ido modificando algunas tesis, reforzando algunas otras y abandonando unas cuantas, también es cierto que el fruto está, *in nuce*, en la semilla; esta tesis pues, le debe su alma a la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta.

Sin embargo la labor de la Dra. Rivara no se limitó sólo a ello sino que estando ya por sustentar la tesis, en su calidad de Jurado Informante, hizo una serie de críticas, observaciones y sugerencias que redundaron en un reordenamiento definitivo de nuestro trabajo.

Posteriormente pude profundizar más en el tema de las filiaciones filosóficas gracias a los cursos llevados en el Doctorado en Filosofía con los doctores Raimundo Prado (al cual, como trabajo final, le presenté un texto que luego sería ampliado y se convertiría en la Primera Parte de la presente tesis), Antonio Peña y Eduardo Hernando, este último me facilitó una serie de bibliografía secundaria, en especial la ligada con el pensamiento conservador español, incluyendo los textos de Donoso Cortés que cito en la tesis. A todos ellos muchas gracias.

Quisiera agradecer también a mi asesor, José Carlos Ballón Vargas, quien también fuera mi asesor en la Tesis de Licenciatura cuyo tema fue el pensamiento filosófico Bravo de Lagunas y Castilla, un criollo peruano del siglo XVIII. Él también tuvo la amabilidad de estar presto a absolver mis dudas así como a proporcionarme, algunas veces, bibliografía requerida para la investigación.

También quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Cristóbal Aljovín de Losada, historiador a quien recién conocí personalmente el año pasado pero con quien he desarrollado una gran amistad y por quien siento un profundo respeto intelectual. Él me facilitó información y también textos sobre los doctrinarios franceses así como me mostró las obras de Hartz, Guerra y Démelas-Bohy, todas ellas útiles para afinar la interpretación mía de Laso y Herrera en lo concerniente a sus filiaciones filosóficas.

Quiero agradecer al “Fondo para el Fortalecimiento Democrático-Siembr Democracia”: “Historia de las elecciones en el Perú, desde las Cortes de Cádiz hasta nuestros días” el cual, gracias a un esfuerzo conjunto del Instituto de Estudios Peruanos, Ford Foundation y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, me permitió contar con una subvención económica que facilitó mi labor de investigación ya que posibilitó que dictara menos horas de clase y dedicara tiempo extra a la investigación.

También quiero agradecer a todos mis compañeros en el mencionado proyecto que, a mi parecer, congrega un grupo extraordinario de jóvenes estudiosos de la realidad nacional en general y de la democracia peruana en particular que, bajo la acertada batuta de los doctores Ajobín y López, estoy seguro tendrá mucho que aportar.

Quiero agradecer también a Fernando Sotelo y Antonio Assante, de la Universidad Alas Peruanas, quienes me apoyaron en los aspectos relacionados con la impresión y edición de la tesis.

Al último pero no al final, quiero agradecer a mis padres (Roberto y Margarita) y a Dionicia por su apoyo, cariño, comprensión y motivación y, en el caso de Dionicia, también por haberme ayudado en las correcciones ortográficas finales.

Roberto Juan Katayama Omura
Ciudad Universitaria, diciembre del 2003

INTRODUCCIÓN

Es lugar común hablar sobre estado de derecho, ciudadanía, soberanía popular, elecciones, gobierno representativo, etc. cuando de política y, especialmente, de democracia se trata. Sin embargo es menos común hablar, por ejemplo, de las ideas filosóficas que sustentan las propuestas de los legisladores (cuando éstos tienen la talla intelectual apropiada) o, de manera más general, de los supuestos filosóficos de las leyes tanto a nivel constitucional como a nivel de códigos y reglamentos.

Uno de los pilares básicos de la democracia representativa es el derecho al voto y su corolario, las elecciones, a pesar de ello y hasta donde sabemos, no hay, en el Perú y sobre el Perú, un estudio sistemático sobre las concepciones filosóficas que están detrás de las distintas leyes electorales y los argumentos expuestos por aquellos que las propusieron, defendieron o combatieron.

Por lo anterior es que en esta tesis estudiamos el pensamiento filosófico de dos figuras insignes del Perú del siglo XIX, la primera, defensora del derecho al voto de todos los ciudadanos (Soberanía Popular), la segunda, defensora del derecho al voto únicamente para los que sabían leer y escribir, esto es; los más capacitados (Soberanía de la Inteligencia).

Sin embargo, para poder comprender a cabalidad la propuesta jurídico política de ambos es necesario, primero, comprender su pensamiento filosófico práctico a la vez que el contexto en que vivieron. Esto es lo que intentamos realizar aquí.

Uno de los principales actores en los avatares políticos de la joven república peruana a la vez que figura señera de lo que Ferrero Rebagliati ha denominado el liberalismo de la Primera Generación Republicana fue sin duda el Doctor Benito Laso de la Vega.

Sus escritos publicados en el *Sol del Cuzco* -donde, entre otras cosas, atacaba duramente a la jerarquía eclesiástica y a la Iglesia como Institución- así como su manifiesto a favor de la permanencia de Bolívar en el Perú -en el cual realizaba un detallado análisis sociológico de la realidad peruana- lo hicieron pronto resaltar de entre los intelectuales peruanos de su generación.

La fundación del *Correo Peruano*, en el cual colaboraron también Francisco Javier Mariátegui, Francisco Gonzáles de Paula Vigil amén de Pedro Gálvez difundiendo las ideas que ellos consideraban liberales y polemizando con los representantes del llamado conservadurismo (v. gr. Bartolomé Herrera), así como su posterior fundación de *El Constitucional* (1858) -diario de oposición al castillismo- lo catapultaron como uno de los mayores difusores y defensores del liberalismo peruano de la época.

Todo ello, creemos, es mérito suficiente para prestar atención al pensamiento de este hombre sobre el cual, paradójicamente, no hay, hasta donde se nos alcanza, ningún estudio sistemático. Esta tesis constituye así un primer intento de aproximación sistemática al pensamiento lasiano.

De otro lado, tenemos a quien ha sido considerado una de las figuras del clero y la política más influyentes en el acontecer nacional entre fines de la primera mitad

e inicios de la segunda del siglo XIX: Monseñor Doctor Bartolomé Herrera Vélez, Obispo de Arequipa. Su actuación en el primer gobierno de Castilla así como en el de su sucesor, José Rufino Echenique, sus debates en las prensas con Benito Laso y los liberales del *Correo Peruano* entre los años de 1846 y 1847, así como con los liberales del Congreso de 1849-1850 y también con los miembros de la Asamblea Constituyente sancionadora de la Carta Magna de 1860, amén de otras participaciones en los gobiernos de turno, ejercieron una gran influencia en la vida política peruana de ese entonces.

Por otro lado, su inmensa labor pedagógica en el Convictorio de San Carlos no sólo devolvió antiguos bríos a una institución decaída sino que formó generaciones de hombres que, seguidores de las doctrinas herrerianas, incursionaron en distintos ámbitos del acontecer nacional (v. gr. García-Irigoyen).

A pesar de haber una serie de estudios y aproximaciones en torno al pensamiento herreriano pensamos que vale la pena volver sobre él y estudiarlo para tener así presente, y como por contraste, aquello contra lo cual Benito Laso luchó toda su vida: el conservadurismo. Por lo demás estas aproximaciones a las que aludiéramos son más de índole histórica o literaria que filosófica, incluso, a nuestro humilde parecer, los únicos intentos de aproximación filosófica en torno al pensamiento de Herrera -los trabajos del peruano Augusto Salazar Bondy y del español Agustín de Asís- tal vez por tratarse el primero de un subcapítulo al interior de un estudio panorámico mucho más amplio, peca en generalidades, mientras que el segundo privilegia únicamente el pensamiento político relegando las otras aristas.

Mención aparte merece, por otro lado, el debate entre Laso y Herrera sobre el fundamento de la Soberanía Política, debate lamentablemente abortado en sus inicios pero que fue continuado por sus seguidores.

Consideramos dicho debate relevante pues en el fragor del combate los adversarios desarrollan sus mejores argumentos y enfilan sus críticas más mortíferas unos contra otros, lo que permite a los estudiosos una perspectiva privilegiada de cada una de las tesis de los principales contrincantes.

La primera parte de nuestra tesis está dedicada a estudiar el contexto, la vida y obra así como el pensamiento de Benito Laso, uno de los máximos exponentes del primer liberalismo republicano como ya sostuviéramos y, a decir de Salazar Bondy, uno de los más altos exponentes del romanticismo filosófico peruano. En ese sentido en el primer capítulo tratamos de los contextos históricos e ideológicos de Benito Laso así como también presentamos la vida y la obra de este hombre, en el capítulo segundo presentamos su pensamiento político, en el tercero su pensamiento jurídico y en el cuarto su pensamiento histórico.

La segunda parte está dedicada a Bartolomé Herrera Vélez. Al igual que hacemos en el caso de Laso, iniciamos nuestro estudio presentando el contexto histórico en que aparece nuestro autor, las influencias ideológicas posiblemente recibidas en dicho contexto, la vida y finalmente la producción bibliográfica. Luego de ello, en el capítulo segundo, nos ocupamos de su pensamiento político, en el tercero de su pensamiento jurídico y, en el cuarto, de su visión de la historia.

En la tercera parte abordamos el debate entre Bartolomé Herrera y Benito Laso a través de las páginas del *Correo Peruano* y *El Comercio* así como también el

desarrollo posterior de éste. En ese sentido presentamos, en el primer capítulo, las principales tesis sostenidas durante el breve y malogrado debate entre ambos pensadores. En el segundo capítulo nos ocupamos del posterior desarrollo de éste hasta los exámenes finales del año 1846 en el Convictorio de San Carlos. En el tercer capítulo tratamos el debate posterior a los exámenes -debate llevado a cabo entre los editores del *Correo Peruano* y Herrera y sus discípulos- entre fines de diciembre de 1846 y las primeras semanas de enero de 1847. En el cuarto capítulo presentamos un balance general de la polémica.

El objetivo principal de la presente investigación es doble; en primer lugar establecer cuáles serían las categorías filosóficas que, cual ejes conceptuales, se yerguen como goznes desde los cuales y a través de los cuales gira el pensamiento de ambos hombres, en segundo lugar, determinar cuáles serían las influencias filosóficas presentes en tales categorías a través de un estudio de sus filiaciones con distintas corrientes filosóficas.

PRIMERA PARTE

El tiempo, la vida y el pensamiento de Benito Laso

CAPÍTULO I

La época y el hombre

Sección A

Contexto histórico e ideológico

1. Contexto histórico:

El contexto histórico en el cual nació y creció Benito Laso se remonta a los años previos a la independencia, años marcados por un gran debate intelectual primero y práctico después que culminaría con las guerras de independencia en las cuales Laso tuvo una participación activa.

El protectorado de San Martín y la labor de gobierno de Monteagudo, las Campañas a Intermedios, la posterior salida de San Martín y el arribo de Bolívar, la dictadura bolivariana y las guerras civiles entre Gamarra, Salaverry y De la Riva Agüero -inmediatamente posteriores al abandono del poder por parte del Libertador- fueron formando al joven político y jurista.¹

2. Contexto ideológico:

En cuanto a los antecedentes intelectuales podemos decir que los precursores de Laso -en tanto y en cuanto se oponen a la monarquía y proponen más bien una república aludiendo a la llamada soberanía popular- serían las obras de los llamados ideólogos de la independencia americana. Desde el inicio de esta corriente con la Carta de Vizcaro y la labor desarrollada por los próceres en el *Mercurio Peruano*, pasando por las cortes de Cádiz y la decisión final de las guerras de independencia.²

Por haber actuado dentro de las primeras décadas republicanas defendiendo la Soberanía Popular y contraponiendo ésta a la Soberanía de la Inteligencia, ha sido ubicado por Raúl Ferrero Rebagliati dentro de lo que él ha denominado el “Liberalismo de la Primera Generación Republicana”.³

¹ Un estudio reciente sobre éste periodo, más precisamente el del Protectorado de San Martín, es el excelente trabajo del historiador sanmarquino Gustavo Montoya *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*, Lima, IEP-IFEPA, 2002. Para una visión panorámica de todo este periodo puede consultarse la *Historia de la República del Perú* y el recientemente reeditado *Iniciación de la república*, ambos de Jorge Basadre Grohman.

² Rivara de Tuesta, María Luisa: “Ideólogos de la emancipación peruana” en Rivara de Tuesta, María Luisa; *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 14-92.

³ Ferrero Rebagliati, Raúl; *El liberalismo peruano*, Lima, W.R. Grace & Co., 1958, pp 21-22.

Sección B

Biobibliografía de Benito Laso⁴

1. Biografía de Benito Laso:

Hijo de don José Nicolás Laso de la Vega y de doña Evarista Tadea Gonzáles Quijano, nace en Arequipa el 20 de mayo de 1783 y muere en Lima el 14 de enero de 1862.

Cursó estudios en el Seminario de San Jerónimo de Arequipa, cuando era obispo de esta diócesis el sacerdote Pedro José Chávez de la Rosa. Realizó la primera comunión el 8 de marzo de 1800. Prosiguió con sus estudios y obtuvo hacia el año de 1807 el título de Abogado ante la Real Audiencia del Cuzco. Ese mismo año pasó a Puno en donde contrae matrimonio con doña Anacleta de los Ríos, propietaria de minas, y, decidido a favor de la independencia, mantuvo comunicación, entre 1811 y 1812, con las tropas de Castelli que, enviadas por la Junta de Buenos Aires sobre la Audiencia de Charcas, habían llegado hasta el Desagüadero. Su labor se basó sobretodo en informarles sobre los movimientos de las fuerzas realistas destacadas para hacerles frente. Participó después en la rebelión acaudillada por el Brigadier Mateo García Pumacahua siendo designado Jefe Político y Militar y participando en la expedición de Pinelo y Muñecas al altiplano. Al ser derrotado el caudillo en 1814 vino la desgracia de Laso, el cual es apresado pero, gracias a la intervención de su cuñado y al pago de 5 000 pesos al "sanguinario" Ramírez, su vida le es perdonada y es confinado en la ciudad de Tacna (1815). Desde este lugar cooperó con los patriotas prófugos así como mantuvo comunicación con el general Belgrano (a la sazón en Tucumán) y con los chilenos haciendo imprimir una Proclama en Santiago de Chile (que circuló en las provincias peruanas en 1820 y en la capital el 21).

Proclamada la independencia por San Martín, Laso participa en la primera de las Expediciones a Intermedios con el Ejército Unido Argentino-Chileno. Es nombrado gobernador de Tacna, Auditor de la División a Intermedios y Secretario de los Generales en Jefe Las Heras y Alvarado. Acompañó también a la división del Teniente Coronel Guillermo Miller durante las operaciones realizadas por este oficial sobre Tacna y Moquegua el año de 1821, para luego pasar a Pisco, en donde participa de la persecución del jefe realista Santillana, y enrumbar luego a la Capital, siendo nombrado el 12 de noviembre de 1821 por San Martín, Secretario del General en Jefe del Ejército. El año 1823, en calidad de Auditor de Guerra y con el grado de Teniente Coronel participó en las segunda de las Expediciones a Intermedios. Hecho prisionero por los realistas, fue confinado en Cajabamba hasta la capitulación de Ayacucho.

El año 1825, lograda ya la independencia definitiva del Perú por Bolívar, es nombrado Vocal de la Corte Superior de Arequipa. Participó del congreso de 1826 como Diputado por Puno abogando a favor de la permanencia de Bolívar en el Perú. Pasó luego a desempeñar el cargo de Prefecto del Departamento de Puno hasta la salida de Bolívar del Perú. Caído en desgracia, es desterrado a Bolivia en donde se ve

⁴ Para la elaboración de la presente parte nos hemos valido de las siguientes obras: San Cristóbal, Evaristo; *Apéndice al diccionario histórico-biográfico del Perú de Manuel de Mendiburu*, Lima, Imprenra Gil, 1936, tomo III, pp. 5 y ss. Tauro del Pino, Alberto; *Enciclopedia ilustrada del Perú*, Lima, Peisa, 1987, p.1143.

obligado a ejercer la abogacía para poder sobrevivir. Por Decreto Supremo del 17 de abril de 1830, el Presidente Agustín Gamarra permite el regreso de Laso al Perú y, ya en el país, reasume su cargo de Vocal de la Corte Superior de Arequipa entre el 17 de mayo de 1830 y el 23 de agosto de 1831. Habiendo enviudado por esos años contrae segundas nupcias con doña Petronila García Calderón y Crespo. Dispuesta la renovación del Poder Judicial es desahogado de su puesto de Vocal pero al poco tiempo se le ofrece la judicatura de juez de Primera Instancia en Arequipa (27 de setiembre de 1832) que él acepta. Elegido Diputado por Huancané, concurrió a las tareas de la Convención Nacional (1833-1834), luego de la cual volvió a asumir la judicatura de Arequipa, siendo destituido del cargo por el Mariscal Andrés de Santa Cruz, Protector de la Confederación Peruano-Boliviana, el 13 de marzo de 1834. Traslado a Lima con la Segunda Expedición Restauradora, ejerció el Ministerio de Gobierno y Relaciones Exteriores entre el 25 de agosto y el 8 de noviembre de 1838, durante la presidencia provisoria del Mariscal Agustín Gamarra. El 1 de marzo de 1839 es designado Vocal de la Corte Suprema de Justicia (puesto en el cual permanece hasta su jubilación el año de 1858).

Laso también fue Secretario General encargado de la cartera de Justicia cuando el Mariscal Antonio Gutiérrez de la Fuente ejerció el poder ejecutivo por ausencia de Gamarra y finalmente, entre los años de 1839 y 1845 fue miembro del Consejo de Estado. Durante el breve gobierno del General Francisco Vidal (20 de octubre de 1842 – 15 de marzo de 1843) desempeñó el Ministerio de Instrucción Pública y Negocios Eclesiásticos a la vez que promovió la reforma de los estudios llevándose a cabo las reformas y el nuevo florecimiento del Convictorio de San Carlos - bajo la tutela de Bartolomé Herrera - y de San Fernando - encargada a Cayetano Heredia. En 1843 la Universidad Mayor de San Marcos le confiere el título de abogado, lo que levantó suspicacias. El año de 1844 es declarado Socio Honorario de la Academia Lauretana de Arequipa. El año de 1845 es comisionado por el entonces Canciller de la República, don José Gregorio Paz Soldán, a Chile en calidad de Ministro Plenipotenciario a negociar el destino del Mariscal Andrés de Santa Cruz, preso en dicho país. A su regreso al Perú fundó el *Correo Peruano*.

El año de 1846 sostuvo una célebre polémica con Bartolomé Herrera en torno a la Soberanía Política y, en calidad de Vocal de la Corte Suprema, presidió aquel Tribunal en 1850 y 1854. El año de 1848 fundó junto a un grupo de veteranos de las guerras de independencia la “Sociedad de Fraternidad, Igualdad y Unión”. El año de 1853, bajo la presidencia de José Rufino Echenique, mientras que Bartolomé Herrera, en su calidad de Embajador ante la Santa Sede, tramitaba el Concordato, Laso se opone a éste desde Lima, llegando a dirigir una carta al propio Presidente de la República. En sus últimos años, y sobretodo por sus artículos de *El Constitucional* (1858) - periódico anti castillista - realizó un cerrada defensa de sus ideas liberales junto con Francisco de Paula Gonzáles Vigil, Francisco Javier Mariátegui, José Gregorio Paz Soldán y José Gálvez. Colaboró también con la entonces recién fundada *Revista de Lima*.

2. Bibliografía de Benito Laso:

1825

Artículos aparecidos en “Sol del Cuzco”

“Artículo comunicado por el “Autor del Robespierre peruano””, 16 de mayo.

“Discurso en la Junta de Calificación de Cuzco”, 30 de julio.

“Brindis en homenaje a Bolívar”, 27 de agosto.

“Problema. ¿El régimen exterior del Clero, es compatible con el interior de un Gobierno Liberal?”, 17 y 24 de setiembre; 1, 8, 15, 22 y 29 de octubre; 5, 12, 19 y 26 de noviembre; 3 de diciembre.⁵

1826

Exposición que hace Benito Laso Diputado al Congreso por la Provincia de Puno.
Lima, Imprenta Republicana, 1826.

1834

Artículo aparecido en “Genio del Rímac”

“Comunicado de Laso contra Alejandro Quirós”, 28 de junio.

1840

Artículos aparecidos en “El Correo”

“El 18 de febrero”, 18 de febrero.

“Política interior”, 4, 8, 10, 11, 13 y 21 de febrero.

“Elecciones”, 15, 17, 24, 25 y 27 de febrero; 5 y 7 de marzo.

“Progreso de la Moral en el Perú”, 12 de febrero.⁶

“La opinión”, 23 y 30 de marzo; 1, 7 y 15 de abril.

“Administración de Justicia”, 2 y 8 de abril.

“Influencia del poder ejecutivo en la suerte de la República”, 13 de febrero.

“Ligera revista del Estado del Perú”, 21 de febrero.

1846

Artículos aparecidos en “Correo Peruano”

“Soberanía popular”, 29, y 31 de julio; 1 y 3 de agosto.

1847

⁵ Según Jorge Guillermo Leguía y Evaristo San Cristóbal, a partir de ahí fue continuado por el cura Carlos Gallegos.

⁶ Posteriormente fue reeditado en “Boletín del Museo Bolivariano” Año 1, N° 4, diciembre de 1928, pp. 103-104.

Artículo aparecido en “El Comercio”

“Nota de Laso al Secretario del Consejo de Estado sobre el fusilamiento de Herculles”, 29 de enero.

1855

Artículo aparecido en “El Heraldó”

“Informe de los Vocales de la Corte Suprema Laso y Matriátegui sobre la Reforma Judicial”, 2 de junio

1858

Artículos aparecidos en “El Constitucional”

“Resultados políticos reales y morales del decreto del 12 de marzo en Arequipa”, 6 y 7 de abril.

“¿Quién tiene derecho a decidir si existe o no la constitución de 56 y si es o no reformable?”, 8, 9, 13, 15, 16, 17 y 19 de abril.

“¿Cuál es el destino que hoy tiene el ejército?”, 20, 21, 23, 24, 26, 27 y 30 de abril; 4 y 31 de mayo; 1 y 2 de junio.

“Decreto de convocatoria al congreso”, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, [11], y 15 de mayo.

“¿Qué clase de gobierno tenemos?”, 14 de mayo.

“El poder de la fuerza y el poder de la ley”, 15, 20, 22, 25, 26 y 28 de mayo; 4, 5, 7, 9, 11, 14, 17 y 21 de junio; 9, 12, 13, 17 y 26 de julio. [**Publicado en forma de libro con introducción y notas del historiador Alberto Tauro del Pino, el año de 1947**]

“¿Cuál es la verdadera política que exige nuestra actual situación?”, 17, [19], 21 y 27 de mayo; 10, 12, 16, 18, 24 y 26 [el 28 **no hay nada**] de junio.

“Abuso de los jueces de primera instancia en las causas de denuncia de impresos”, 6 y 7 de julio. [El ejemplar del día 6 tiene por un error de imprenta fecha del día 5]

“Aclaración importante” 16 de julio.

“El Consejo de Ministros y la Constitución”, 19, 20, 21, 22, 23 y 24 de julio.

“¿La Constitución del 56 es desorganizadora y disolvente?”, 29 de julio.

“Pido la reforma”, 30 de julio.

“Un voto perdido”, 31 de julio.

Poemas

CAPÍTULO II

Pensamiento político

Sección A

El “liberalismo cristiano” de Benito Laso

1. Relación entre Iglesia y Estado:

Con respecto a la independencia, Laso critica duramente a aquellos sacerdotes y teólogos que defendían la legitimidad del gobierno de Fernando VII. En su crítica llega a sostener que esta teología es servil y además alejada del verdadero sentido de las santas escrituras:

“... contra el orden de Dios, y cometiendo un gravísimo pecado, según nos dicen algunos teólogos, le han usurpado los inicuos insurgentes ... **nosotros los verdaderos creyentes en Jesucristo** ... desengañados de esa Teología servil è injuriosa del Evangelio y à toda razon”⁷

Con ello Laso no sólo está criticando a aquellos clérigos que optaron por la defensa de la monarquía hispana sino a aquella teología que sancionaba como *non sancta* la independencia de la Madre Patria. Sin embargo hay aquí algo más saltante, el liberal Laso, el crítico de los teólogos regalistas, se nos proclama cristiano. Lo cual nos lleva a la interrogante siguiente: ¿Cómo entiende Laso el cristianismo del que dice formar parte?

En un extenso ensayo publicado a la manera de artículos por entregas en el *Sol del Cuzco* –algunas de cuyas líneas acabamos de citar- Laso presenta no sólo su manera de concebir el cristianismo sino también desarrolla su crítica a la Iglesia Católica como Institución.

En dicho artículo dos son los principales problemas a afrontar:

1. El de la compatibilidad del régimen exterior del clero (la política eclesiástica dirigida por Roma) con la organización interna de un régimen liberal (cuya base es, teóricamente, la soberanía popular y no la voluntad de Roma), o sea; qué tan compatible puede ser la Institución Eclesiástica con la Institución liberal.
2. El de la legitimidad del celibato.

En el presente estudio nos remitiremos sobretodo al primero, si bien aludiremos también al segundo (celibato) aunque sólo de manera secundaria y únicamente en tanto y en cuanto permita esclarecer el tipo de relación que entre cristianismo y liberalismo por un lado e Iglesia y Estado por otro propugnara Laso.

La motivación que guía la investigación de Laso no es la de propugnar un Estado laico ni tampoco la separación entre Iglesia y Estado sino el de conciliar o compatibilizar Iglesia y Estado:

⁷ Laso, Benito; “Artículo comunicado”, *Sol del Cuzco* (Cuzco) 16-IV-1825. Negritas nuestras.

“Nos hallamos en efecto en el caso, ò de âcomodar nuestra Constitucion á las leyes actuales de la Iglesia, ò de reducir estas al sistema liberal de un gobierno fundado sobre los derechos naturales del hombre”⁸

La tesis a demostrar por parte de Laso de la Vega es que el régimen eclesiástico es compatible con el de una institución liberal:

“Empezaremos pues por indagar qual es la verdadera y propia forma del régimen Eclesiastico, con el objeto de mostrar, que este por su institucion divina, es todo análogo â las instituciones liberales...”⁹

Para ello, el punto de partida que tomará Laso es el de la organización de la Iglesia primitiva así como la doctrina de los Padres de la Iglesia:

“Examinando pues este punto [la compatibilidad entre el régimen eclesiástico y el liberal, anot. nos.] con imparcialidad catolica, y conducidos por los maestros de nuestra fè primitiva, podremos apurar la verdad que es una en todos tiempos y lugares, y que aunque algunas veces amarga, siempre es un principio de vida en el curso de nuestra existencia natural y política”¹⁰

Para nadie es un secreto que la Iglesia de Roma, a lo largo de los siglos, ha sufrido una serie de reformas y modificaciones, por ello, desde ya, podemos inferir que la solución al problema que enfrenta Laso irá por un camino no previsto en la disyuntiva inicial ya que su opción de “vuelta a los orígenes” ni privilegia al Estado frente a la Iglesia (como institución contemporánea) ni viceversa sino que, como veremos en seguida, al optar por lo que según él sería el cristianismo primitivo quita base o sustento a la Iglesia o Institución Eclesiástica de su época postulando más bien la *ecclesia* o comunidad primitiva de fieles. Comunidad que luego identificará por analogía con el *demos* o pueblo. Por otro lado, la auto soberanía o independendencia de la *ecclesia* será también indentificada con la soberanía popular:

“... según la creencia libre y lejitima de la Iglesia, el réjimen de esta ha sido el de un gobierno popular representativo, cuyo poder legislativo reside esencialmente en el comun de la sociedad, y su ejercicio en la reunion de los cuerpos que la representan; el poder supremo o ejecutivo del Papa, y el subalterno en los obispos y parrocos: todo por institucion divina.”¹¹

Resultado de lo anterior será la compatibilidad e incluso implicancia mutua entre la soberanía popular –según Laso base de un gobierno liberal- y el cristianismo, tesis que Laso propugnará desde luego. Esto nos permite apreciar el carácter fundamentalista y naturalista del liberalismo peruano en la persona de Benito Laso.

2. Crítica a la Iglesia como Institución y defensa del verdadero cristianismo:

Como es de esperarse, en el posterior desarrollo del extenso artículo de Benito Laso hay una crítica furibunda a la Iglesia entendida como Institución y a la autoridad del Sumo Pontífice pero hay en cambio una cerrada defensa del cristianismo; no el cristianismo oficial o romano sino lo que Laso considera fue el cristianismo primitivo.

Laso inicia su crítica realizando un recuento histórico de la formación y posterior evolución de la institución eclesiástica.

⁸ Laso, Benito; “**Problema.** ¿El régimen actual exterior del Clero, es compatible con el interior de un gobierno liberal?” *Sol del Cuzco* (Cuzco) 17-IX-1825.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., 24-XI-1825.

Según dicho recuento todo se habría iniciado con la fundación, por parte del propio Cristo, de comunidades cristianas, junto con la elaboración de su legislación, arreglándola de acuerdo a los principios naturales de sociabilidad humana. Esta forma de sociabilidad y gobierno eran para Laso “perfecta y libre”, “perfecta” porque carecía de errores y “libre” porque no había abuso de poder.

El régimen de estas comunidades era el de una república, continúa Laso, de régimen popular representativo, con su propia organización ; sus magistrados –tanto superiores como subalternos- así como un jefe que ostentara el poder supremo ejecutivo. Sin embargo, acota Laso de la Vega, el poder legislativo residía en toda la sociedad que, en este caso, era la Iglesia en su conjunto (comunidad de fieles) la cual, a través de sus representantes, legislaba y sancionaba leyes. En ese sentido, tanto la potestad de legislar como la supuesta infalibilidad de lo legislado no era un atributo sólo de un grupo o de un individuo sino más bien de toda la comunidad.¹²

Posteriormente esta organización fue, según Laso, cambiando y dando mayor poder a los obispos y al Papa, para caer finalmente en una especie de monarquía religiosa o gobierno absoluto:

“La Curia Romana se habia mantenido en ese pie de moderacion Republicana hasta que varios incidentes le habrieron camino para marchar á la posecion de la soberania absoluta, que es el término de las aspiraciones humanas ...”¹³

Esto redundó en una reorganización de la institución eclesiástica para dar mayor poder a Roma, proveyéndola de privilegios hasta esa época inexistentes:

“... les fué facil establecer a su arbitrio los inmensos privilegios con que para mantener ese mismo poder era preciso llenar al clero y à quanto le tocaba.” De ello se derivaba la gran cantidad de sacerdotes (seculares y regulares) así como de dignatarios eclesiásticos, el fuero espiritual de los miembros del clero con la consiguiente inmunidad de sus bienes, rentas, Iglesias, casas, heredades, etc.”¹⁴

Creando con ello un Estado dentro de otro Estado. De este modo la oposición política entre república y monarquía estaría también presente en la Iglesia con la disyuntiva entre cristianismo primitivo y cristianismo romano, el primero liberal y el segundo monárquico.

El segundo problema que aborda el artículo es el del celibato. Laso critica éste, sosteniendo que aquél no era vigente en la Iglesia primitiva sino que fue instaurado muchos siglos después. Por lo demás, lo considera contraproducente e incluso dañino:

“Aun suponiendo que todos sus individuos tubiesen la indiscrecion u osadia de comprometerse de veras á tan violenta privacion, sería moralmente imposible que todos sobrellevasen el peso sin sucumbir una ò muchas veces. Una frialdad notable en la constitucion fisica, ò un influjo soberano de las ideas sublimes de la religion, pueden únicamente producir este raro fenómeno, ú obrar tal prodigio: pero no habria temeridad mayor que ecsijir este milagro del autor de la gracia, ò contar por segura una escepcion de las leyes jenerales de la naturaleza”¹⁵

¹² Cfr. Laso, Benito; art. cit., loc. cit., 24-IX-1825

¹³ Ibid., 15-X-1825.

¹⁴ Ibid., 29-X-1825.

¹⁵ Ibid., 19-XI-1825. Hoy en día, esta polémica, con argumentos similares por parte de quienes critican el celibato mas no el cristianismo ni la vocación sacerdotal o religiosa, sigue aún vigente. Para nuestra presentamos la siguiente cita: “La Ley del Celibato, por la cual la iglesia latina admite al

Con ello Laso nos está presentando su propia manera de ver el cristianismo; como la comunidad de fieles con un gobierno popular representativo. Ahora bien, como ese tipo de gobierno es similar al régimen político de un gobierno liberal, queda demostrada, según la lógica lasiana, la tesis que se quería defender; la compatibilidad entre el régimen eclesiástico y un gobierno liberal.¹⁶

Sin embargo, a pesar que el espíritu del cristianismo, por lo menos tal como lo entiende Laso, no ha sido afectado sino incluso hasta redimido, la Iglesia como Institución ha salido maltrecha; no sólo las furibundas críticas al Sumo Pontífice sino a la Curia en general así como al celibato demuestran ello sino que el mismo hecho de proponer una vuelta a la Iglesia primitiva con sus obispos elegidos por la propia comunidad dejan en entredicho la jerarquía romana y termina más bien en una tesis que propugnaría, por implicación, una suerte de iglesias nacionales con un credo universal (*católum*) ya que la soberanía popular también se aplica a la religión puesto que ésta es parte del Estado:

“La Relijion es un ramo de la administracion del Estado, asi como el de Guerra, Hacienda, Justicia y Gobierno. Ella comprende la creencia y el culto, que profesa un Estado, de la misma forma, que se sujeta á una constitucion; y asi como en un pueblo libre toca á él, según hemos dicho, nombrar mediata ó inmediatamente los funcionarios públicos; de igual suerte le pertenece elegir los ministros de la religion; porque del mismo modo le interesa que estos sean justos y aptos ...”¹⁷

De este modo Laso, el liberal, se nos muestra como un hombre profundamente religioso, sacramento cristiano y por añadidura católico que no sólo critica a la Iglesia de Roma por su anticristianismo sino incluso al filósofo Rousseau –a quien alaba en otros puntos- por su falta de fe:

“... es falsa y calumniosa la sentencia de Rusó, quando dijo: que la Religion de Jesu-Cristo es la Religion de los esclavos. Injuria atroz ál legislador mas sabio, mas filantrópico, y el mas digno de la gratitud de los hombres.”¹⁸

Para Laso el cristianismo no es religión de esclavos porque a su entender es la propia comunidad la que detenta el gobierno (por el régimen popular representativo).

Nosotros sin embargo podemos, de manera personal, llevar la crítica de Laso al cristianismo por otro lado; por el lado que no son los hombres sino Dios quien decide las reglas de juego, o sea, por muy popular representativo que sea ese régimen eclesiástico que refiere Laso, hay siempre una suerte de principio trascendente al cual estará siempre sometido: la divinidad (entiéndase el cristianismo). Y en ese sentido el ser humano no sería ni totalmente libre –pues no se

servicio a quienes se comprometen quedar célibes, no tiene sustento alguno en el Nuevo Testamento. Se trata de una restricción que no se preocupa primordialmente por la vocación de una persona sino por su disposición de asumir condiciones legales impuestas por hombres.” Wieser Ortler, Franz; “El celibato no tiene sustento” en: *EL Comercio* (Lima), 3 de marzo del 2002, suplemento El Dominical, año 43, número 159, p.14.

¹⁶ Pensamos que habría en esta manera de entender el cristianismo influencia de la masonería, el que Francisco Javier Mariátegui –otro masón conocido- tenga la misma visión del cristianismo nos ha llevado entrever esa posibilidad. Sin embargo por no tratarse del tema de nuestra tesis así como por la ausencia de documentos sobre logias masónicas peruanas de la época (se sabe, por Tauro del Pino, que Laso fundó una sucursal de la logia Lautaro en Arequipa) no hemos profundizado más en este punto.

¹⁷ Laso, Benito; art. cit., loc. cit., 05-XI-1825.

¹⁸ Ibid., 17-IX-1825.

da sus propias reglas- ni totalmente soberano –pues tiene cierto margen impuesto externamente del cual no puede salir. Este punto va a ser luego explotado por Herrera en su debate con los liberales del *Correo Peruano* (entre ellos Laso), acusándolos de inconsecuentes.

Hay que señalar que ambos aspectos aún sacros en Laso fueron ya desacralizados por Maquiavelo a inicios del mundo moderno.¹⁹

Lo que acabamos de demostrar es entonces que Laso, en este punto, está lejos de ser un “librepensador” o intelectual laico al estilo de la ilustración francesa sino todo lo contrario; se nos muestra como un cristiano convicto y confeso.

Pero si Laso es un cristiano “hasta los huesos” como diríamos coloquialmente ¿cómo entender entonces que haya defendido la tolerancia de cultos? ¿No es esta defensa ir en contra de la religión cristiana debido a que deja abierta la puerta para que todo tipo de credo penetre en la conciencia del pueblo?

Recordemos que Laso se nos ha revelado como un corrosivo crítico de la Iglesia de Roma. Ahora preguntémonos teniendo lo anterior en mente lo siguiente; si se permiten otros cultos distintos al romano ¿no se debilita acaso la Iglesia como Institución? La respuesta es afirmativa. En ese sentido, parecería que el abogar por la tolerancia de cultos era para Laso más un estrategia de lucha política contra la Iglesia Romana que un verdadero acto de libre pensador.

La objeción podría venir por el lado de que si bien se debilita a la Iglesia Romana también se debilitaría el espíritu del cristianismo al permitirse nuevos cultos. Creemos que Laso no haría caso a dicha crítica ya que para él el cristianismo es, como hemos visto más atrás, la religión de la naturaleza. Por ello en la lógica de Laso el hombre, dejado a su libertad de elección –libertad propiciada en caso de ser permisible el Estado en relación a cultos distintos al romano- se inclinaría inevitablemente hacia éste.

En ese sentido sería más exacto sostener que Laso fue más que un defensor de la libertad de cultos, de la tolerancia de cultos. Como ha sostenido el historiador peruano Fernando Armas:

“Es bueno distinguir entre Tolerancia de Cultos y Libertad de Cultos. En nuestro país la polémica giró mayoritariamente con respecto a lo primero, que abogaba legalmente por el respeto a otras religiones sin cuestionar el carácter oficial del catolicismo ni la protección que el Estado le brindaba. La libertad de cultos, por el contrario, implicaba ir al Estado laico, sin religión y con una auténtica libertad de credos.”²⁰

Esto también nos ha permitido establecer que Laso, a diferencia de los creadores del proyecto político moderno, no cree que el hombre sea el dueño y señor de su destino, como lo cree, por ejemplo, el ya citado Nicolás Maquiavelo.

¹⁹ Cfr. Sabine, George; *Historia de la teoría política*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1987, trad. Vicente Herrero, la parte correspondiente a Maquiavelo. Strauss, Leo; “¿Qué cosa es Filosofía Política?” en: Strauss, Leo; *¿Qué cosa es filosofía política? y otros estudios*, Madrid, Guadarrama, 1970, pp. 11- 73. Strauss, Leo; “The three waves of modernity” en: Hilail Gildin (edit.) *An introduction to political philosophy, ten essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp.81-98.

²⁰ Armas Asín, Fernando; *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú siglo XIX.*, Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas–Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 11, nota 1.

Si bien el entrar a estudiar con más detalle el pensamiento de Maquiavelo nos podría desviar de nuestro tema fundamental, pensamos que dicho estudio es necesario ya que nos permitirá examinar los orígenes del pensamiento político moderno con miras a efectuar posteriormente una comparación entre sus principios rectores con los de Laso y, de este modo, poder determinar con mayor exactitud histórica filosófica las filiaciones doctrinarias del peruano. Pasemos pues a este estudio.

El famoso filósofo político Leo Strauss resalta en Maquiavelo el aspecto laico y humanista de su pensar. Siguiendo al pensador judío-germano-estadunidense la crítica de Maquiavelo a la filosofía política clásica podría resumirse en las siguientes frases:

Por un lado que “es erróneo todo planteamiento político que culmina en una utopía, describiendo una forma de gobierno óptima cuya realización es altamente improbable”²¹ y por otro que “la fortuna es una mujer que puede ser sometida a través del uso de la fuerza”²²

Con Maquiavelo se abandonaría entonces el objetivo del deber ser por el del ser, luego el esquema o proyecto político construido sería más probable de realizar con lo cual se esfumaría el factor suerte o azahar:

“Maquiavelo opone al idealismo de la filosofía política tradicional un acercamiento realista a los objetos políticos. Sin embargo esto es sólo la mitad de la verdad (o dicho de otro modo su realismo es de un tipo peculiar). La otra mitad es establecida por Maquiavelo es los siguientes términos: la fortuna ... puede ser sometida a través del uso de la fuerza”²³

Con ello el hombre se convierte en el amo y señor de su propio destino.

No obstante este mismo Laso, defensor del liberalismo -al que identifica con el régimen democrático representativo- estará defendiendo, al año siguiente, la continuación de Bolívar en el poder, es decir, estará al lado de los defensores de una dictadura bolivariana.

¿Es que Laso ha cambiado tan rápidamente sus preferencias políticas? ¿O se trataría más bien de oportunismo político derivado de sus coqueteos con el poder? ¿O habrían, quizás, razones filosófico-ideológicas de fondo que le llevarían a ello?

En las siguientes sección intentaremos despejar estas interrogantes mencionadas y otras más que se agolpan en nuestra mente. Para ello nos valdremos del documento que se conoce como el *Manifiesto de Puno* que no es otra cosa que, desde un punto de vista práctico, un documento apologético del bolivarismo y defensor de la continuación de éste. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico contiene tópicos sumamente interesantes que pasaremos a presentar, analizar y, si el caso lo amerita, criticar.

²¹ Ibid., p. 54.

²² “fortuna is a woman who can be controlled by the use of force.” Strauss, Leo: “The three waves of modernity”, p. 84, trad. nuestra.

²³ “Macchiavelli opposes to the idealismo of traditional political philosophy a realistic approach to political thigs. But this is only half of the truth (or in other words his realism is of a peculiar kind). The other half is stated bay Machiavelli in these terms: fortuna ... can be controlled by the use of force.”, Ibid.

Desde ya diremos que a los ojos de Laso lo que justificaba su defensa de la dictadura bolivariana eran profundas razones sociales, económicas y políticas que, a su entender, llevarían a la nación a la ruina si Bolívar dejaba el poder. Utilizando el lenguaje politicológico contemporáneo, si Bolívar se iba, la balcanización del Perú sería inevitable. Pasemos pues al análisis de lo mencionado.

Sección B

Diagnóstico de la realidad peruana post independencia

1. Estado político del Perú post independencia

1.1. El problema de las castas:

Para Benito Laso, el escenario del Perú post independencia, tanto por los problemas políticos y económicos así como por los fuertes problemas sociales, era tan caótico que tenía a la nación al borde del colapso:

“Las minas en su total decadencia, la agricultura abandonada en muchas partes por falta de brazos y de fomento de capitales aniquilados, el comercio desigual y meramente pasivo, la moral de los pueblos todavía mas relajada, los ánimos inquietos por conspiraciones que antes eran desconocidas, el vulgo impregnado de ideas falsas de libertad é igualdad, hacen de nuestra república un enfermo de suma gravedad, con síntomas complicados de debilidad, y acritud de humores.”²⁴

Analizando más en detalle la real situación del Perú, Laso apunta la excesiva fragmentación social como la primera causa que ha llevado a la joven república al borde de la ruina, fragmentación que a su entender llevará a la disolución final de la nación si esta no es refrenada por una figura aglutinadora:

“La diversidad de castas de que abunda es una especie de gangrena que prepara la disolucion, siempre que desde el principio no se sepa neutralizar la ignorancia é ideas groceras de unas, los falsos conocimientos de las otras, y los intereses encontrados de todas.”²⁵

Efectivamente, el problema de las castas era uno de los principales obstáculos para el asentamiento de un gobierno republicano. Tanto así que ya había sido resaltado anteriormente por gentes como Monteagudo:

“Las relaciones que existen entre amos y esclavos, entre razas que se detestan, y entre hombres que forman tantas subdivisiones sociales, cuantas modificaciones hay en el color, son enteramente incompatibles con las ideas democráticas”²⁶

Y esto, en realidad, era un problema que venía desde la colonia. Al parecer esta fragmentación social por castas había permitido no sólo un mayor control político y social de la población sino también impedido una unión entre ellos, de este modo, divididos, era más sencillo controlarlos.²⁷

Laso no era ajeno a lo señalado en el penúltimo párrafo y lo nota por lo menos con igual claridad que el otrora todo poderoso Ministro de Guerra y Marina de San Martín: “No olvidemos que hay entre nosotros numerosas castas con caracteres e intereses encontrados” nos dice.²⁸

²⁴ Laso, Benito; *Esposicion que hace Benito Laso diputado al Congreso por la provincia de Puno*. Lima, Imprenta Republicana, 1826, p. 30. En adelante *Esposicion*.

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁶ Citado en Flores Galindo, Alberto; *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*, SUR, APRODEH, 1999, p. 25.

²⁷ Una muestra de esta preocupación por la clasificación por castas puede verse en el excelente artículo de Juan Carlos Estensoro Fuchs “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial”, en: Majluf, Natalia (edit.); *Los cuadros del mestizaje del virrey Amat*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2000. Dicho texto me fue proporcionado por Augusto del Valle, gracias les sean dadas.

²⁸ Laso, Benito; *Esposicion*, p. 18.

Este tópico es sumamente interesante pues las modernas democracias representativas (aquellas que nacieron con el Estado moderno y serían sancionadas por el modelo francés) tienen como condición de posibilidad la homogeneidad de los sujetos actuantes, que presupone la noción de individuo, noción que aparece con el mundo moderno y no antes. Este aspecto fue ya resaltado por Marx, el cual se valió de ello para criticar el naturalismo de los teóricos contractualistas, así, en la Introducción a su libro *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx critica severamente a los forjadores de la modernidad por naturalizar la noción de individuo (el sujeto considerado de manera individual, aislado del todo social) y universalizarla a todas las etapas históricas previas de la humanidad.

Según Marx, la noción de individuo es aplicable sólo al mundo moderno o sociedad burguesa, como él la llama:

“El cazador o pescador particular y aislado, por el cual comienzan Smith y Ricardo, pertenece a las triviales imaginaciones del siglo XVIII ... el “Contrato social”, de Rousseau, que por medio de una convención relaciona y comunica a sujetos independientes por naturaleza reposa sobre semejante naturalismo. Esa es la apariencia, y la apariencia estética solamente, de las pequeñas y grandes robinsonadas. Estas anticipan más bien la “sociedad burguesa” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el XVIII marchaba a pasos de gigante ... Para los profetas del siglo XVIII, este individuo del siglo XVIII no aparece como un resultado histórico, sino como el punto de partida de la historia”²⁹

Es justamente sobre esta homogeneidad o igualdad inicial entre los diversos sujetos actuantes sobre las que se fundan las modernas ideas del contrato social: dos o más sujetos inicialmente iguales (el individuo moderno) deciden, por mutuo consentimiento (contrato) agruparse o asociarse a fin de obtener mejores ventajas individuales o personales a partir de la cooperación social. Como ya lo señalara el célebre John Locke, uno de los padres del moderno liberalismo político:

“... siendo el fin de la sociedad civil educar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza (que necesariamente se siguen de que cada hombre sea juzgado en su propio caso), mediante el establecimiento de una autoridad conocida, a quien cualquiera de dicha sociedad pueda apelar a propósito de todo agravio recibido o contienda surgida ...”³⁰

Tesis que ya había sido adelantada por Hobbes décadas atrás. Para él la condición inicial de la era una lucha de todos contra todos, esto es, de individuos:

“La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos ... no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos ... en semejante condición cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás ...”³¹

La solución a esta lucha era una suerte de contrato a través del cual renunciaban a su poder de hacer justicia por su propia cuenta.

Así pues, desde un punto de vista práctico es necesario que se haya llevado a cabo el proceso de individuación y desde un punto de vista teórico es necesario considerar a los sujetos actuantes desde un punto de vista individual y no colectivo como sí requiere un enfoque desde el punto de vista de las castas. Respecto a este

²⁹ Marx, Karl; *Contribución a la crítica de la economía política*, s/f, s/e, p. 208-209.

³⁰ Locke, John, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, edic. Joaquín Abellán, Trad. Francisco Jiménez García, p. 55.

³¹ Hobbes, Thomas; *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 106-107.

contraste de perspectivas ha señalado el filósofo sanmarquino José Carlos Ballón Vargas:

“Vista desde la eticidad antigua aquí reside precisamente la “inmoralidad” de un Maquiavelo, para quien el Estado no es un fin en sí mismo sino un mero instrumento para ejercer el poder. Vista en cambio desde la moralidad moderna aquí reside la liberación del hombre de la servidumbre. Para Aristóteles ésta era la causa de la anarquía y las revoluciones, para los modernos en cambio, en este pilar sólido y estable, se sostienen la democracia, la libertad y la igualdad”³²

Vemos en ese sentido que la labor teórica de Laso, sin duda influida fuertemente por el escenario político y social en que le tocara actuar, no propone un eliminación progresiva de las castas alentando un proceso de individuación social en lo práctico ni tampoco lleva a cabo un análisis categorial que permita en lo teórico desarticular un enfoque sociopolítico jerárquico sino que más bien presuponiendo ambos elementos propone un sistema político construido sobre ellos, con lo cual, implícitamente, está resignificando y reconstruyendo las tesis políticas liberales desde el propio contexto socio político del Perú de esa época y desde su propia perspectiva filosófica (esto último lo explicitaremos más adelante). En ese sentido, Laso, más que como político meramente práctico o filósofo puro, se comporta como un ideólogo en tanto y en cuanto, como ha señalado la maestra sanmarquina María Luisa Rivara de Tuesta, se apropia de una teoría filosófica política foránea y en su adaptación a la realidad nacional termina modificándola y re-creándola:

“Esta cuestión de la alterabilidad de la filosofía “importada”, aparentemente sencilla, conlleva de por sí interrogantes de tipo filosófico a los cuales debemos atender a fin de **decartar definitivamente el concepto erróneo de que el transcurrir de nuestra filosofía no ha sido otra cosa que una gratuita importación de sistemas filosóficos o de filosofías**. Todo lo contrario, esta alterabilidad, característica de nuestro pensamiento, ha ido constituyendo una vía que ha permitido lograr la postulación de una filosofía genuina y original.”³³

1.2. La ausencia de virtudes republicanas:

Según Laso, otro de los problemas ocasionados por la transición del régimen colonial al régimen republicano era que el cambio de perspectiva producido no había sido siquiera atisbado por la masa de los ciudadanos, la cual no era por tanto consciente de los inmensos cambios tanto a nivel de instituciones como de formas de vida que ello significaba; a lo mucho llegaban a mal entender la soberanía popular como el derecho del pueblo para obrar a su gusto y disgusto:

“Ellos han visto desaparecer los jefes peninsulares, y vivir la Patria en lugar de Fernando; pero no han podido comprender, ni tocar los grandes resultados de una metamorfosis tan extraordinaria. Pasivos en su conducta civil y política escuchan sin emoción el nombre de ciudadanos, y la soberanía popular es una frase sin sentido, ó de un sentido desorganizador en el concepto de los discípulos”³⁴

Uno de los historiadores contemporáneos que mejor ha apreciado lo traumático que fue esto para las masas tanto a nivel social como ideológico ha sido Alberto Florez Galindo, tempranamente desaparecido:

³² Ballón Vargas, José Carlos; “Ética y política: de Aristóteles al mundo moderno”, p. 159, en: *Logos Latinoamericano* (Lima), año 4, número IV, 1999, pp151-162.

³³ Rivara de Tuesta, María Luisa; “Filosofía e ideología en Latinoamérica”, en: Rivara de Tuesta, María Luisa; *Filosofía e historia de las ideas en latinoamérica*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 79, tomo III, negritas nuestras.

³⁴ Laso, Benito; op. cit., p. 14.

“Más de 160 años después nos parece un hecho natural que en 1822 el Perú se definiera como un Estado nacional republicano. Pero en ese entonces ... las ideas republicanas eran tan novedosas como inciertas ... El Perú ... al optar por la República, retomaba la posta dejada por las fuerzas más avanzadas de Europa ... será en sus inicios el esfuerzo de un germinal grupo de intelectuales ... por edificar una voluntad política y tratar de cortar el lastre de la herencia colonial.”³⁵

Este punto también ha sido señalado, más contemporáneamente y para una época más temprana del XIX (la Cortes de Cádiz) , por los historiadores franceses Demelas-Bohy y Guerra:

“Si la aspiración a la representación fue bien aminorada, no es claro que la mayoría entendiera esta en el mismo sentido como era entendida por la modernas elites quienes fueron las principales actrices de la revolución hispánica”³⁶

Este aspecto ha sido también tratado, por el lado socio jurídico, por Fernando de Trazegnies, así, en “La genealogía del derecho peruano, los juegos de trueques y préstamos” señala que la modernización peruana ha sido una “modernización tradicionalista” llevada a cabo por una clase dirigente que quería compatibilizar lo moderno con los privilegios tradicionales:

“... en vez de que se constituya una clase burguesa con una conciencia social propia y que ésta asuma el liderazgo de la modernización, es la propia clase dirigente tradicional la que se encarga de modernizarla ... la modernización tradicionalista conserva un clima social aristocratizante...

La modernización tradicionalista se desarrolla, entonces, como una estrategia de adaptación que lleva a cabo una clase tradicional para absorber las mayores dosis de modernidad liberal capitalista compatibles con su dominancia aristocrática.”³⁷

Para Laso, era justamente esta falta de concientización de las masas de las implicaciones que, a la manera de condiciones de posibilidad, se requerían para que el cambio efectuado del régimen monárquico al republicano fuera exitoso y la proclamación de la soberanía popular fuera entendida en su justo sentido y no un simple “saludo a la [nueva] bandera” como diríamos coloquialmente, lo que permitía a personas ambiciosas manipular a las masas para obtener prebendas y lograr así concretizar sus objetivos particulares en desmedro del país:

“El vulgo siempre ansioso de adulaciones, es muy susceptible de las impresiones lisonjeras con que suele alagársele para dirigir su entusiasmo; y nada más fácil que electrizarlo un sofista, que en las reuniones públicas sepa declamar con destreza a favor de los derechos populares, y contra las usurpaciones que á su entender descubre en esta ó aquella medida del gobierno. Así es como el estudio del derecho del hombre, que aplicado con circunspección y tino debe hacer feliz a una nación, se convierte en un manantial emponzoñado, que apresura su ruina”³⁸

En ese sentido se le podría considerar como opuesto al proceso de modernización tradicionalista, sin embargo su misma manera de entender el liberalismo y lo moderno, como hemos visto, es *sui géneris*.

³⁵ Florez Galindo, Alberto; op. cit., pp. 25-26.

³⁶ “... if the aspiration for representation was very widespread, it is not clear that the majority understood it in the same way as the modern elites who were the principal actors of the Hispanic revolution.” Demelas-Bohy, M. -D. (y) Guerra, F. -X. “The hispanic revolution: the adoption of modern forms of representation in Spanish and America” p. 56 en: Posada-Carbó, Eduardo; *Elections before democracy. The history of Elections in Europe and Latin America*, London, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 33-59, trad. nuestra.

³⁷ Trazegnies, Fernando de; “La genealogía del derecho peruano, los juegos de trueques y préstamos”, p. 108, en: Adianzén, Alberto (edit.); *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1987, pp. 99-133.

³⁸ Laso, Benito; op. cit., , p. 18.

Por lo demás, Laso considera que el ser humano es un animal de costumbres por lo que una vez habituado a algo era bien difícil cambiarle el gusto:

“... el hombre naturalmente esclavo de la costumbre, siempre perezoso para inventar y racionar, se acomoda mas á la imitacion y á las viejas habitudes, que á buscar por sí nuevos senderos á su dicha.”³⁹

En ese sentido, siglos de dominio colonial no sólo habían instalado la pasividad en la nación peruana sino que la habrían habituado a sus pobladores a la sumisión y a acatar lo que se le dice.

Las virtudes antes señaladas por Laso serían virtudes positivas en un sistema monárquico mas no así en un sistema republicano, en el que se requiere una participación activa de cada uno de los ciudadanos.

Así, Laso sostiene en su *Manifiesto* que las virtudes que requiere un gobierno republicano es distintas de las que requiere un régimen teocrático o despótico; el primero requiere virtudes activas, el segundo, virtudes pasivas.

Dentro de las virtudes pasivas están la obediencia y el respeto o el temor ¿por qué? Por que en estos tipos de régimen la autoridad absoluta recae únicamente en el déspota o gobernante mientras que al pueblo sólo queda obedecer.

Distinto es para Laso lo que debe suceder en los sistemas republicanos, en éstos se requiere la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos pues son ellos los que finalmente legislan y gobiernan a través de sus representantes o directamente:

*“... todos ellos son legisladores en ejercicio prócsimo o remoto; y el cumplimiento de las leyes no nace de las repúblicas del temor ni de la sumision, sino del convencimiento acerca del interes propio y comun, del amor al bien jeneral, del desprendimiento de las miras personales, y en fin de todo aquel fondo de virtudes que se llama patriotismo”*⁴⁰

En ese sentido Laso pide no confundir las cosas, son nuevas virtudes y nuevas maneras de pensar las que se necesitan para construir la república. Sin embargo, ¿cómo romper con la fuerza de las antiguas costumbres tan profundamente arraigadas?, ¿cómo quebrar con estos hábitos ancestrales e implantar nuevos?. A estas interrogantes Laso nos responde:

“La fuerza o el prestigio son los únicos que pueden vencer las dificultades que el hábito presenta; así es que no vemos profetas que hayan variado de un modo rápido las costumbres, leyes y opiniones de las naciones...”

La razon y los filósofos jamas han mudado unas mudanzas de esta clase [...] Tal es la condicion miserable de nuestra especie; respetar la costumbre por viciosa que sea, resistir ó ser indiferente á la insinuacion por las mejoras, y solo ceder al bien por la fuerza ó el prestigio”⁴¹

De ahí que Laso no renuncie con lo anterior a sus ideales liberales (soberanía popular) sino lo que hace es posponerlos, posponerlos hasta que la virtud de las

³⁹ Ibid., p. 20.

⁴⁰ Ibid. p. 27.

⁴¹ Ibid., p. 22, negritas nuestras. Este será, como veremos en la tercera parte del presente trabajo unos de los puntos decisivos de su desencuentro con Herrera. Mientras para Laso el hombre era un animal de costumbres, para Herrera era un animal de razón. No obstante, parece que en la última etapa de su vida Laso habría matizado esta tesis puesto que acepta que mediante la difusión de las ideas liberales a través de la imprenta podría transformarse la sociedad.

masas haya cambiado y se halla pasado de la pasividad a la actividad, hasta que se haya concientizado por parte del pueblo lo que significa ser ciudadano y pueda así instaurarse la soberanía popular.

Sin embargo, es esta tesis la que nos hace preguntarnos si en Laso ha calado profundamente el espíritu moderno de la ilustración o si se trata sólo que retórica, recordemos que estos ideales ilustrados fueron ya expresados por Kant en su opúsculo “¿Qué es la ilustración?”:

“Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar, sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel.

Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso *público* de su razón íntegramente”⁴²

Con lo anterior Laso propone una especie de sistema político de *transición* que manteniendo un gobierno fuerte y, hasta cierto punto absoluto, propicie una reforma desde arriba. Una vez llevada a cabo exitosamente dicho cambio, la toma de conciencia política por parte de la propia masa propiciará el paso al régimen liberal:

“Para hacer libres á los pueblos es menester oprimir antes a los hombres ... Tal ha sido desde antes mi modo de pensar sobre el medio mas seguro para cimentar las buenas costumbres. LA FUERZA racional y benéfica.”⁴³

No obstante las buenas intenciones de la propuesta de Laso, pensamos que con ellas él no hace sino reproducir a nivel teórico dos características reales del sistema político peruano que van ha repetirse incluso hasta nuestros días: la figura carismática (el caudillaje) y el gobierno fuerte (el autoritarismo).⁴⁴

Con respecto al caudillaje, y al caudillo, ha sostenido Ballón:

“El caudillismo es el paradigma de cualquier liderazgo político exitoso. Sin caudillo no existe posibilidad de eficacia en la política nacional: la espera de un Mesías, de un salvador, de un hombre providencial. El cambio no era posible por los propios medios; no podía surgir desde el interior del grupo, de la clase o del pueblo. Vendría desde fuera y desde una sola dirección: de arriba hacia abajo.”⁴⁵

Y es de este modo cómo el caudillismo encaja con el autoritarismo o la propuesta del gobierno fuerte.

En cuanto al recurso a un gobierno fuerte que enderece las cosas que no funcionan bien para que éstas vayan luego por su propio camino idóneo es algo que se ve incluso en el Perú contemporáneo:

“Cuando Fujimori acabó con la autonomía del Poder Judicial contó, desgraciadamente, con un enorme respaldo de la población que estaba cansada de cómo se impartía justicia.”⁴⁶

⁴² Kant, Immanuel; “¿Qué es la ilustración?”, en Kant, Immanuel; *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, trad. de Eugenio Ímaz, p. 28.

⁴³ Laso, Benito; op. cit., p. 31.

⁴⁴ Cfr. Florez Galindo, Alberto; op. cit., pp. 28-33.

⁴⁵ Ballón Vargas, José Carlos; “Presentación”, en Florez Galindo, Alberto; op. cit., p. 11.

⁴⁶ Entrevista a Fernando Rospligiosi, analista político y en ese entonces Ministro del Interior, *Somos*, año XV, número 794, p.16.

Por otro lado, el argumento esgrimido por Laso para justificar la dictadura bolivariana era el mismo que, con un objetivo distinto, sostuvieran ya a inicios de la república los partidarios de la monarquía constitucional, argumento que fuera desenmascarado y ácidamente criticado por José Faustino Sánchez Carrión, ya que si se parte de ese argumento, entonces nunca se alcanzaría en la población la autonomía necesaria para lograr tener verdaderos y buenos ciudadanos y no únicamente buenos súbditos:

“... seríamos excelentes *vasallos*, y nunca *ciudadanos*: tendríamos aspiraciones serviles, y nuestro mayor placer consistiría en que S.M. extendiese su *real* mano, para que la besásemos: solicitaríamos con ansia verle *comer*: y nuestro lenguaje explicaría con propiedad nuestra obediencia.”⁴⁷

Nosotros coincidimos con Sánchez Carrión pues a nuestro modesto entender las fallas de esos recursos con los cuales aparentemente se quieren enderezar las cosas y alentar, a la postre, la participación activa de la ciudadanía, radica en que producen más bien todo lo contrario; reproducen el autoritarismo y la verticalidad política bloqueando de este modo todo tipo de participación activa de la ciudadanía ya que en lugar de potenciar la Sociedad Civil lo que se hace es fortalecer el Estado, cortando de este modo *ab initio* toda iniciativa de participación ciudadana.

En el caso de lo propugnado por Laso, la propuesta conllevará más bien el condenar a la población a la falta de iniciativa, reduciéndola más bien a ese estado de pasividad o “virtud monárquica” que era justo lo que se quería combatir.

Por lo demás se instaure el ya archi conocido sistema del clientelaje político. Con ello, en lo práctico se bloquea toda posibilidad de iniciar un proceso de individuación y en lo teórico no se hace sino reproducir un ideología autoritaria a la cual, si le agregamos una visión fundamentalista del saber y la verdad (presente también en Laso) impide toda labor crítica que permita romper con el círculo vicioso de las categorías que, supuestamente, se quieren rebasar. Salvo que aquél que llegue al poder así como la gente que lo acompañen sean efectivamente las personas idóneas, sin embargo ¿qué otra cosa es ésta sino el caudillaje idealizado? El pensamiento se mueve así en un círculo perverso; la propuesta de una reforma “desde arriba” lleva al caudillaje, el cual puede desembocar o en un autoritarismo o en una dictadura explícita y, el escape a ellos lleva nuevamente al caudillaje.

No estamos diciendo que ésta haya sido la intención de Laso –en realidad fue todo lo contrario- sino que sostenemos que ésta es una de las posibles consecuencias de su bien intencionada propuesta. Es más, cuando examinemos el pensamiento de su última época veremos un *mea culpa* implícito en este punto, ya que Laso rechazará implícitamente la idea del caudillo. Pasemos al siguiente aspecto de la realidad peruana de la época que critica Laso.

1.3. El egoísmo:

Para Laso no son solamente eran los problemas señalados sino también otros iguales o más graves como el del egoísmo los que a su entender caracterizaban el *estado de la cuestión* de la realidad nacional de su época:

⁴⁷ Sánchez Carrión, José Faustino; “Carta al Editor del Correo Mercantil y político de Lima sobre la inadaptabilidad del gobierno monárquico al Estado libre del Perú” en *La Abeja Republicana* (Lima), Año 1, N° 4, 15 de agosto de 1822, p.45.

“¿Será suficiente el convencimiento jeneral sobre la necesidad de la paz y union para conservar la armonía nacional? Desengañémonos, *la masa de los pueblos jamás obra por sistema, en su relaciones políticas, sino por un impulso extraño*: su instinto no tiene mas guia que el interes individual, que siempre tiende al puro egoísmo...”⁴⁸

Tenemos aquí un caso interesante que nos permite ver otro punto de diferencia entre el liberalismo de Laso y el liberalismo clásico europeo.

Esta búsqueda de semejanzas y diferencias es un aspecto crucial en la interpretación filosófico-histórica que intentamos en este trabajo ya que nos permite establecer argumentativamente si Laso es un mero repetidor de ideas y filosofías foráneas o hay en él un proceso creativo propio.

Decimos que en el punto que estamos tratando hay una diferencia de fondo entre ambos liberalismos pues si se quiere motivar la participación activa de la ciudadanía no hay mejor remedio, por lo menos al interior del pensamiento liberal clásico, que el resorte del egoísmo mientras que en Laso es lo contrario. Profundicemos más en la manera cómo a partir del supuesto antropológico del egoísmo pueden los liberales clásicos así como los ilustrados dieciochescos proyectar la sociedad y el régimen social y político.

Locke en sus célebres *Dos ensayos sobre el gobierno civil* al explicar el paso del estado de naturaleza al de la sociedad política sostiene que éste se hace por el libre consentimiento individual de los hombres con la intención de salvaguardar mejor sus bienes individuales, esto es; ¡Se unen por puro egoísmo!:

“Siendo los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza, según hemos dicho ya, nadie puede salir de este estado y verse sometido al poder político de otro, a menos que medie su propio consentimiento. La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se *sitúa bajo los límites de la sociedad civil* es alcanzando un acuerdo con otro hombre para reunirse y vivir en comunidad, para vivir unos con otros en paz, tranquilidad y con la debida comodidad, **en el disfrute seguro de sus propiedades respectivas ...**”⁴⁹

Esta tesis va a ser luego tomada por David Hume, cumbre del empirismo inglés y maestro de Adam Smith: “Nada es tan cierto como que los hombres se guían en gran medida por el interés”⁵⁰

Tesis que va a ser aplicada luego por Smith a la economía:

“El hombre ... está casi permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes, y le resultará inútil esperarla exclusivamente de su benevolencia. Es más probable que la consiga si puede dirigir en su favor el propio interés de los demás, y mostrarles que el actuar según él demanda redundará en beneficio de ellos ... **No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas.**”⁵¹

Incluso Thomas Hobbes, un defensor del autoritarismo estatal, y con quien inicialmente pensáramos podríamos establecer conexiones ideológicas con Laso,

⁴⁸ Laso, Benito; op. cit., p. 37.

⁴⁹ Locke, John; *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, edic. Joaquín Abellán, trad. Francisco Jiménez García, p 273, negritas nuestras.

⁵⁰ Hume, David; *Tratado de la naturaleza humana*, México, Gernica, 1992, (no figura traductor) p. 326, tomo II, negritas nuestras.

⁵¹ Smith, Adam; *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, págs. 45-46, edición y traducción de Carlos Rodríguez Braun. Las negritas son nuestras.

supone el egoísmo individual como factor originario de nacimiento de la sociedad y, junto con el poder absoluto del Soberano, como elemento integrador de lo social.

Así, describiendo la vida del hombre en el estado de naturaleza sostiene que ésta, si bien es libre absolutamente, está también acechada continuamente por el peligro y el temor de una muerte violenta:

“... todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven si otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles [...] existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.”⁵²

Esto es lo que llevaría, según Hobbes, a los hombres a asociarse por beneficio propio. Como ha señalado el celeberrimo historiador de las ideas políticas George Sabine:

“Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir y gozar de protección para sus medios de vida Este individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que captó con mayor claridad la nota de la época venidera. Durante los dos siglos que le siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte un remedio para los males sociales más fácil de aplicar que cualquier forma de acción colectiva”⁵³

Incluso el Contrato Social propugnado por Rousseau y sobre el cual Laso basaría, según la historiografía tradicional (v.gr. Ferrero, Salazar Bondy), su tesis de la soberanía popular, parte de este supuesto:

“Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a él mismo...”

... **habiendo nacido iguales y libres, [los hombre]no alienan su libertad más que por cierta utilidad.**”⁵⁴

Este *excursus* un tanto extenso se nos ha revelado útil ya que nos ha permitido establecer que, al menos en el supuesto antropológico, la postura de Laso es totalmente opuesta a los liberales clásicos, en ese sentido, las tesis sobre la política y lo político construidas sobre la base de dichos supuestos, se nos revelan también distintas pero a la vez, comprensibles.

Por otro lado, la soberanía popular es entendida en Laso de manera distinta que Rousseau, para el primero es el gobierno representativo, con división de poderes, etc. para el Ciudadano de Ginebra, en cambio, el pueblo entero es soberano sin que medie representante alguno, además ella, como soberanía, es inalienable:

“Pero derivando el cuerpo político o el soberano su existencia únicamente de la legitimidad del contrato, no puede obligarse jamás, ni aun con los otros, a nada que no derogue ese acto primitivo, tal como alienar una parte de sí mismo o someterse a otro soberano”⁵⁵

Así, Rousseau, a diferencia de Laso, critica la división de poderes, ya que sería una división de la soberanía:

“La soberanía es indivisible por la misma razón de ser inalienable, pues la voluntad es general o no lo es ...

⁵² Hobbes, Thomas; op. cit., p. 103.

⁵³ Sabine, George H.; op. cit., p.351

⁵⁴ Rousseau; *El contrato social*, Madrid, Edaf, 1981, trad. Enrique Azcoaga, p. 41, negritas nuestras.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

Pero nuestros políticos, no pudiendo dividir nuestra soberanía en principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad, en poder legislativo y poder ejecutivo ...Hacen del soberano un ser fantástico de piezas recambiables ...”⁵⁶

La concepción del hombre como un ser egoísta, si bien con distintos matices, es algo que está presente a lo largo de los distintos liberalismos históricos y por lo tanto en cualquier ideología política denominada histórica e ideológicamente como “liberal”.⁵⁷

Este elemento de cómo los distintos conceptos antropológico filosóficos están ligados con discursos políticos distintos ha sido ya resaltado por Barbara Goodwin, entre otros estudiosos de la teoría política.⁵⁸

En cambio en Laso –quien se auto proclama liberal- es todo lo contrario ¿a qué se debe esta diferencia? Creemos que en parte se debe a su cristianismo pues éste, como todos sabemos, condena el egoísmo o el obrar por el propio interés privilegiando el bien común. Por otro lado su propia visión social es estamental (ya hemos visto que no hay en él ningún intento de superación del sistema social de castas sino que edifica presuponiéndolo) y por tanto incompatible con el individualismo del moderno liberalismo e incluso del romanticismo (corriente europea con la cual se le suele ligar tradicionalmente a Laso). En ese sentido podríamos sostener que su pensamiento remite a lo que la historiadora francesa Demélas-Bohy ha identificado en el imaginario social hispano andino poco tiempo después de las Cortes de Cádiz: “Estructuras sociales del antiguo régimen y modernidad política, teóricamente incompatibles, vivían en buena inteligencia.”⁵⁹

Volviendo al análisis de los argumentos expuestos en el texto de Laso, si la victoria sobre el egoísmo no puede venir de la propia masa ¿de dónde provendrá el impulso liberador?. Laso sostiene que para ello “es menester un agente superior que fije sus ideas en un grado de confianza, y regle sus acciones por la franqueza”⁶⁰

Así para Laso, la pasividad de algunos (debido a siglos de dominación colonial) y las ambiciones egoístas de otros impiden la unión de la nación. Detrás de ambas aristas del problema Laso ubica la educación que nos ha habituado ya sea a esta pasividad o a este egoísmo desligado por completo de nuestros intereses comunes:

“... el Perú se resiente hoy de dos máximos principios destructores, que es necesario combatir del modo posible para ponerlo en una marcha singular. Primero, la falta de moral, que consiste en la ignorancia, el egoísmo pasivo, ó la apatía: segundo, el estado de guerra que nace del choque de opiniones de aspiraciones é intereses, consiguientes al egoísmo activo [...] Ambos parten de un solo punto, *nuestra educacion*, y solo hay diferencia en el modo en que hacen la guerra.”⁶¹

⁵⁶ Ibid., p. 69.

⁵⁷ Véase al respecto Guilherme Merquior, José; *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, trad. Stella Mastrangelo, *passim*.

⁵⁸ Cfr. Goodwin, Bárbara; *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1993, trad. Enrique Lynch, pp.18-19.

⁵⁹ Demélas-Bohy, Marie-Danielle; “Modalidades y significación de elecciones generales en los pueblos andinos, 1813-1814”, p. 311, en: Annino, Antonio (Coord.); *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 291 –313.

⁶⁰ Laso, Benito; op. cit., p. 37.

⁶¹ Ibid., p. 19.

Este último tipo de egoísmo, ha dado lugar a un vicio que según Laso viene desde la colonia; la “empleomanía”:

“La empleo-mania que hemos heredado de los Españoles es uno de los mas terribles escollos de nuestro gobierno ... no encontramos sino descontentos, ansiosos de que se cambie la escena no porque aspiren á la mejora de las instituciones jenerales, sino porque no es su fortuna individual cual la habian calculado con el establecimiento de la independenciam; y es muy fácil que esa clase de hombres se abance a transformarlo todo, tan luego que falte una autoridad enérjica ...”⁶²

Pasemos ahora a presentar y analizar el último de los grandes problemas que Laso consideraba que afectaban al Perú de la época: el problema indígena.

1.4. El problema indígena:

Un último problema que según Laso agobiaba al Perú de esa época era el problema de los indios, los cuales, a su entender, no podían ser integrados ni fácil ni rápidamente a la vida republicana puesto que carecían de las virtudes activas requeridas para ello:

“La dominacion colonial parece haber aniquilado en ella ese instinto, por el que aun el hombre salvaje aspira á conservar la dignidad de su especie.”⁶³

Es por este estado aun inferior al de los pueblos primitivos que se requiere una profunda reforma en la mentalidad y formas de vida de los indios. Sin embargo esta reforma deberá de ser gradual:

“No es dado á nuestros esfuerzos violentar la época de su ilustracion, porque esta será el fruto de medidas sabias, prudentes é indirectas, que al paso que difundan en ella los conocimientos sociales, vayara despertandole esas nobles pasiones, que son el resorte de las virtudes civilizadas.”⁶⁴

En lo inmediato lo que se requiere al entender de Laso es circunspección y tino para llevarlos de la manera menos traumática posible a ese estado de ilustración necesario para obtener la ciudadanía:

“... toca a la circunspección de nuestros políticos indicar los medios de preparar sus adelantamientos sin comprometer la suerte del estado, para que á su vez se coloquen los indígenas en el rango de los hombres cultos y puedan desempeñar con utilidad las funciones de la ciudadanía”⁶⁵

En ese sentido propone una especie de elite política que conocedora de la verdadera realidad de la nación tome las medidas necesarias para llevarla a un final feliz.

Lamentablemente Laso con ello no hace sino reproducir a nivel teórico y propiciar en la praxis lo que supuestamente hay que superar; el autoritarismo. Ya que si los indios no son capaces de discernir por sí mismos tendrán únicamente que obedecer. Pero ¿obedecer a quién? A aquél que conozca la verdad.

2. El mejor sistema político:

⁶² Ibid., p. 15.

⁶³ Ibid., p. 13.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

Para la ideología política de Laso el sistema político más apropiado es aquél que mejor se corresponda con el tipo de realidad o escenario político existente, por consiguiente los mejores políticos son aquellos que tienen la habilidad para comprender el contexto político y gobernar a partir de ello:

“... son pocos los que se dedican á la combinacion de los principios políticos con lo elementos propios del pais nativo; los que calculan el grado de ilustracion y moralidad de los pueblos, para fijar la proporcion justa que debe señalarse al ejercicio de su soberania, y los que en sus proyectos de constitucion sepan hallar la diferencia ecsacta entre un Estado informe, y el que á costa de errores y sangre ha puesto ya la base para una administracion razonable.”⁶⁶

Aquí nuevamente se reproduce uno de los sustentos categoriales del caudillaje; el conocimiento de la *verdadera* realidad (dicho sea de paso, ésta es una condición del buen político en la cual coincide Laso con Herrera).

El problema es saber cuál es esta verdad que hay que conocer y quién es aquél que decide quién conoce o no verdaderamente la verdadera realidad. La respuesta es que obviamente lo decide el mismo caudillo. ¿Y el pueblo? Pues aún no está preparado para pensar por propia cuenta por lo que debe sólo obedecer.

Las anteriores opiniones vertidas por Laso son inconcebibles en un liberal propiamente dicho, ello nos muestra que el liberalismo de Benito Laso es un liberalismo *sui géneris* casi diríamos propio o autóctono y salvaje parafraseando a un conocido poeta nacional y no meramente imitativo como sostenía Salazar Bondy puesto que son otros los contenidos de las categorías sobre las cuales él funda su ideología política a diferencia de los creadores del liberalismo (v.gr. John Locke, etc.)

Para Benito Laso, los problemas reseñados exigen una autoridad ordenadora que conozca el escenario en el que se mueve y tome las medidas correspondientes para preservar la unidad, salvando la república de los escollos y la ruina final y conduciéndola a buen puerto:

“Tantos elementos de disolucion que nos rodean, tantas pasiones que nos hacen la guerra, tantos intereses encontrados que resisten la unidad de nuestra comun accion, tantas prevenciones contra el nuevo sistema, tanta apatía y egoísmo en unos, tantas aspiraciones en otros, y tan pocas virtudes en casi todos. ¿No se pondrán en movimiento así que se desavenezca el prestigio que sostiene la obediencia? ¿Mil furias no apareceran en nuestra superficie al instante que un jenio superior deje de influir con su direccion y respeto?”⁶⁷

Por las condiciones señaladas y considerando el ideal político expuesto, Laso considera que en estos momentos se hace necesaria –casi inevitable diríamos– la presencia de una autoridad carismática que mantenga unida a la nación a la vez que resuelva los problemas que la agobian ¿quién puede ser esta figura? Lo veremos en el siguiente acápite.

3. El bolivarismo de Laso:

Este hombre, el garante del orden y tranquilidad de la nación, era nada más y nada menos que Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios:

⁶⁶ Ibid., p. 18.

⁶⁷ Ibid., p. 19.

“Yo he creído y creo, que la permanencia del Libertador en el Perú, y su alta influencia en los negocios de la república es el único apoyo de nuestra tranquilidad seguridad y libertad, y la única base de nuestra estabilidad futura...”⁶⁸

Según el propio Laso estas preferencias por Bolívar no se basan únicamente en preferencias subjetivas sino que tiene como uno de sus pilares la labor realizada por el Libertador en el Perú, que, desde su arribo, supo unificar a la nación en la lucha contra los castellanos:

“Era menester por cierto un genio extraordinario, que con la bravura en el corazón, la fuerza en la mano, y la sabiduría en sus planes, supiese reunir los espíritus divididos, alentar los ánimos acobardados, y afrontar á un enemigo orgulloso por su triunfos, con aquella intrepidez que acompaña á la virtud, los talentos y la fortuna. Era necesario un BOLIVAR. Este es el que, á la manera de un Dios, estrechó las voluntades, uniformó las opiniones, restableció el orden, hizo temblar a los tiranos, y en el rápido intervalo de diez meses creó para siempre la independencia donde quiera que se pronunció su nombre.”⁶⁹

Lo cual ha demostrado para él que Bolívar era el único que tenía una cabal comprensión de la realidad del país pues de lo contrario no hubiera podido haber logrado lo que logró y en el tiempo en que lo hizo.

En ese sentido, para Laso la partida de Bolívar significaría la vuelta al estado de cosas anterior a la llegada del nuevo granadino. Por ello se muestra favorable a la dictadura bolivariana, por lo demás una dictadura transitoria cuyo objetivo, a su entender, debería ser preparar a los pueblos para la vida republicana.

Cabe anotar aquí que la admiración de Laso por Bolívar viene desde mucho antes, así, por ejemplo, un año antes (24-VII-1825) con el doble motivo de la visita del Libertador al Cuzco –donde Laso ocupaba el cargo de Prefecto- y del onomástico de Bolívar, llevó a cabo un brindis en el banquete ofrecido al Libertador pronunciando las siguientes palabras:

“Esta es la hora Ss. en que 42 años há nacio el Redentor del nuevo mundo y nosotros tenemos la dicha de estar reunidos á celebrar el natalicio mas interesante del hombre. Brindo Ss. por que el Cuzco en la sucesion de los tiempos recuerde con entusiasmo tan fausto dia, por que disfrute esta Ciudad 40 veces más la honra que hoy le ha tocado en suerte, y que S.E. el Libertador fije su alma grande, sensible y generosa, la idea de que el Cuzco lo ama y lo respeta y que los bravos soldados en el Perú que se consagren gustosos á sostener las glorias del nombre de Bolívar”⁷⁰

Como podemos apreciar en esta cita, las palabras usadas por Laso para referirse a Bolívar: “Redentor del nuevo mundo”, “Libertador”; y al día de su natalicio, el cual es presentado como “el natalicio más interesante del hombre”, hacen pensar que para nuestro ideólogo, Bolívar es considerado como el hombre del destino, de la hora, como aquél que no sólo traerá la libertad a los hispanoamericanos sino también como aquél que transfigurará el continente.

Sin embargo estas esperanzas acaban con la salida de Bolívar del Perú y la abolición de la famosa Constitución Vitalicia.

⁶⁸ Ibid., p. 4.

⁶⁹ Ibid., p. 9.

⁷⁰ Laso, Benito; “Brindis de Benito Laso en honor de Simón Bolívar”, *Sol del Cuzco* (Cuzco), Sábado 27 de agosto de 1825.

Este “primer Laso” se nos muestra así partidario de un gobierno fuerte pero no porque sea un partidario de la soberanía del gobernante sino, irónicamente, por ser un partidario de la soberanía del pueblo. ¿Por qué? Porque considera que el pueblo, por siglos de dominio español, aun no está preparado para la vida republicana debido a que carece de las virtudes necesarias. El instaurar estas virtudes sería entonces el objetivo este gobierno fuerte que propugna este “primer Laso” y, una vez hallan sido estas virtudes adquiridas, dicho gobierno sería reemplazado por otro propiamente republicano.

No obstante este proyecto político fracasa con la debacle del bolivarismo en el Perú. ¿Qué fue pues lo que hizo Laso luego de la salida de Bolívar? Más aún, ¿cómo intentó, luego del ocaso de la dictadura bolivariana, el llevar a la práctica sus ideas? Esto es lo que veremos en la siguiente sección.

Sección C

El análisis de los elementos absolutistas

1. Crítica a los Instrumentos del Poder:

Décadas después las vicisitudes vividas por Benito Laso, tanto a nivel personal como cuanto ciudadano peruano, suscitaron en él nuevamente ideas y pensamientos que plasmó esta vez en el diario *El Constitucional* el año de 1858. Laso, ya anciano (recordemos que había nacido en 1783) pero demostrando aun el ardor de su años juveniles y la claridad de pensamiento de la madurez se lanza nuevamente al ruedo.

Esta vez la atmósfera es distinta; en el ámbito nacional, Monteagudo ha desaparecido a manos de un puñal desconocido, Bolívar ha muerto hace décadas en las riberas del Magdalena, camino a su auto exilio en Europa, el país ha pasado por las guerras civiles entre Salaverry, De la Riva Agüero y Gamarra, éste último ha muerto en 1842 en Ingavi. Ha visto la dictadura de Vidal (dentro de la cual Laso participó como Ministro de Estado) así como la de Castilla.

Por el lado internacional, la revolución del 48 ha significado un triunfo y un clamor del liberalismo europeo como no se escuchaba desde la revolución contra los borbones franceses.

Es en el contexto narrado que Laso se lanza nuevamente contra aquello que a su entender ha impedido e impide la instalación de un gobierno liberal en nuestra patria.

En las líneas que siguen intentaremos analizar las tesis expuestas por este último Laso así como compararlas con las del Laso maduro que escribiera los artículos publicados en el *Sol del Cuzco* y redactara lo que la posteridad conoce como *Manifiesto de Puno* y que nosotros hemos analizado en las secciones inmediatamente precedentes. Del mismo modo que en el caso anterior, realizaremos un análisis detallado de estas tesis así como llevaremos a cabo una crítica de ellas cuando lo creamos necesario.

1.1. Crítica a la religión:

Para Laso una de las claves que han permitido a aquellos que detentan el poder conservarlo o incluso incrementarlo reside en haber unido hábilmente la institución eclesiástica –la cual poseía en el Perú el monopolio religioso- a la política:

“... lo primero que han hecho los que por ambición se han propuesto dominar, es fascinar a los demás imbuyéndoles ideas religiosas a su antojo, que, aterrando la imaginación, han debilitado el juicio y anulado de ese medio el poder físico que esencialmente compete a la muchedumbre.”⁷¹

La interrogante que inmediatamente se nos viene es de si el Doctor Benito Laso de la Vega ha cambiado o no su posición anterior en la cual si bien atacaba a la

⁷¹ Laso, Benito; *El poder de la fuerza y el poder de la ley*. Lima, 1947, p. 16. Biblioteca de pensamiento peruano, Colección: creadores de la democracia peruana. Serie: los liberales. Edición y prólogo de Alberto Tauro del Pino. Originalmente apareció en *El Constitucional* (Lima) en las ediciones de los días 15, 20, 26 y 28 de mayo; 4, 5, 7, 9, 11, 14, 17, 21, 24 y 28 de junio y 9, 12, 13, 17 y 26 de julio de 1858. En lo sucesivo nos remitiremos a la edición de Tauro del Pino.

Iglesia como institución defendía la religión cristiana, como se dice coloquialmente, “a capa y espada” declarándose incluso católico, realizando así una separación, como lo hiciera Lutero siglos antes, entre Institución y Fe. Después de todo ¿no sostenía Laso la unión de Iglesia y Estado en una suerte de recuperación del cristianismo primitivo?

La respuesta a nuestra interrogante viene muchas líneas después en el texto que estamos analizando, en un pasaje en el cual se vuelve a declarar un ferviente cristiano y considera al cristianismo como la única religión verdadera por ser connatural al ser humano:

“... los que tenemos esperanza en el progreso del género humano creemos que los hombres con las luces serán libres ... que no habrá más que una religión, y que se podrá decir que toda la tierra será *labil unius*, de modo que todos se entiendan; ... conforme a la profesía del Evangelio toda la tierra será cristiana, porque ella es la religión de la naturaleza. Entonces sí que la ley ejercerá una fuerza que le es propia, perdurable e imperecedera.”⁷²

La perspectiva de Laso no puede ser más clara; sigue manteniendo sus ideas de madurez cuando planteaba la unión entre la religión –disgregada de la Institución (entiéndase la Iglesia de Roma)- y la política, confiando además en el hecho que el cristianismo, por ser la única y verdadera religión se impondría por su propio peso y con ello también el liberalismo –entendido desde su peculiar perspectiva- se impondría con éste.

Lo interesante es que aquí se ve con mayor claridez la base o núcleo duro de su convicción auto proclamada liberal, a la vez que se confirma lo que sostuviéramos antes: sus ideales cristianos de comunidad o *koinonía* fundado en la *ecclesia* o comunidad de fieles. Es a partir de estos ideales que Laso asimilaría el liberalismo, sólo así cobran sentido, a nuestro entender, sus críticas a Rousseau así como su condena del egoísmo.

Por lo anterior, cuando Laso denuncia la unión entre Iglesia y Estado lo hace pues a nivel de institución eclesiástica, esto es, ataca a la Iglesia Romana y no a la fe en Cristo.

De lo anterior podemos comprender el por qué Laso, a pesar de considerar el sistema de castas como un factor que debilita a la nación peruana, sea incapaz de intentar siquiera rebasarlo conceptualmente proponiendo más bien un proceso de individuación –acorde con una ideología liberal *stricto sensu*- ya que esto último, al alentar el individualismo, alentaría el egoísmo y, en la lógica de Laso, esto llevaría al caos y desorden.

En lugar del individualismo Laso propone, igual que antes, un gobierno fuerte que mantenga unida a la nación pero con ello no hace sino alentar el autoritarismo y el caudillaje impidiendo por otro lado el desarrollo de las modernas virtudes republicanas de que hablaba ya en su *Manifiesto*, virtudes esenciales en el sistema democrático representativo como él mismo lo reconocía; tal es el círculo infernal al cual el cristiano Laso se ve eternamente condenado.

No obstante hay con respecto al individualismo párrafos como el que citaré en seguida que podría llevarnos a pensar que hay en Laso conciencia de que son los

⁷² Ibid., p. 58-59.

factores individuales –como propugnaban los liberales europeos- los resortes de la acción humana:

“... la prudencia que en los gobernantes no debe estar jamás separada de la justicia, exige que se abstengan de provocar con procedimientos indiscretos, y mucho menos injustos, el resentimiento del amor propio individual, y el interés privado que es siempre el principio de las acciones humanas.”⁷³

Sin embargo creemos que ellos no pueden ser tomados aisladamente sino en su contexto, ya que sólo así es posible una comprensión plena del sentido de lo sostenido por Laso así como un análisis categorial riguroso. Pues bien, bajo este supuesto ¿cómo podremos interpretar el siguiente párrafo, si lo comparamos con el anterior, publicado en el mismo diario unos días después pero que sin embargo continúa con la misma temática y en donde más bien sostiene que para la política que se requiere en la situación presente respecto a la abolición del tributo indígena así como a la esclavitud de los negros (o sea la defensa de los derechos individuales de la persona humana) ha sido contraproducente?:

“Aunque era un efecto justo y humanitario en un sistema democrático como el nuestro, librar á unos y otros de la humillación, debió procederse poco á poco para no entregarlos al ocio, y darles anza para abuzar de las ventajas que se les concedieran como ha sucedido en la sierra y la costa con grande daño propio, y detrimento de la minería y de la agricultura.”⁷⁴

Por otro lado, Laso considera que el gobernante debe de gobernar a favor de los gobernados:

“No necesita en realidad un buen gobernante entre nosotros mas que ser recto, justo, inexorable, prudente en ocasiones, é imparcial en la elección de los que le parezcan honrados y fieles entre los que le propongan, procediendo en ello sin consideración á la amistad y al parentesco sino al mérito personal de los propuestos?

Sin ánimos de pecar de ingenuos ni tampoco de maliciosos podríamos preguntarle a Laso cómo es que podría lograrse la habilitación de dicha propuesta ya que si todos buscan su propio interés es obvio que el gobernante lo hará. Ahora bien, éste puede presentarlo como obras hechas a favor de la población pero no es amor al pueblo sino amor hacia él mismo. Este esquema del amor a sí mismo como resorte de la labor del gobernante aparece ya en Maquiavello: es su propio egoísmo.⁷⁵

Como ha sostenido Leo Strauss, con el virage filosófico político efectuado por Maquiavello lo positivo es que para un gobierno exitoso no se requiere encontrar personas dotadas por naturaleza (como sigue buscando Laso); después de todo los grandes hombres son aquellos que fundaron las sociedades y si la moral aparece con ellas, estos fundadores estarían fuera de toda moral.

Con respecto a quién educa al educador de los hombres y hace que a pesar de su maldad ellos quieran educar a otros hombre iguales de malos y egoístas para hacerlos buenos (en el sentido de buenos ciudadanos) es su propio egoísmo “el deseo de gloria” cuya expresión superior es ser “el creador de una forma nueva de orden social, el modelador de muchas generaciones de hombres”⁷⁶

⁷³ Laso, Benito; “¿Cuál es la verdadera política que exige nuestra actual situación?”, en *El Constitucional* (Lima), 19-V-1858.

⁷⁴ Laso, Benito; art. cit., loc. cit., 27-V-1848

⁷⁵ Strauss, Leo; “¿Qué es filosofía política?”, loc. cit., edic. cit., p. 56.

⁷⁶ *Ibid.*

Esta tesis también está presente en Hobbes para quien el Soberano (sea el pueblo en general, un grupo o un individuo) si bien detenta el poder absoluto y responde únicamente ante Dios por sus actos:

“La misión del soberano ... consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la *seguridad del pueblo*; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuentas a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a él.”⁷⁷

Aún así, estará motivado y, diríamos, obligado, a gobernar de tal modo que sus súbditos estén bien en la medida de lo posible pues de lo contrario su Estado se debilitaría y sería fácil presa de otros:

“... ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad ... se esfuerzan en cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía ...”⁷⁸

Obviamente Laso no sostendría lo anterior (el egoísmo como algo beneficioso). Vemos así que los ideales políticos a los que aspira Laso no han cambiado a través de los años sino que se mantienen por lo que además son nada modernos sino todo lo contrario.

¿Hay entonces una contradicción en su pensamiento? ¿O será mas bien que cuando habla del bien personal lo entiende de una manera distinta a la que lo entendería alguien que lo percibe desde la óptica de la filosofía política moderna?.

Nos parece que es la segunda alternativa, ya que como veremos más adelante, Laso aún piensa dentro de la categoría política tradicional de Bien Común, por lo cual entiende lo individual o personal no en un sentido atomístico sino más bien organicista, lo cual empata de manera coherente con la visión de la sociedad de la cual él parte (sociedad estamental o de castas) en donde el bien personal va de la mano con el Bien Común.

Esta categoría política tradicional del Bien Común partiría de los escritos filosóficos de Santo Tomás, la cual, por los nuevos problemas creados por el mundo moderno iba a ser modificada por Francisco Suárez, pasando de este modo, a través de la labor de los jesuitas, al nuevo mundo. Ambas influencias habría llevado, en lo social, a la configuración de lo que Morse ha llamado “estado patrimonial” y cuya base ideológica sería el tomismo:

“Los dos principios centrales del pensamiento socio político tomista son el organicismo y el patriarcalismo. En primer lugar, la sociedad es un sistema jerárquico en el cual las personas o grupos sirven a un propósito más grande que cualquiera que ellos individualmente puedan acompañar. La unidad social es arquitectónica, derivando de la fe en el gran *cuero místico* y no de definiciones racionalistas de propósitos y estrategias en momentos críticos de la historia...

Segundo, las desigualdades inherentes a la sociedad implican la aquiescencia de las personas en sus posiciones sociales con sus respectivas obligaciones ...”⁷⁹

⁷⁷ Hobbes, Thomas; op. cit., p. 275.

⁷⁸ Ibid., p. 138.

⁷⁹ “The two central principles of Thomist sociopolitical thought ... are organicism and patriarcalism. First, society is an hierarchial system in which each person or group serves a purpose larger than any one of them can encompass. Social unity is architectonic, deriving from faith in the larger *corpus misticum* and not from racionalistic definitions of purpose and strategy at critical moments of history...

Esto habría desembocado, para Morse, en el llamado “estado patrimonial” el cual estaría presente hasta la actualidad en hispanoamérica.

Son entonces estas categorías las que estarían también influyendo y configurando la propuesta política de Laso.

1.2. La milicia como instrumento de dominio:

Según Laso -sin duda aleccionado por los militarismos caudillescos de su época- este instrumento de poder ha ido cobrando importancia a medida que la unión entre Iglesia y Estado se ha ido debilitando. De este modo el poder político ha encontrado un nuevo aliado en el poder militar:

“Hablemos únicamente del poder político que no pudiendo en nuestros días asociarse ya tan íntimamente como antes, con el poder religioso, se vale con preferencia de las armas para esclavizar a sus conciudadanos convirtiéndolos en verdaderos siervos de su capricho, ambición y orgullo”⁸⁰

No cabe duda que Laso tiene en mente los continuos caudillajes y gobiernos de facto que se han ido sucediendo, tanto por parte de civiles como por parte de militares quienes hallaban su mejor aliado no en la condena al fuego del infierno ni en la amenaza de excomunión sino, y de manera más directa, en la fuerza de las armas:

“... han adoptado el medio más pronto, más diestro, y más eficaz a su juicio para ver realizado su plan conservador en la forma que ellos se han propuesto con tan hipócrita máscara. Han adoptado el uso de la FUERZA. Los ejércitos permanentes”⁸¹

Como sostendrá también en el *Sol del Cuzco*:

“... nuestro régimen desde la independencia no ha sido mas que un *gobierno militar absoluto, é irresponsable con las formas republicanas*”⁸²

1.3. La corrupción:

Este es otro vicio que al entender de Laso ha impedido la supremacía de la ley y permitido que el autoritarismo se enseñoree en la nación puesto que aun los hombres ilustrados y concedores de sus derechos prefieren hacerse de la vista gorda o simplemente pasarse al bando contrario a cambio de favores, ventajas y privilegios.⁸³

Con esto el círculo se va estrechando más pues incluso aquellos que no pueden ser mantenidos en silencio por amenazas del clero ni por el poder de las armas sucumben a la tentación de la corrupción vendiendo sus conciencias a cambio de sus bolsillos.

Second, the inequalities inherent in society imply the acquiescence of each person in his station with its attendant obligations...” Morse, Richard M.; “The heritage of Latin America”, pp. 156-157, en: Hartz, Louis (edit.); *The funding of new societies*, New York – San Diego, USA, 1964, pp.123-177, trad. nuestra.

⁸⁰ Laso, Benito; *El poder de la fuerza y el poder de la ley*, edic. cit., pp. 16-17

⁸¹ Ibid., p. 25.

⁸² Laso, Benito; art. cit., loc. cit., 18-VI-1858.

⁸³ Laso, Benito; *El poder de la fuerza y el poder de la ley*, edic. cit., pp. 31-32.

1.4. Los jesuitas y su educación para la ignorancia:

Para Laso, un cuarto factor que ha impedido la expansión de las ideas liberales y la vigencia del autoritarismo es la educación jesuita pues la mayoría de los hombres cultos de esa época y también de la época previa a la independencia habían sido formados por estos clérigos:

“A estos elementos de abyección, cuyo principal resorte es la fuerza armada, se añade otro germen corruptor de las sanas ideas, cual es la educación jesuítica a que se ha sujetado a la juventud desde su infancia.”⁸⁴

Efectivamente, la labor pedagógica y formativa llevada a cabo por la Compañía de Jesús -aquella orden fundada en el ocaso del medioevo por el ex soldado san Ignacio de Loyola- fue inmensa llegando a tener prácticamente el monopolio de la educación colonial, por lo menos a nivel de elite, no sólo en el Virreinato del Perú sino en toda la colonia ya sea a través de sus Colegios y Bibliotecas como a través de sus miembros que enseñaban en la universidades coloniales más importante y prestigiosas.⁸⁵

Laso, como podemos apreciar, era consciente de ello y si a esto agregamos que él consideraba que el hombre es un animal de costumbres o de hábitos adquiridos, podremos apreciar lo dramático que para él sería la influencia jesuítica:

“Esta educación aparentemente tan brillante, tan suelta, tan extensa en todos los ramos del saber, tiene un espíritu propio del instituto sobre que se fundó la asociación; y el la abnegación de la voluntad propia, la obediencia ciega a los mandamientos superiores, al reconocimiento de un régimen teocrático absoluto, y un fanatismo que mira con horror y con furor la tolerancia religiosa, y toda clase de libertad política”⁸⁶

Ella pues ha fomentado una serie de virtudes reñidas con las de un gobierno liberal y alentado a su vez únicamente la pasividad y el renunciamiento.

De este modo comprobamos que la distinción que hiciera en su *Manifiesto de Puno* entre los tipos de virtudes monárquicas y republicanas se mantiene intacta en el viejo Laso. Sólo que aquí ha profundizado un poco más en sus causas; según él, ésta residiría en última instancia en la educación jesuítica recibida por los antes súbditos y ahora ciudadanos, educación que habría fomentado en ellos unos hábitos hasta ahora difíciles, si no imposibles, de desarraigar.

Para Laso, la educación jesuita ha sido así, paradójicamente, no una educación en la verdad y el saber sino en la mentira y la ignorancia.

De la mano con esta educación en la ignorancia está, según Laso, la propuesta de una elite intelectual o soberanía de la inteligencia que deberá guiar al pueblo,

⁸⁴ Ibid., p. 33.

⁸⁵ Cfr. Martin, Juan; *The intellectual conquest of Peru: The jesuit college of San Pablo (1568-1767)*, New York, Fordhan University Press, 1968, *passim*. La historiadora francesa Demelas-Bohy – comunicación personal- sugiere por su parte la hipótesis que esta influencia jesuita de debilitaría luego de la expulsión de los discípulos de Loyola y que más bien se iniciaría una arremetida ideológica del tomismo debido a que serían los dominicos quienes ocuparían las cátedras que dejaban vacantes los expulsados jesuitas.

⁸⁶ Laso, Benito, op. cit., p. 33.

como contrapuesta a la de la soberanía popular que, desde sus años de juventud él ha predicado:

“... la historia del género humano nos enseña que sólo por la ignorancia de los pueblos se puede despotizar a los hombres, y para hacer el despotismo institucional y perpetuo es menester que los pueblos en un inmensa mayoría sean altamente ignorantes...”⁸⁷

Es justamente este tipo de educación y las ideas que han interiorizado en las conciencias de quienes la han recibido las que tienen que ser cambiadas, de lo contrario todo seguirá igual, piensa Laso.

Para reforzar esta última tesis, Laso incluso llega a realizar una comparación analógica entre esta educación impartida por los jesuitas y lo hecho por el despotismo asiático, en ese sentido sostiene que así como éste último ha podido mantenerse tanto tiempo vigente como sistema político debido a que ha persuadido a la muchedumbre de la existencia de familias y clases destinadas a servir como también de la existencia de familias y clases destinadas a mandar -alentando con ellos las virtudes “pasivas” y relegando las “activas”- lo mismo habrían hecho los jesuitas.⁸⁸

En ese sentido, la diferencia entre la monarquía y la república no es sólo una diferencia de forma sino que obedece a una diferencia aun más fundamental, una diferencia de personas; mientras en la primera hay sólo súbditos, en la segunda hay ciudadanos.

Profundizaremos más en este contraste entre ambos sistemas de gobierno en la siguiente sección, relacionándolo con las tesis políticas de Laso en torno a la soberanía y sus fundamentos.

⁸⁷ Ibid., p. 29.

⁸⁸ Cfr. Ibid., p. 54.



Sección D

Soberanía política

1.El contraste entre monarquía y república:

Para Laso las monarquías absolutas se caracterizan por estar basadas totalmente en la voluntad del autócrata o gobernante con poderes absolutos y por una ausencia total de los derechos del hombre como son la libertad y la igualdad pues todos están sometidos a los caprichos del gobernante quien a su vez es el único que tiene derecho a la soberanía:

“Hemos aceptado que, si en las monarquías absolutas puede el monarca tener su política propia y regir según ella, si en esa clase de Gobierno el pensamiento está reconcentrado y privativamente atribuido al autócrata ...”

Caso distinto es el de las repúblicas; en ellas todos los ciudadanos tienen igualdad de derechos a la vez que todos ellos son libres.

Llegados a este punto cabe preguntarse ¿son realmente todos los ciudadanos iguales y libres en el Perú considerando que según el propio Laso su base social es el sistema de castas?, ¿aceptaría Laso que los indios son igualmente iguales y libres que los criollos y sus descendientes? Suponemos que la respuesta sería que son iguales en tanto son hermanos, tanto por la fe como por la nacionalidad, pero que algunos necesitan la guía o la ayuda de los otros pues aún no han desarrollado sus propias facultades.

Por otro lado según Laso en los sistemas democráticos no se trata del imperio de la voluntad sino del de las leyes.⁸⁹

Así dice respecto a las repúblicas o gobiernos populares representativos:

“... no es dueño el gobernante de obrar según su juicio, sus opiniones, ni su política, sino única y precisamente conforme a lo que le prescriben o prohíben las leyes. Así es que todo aquello que sale de esta esfera, todo lo que es contrario por comisión u omisión de la senda constitucional o legal, es un abuso, un crimen de rebelion que comete el Gobierno y que pone su autoridad en peligro de ser desconocida.”

Pone su autoridad en peligro de ser desconocida porque el gobierno está desconociendo aquello que justamente lo legitima: las leyes. Desconoce de este modo la soberanía popular –que mediante sus representantes legislativos ha sancionado la leyes que gobiernan la república- pasa pasarse a una soberanía absoluta al estilo de las monarquías absolutas, lo cual es una aberración pues se está en una república.

En ese caso quedan, según Laso, dos salidas; o revolución o huida:

“Si los unos opinan a dominar, los otros tienden a obrar libremente, y esta lucha terminará con el triunfo sangriento de la razón, de la libertad y de la fuerza física de la muchedumbre hoy oprimida por la soldadesca.

⁸⁹ Para este punto véase la parte en que nos ocupamos del pensamiento jurídico de Benito Laso.

En el caso de que los pueblos no tengan la energía suficiente para sacudir el yugo que los oprime, huirán de la opresión y de las persecuciones emigrando a otros países en que crean que su libertad y su vida estén a cubierto de la tiranía de su gobierno propio”⁹⁰

Esta tesis de la rebelión ante el gobierno tiránico *prima facie* podría parecer roussoniana. Párrafos de Rousseau, como el que citaremos a continuación, podrían llevar a pensar en ello:

“La cláusula de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación de ellas las haría inútiles y sin efecto ... violado el pacto social cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural al perder la condicional por la cual había renunciado a la primera”⁹¹

No obstante lo anterior, nosotros pensamos que hay en ella mayores semejanzas con la idea del Pacto Social propugnada por el jesuita Francisco Suárez y toda la filosofía política de la Segunda Escolástica Hispana que con la del Contrato Social propiamente dicho (por lo demás Laso suele utilizar el término “pacto social” y no “contrato social”) con ello, irónicamente, la manera de entender la soberanía política por parte de Laso estaría arrastrando un esqueleto jesuítico (¿rezagos de jesuitismo en el crítico de los discípulos de Loyola?).

En primer lugar, desde un punto de vista puramente conceptual, recordemos lo que ya hemos resaltado; que el discurso político liberal clásico parte de la noción del individuo como presupuesto o condición de posibilidad de la política y lo político así como del egoísmo como resorte de las acciones de los hombres. En cambio la filosofía política de la Segunda Escolástica Hispana –al igual que la filosofía política de la Primera Escolástica (v.gr. Santo Tomás de Aquino)- tiene como presupuesto una noción estamental de la sociedad (una variante sería el régimen de castas) y, por el cristianismo subyacente a ella, condena totalmente el egoísmo por lo que cualquier sistema político que aliente éste sería visto con malos ojos.

En segundo lugar, el propio testimonio textual de los escritos de Laso llevan a establecer dicha relación de manera más firme. Párrafos como el siguiente -en el cual sostiene que la base de la autoridad es un pacto mediante el cual el pueblo traslada el poder (soberanía) al gobierno- nos han llevado a pensar en ello:

“Los Reyes de España, que antes no reconocían otro principio y origen de su autoridad real que el **Dei-Gratia**, (la gracia de Dios) se ven obligados a confesar en sus dictados que ella emana de la constitución política de la monarquía española, es decir del pactocelebrado con el pueblo que concede el poder, y el Rey que lo recibe con sujeción a ese pacto.”⁹²

Recordemos que para Francisco Suárez -el máximo exponente de la Segunda Escolástica Hispana- el gobernante “está obligado en justicia a preocuparse más del bien común de su Estado que del suyo propio; de lo contrario se convertiría en tirano.”⁹³

Para el Doctor Eximio el poder del gobernante emana en última instancia de Dios, éste cumple con su propósito y se justifica únicamente si se endereza al Bien Común de los gobernados:

⁹⁰ Laso, Benito; op. cit., p. 64.

⁹¹ Rousseau, Jean Jacques; op. cit., p. 54.

⁹² Laso, Benito; op. cit., p. 44.

⁹³ Suárez, Francisco; *Selección de Defensio Fidei y otras obras*, Bs. As., 1966, edic. y trad. de Luciano Pereña, p. 311.

“... el gobernante está justificado en todo lo que hace solamente porque contribuye al bien común. Su poder, por el hecho de que deriva de Dios para la feliz ordenación de la vida humana, es un ministerio o servicio debido a la comunidad de que es cabeza”⁹⁴

Para el Doctor Angelico si el gobernante se desvía de este Bien Común, aún así, sus disposiciones, *mientras no sean ofensivas a la fe* deberán de ser seguidas puesto que su poder deriva de Dios y se justifica primariamente ante él, y no con respecto a sus súbditos:

“Según la doctrina tomista, la *lex humana* debe ser obedecida aun cuando no sea del todo conforme con el bien común, es decir, aunque constituya un daño, por razón de la conservación del orden (“*propter vintarum scandalum vel turbationem*”); pero no debe, en cambio, ser obedecida, cuando implique una violación de la *lex divina* (“*contra Dei mandatum*”).”⁹⁵

En los escolásticos españoles en cambio, si bien se debilita la relación directa entre el poder y Dios con la mediación del pueblo; el poder político sigue emanando en última instancia de Dios, pero su presencia ya no es directa, como sí lo es en Tomás y como también sostendrá el peruano Bartolomé Herrera.⁹⁶ Sin embargo éste poder no ha sido concedido directamente al gobernante sino al pueblo, en su totalidad (*delegatio*); es este pueblo el que transfiere (*traslatio*) este poder al gobernante:

“...por lo que toca al *populismo*, baste recopiar a T. Urdániz, gran conocedor de Vitoria y poco accesible a cualquier tentación progresista. He aquí su comentario a Vitoria: “La *causa material* o sujeto primario en que reside la soberanía por derecho divino y natural es la misma sociedad o república. Tal es la famosa tesis sobre el *titular primario* del poder público, que reside por derecho natural en la comunidad política, la cual a su vez lo recibe inmediatamente de Dios ... han de seguir y desarrollar todos los teólogos clásicos con Domingo de Soto, Menchaca, Covarrubias, Belarmino, Molina, Suárez y tantos otros”⁹⁷

Con ello si bien la relación entre poder-gobernante ha sido también debilitada, se fortalece en cambio la identidad entre la comunidad –considerada como un todo– y el poder, bloqueando toda perspectiva de desarrollo de una Sociedad Civil así como todo intento de fortalecimiento de un proceso de individuación moderno, al igual que la aparición de una visión contractual de la ley y su contraparte el derecho:

“... el mismo poder del rey procede directamente de Dios como autor de la naturaleza, según dijimos. Pero porque no existe por especial revelación o donación, sino por una consecuencia natural que demuestra la razón natural, por eso directamente es concedida por Dios a aquel sujeto en el que se encuentra en virtud de sola la razón natural.

Y este sujeto es el mismo pueblo y no una persona del pueblo, como expliqué. Pero porque el pueblo ha trasladado al rey este poder, por esto se dice que el poder del rey ha sido concedido por Dios y, además, porque la misma elección del rey no se hace sin la cooperación de Dios y una especial providencia suya.”⁹⁸

⁹⁴ Sabine, George, H.; op. cit., pp. 189-190.

⁹⁵ Del Vecchio, Giorgio; *Historia de la filosofía del derecho*, Barcelona, Bosch, 1964, Trad. Luis Legay, p. 32.

⁹⁶ Con respecto a Herrera véase la segunda parte del presente trabajo.

⁹⁷ Rivera, Enrique; “Colisión de ideas en el siglo XVIII español”, p. 33. En Heredia Soriano, Antonio (edit.) *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 31-42.

⁹⁸ Suárez, Francisco; op. cit., p. 33.

En la visión política de Suárez, el poder se sustenta en un consentimiento colectivo que no descansa en la voluntad política individual de los contratantes sino en un contrato de la comuna (la comunidad considerada como un todo orgánico). Esta es una diferencia fundamentalísima entre el pacto social suareciano y el contrato social roussonian. Así dice Suárez:

“Debe atenderse, pues, que ha sido constituida por medio de un pacto con el cual el pueblo trasladó al príncipe el poder con la carga y la obligación de gobernar el pueblo y administrar justicia; y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición. Por razón de este pacto permaneció firme y estable la ley regia o el poder del rey”⁹⁹

En ese sentido ha señalado el Cardenal Copleston:

“Tanto Bellarmino como Suárez mantenían que el gobernante civil recibe su poder inmediatamente de la comunidad política. Sostenían, ciertamente, que el gobernante civil recibe su autoridad en última instancia de Dios, puesto que toda autoridad legítima procede últimamente de Él, pero, inmediatamente, deriva de la comunidad”¹⁰⁰

Por otro lado, la Soberanía Política es entendida de modo distinto en Rousseau, como ya hemos señalado antes, para Rousseau la soberanía es inalienable y recae en *todos* los ciudadanos previo contrato social. Esta asamblea de ciudadanos así reunida se llama Soberano y sus decisiones están basadas en la Voluntad General. Y es ella la que, en tanto legisladora o sancionadora de leyes es el Soberano, pero en tanto objeto al cual se aplican estas leyes es Súbdito.

Sin embargo para Rousseau, los encargados de legislar no pueden ser los mismos de gobernar ya que las leyes son generales pero tienen que ser aplicadas a objetos particulares por lo cual la Voluntad General no sería la apropiada. Se requiere así un cuerpo intermedio que reciba las leyes sancionadas por el Soberano y las aplique a los súbditos, a esto denomina Rousseau el Gobierno:

“Llamo, por tanto, *gobierno* o suprema administración al ejercicio legítimo del Poder ejecutivo, y Príncipe o Magistrado, al hombre o cuerpo encargado de esta administración.

[...] Este recibe del Cuerpo soberano las órdenes que transmite al pueblo, y para que el Estado logre un buen equilibrio es necesario, compensado todo, que haya igualdad entre el poder del gobierno, considerado en sí mismo, y el poder de los ciudadanos, soberanos por un lado y súbditos por otro.”¹⁰¹

Esta digresión nos ha aclarado mejor estos enfoques divergentes sobre la soberanía a la vez que nos ha permitido establecer que visto desde esa perspectiva, Laso resulta ser más afín a los primeros pues considera que una vez que el pueblo ha elegido a sus representantes legislativos, ha perdido todo poder político y sus decisiones carecen de la fuerza obligante, si bien obviamente traslada este discurso suareciano —originalmente dirigido hacia los gobiernos y sistemas monárquicos— a regímenes republicanos:

“... el Gobierno del Perú ... es el *popular representativo* ... Es decir que el pueblo ... confía á sus representantes ó apoderados la espresion de sus opiniones útiles y justas y el remedio de las necesidades.

⁹⁹ Suárez, Francisco; op. cit., p. 38.

¹⁰⁰ Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1981, Trad. Juan Carlos García-Borrón, p. 331, Tomo III.

¹⁰¹ Rousseau, Jean Jacques; op. cit., p. 111.

En esta clase de Gobierno, el pueblo reunido ó disperso puede opinar, puede pedir, pero jamas resolver ... pues el decreto ó facultad de resolver, de legislar, está esencialmente reservado al cuerpo de apoderados ó representantes de los pueblos”¹⁰²

Esta tesis escandalizaría a Rousseau, pero sigamos con nuestra comparación con la Segunda Escolástica Hispana. Aparentemente una diferencia fundamental con Suárez sería que para el español, el poder no se fundamenta sólo en el “consentimiento común” de los sujetos pactantes sino en la misma providencia divina en relación a la cual el “consentimiento” sólo es un medio y no un fin, de ahí que para Suárez:

“La autoridad gubernativa o política puede transferirse y determinarse de varios modos, sobre la base del consentimiento común. Pero en ningún caso puede derivar de un presunto consentimiento la validez de leyes inicuas o tiránicas ...”¹⁰³

En cambio ello sí parecería estar presente en Laso, pues para él la legitimidad del poder residiría en el respeto a las leyes por parte de los gobernantes –representantes del pueblo- las cuales tiene como principios fundantes la igualdad, la justicia y la libertad, y buscando siempre el Bien Común:

“... los hombres nada han valido en nuestra consideración, sino en cuanto pudieran ser los autores o instrumentos del bien común”¹⁰⁴

He ahí por ejemplo otra diferencia con el liberalismo no sólo el inglés sino también el francés, por ejemplo con el liberalismo doctrinario de Constant:

“Constant determina cuáles son los derechos inalienables sobre los que ninguna autoridad política podrá ejercer poder alguno: la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión, en la que se halla comprendida la publicidad, el disfrute de la propiedad, la garantía contra cualquier arbitrariedad.”¹⁰⁵

¿De dónde vendrían estos principios políticos si no lo hacen del liberalismo? Pensamos que provendrían en última instancia del cristianismo, por lo menos en la manera tan particular como lo entiende Laso y que ya hemos resaltado más atrás. Y por lo tanto sería Dios o la Ley divina quienes en última instancia estarían detrás.

He ahí también una diferencia con las modernas concepciones absolutistas del poder y la soberanía, propugnadas por autores como Hobbes, el cual, partiendo de la delegación de la soberanía individual a una asamblea o gobernante, sostiene que una vez esta ha sido otorgada a éste último, los súbditos o gobernados pierden todo control sobre ella:

“... quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusara a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injusticia a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de esas palabras.”¹⁰⁶

¹⁰² Laso, Benito; “¿Quién tiene derecho a decidir si existe o no la constitución de 56, y si es o no reformable?” *El Constitucional* (Lima), 8-IV-1858.

¹⁰³ Del Vecchio, Giorgio; op. cit., p. 49, negritas nuestras.

¹⁰⁴ Laso, Benito; *El poder de la fuerza y el poder de la ley*, edic. cit., p. 41.

¹⁰⁵ Abellán, Joaquín; “Liberalismo clásico (de Locke a Constant)”, p. 30, en: Antón Mellón, Juan; *Ideología y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 13-45.

¹⁰⁶ Hobbes, Thomas; op. cit., p. 145.

Cabe señalar que esta soberanía absoluta y además indivisible luego va a ser moderada por Locke y finalmente por Montesquieu con la división de poderes. Pero, ¿de dónde provendrían entonces las tesis de Laso?

Pensamos que de la filosofía escolástica española. Por lo menos en este punto la semejanza con Suárez es muy fuerte ya que tanto para él como para Laso hay un único caso que justifica la rebelión contra el poder: cuando el gobernante amenaza el propio Estado. Esto es, cuando lo desacraliza al desviarse del Bien Común y empieza a gobernar a favor de su propio provecho individual, convirtiéndose en “tirano”. Así sostiene Suárez:

“Tratándose en cambio, de la defensa del mismo Estado ... si suponemos que el rey ataca actualmente la comunidad para arruinarla injustamente, matar los ciudadanos y cosas por el estilo. Entonces sí es lícito resistir al gobernante, aun matándolo si no es posible defenderse de otra manera.”¹⁰⁷

En este punto pues discrepamos del historiador norteamericano Richard M. Morse quien sostiene que en Suárez la rebelión (entiéndase deposición del gobernante o, incluso, tiranicidio) no estaba justificada:

“Algunos puntos de la filosofía suareciana relevantes para la presente consideración son :

[...] [El príncipe] no puede, de cualquier modo, ser castigado por sí mismo o su pueblo, y es sólo responsable ante Dios o Su representante.”¹⁰⁸

Por su parte Laso, de una manera similar a Suárez, arguye que la rebelión sólo se justifica cuando es la totalidad de la sociedad (Bisen Común) la que está en peligro:

“Si el gobierno establecido perjudica aunque sea injustamente á uno ó algunos individuos, toca á estos representar sus derechos y sus quejas claramente y reclamando la justicia que se les debe: si no son atendidos, ó deben resignarse, ó huir del país que no les guarda la justa atencion á que tienen un derecho legal ó social. Solo cuando la sociedad en general padece ... entonces, y solo entónces, cada miembro de la sociedad puede, y quizá debe asociarse á la revolucion ...”¹⁰⁹

¿Cómo es que llegaron estas tesis filosófico-políticas al Perú? ¿Cómo es que habrían calado en Laso? En lo que sigue intentaremos responder a estas interrogantes.

Estas tesis populistas, sobretodo en su versión suareciana, se popularizaron en el Nuevo Mundo gracias a la labor intelectual y educativa de los jesuitas. Ya a mediados del siglo XVII, Pedro de Oñate, sacerdote jesuita y alumno de Suárez en Salamanca que fuera enviado primero al Paraguay, para organizar las famosas misiones, y luego al Perú para hacerse cargo del curso de Filosofía Moral en el Colegio Mayor de San Pablo (1568-1767), sostenía, frente a una consulta del virrey Conde de Chinchón la misma opinión:

¹⁰⁷ Suárez, Francisco; op. cit., pp. 415-416, negritas nuestras.

¹⁰⁸ “Some of the points of Suarezian philosophy relevant to this consideration are the following: [...] [The prince] cannot, however, be punished by himself or his people, and is responsible only to God or His representative” Morse, Richard M.; op. cit., p. 154, trad. nuestra.

¹⁰⁹ Laso, Benito; “¿Cuál es la verdadera política que exige nuestra actual situación?” en *El Constitucional* (Lima), 19-V-1858, negritas nuestras.

“El soberano era el único lazo político entre aquellos reinos, y por ello era ilegal por parte del rey imponer impuestos u obligaciones a los ciudadanos del Perú para beneficio de España. Si nadie podía atreverse a decir que era lícito imponer impuestos a los españoles peninsulares para el beneficio de los indios, o a los indios del Paraguay para beneficio de sus análogos peruanos, ¿cómo podían ellos justificarse a favor del beneficio de los españoles y sus problemas europeos?”¹¹⁰

Lo más probable es que Benito Laso, educado en un ambiente intelectual en el que las tesis filosóficas jesuitas y en general escolásticas y segundo escolásticas eran populares, como parecen indicar recientes avances de investigación en filosofía colonial peruana publicados, haya mantenido rezagos de ellas.¹¹¹

Es más, este aspecto de la influencia segundo escolástica, sobretudo la suareciana, es resaltado por el ya citado Morse:

“Necesitamos sostener que el propio Suárez fue una influencia intelectual decisiva sobre el desarrollo institucional de la América Española ... Las evidencias dadas, sugieren, de cualquier modo, que sus escritos eran sintomáticos de una visión del hombre, sociedad y gobierno hispano-católica post medieval ...”¹¹²

Sin embargo, nos parece que Morse no se ha percatado que esta influencia no es sólo por el lado del desarrollo social e institucional sino, y esto nos parece lo más relevante, ideológico.

Después de todo, como ya lo señalara Marx en una de sus célebres tesis contra Feuerbach así como luego Husserl, Heidegger y Wittgenstein, entre otros filósofos contemporáneos, el ser humano nace, crece y se educa en comunidades humanas específicas que tienen sus propias relaciones sociales, sus propias creencias y sus propios sentidos comunes, creencias y sentidos comunes que van modelando el pensar y actuar de dichos sujetos y sobre los cuales y a partir de los cuales van incorporando y asimilando nuevas creencias. Esto haría factible una lectura segundo escolástica del liberalismo y romanticismo europeo como parece habría hecho Benito Laso, confirmando de este modo la tan mentada frase de José Carlos Mariátegui de que el Perú habría tenido una herencia y dos influencias; la herencia española y las influencias anglosajona y francesas.

Regresando de nuestra digresión diríamos que este presupuesto fundante de la legitimación del poder y del gobernante muestra que si bien lo que tiene Laso en mente es una suerte de contractualismo, en tanto “pacto social colectivo” no obstante no debemos confundirla con el contractualismo moderno, un error sumamente probable, pues como ha sostenido el historiador francés Bernard Manin:

¹¹⁰ “The crown was the only political link between those kingdoms, and it was illegal for the king to tax or compel the citizens of Peru for the benefit of Spain. If nobody would dare to say that it was licit to tax the peninsular Spaniards for the benefits of the Indians, or the Indians of Paraguay for the benefits of those of Peru, how could they justify for the benefit of Spaniards and its European entanglements?”
Martín, Juan; op. cit., pp. 59- 60, trad. nuestra.

¹¹¹ Cfr. *Logos latinoamericano*, año 5, número 5; 2000. *Escritura y pensamiento*, año 4, número 7, 2001 y año 4, número 8, 2001. Todas publicadas por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹¹² “We need to say that Suárez himself was a decisive intellectual influence upon Spanish America’s institutional development ... The evidence does suggest, however, that his writings are symptomatic of a postmedieval Hispano-Catholic view of man, society, and government ...” Morse, Ricard, M.; op. cit., p. 155, trad. nuestra.

“Cuando se estableció el gobierno representativo, la tradición medieval y las teorías modernas del derecho natural convergieron para hacer del consentimiento y la voluntad de los gobernados la única fuente de legitimidad y obligación política”¹¹³

Sin embargo la representación y el consentimiento medioeval era a través de las cortes y sobre una base estamental apoyada en un iusnaturalismo teológico, mientras que el consentimiento moderno tiene como base la libre asociación y consentimiento individual, como ha señalado el Cardenal Copleston:

“... en el transcurso del tiempo la teoría [contractualista] llegó a separarse de la filosofía jurídica de la Edad Media. Esta filosofía fue rehasumida, como hemos visto, por Richard Hooker, y de éste pasó, algo aguada, a Locke. Pero en Hobbes, Spinoza y Rousseau, brilla por su ausencia, aunque los viejos términos se conserven a veces. Existe, pues, una gran diferencia entre la teoría del contrato de Suárez y la de Rousseau, por ejemplo. Y por esta razón, si por tal término se entiende la clase de teoría mantenida por Rousseau. Hubo, desde luego, una cierta continuidad histórica; pero el engarce, la atmósfera y la interpretación de la teoría habían experimentado un cambio fundamental ...”¹¹⁴

A lo mucho, y por todo lo anteriormente dicho, podríamos decir que Laso era tan contractualista como lo era Suárez. Si bien, por su puesto, en escenarios políticos distintos.

2. La crítica a los llamados “conservadores”:

Otro de los caminos seguidos por aquellos que iniciaron su labor política e intelectual junto con la joven república fue la defensa de un gobierno fuerte que mantuviera aglutinada a la población por lo que optaron no por la soberanía popular sino, a nuestro entender de manera más consecuente, por el principio de autoridad. Para Laso ellos serían los conservadores:

“... son los que no reconocen en las sociedades sino el **principio de autoridad**, es decir, que los pueblos no tienen derecho para pensar ni menos para arreglar y fijar la verdad de sus respectivos gobiernos. Son los que limitan el pensamiento a sólo los mandones, no dejando ni permitiendo a los individuos asociados discurrir, reflexionar, y mucho menos censurar los actos y disposiciones de los que bien o mal se han colocado en el trono del Gobierno. Los que tienen por máxima absoluta que los mandatarios son la cabeza del cuerpo político, a quienes únicamente pertenece discurrir, y el resto los miembros pasivos a quienes les incumbe sólo obedecer.”¹¹⁵

Al respecto habría que decir que ni siquiera el Benito Laso del periodo bolivariano caería -al menos no según su propia lógica o definición de conservadurismo aquí esbozada- dentro de este grupo ya que si bien él defendía la dictadura bolivariana y abogaba a favor de la permanencia del Libertador en el Perú, ello era con la intención de mantener unida a la patria con miras a lograr justamente el paso, de la manera menos traumática posible, de la monarquía a la república con la consiguiente soberanía popular.

Por lo anterior, la propuesta de Laso, nuevamente según su propia lógica interna, trataba de fomentar ese tipo de pensamiento que los conservadores no quieren; con el tiempo la independencia de pensamiento y las ideas republicanas serían tan dominantes que la transición habría sido llevada a cabo por lo cual esta suerte de dictadura pro republicana cedería su sitio a la república propiamente dicha,

¹¹³ Manin, Bernard; *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, trad. Fernando Vallespín, p. 116.

¹¹⁴ Copleston, Frederick, op. cit., p. 333, loc. cit.

¹¹⁵ Laso, Benito; *El poder de la fuerza y el poder de la ley*, edic. cit., p. 20.

algo sí como algunas décadas después Marx propondría la dictadura del proletariado como fase intermedia entre el capitalismo y la sociedad comunista.

Cosa distinta eran los conservadores según Laso, pues ellos defendían el gobierno fuerte no con miras a un fin distinto (el gobierno liberal) sino por sí mismo, con lo cual bloqueaban el surgimiento de todo tipo de iniciativa popular e individual imposibilitando de este modo el paso “natural” de la monarquía a la república o de la Soberanía Absoluta a la Soberanía Popular, pues en vez de crear las nuevas virtudes necesarias para la vida republicana no hacían sino reproducir de manera perversa las viejas virtudes colonialistas.

En ese sentido, para Laso un “conservador” era alguien que se oponía a las reformas pro soberanía popular, aquél que veía en cada propuesta hecha para que las virtudes “activas” de los ciudadanos se expandieran una amenaza a sus privilegios, una subversión del *statu quo* que les permitía a ellos tener una posición dominante:

“Los que no ven el orden político sino cuando sólo el que manda tiene derechos para pensar, hablan y hacer cumplir sus mandatos, mientras que al pueblo toca una ciega sumisión a lo que se le ordenó. Son aquéllos que en cada adelanto de la libertad del pensamiento no ven más que el transtorno y ruina de las sociedades, que juzgan que conceder derechos políticos a los asociados es hacer una revolución que debe evitarse a toda costa. Son los que se empeñan en “conservar” los privilegios, las distinciones de castas y familias, para que unas sean las dominantes y otras las esclavizadas.”¹¹⁶

Sin embargo, a diferencia de la época del *Manifiesto de Puno* no encuentra Laso la figura providencial que venga a aglutinar a la nación y sepa conducirla a buen puerto (recordemos que en este momento la lucha política de Laso es contra el caudillo Castilla y sus seguidores). No obstante considera que aun es posible superar el absolutismo y el autoritarismo reinante, con su corolario el caudillismo y el militarismo que tanto daño han hecho a la patria e impedido la plasmación de la república liberal con la que Laso soñaba desde su juventud.

La salida que él atisba al problema señalado es totalmente distinta a la que propugnara en su primera época en la cual decía que ni la razón ni los filósofos habían logrado alguna vez un cambio, ahora más bien apuesta por esta vía, así, la solución por él atisbada pasa por dos líneas maestras:

1. La difusión de las ideas liberales.
2. La difusión del verdadero cristianismo.

Con respecto a las principales tesis de lo que él denomina liberalismo así como el instrumento de que deben servirse sus difusores sostiene:

“... a pesar de las trabas que han puesto a la imprenta los gobiernos políticos y el imperio sacerdotal del culto romano: es imposible que los hombres en todas sus clases aún las más pobres, no esté instruidos de que el género humano tiene derechos que no pueden proscribirse: que la sociedad política no se ha debido establecer a beneficio de una persona o familia sino en bien de los mismos asociados. Lo cierto es que desde que el hombre tiene idea de su dignidad, desde que la naturaleza lo ha creado libre; ese hombre no puede dejar de sentir el peso que se le impone, y el agravio que se le hace en someterlo a la fuerza a la voluntad del que manda, y no a la justicia que lo protege.”¹¹⁷

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., p. 53.

Si bien acepta que este conocimiento arraigado en unos pocos inicialmente no tiene mucha fuerza, a medida que se vaya expandiendo y arraigando cada vez en mayor número de personas tendría una fuerza tal, que prácticamente imposibilitaría cualquier tipo de opresión y alentaría más bien la aparición y vigencia plena del liberalismo.¹¹⁸

¿Cuáles son estos derechos naturales a los que se refería Laso? Uno de ellos es el de libertad, el otro es el de la igualdad en el sentido que nadie debe estar por encima de otros en lo que a derechos se refieren. Así estos derechos harían las veces de principios metapolíticos y metajurídicos:

“...por qué, decimos, no ha de descubrir y poner en práctica los medios de arreglar el orden político de las sociedades y asegurar a los individuos la dicha de usar de su libertad en todo sentido sin ofender a sus semejantes y sin las cadenas de un poder tiránico? ¿Tantos descubrimientos, tantos estudios sobre el hombre y la naturaleza, tantos esfuerzos para hacer la vida menos miserable y más cómoda no llegarán al término feliz de gobernarse según la verdad, la justicia y la ley?”¹¹⁹

Vemos aquí un cambio entre el primer Laso y el segundo puesto que el primero, el bolivariano, sostenía que la razón ni los filósofos nunca habían logrado un cambio de este tipo por lo que se requería de una figura unificadora, en cambio ahora cree que éste cambio puede llevarse a cabo por la vía de la razón. Tal vez este cambio de perspectiva se haya debido a los continuos caudillismo que han azotado a la patria y en algunos de los cuales Laso participó de manera activa (v.gr. el de Bolívar, como Prefecto del Cuzco, el del General Vidal, como Ministro) sin que nada se lograra.

En cuanto al segundo punto, mantiene la perspectiva sostenida cuando criticaba desde el *Sol del Cuzco* a la Iglesia como institución al tiempo que defendía la Iglesia como *ecclesia* o comunidad de fieles:

“... el cristianismo, que es la Religión de la caridad, de la igualdad y de la libertad, será la religión del mundo entero y que, entonces, no pudiendo los hombres ambiciosos dominar a las gentes por medio de la fuerza y del engaño, la verdad y la ley serán el verdadero soberano de la tierra, verificándose de este modo que Jesús con su doctrina y sus virtudes estará con nosotros hasta el fin de los siglos”¹²⁰

Vemos así que en Laso aún está presente en su vejez la consideración de la compatibilidad del auténtico gobierno liberal con el cristianismo verdadero, que no es otra cosa que el supuesto cristianismo primitivo al que ya se refería en sus épocas de columnista del *Sol del Cuzco* allá por el lejano 1825. Lo cual nos indica que su manera de entender “gobierno liberal” es distinta a la de los liberales clásicos europeos.¹²¹

Si embargo acá aclara algo que no había sido especificado en esos años. Su apuesta por el cristianismo no es sólo por volver a la fe primitiva, la fe de los apóstoles y los padres de la Iglesia sino porque en ese cristianismo prístino, casi proteico estaban ya presente, a su entender, los ideales liberales de igualdad, libertad y justicia. Con ello se confirma nuestra hipótesis de que la base de su pensamiento político es el cristianismo.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., p. 61.

¹²⁰ Ibid., p. 59.

¹²¹ Cfr. Abellán Joaquín; “Liberalismo Clásico (De Locke a Constant)”, en: Antón Mellón, Juan (edit.); *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 13- 45, véase también Gilherme Merquior, José; op. cit., especialmente pp. 15-96.

Tenemos pues en Laso un liberalismo e ilustración cristianos y no laico que se mantiene a lo largo de toda su vida. De ahí que su actuación como liberal a favor de la libertad de culto tenga que ser vista desde el inicio hasta el final no como el intento de crear un Estado laico sino de debilitar a la Iglesia como Institución al mismo tiempo que fortalecerla como fe o forma de vida. Sería más exacto decir que siguió siendo tolerante en materia religiosa y no liberal.

¿Cómo entendía Laso este liberalismo? ¿Cómo era según Laso esta democracia representativa en la cual cada ciudadano era “igual” a los otros y todos eran libres?

3. La Soberanía Popular:

Hasta donde se nos alcanza el primer intento de Laso por abordar de manera sistemática este tema data de 1846 cuando, en respuesta a la Soberanía de la Inteligencia planteada por Bartolomé Herrera el 28 de julio del mismo en el *Te Deum* celebrado en la Iglesia Catedral de Lima, antepone la Soberanía Popular.¹²²

Este tema fue abordado por Laso en dos artículos sucesivos publicados en el diario limeño *Correo peruano*, en el primero de los cuales, fechado el viernes 31 de julio, definía la soberanía del siguiente modo:

*“Soberanía, en el sentido político, es el derecho de arreglar el regimen de la asociacion política, de dar las leyes por las que ella debe gobernarse; establecer las autoridades, y nombrar los magistrados, celebrar tratados con otras sociedades independientes, declarar la guerra y hacer la paz”*¹²³

El siguiente artículo de Lazo (sábado 1 de agosto) definía, presuponiendo la definición dada de soberanía en el artículo del día anterior, la noción de “pueblo” así como la de “sociedad política” y distinguía entre sociedades humanas y simples acumulaciones de individuos:

*“Pasemos a definir lo que es la sociedad, o lo que se llama pueblo en sentido político. La sociedad política es la reunión en un cuerpo determinado, reglamentado é independiente, de los hombres libres, que gozan de su propio derecho, y capaces de aptitudes físicas, morales e intelectuales de concurrir por sí al mantenimiento de la asociación y a la seguridad pública e individual de los asociados ...”*¹²⁴

A la sociedad entendida de ese modo Laso la denomina “pueblo” y a los hombres que viven bajo esas condiciones Laso dice que se les denomina “ciudadanos”.

Teniendo como premisa lo anterior Laso sostiene que la sociedad política es únicamente la reunión de aquellos que son denominados “ciudadanos” – en el sentido ya establecido - y no de cualesquiera personas de cualquier sexo o edad.¹²⁵

¹²² Respecto al debate Benito Laso-Bartolomé Herrera véase la tercera parte del presente trabajo.

¹²³ Laso, Benito; “Soberanía”, *Correo Peruano*, 31-VII-1846. . En Leguía, Jorge Guillermo (edit.); *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, Lima, Rosay, 1929, tomo I, p. 108.

¹²⁴ Laso, Benito; “Soberanía”, *Correo Peruano*, 1-VIII-1846. En Leguía, Jorge Guillermo (edit.); op. cit., pp. 108-109, negritas nuestras.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 109

Luego, partiendo de esta definición de sociedad política, Laso distingue entre sociedades humanas y simples acumulaciones de individuos. Para ello diferencia entre dos tipos de asociaciones humanas: aquellas que son voluntarias y aquellas que son forzadas.

El origen de las primeras sería, según el autor, o bien espontáneo o bien el temor a los males que se ciernen sobre los hombres y familias aisladas o bien la propensión natural a buscar las comodidades de la vida. La génesis de las segundas sería la fuerza y violencia ejercida por ciertos hombres que pretenden alzarse como amos y señores de otros —he aquí una diferencia fundamental con Maquiavelo. A partir de esto Laso distingue entre sociedades humanas (las primeras) y simples acumulaciones de individuos (las segundas).¹²⁶

Cabe anotar aquí que la soberanía popular no es vista por Laso como un estado de anarquía ni tampoco como la libertad individual de cada uno para hacer lo que se quiere sino como el respeto y sumisión a las leyes, la libertad del pueblo para elegir en elecciones a sus representantes quienes legislarán y gobernarán en sus nombres teniendo siempre presente el Bien Común y no los intereses individuales y egoístas. Con lo cual, implícitamente, el llamado “mandato imperativo” queda descartado. Vemos también aquí, si tenemos presente lo argumentado anteriormente en torno a las influencias filosóficas presentes en Laso, una combinación de argumentos segundo escolásticos y modernos.

Por otro lado el régimen peruano es el popular representativo, por lo que según Laso, de desconocerse se volvería a un estado anterior al pacto.¹²⁷

En ese sentido, el pueblo es soberano en el sentido que puede elegir a sus representantes y gobernantes y también en el sentido que tiene libertad para expresar su opinión, pero nada más.

Vemos pues que su propia lectura de la “sociedad primitiva” está tan influida por su visión orgánica de la sociedad, así como la de los padres del liberalismo político y en general de la filosofía moderna lo está por su atomismo social. Ambas son igual de ahistóricas y sin embargo difieren entre sí.

Resumiendo las tesis políticas del Laso de la última época diremos que para él sólo el respeto a la ley y su estricta observancia podrá dar respetabilidad a los gobernantes y asegurar la paz, en ese sentido la ley es el instrumento “más sólido y el más eficaz para dar respetabilidad a los gobernantes y conservar la paz”¹²⁸

Resaltada la importancia que, en el mantenimiento del orden social, tienen la ley y el respeto a ésta, pasemos entonces al estudio de dicha temática.

¹²⁶ Ibid., p. 109

¹²⁷ Laso, Benito; “¿Quién tiene derecho a decidir si existe o no la constitución de 56, y si es o no reformable?” *El Constitucional* (Lima), 15-IV-1858.

¹²⁸ Laso, Benito; *El poder de la fuerza y el poder de la ley*, edic. cit., p. 66.

CAPÍTULO III

Pensamiento jurídico

Sección A

La ley

Contrariamente a lo que podía suponerse debido a que Benito Laso fue Vocal Supremo, las reflexiones propiamente jurídicas de Laso son muy escasas, en ello influyeron sin duda su participación activa en la política peruana tanto a nivel teórico como práctico. En este último rubro, que acabamos de ver en el capítulo precedente hay mayor material con el cual trabajar. No obstante, en la medida de nuestras posibilidades y con el escaso material propiamente jurídico que hemos podido encontrar hemos intentado reconstruir su pensamiento.

Al respecto habría que decir, siguiendo a la doctora María Luisa Rivara de Tuesta, que tanto Laso como Herrera son, más que filósofos o teóricos propiamente dichos, ideólogos, estos es; hombres que tienen una participación activa en los avatares políticos de la nación y que a la vez intentan fundamentar y/o justificar su accionar práctico de manera teórica, por lo que cualquier reconstrucción será siempre parcial ya que su pensamiento teórico también lo fue y sin embargo en esta suerte de dialéctica de las ideas traídas de fuera –de manera selectiva con el fin de justificar teóricamente su actuar– con la realidad propia que ellos intentan modificar, las teorías y sistemas foráneos sufren modificaciones, adaptaciones y se crea así un pensamiento propio.¹²⁹

1. Clases de leyes: morales y físicas:

En el llamado *Manifiesto de Puno* Laso distingue entre dos tipos o clases de leyes; las físicas o naturales y la morales:

“Los cuerpos morales están sujetos por un orden eterno a las mismas leyes que los cuerpos físicos que tienen un principio vital. El animal y la planta que nacen crecen enferman y mueren, no pueden dejar de tener en sí ese movimiento interno, que si es arreglado sostiene y fortifica la organización; si es desordenado y vicioso altera la máquina, descompone sus combinaciones y produce necesariamente la disolución, á no ser que un agente vuelva al orden los movimientos.

[...]

De igual manera las naciones o los pueblos, que son unos seres morales vivientes, tienen por esencia un principio de movimiento que consiste en la ideas y afecciones. Si estas son física ó moralmente uniformes y arregladas, todo será orden, regularidad, armonía: si desarregladas y opuestas no pueden dejar de causar choques y desordenes que produzcan la disolución absoluta del cuerpo.”¹³⁰

2. La correspondencia entre la ley y el medio:

Por lo anterior, para Benito Laso, las leyes que se sancionen deberán estar de acuerdo con el contexto en el que se den, de lo contrario fallarán en su cometido de normatividad y ordenación, ocasionando más problemas de los que resuelven:

¹²⁹ Cfr. Rivara de Tuesta, María Luisa; *Filosofía e ideología en Latinoamérica*, en: Rivara de Tuesta, María Luisa; *Filosofía e historia de las ideas en latinoamérica*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, tomo III, pp.77-91.

¹³⁰ Laso, Benito; *Esposicion*, p. 29.

“... no sea que, ó por demasiado estrecho le quite movimiento y la soltura, ó por muy largo y holgado de á cada paso traspies y caiga en los precipicios. Estas maximas deberian tenerse á la vista para formar nuestra constitucion, só pena de exponernos, ó á retardar nuestra carrera ácia la prosperidad, ó á sumirnos en los horrores de una libertad dañosa...”¹³¹

Y citando a Rousseau agrega finalmente:

“Asi como un Arquitecto, dice Rusó, para levantar un edificio observa y sondea el suelo para ver si puede sostener el peso, asi el sábio institutor no comienza á formar buenas leyes sin examinar antes si el pueblo á quien las destina es propio para soportarlas = contrato social. Cap. 8.”¹³²

3. El fundamento de las leyes:

Por lo anterior, para Benito Laso las leyes que se den si bien deberán estar guiadas por los principios liberales de igualdad, justicia y libertad, tendrán que tener también presente el contexto en que ellas se están dando, esto es; deberán estar de acuerdo al medio:

“... dar á las leyes de ilustracion y educacion ese grado de potencia estimulante, que es necesaria para producir en el una accion vital y ordenada, y moderar al mismo tiempo la violencia de las aspiraciones en todo jénero.”¹³³

Ahora bien, para Laso el contexto es cambiante dependiendo de una serie de factores, desde las vicisitudes particulares de cada nación hasta del grado de desarrollo del pueblo en cuestión:¹³⁴

“Sería imposible que un estado naciente tuviese la actividad y el vigor de la edad juvenil, ni la madurez y prudencias propias de los que por una constitucion sostenida con los siglos, dan á merced de la costumbre misma un carácter firme a sus instituciones. Asi, todo aquel que se proponga establecer la forma y legislacion de un pais, jamas acertará en el plan de su obra, mientras no lo acomode a la época precisa de su existencia: á la manera que un evstido no puede ser ayroso y ajustado al cuerpo de un hombre, mientras no sea proporcionado á todas sus dimensiones”¹³⁵

Sin embargo esto no es suficiente pues requiere del agente que lleve a cabo esta obra legislativa, este agente deberá de ser un persona que esté al tanto de la realidad o contexto en el cual está legislando y sepa así adaptar de la mejor manera estos principios metajurídicos de libertad, igualdad y justicia a dicho contexto:

“... las luces necesitan en las naciones de aquellos grandes hombres que se hacen recomendables en la historia por sus virtudes. Ellos solos con su carácter firme han sabido imponer á los demas el respeto á la regla que deben nivelar su conducta; y cuando por sí no han tenido la fuerza suficiente para someter las voluntades al imperio de la razon, han tomado del cielo prestada su influencia.

¿Qué otra cosa es la historia de los pueblos desgraciados o felices, sino la de los grandes hombres malvados, o virtuosos que han producido? ... *Los pueblos por sí solos nunca han hecho una figura interesante en el cuadro de la historia*, y su suerte no se busca sino en épocas de sus diversos gobernantes”¹³⁶

Para una cabal comprensión de estos coqueteos con la idea del genio o del caudillo diremos que el contexto de estas palabras de Laso es el del periodo bolivariano, por lo que le interesa a Laso es justificar la necesidad de la presencia de

¹³¹ Ibid., p. 7.

¹³² Ibid., p. 7, nota 1.

¹³³ Ibid., pp. 19-20.

¹³⁴ Con respecto a la visión de la historia que tiene Benito Laso véase el capítulo cuatro de la presente parte.

¹³⁵ Laso, Benito; op. cit., p. 7

¹³⁶ Ibid., p. 32.

Bolívar en el Perú. Tanto es así, que unas líneas más adelante sostendrá que Bolívar es el único hombre que cumple con esos requisitos necesarios para legislar de manera apropiada:

“El destino ha dado al Peru un hombre de esta clase. BOLIVAR es el criador de su ser y el único que puede conservarlo: el solo con su sabiduria y virtudes puede desviar a mil leguas el desorden: su nombre es una constitucion, porque con su opinion infunde un respeto a la ley donde quiera que se percibe su voz: el que con su espada vencedora aleja á los enemigos más allá del atlántico. No hay otro nombre sobre la tierra por el que podamos ser salvos.”¹³⁷

El fracaso del gobierno bolivariano en el Perú así como los sucesos posteriores hicieron que Laso, por lo menos teóricamente, dejara de buscar esa figura iluminada -todos los caudillos proclamaban serlo- y se centrara únicamente en la defensa de la ley por la ley misma:

“... Montesquieu ha dicho que en las monarquías es preciso el temor; en la aristocracia el honor, y en la democracia la virtud. Sacudamos pues ese temor que nos hace esclavos destruyamos ese necio orgullo que la aristocracia infunde al hombre por la casualidad de su nacimiento y sigamos la senda que Dios y la naturaleza nos franquean cual es la virtud. Sí, la virtud social que abraza todo lo justo, todo lo bueno, todo lo útil para nosotros y nuestros hermanos; en un palabra erijamos el templo de la ley y reunidos todos en su sagrado recinto, respetémosla y adorémosla como la voluntad del Ser Supremo. Que impere ella, como al fin imperará y será nuestro único soberano”¹³⁸

Visto entonces que el fundamento de la ley (aunque no en el sentido de derivación directa sino a la manera de condiciones de posibilidad¹³⁹) son los principios liberales de libertad, igualdad y justicia que, como ya hemos visto en el capítulo anterior y volvemos a ver ahora, coinciden al entender de Laso con los principios del verdadero cristianismo, queda por ver la manera como las leyes deben lograr la plasmación de dichos principios.

4. Ley y Bien Común:

Para Benito Laso las leyes deben de apuntar al bien común de los gobernados, esta manera aparentemente altruista de entender la ley es en realidad una posición, mal que le pese a Laso, conservadora ya que privilegia el todo olvidándose de las partes o si se quiere se olvida de los individuos de carne y hueso, de los sujetos individuales. La mejor prueba de ello es que Benito Laso, el liberal, critica la abolición de la esclavitud así como del tributo indígena por parte del Mariscal Ramón Castilla, aduciendo que ellas son perjudiciales para el bien común de la nación:

“Aunque era un efecto justo y humanitario en un sistema democrático como el nuestro, librar á unos y otros de la humillacion, debió procederse poco á poco para no entregarlos al ocio, y darles anza para abusar de las ventajas que se les concedían como ha sucedido en la sierra y la costa con gran daño propio, y detrimento de la mineria y de la agricultura”¹⁴⁰

¹³⁷ Ibid., p. 33.

¹³⁸ Ibid., p. 61.

¹³⁹ “El hombre, por más barbaro que se le suponga, tiene siempre algo del sentimiento de su dignidad, que lo obliga á cuidar de su vida, su honor y su propiedad, y jamás pudo conformarse con que el arbitrio del amo o amos que lo tienen esclavizado se ataque á esos primitivos derechos que dá la naturaleza” Laso, Benito; “Cuál es el destino que tiene hoy el ejército” *El Constitucional* (Lima), 02-V-1858.

¹⁴⁰ Laso, Benito; “Cuál es la verdadera política que exige nuestra actual situación?”, *El Constitucional* (Lima) 27-V-1858.

¿De dónde proviene esta manera de entender a finalidad de la ley? En general de la filosofía escolástica, particularmente de la Segunda Escolástica Española, como intentaremos demostrar en lo que sigue.

Los juristas españoles consideran que existe cierto derecho positivo que tiene autonomía respecto del derecho natural y divino, por ejemplo en Domingo de Soto, aún así éste derecho positivo (en su caso el Derecho de Gentes) “lo establece la razón humana atendiendo a la proporción que debe existir entre los medios y el fin”¹⁴¹ fin que no puede ir en contra de las leyes de Dios. Como también lo sostiene Laso, como hemos visto.

Si bien en algunos pensadores modernos, como John Locke, hay también una cierta noción natural del derecho y por lo tanto cierto tipo de normatividad sobre lo bueno y lo malo, esta se asienta en el hombre y desde el hombre individualmente considerado:

“... dicha ley, enseña a toda la humanidad, con sólo que esta quiera consultarla, que siendo **todos iguales e independientes**, nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones ...”¹⁴²

En gentes como el padre Suárez la visión es distinta:

“... la diferencia entre el bien y el mal no se debe a la voluntad arbitraria de Dios ni del hombre, sino que es una distinción racional. La naturaleza de las relaciones humanas y las consecuencias que derivan naturalmente de la conducta humana constituyen un canon al que se puede someter las reglas y prácticas del derecho positivo. Ningún legislador humano ... puede hacer que lo malo sea bueno; como sostuvo Suárez, ...”¹⁴³

Filosóficamente hablando, pensamos que Laso se encontraría enfrentado a la noción positiva y procedimental del derecho moderno cuya culminación se daría en la filosofía jurídica positivista del alemán Hans Kelsen:

“La técnica social que llamamos “Derecho” consiste en hacer que el individuo, utilizando unos medios específicos, se abstenga de interferir mediante la fuerza en los intereses de los demás”¹⁴⁴

Para Laso hay una naturaleza intrínseca a la norma jurídica de carácter metafísico a la cual el hombre está supeditado. Tesis muy similar a la sostenida por el iusnaturalismo de Suárez:

“... la ley le fue necesaria con necesidad de fin, lo mismo absolutamente, como para *mejor ser*. Esta verdad es como principio manifiesto de suyo en esta materia, y en cuanto a la primera parte, de la necesidad absoluta, puede declararse, porque la criatura intelectual, por ser criatura tiene superior a cuya providencia y ordenación está sometida, y, por ser intelectual, es capaz de gobierno moral, que se hace por el imperio; luego, le es connatural y necesario a tal criatura que esté sometida a algún superior con el cual sea regida mediante mandato o ley”¹⁴⁵

Por otro lado, el carácter convencional que se le atribuye a la ley positiva en la moderna filosofía jurídica está en Laso, por su cristianismo, totalmente fuera de lugar.

¹⁴¹ Abellán, José, Luis; op. cit., p. 533.

¹⁴² Locke, John; op. cit., p. 4, negritas nuestras.

¹⁴³ Sabine, Gerge, H.; op. cit. p. 291.

¹⁴⁴ Kelsen, Hans; “El derecho como técnica social específica”. En: Kelsen, Hans; *Qué es justicia*, Planeta-Agostini, 1993, trad. Albert Calsamiglia, p. 160.

¹⁴⁵ Calvillo, Manuel; *Francisco Suárez. La filosofía política. El derecho de propiedad*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Sociales, Colección Jornadas, p. 34.

Este carácter convencional se muestra también en el caso de Hobbes, para quien esta nace únicamente de cierto pacto o consenso, en tanto y en cuanto es conveniente para los propios fines individuales de los propios sujetos jurídicos:

“En realidad, la finalidad de hacer leyes no es sino esa limitación, sin la cual no existiría posibilidad alguna de paz. Y la ley no se trajo al mundo sino para restringir la libertad natural de los hombres particulares, a fin de que puedan no herirse sino ayudarse unos a otros y reunirse frente a un enemigo común”¹⁴⁶

En cuanto a Locke, si bien hay un tipo de ley, la ley natural, que no es convencional no tiene sin embargo una trascendencia ontológica más allá del hombre. Este mismo principio puede apreciarse también en Rousseau como vimos anteriormente.

Regresando a Benito Laso, él postula por el contrario una subordinación de la normatividad jurídica a una finalidad trascendental pues por encima de la ley está el Bien Común o Pública Utilidad que es a lo que Dios manda se enderecen las leyes y es a ella a que deben apuntar las leyes, sólo en ese sentido son ellas justas.

Efectivamente, esto es algo que ya había sido sostenido por Francisco Suarez y antes de él había sido argüido por Santo Tomás de Aquino en su *Summa Theológica*:

“Por otra parte, lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. Por ejemplo, el fuego, que es lo sumo en el género de lo cálido, es causa del calor en los cuerpos mixtos, y éstos no se dicen cálidos sino en la medida en que participan del fuego. De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común”¹⁴⁷

Esta tesis tomista lleva a privilegiar lo social en desmedro de lo individual o si se quiere pone la “razón de Estado” por encima de los individuos (más precisamente hablando, no hace la separación moderna entre Sociedad Civil y Estado). Así, Francisco Suárez sostuvo:

“... la república tiene un derecho superior (ius quoddam altius) sobre los bienes propios de cada una de las personas particulares, para poder usar de ellos cuando fueren necesarios; ya también porque siendo cada persona parte de la comunidad, el bien da cada uno que no redunde en daño a los demás, es un bien de toda la comunidad.”¹⁴⁸

Esto, modernamente, puede ser más bien considerado como un atentado contra la libertad individual, como lo señala, por ejemplo, el liberal doctrinario francés Benjamin Constant, la libertad moderna era entendida en él como “el derecho de cualquiera a expresar sus opiniones, escoger una profesión y practicarla, **disponer de propiedad y hacer uso de ésta**; venir e ir sin permiso, y sin tener que dar explicaciones sobre sus motivos ...”¹⁴⁹

¹⁴⁶ Hobbes, Thomas; op. cit., p.350.

¹⁴⁷ Aquino, Thomas de; *Summa theologica*, Prima Secundae, C.90 a.2. edic. cit.

¹⁴⁸ Suárez, Francisco; *De legibus*, I, 7, 7, citado por Gómez Robledo, Ignacio; *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Editorial Jus, 1946, p. 67.

¹⁴⁹ “the right of everyone to express their opinion, choose a profession and practice it, **to dispose of property, and even to abuse it**; to come and go without permission, and without having to account for their motives ...” Constant, Benjamin; “The liberty of the ancients compared with that of the moderns”, p. 310, en: Constant, Benjamin; *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, edited by Biancamaria Fontana, pp. 307-328, trad. nuestra, negritas nuestras.

El contraste entre ambas visiones nos permite así establecer que dentro de la primera línea, la escolástica, puede ubicarse la tesis antiabolucionista de Benito Laso.

Vemos así cómo en Laso confluyen tanto argumentos liberales, románticos, y segundo escolásticos en armoniosa síntesis dando lugar a un pensamiento propio. Este eclecticismo está también presente en su pensamiento histórico, como veremos en el siguiente capítulo.

Capítulo IV

Visión de la historia

Sección A

Etapas en el desarrollo social y político humano

1. Evolución histórica de las sociedades humanas:

1.1. Primera etapa: democracia directa:

Inicialmente para Laso la primera forma social de la sociedad humana fue la democrática pues cada familia era independiente una de otra lo que redundaba en que cada una reconociera a la otra como su igual, por lo demás el hecho de vivir sin una autoridad común hacían que entre ellas se juntasen y discutieran lo que mejor fuera para el bien de todas; el bien común:

“El régimen de estas en un principio ha sido y debido ser democrático desde que las familias reunidas no tenían un padre comun en cuyo respeto estuviese sentada la autoridad. La igualdad que cada una reconocía entre sí y las demás, y la necesidad de deliberar sobre los intereses comunes, hacían que todas ellas se juntasen a proponer y sancionar aquello que escija el bien general.”¹⁵⁰

A este respecto cabe resaltar que la visión de la sociedad primitiva que aquí presenta Laso es totalmente distinta a la que presenta Rousseau y los teóricos contractualistas modernos, siendo más afín a las visiones antiguas, escolásticas y segundo escolásticas, como pasaremos a demostrar en seguida.

Los filósofos modernos partieron de considerar el “estado natural” del hombre como el de un ser aislado, que por cuestiones de conveniencia individual terminan asociándose.

El historiador de las ideas políticas George Sabine señaló con respecto a Hobbes –junto con Maquiavelo uno de los padres de la teoría política moderna¹⁵¹- que nada más lejano con respecto a este pensador inglés en particular y al pensamiento político moderno en general, que postular el Bien Común como resorte de la acción humana, por el contrario, son el individualismo y el egoísmo detonantes de las acciones de cooperación (razón calculadora) o disputa de los hombres:

“Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir y gozar de protección para sus medios de vida. Este individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que captó con mayor claridad la nota de la época venidera. Durante los dos siglos que le siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte un remedio para los males sociales más fácil de aplicar que cualquier forma de acción colectiva”¹⁵²

¹⁵⁰ Laso, Benito Problema: “¿El régimen exterior del clero es compatible con el de un gobierno liberal?” *Sol del Cuzco* (Cuzco), 24-IX-1825.

¹⁵¹ Cfr. Sabine, George; op. cit., , las partes correspondientes a ambos pensadores. Strauss, Leo; “¿Qué cosa es Filosofía Política ? ” en: Strauss, Leo; *¿Qué cosa es filosofía política? y otros estudios*, Madrid, Guadarrama, 1970, pp. 11- 73. Strauss, Leo; “The three waves of modernity” en: Hilail Gildin (edit.) *An introduction to political philosophy, ten essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp.81 y 98.

¹⁵² Sabine, George H.; op. cit., p.351

A partir de tal premisa no sólo Hobbes, sino muchos otros autores que pueden por ello ser clasificados como pensadores pertenecientes a la tradición política moderna construyeron sus nociones de la Sociedad y del Estado.

John Locke se expresa en los siguientes términos con respecto a este punto en el segundo de sus *Ensayos sobre el gobierno civil*:

“... debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente los hombres todos, que no es otro que el de la perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien...”¹⁵³

Esta misma noción está también presupuesta en el pensamiento de David Hume:

“Nada es tan cierto como que los hombres se guían en gran medida por el interés y que aun cuando se preocupan por algo que trasciende de ellos mismos no llegan muy lejos; no es usual para ellos en la vida corriente interesarse más que por sus amigos más cercanos y próximos. No es menos cierto que es imposible para los hombres asegurar su interés de una manera más efectiva que mediante la observancia universal e inflexible de las reglas de la justicia por las cuales pueden mantener firme la sociedad y evitar la recaída en la condición miserable y salvaje que corrientemente se nos presenta como el estado de naturaleza”¹⁵⁴

Incluso uno de los primeros críticos al proyecto político moderno, como lo fue Jean Jacques Rousseau, presupone esta noción:

“Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a él mismo...
... habiendo nacido iguales y libres, no alienan su libertad más que por cierta utilidad.”¹⁵⁵

Así, lo natural en el hombre, no es su ser social sino más bien su ser individual, en tanto lo primero es velar por sí mismo y sólo de manera derivada y accidental por el bien de los otros. Al contrario de los filósofos griegos y los escolásticos¹⁵⁶ el ser social es una creación artificial y convencional hecha por la propia conveniencia individual.

En tanto en la visión de Suárez no está presupuesta la fractura o disloque entre lo individual y lo social de la filosofía política moderna, tampoco está presente en la visión del jesuita la diferenciación radical entre el interés individual y el interés común sino que son más bien dos caras de la misma moneda, remitiendo de ese modo a las tesis políticas que ya enunciara el viejo Aristóteles: “el bien del individuo se identifica con el bien del Estado”¹⁵⁷

¹⁵³ Locke, John; *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, trad. José Carner, p. 3.

¹⁵⁴ Hume, David; op. cit., p. 326, tomo II.

¹⁵⁵ Rousseau, Jean Jacques; op. cit., p. 41.

¹⁵⁶ Salvo que lo especifiquemos, cuando a partir de ahora usemos el término “escolásticos” estamos entendiendo por tales tanto a los pensadores de la primera como de la segunda escolástica no porque consideremos que son intelectualmente totalmente iguales - cosa que no son y que creemos queda suficientemente clarificado en el presente trabajo - sino más bien porque en algunos puntos hay una identificación o continuidad de sus tesis, sólo en esos casos es que nos parece, para el presente texto, innecesaria la diferenciación.

¹⁵⁷ Aristóteles; *Ética Nicomaquea*, 1094 a, en : Aristóteles; *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1964, trad. Francisco de Samaranch.

Respecto a este punto a sostenido José Carlos Ballón: “... el Estado no sólo será superior como totalidad cuantitativa frente a cada una de sus partes, sino también cualitativamente como “bien” o “fin” supremo. El “bien común” o “fin común” es así superior al “fin” o “bien” particulares. El Estado

Esta misma tesis, se encuentra asociada a una concepción vertical y estamental y por ende nada democrática de la sociedad –tal vez ahí el por qué haya en Laso algunos aspectos anti liberales y autoritarios como los anteriormente señalados. Tal como lo señalara Giorgio Del Vecchio respecto al Doctor Angélico, en quien también está ella presente:

“El individuo en cuanto libre , es considerado como subordinado enteramente al poder público, eclesiástico o civil; no es el centro, ni el autor de leyes, sino su súbdito: no le es reconocida plenamente su autonomía, ni en el orden teórico (como sujeto de conocimiento) ni en el práctico (como sujeto de acciones).”¹⁵⁸

Tampoco es distinta la versión de dicha tesis en el Doctor Eximio, para quien lo común o social está por encima de lo propio o individual:

“...ningún cuerpo puede conservarse si no hay algún principio al que corresponda procurar e intentar su bien común, como sucede en el cuerpo natural, y en el político enseña lo mismo la experiencia. Y la razón es clara, porque cada miembro particular atiende a su propia comodidad, la cual es muchas veces contraria al bien común, pero no lo son para los particulares; y aunque lo sean a veces, no las procuran como comunes sino como propias ...”¹⁵⁹

En consecuencia tanto para el jesuita, como para Aristóteles , para el dominico Santo Tomás de Aquino y el peruano Benito Laso, lo “natural” en el hombre es su sociabilidad o ser social. En palabras del Doctor Eximio; “el hombre es animal social y apetece natural y justamente vivir en sociedad”¹⁶⁰

Es a estas alturas palpable que esta diferencia de perspectivas se deben a que el imaginario social que están manejando los autores antiguos y escolásticos es distinto al de los modernos.

Mientras para los autores modernos, la base social sobre la que se cimientan las categorías filosófico políticas de Gobierno y Estado es el individuo libre, para los pensadores clásicos y escolásticos lo es en cambio la comunidad. Los escritos políticos de Aristóteles no dejan lugar a dudas sobre esta diferencia esencial con los teóricos contractualistas e individualistas modernos. En un párrafo que parece escrito *ad pedem litterae* contra ellos sostiene:

“Es evidente, pues, que un Estado no es meramente la participación de un lugar común en orden a prevenir las injurias y daños mutuos y al intercambio de bienes. Estas son condiciones previas necesarias para la existencia del Estado, si bien, aun cuando estas condiciones estén presentes, eso no constituye un Estado, sino que **un Estado es una asociación o comunidad de familias y clanes en una vida buena, y su finalidad es una vida plena e independiente.**”¹⁶¹

encarnará pues el “bien común” frente a los excesos o defectos de los fines particulares, y éste consistirá en la “equidad” en la medida que se diferencie de los extremos ilegítimos de la tiranía o la democracia. Ambas quiebran la justa distribución jerárquica, que va del bien común a los bienes particulares.

En consecuencia, el “bien común” no es equivalente a la igualdad de sus individuos sino una esfera genéricamente superior que se identifica con el Estado. Consecuentemente, tampoco la “equidad” supone la justicia como imparcialidad igualitaria.” Ballón Vargas, José Carlos: “Ética y política: de Aristóteles al mundo moderno”, p. 155, en: *Logos latinoamericano*, Año 4, Núm. 4, Lima, 1999, pp. 151-162.

¹⁵⁸ Del Vecchio, Giorgio; op.c it., p. 32, negritas nuestras.

¹⁵⁹ Suárez, Francisco; op. cit., p. 153.

¹⁶⁰ Suárez, Francisco; op. cit., p. 151.

¹⁶¹ Aristóteles; *Política*, 1280 b, en: Aristóteles, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1964, trad. Francisco de Samaranch, las negritas son nuestras.

La representación aristotélica de la sociedad, fundamenta su naturalismo en los lazos de parentesco que supone la sociedad. Esta tesis de lazos de consanguinidad entre los habitantes de una sociedad esta presente también en los escritos de Santo Tomás, los cuales dejan percibir una concepción naturalista acerca de la base social sobre la que estaría sustentado el Estado:

“... es propio al hombre ser el animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que todos los otros animales; lo cual declaran las necesidades que naturalmente tiene. Porque a ellos la naturaleza les preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa de los dientes, cuernos y uñas, o a lo menos la velocidad para huir, y el hombre, empero, no recibió de la naturaleza ninguna de estas cosas, mas en su lugar fue dada la razón, para que mediante ella, con el trabajo de sus manos, lo pudiese buscar todo; a lo cual un hombre solo no basta, porque de por sí no puede pasar la vida suficientemente ; y así, decimos, le es natural vivir en compañía de muchos”¹⁶²

Unos siglos después, y continuando con esta tradición aristotélico-tomista, el padre Suárez afirmaría lo mismo, como hemos visto en páginas superiores. Con ello no hacía sino seguir –como lo ha resaltado Sierra Bravo- una de las tesis principales de la filosofía política de la segunda escolástica española:

“El origen de la comunidad política a la vez natural y voluntario, es decir, fundamentado en la naturaleza pero con reconocimiento expreso de la intervención del consentimiento humano”¹⁶³

Resumiendo lo dicho hasta aquí: para los filósofos políticos modernos (v. gr.; Hobbes, Locke, Rousseau, etc.), son las nociones del hombre aislado y del sujeto individual, sobre las que se asientan las nociones sus representaciones del Estado y la Sociedad Civil, economía e incluso la propia filosofía (v. gr. Descartes) a diferencia de los pensadores antiguos y escolásticos:

“Una de las ideas clave de la vasta y grandiosa conexión aquinatence de pensamientos es la que el hombre, por esencia y naturaleza, constituye un ser social y sociable. La idea del hombre como *animal sociabile et politicum* por doquier brota, como brota de la yema la flor, en la inmensa y ciclópea obra de SANTO TOMÁS, dando pruebas de su carácter fundamental ...”¹⁶⁴

En los autores modernos es el bien individual y la satisfacción de los apetitos personales lo que obliga, so pena de verse privados de ellos, a los hombres a asociarse. En estos autores, es el bien individual la *condición de posibilidad* de lo social:

“El paradigma contractualista moderno, a diferencia del paradigma antiguo, presupone la prioridad ontológica del individuo (libre) frente a la sociedad y la igualdad de los contratantes ... Supone un mundo inicial moralmente homogéneo e igualitario en el que la jerarquía de valores institucionalizada públicamente no es sustancial e intrínseca, sino convencional.”¹⁶⁵

¹⁶² Aquino, Tomás de; *Tratado del gobierno de los príncipes*, Bs. As., Losada, 1964, p. 17-18, trad. de Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar [1624] revisada por Ismael Quiles S. J., negritas nuestras.

¹⁶³ Sierra Bravo, Restituto; *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Sociología “Balmes”, 1975, tomo I, p. 104. En lo que se refiere a este aspecto “voluntario” en la conformación de las sociedades lo trataremos más adelante cuando tratemos del “pacto social” sostenido por los segundo escolásticos hispanos.

¹⁶⁴ Galán Gutiérrez, Eustaquio; *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945, pp. 10-11.

¹⁶⁵ Ballón Vargas, José Carlos; “Ética y Política: De Aristóteles al mundo moderno”, en: *Logos Latinoamericano*, año IV, N° 4, Lima, Universidad de San Marcos, 1999, p. 159.

1.2. Segunda etapa: aristocracia:

Según Laso el aumento de la población, con el consiguiente aumento de las necesidades exigió una forma de organización distinta que se adaptara a las nuevas circunstancias; surgió así la aristocracia en su sentido primigenio; el gobierno de los aristoi o los mejores:

“Aumentada la población y complicadas las relaciones, ya fue preciso escoger hombres de los más expertos y capaces para que representando la voz del Pueblo escaminasen la situación de él indagasen los principios de sus necesidades, y proveyesen los remedios adecuados; de donde resultó, que si antes la expresión inmediata de la voluntad del Pueblo en la que daba la forma y la substancia a la ley, ya después no nacía sino de la decisión de los pocos Optimates a quienes se había entregado la suerte de la República. He aquí la aristocracia.”¹⁶⁶

1.3. Tercera etapa: las monarquías absolutas

Como la población seguía creciendo las decisiones eran, debido a las distancias, más difíciles de llevarse a cabo por mutuo consenso, según Laso en este momento los hombres más audaces surgen y se arrogan todo el poder. Aparecen de esta manera las monarquías:

“Ultimamente creciendo de día en día el número de los asociados, y entendiéndose la población a grandes distancias, o un guerrero feliz o un astuto político se arrogaba el mando absoluto y reconcentraba en sí solo la autoridad general. He ahí el origen de las Monarquías”¹⁶⁷

1.4. Cuarta etapa: la democracia representativa:

Ella sería el desarrollo final en el cual se combina lo mejor de la democracia directa o soberanía popular así como de la aristocracia primigenia debido a que es el pueblo el que detenta la soberanía y en elecciones libres cede esta soberanía a sus representantes, los cuales tienen que ser las personas más idóneas y son ellas las que gobiernan en nombre del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

Por otro lado, como hemos visto más atrás, no hay peligro de dictadura pues en caso que los gobernantes decidan salirse de la vía señalada por las leyes estarán reconociendo el pacto con lo cual el pueblo recobrará la soberanía originalmente cedida y está en condiciones de exigir se respeten las cláusulas del pacto, caso contrario este quedará definitivamente disuelto y el pueblo, deponiendo a los tiranos, pondrá en su lugar a quienes considera más apropiado para cumplir con las labores del gobierno.

Éste es el desarrollo final de la humanidad, el cual, por los pesimistas puede ser visto como una utopía pero que para Laso es una tendencia histórica:

“Esta es sin duda una pura utopía para las almas mezquinas, un sueño alegre, un grato delirio que la imaginación de los ideólogos. Bien: piénselo así los que no ven en la naturaleza del hombre más que sus vicios, sus defectos y sus crímenes ... por nuestra parte nos lisonjamos con la historia en la mano, y la experiencia que nos da lo que pasa a nuestra vida, de asegurar el triunfo y ... la mejora de nuestra especie en el orden social, al igual que va mejorándose en el orden físico”¹⁶⁸

¹⁶⁶ Laso, Benito; “Problema: ¿El régimen exterior del clero es compatible con el interior de un gobierno liberal?” *Sol del Cuzco* (Cuzco), 24 -IX-1825.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Laso, Benito; *El poder de la fuerza y el poder de la ley*, edic. cit., p. 60.

En conclusión podemos apreciar que su visión histórica está transida de la fe de la ilustración en el progreso de la humanidad a través de la expansión de las luces de la razón.

Culminamos con ello nuestro estudio del pensamiento de Benito Laso de la Vega en sus tres aspectos fundamentales; político, jurídico e histórico y estamos ya en condiciones de preguntarnos por las filiaciones filosóficas de éste. Éste punto lo estudiaremos en el siguiente capítulo.

CAPITULO V

Filiaciones Filosóficas de Benito Laso

Sección A

Principales corrientes filosóficas presentes en Laso

Dos serían las principales fuentes de las que bebe la ideología lasiana. Como estos puntos han sido abordados a lo largo de nuestro estudio del pensamiento de Benito Laso aquí únicamente nos limitaremos a enumerarlas y presentarlas de manera sucinta.

1. La filosofía de la ilustración y su corolario el romanticismo político.
2. La filosofía escolástica, sobretudo la segunda escolástica española.

1. La ilustración y el romanticismo:

La influencia de la primera puede apreciarse no sólo en el hecho de citar explícitamente a algunos de sus representantes como Montesquieu y Rousseau así como por sus alabanzas a ella sino también en el hecho que toma algunas tesis de ellos como son las del progreso humano, las virtudes democráticas, el hecho que el hombre que inicialmente era libre –como lo sostenía también Rousseau- habiase ahora vuelto esclavo de otros hombres, la fe ilustrada en el progreso humano (como la hemos visto en su pensamiento histórico) etc.

También ha influido en la tesis de Laso relativa a la división de poderes y de la opinión pública como medio de expresión de las ideas y de formación de opinión nacional.

Sin embargo la noción de bien individual así como en general la idea de individuo, presente en los autores mencionados, así como el egoísmo o bien individual como base de la sociedad y la política que hay en ellos y que se considera una marca distintiva del pensamiento político y jurídico moderno no está presente en Laso ¿de dónde provienen entonces? La siguiente influencia que hemos podido determinar nos permitirá contestar a esta interrogante.

2. La segunda escolástica española:

Las influencias de esta corriente filosófica pueden apreciarse sobretudo en la manera cómo Laso concibe la soberanía popular. Ella es entendida como el traslado del poder por parte de la comunidad a sus representantes con lo cual no hace sino adaptar al sistema democrático representativo las clásicas tesis suarecianas de la *traslatio*. Máxime si se recuerda que una vez escogido a los representantes el pueblo pierde todo poder de control político sobre ellos, pues éstos son ahora los legítimos depositarios de la soberanía, excepto si el actuar de estos elegido va en contra del bien común.

Así, Laso adapta las tesis del tiranicidio aplicadas contra el príncipe o rey que en su gobierno se desviaba del bien común, a los gobernantes democráticamente elegidos; también estos pierden legitimidad, según Laso, si se apartan del bien

común —el respeto a las leyes- y quieren hacer y deshacer a voluntad. Cuando ello sucede ellos pueden ser legítimamente depuestos por el pueblo.

Por otro lado, en el aspecto jurídico, la influencia de dicha corriente puede apreciarse en la defensa que hace de la supremacía del bien común sobre el bien privado, lo que le lleva a lamentar la abolición de la esclavitud y del tributo indígena. Lo cual también hace ver que la “igualdad” de la que habla Laso es únicamente formal (todos son iguales ante la ley) pero no real (puesto que está jerarquizada y/o particularizada por sectores sociales).

Finalmente el hecho que condene el egoísmo y sostenga que en base a éste no pueda edificarse ningún sistema político lo hace afín con las visiones del hombre como un ser social, algo reñido con las representaciones liberales e incluso románticas, como ya hemos resaltado.

Sin embargo, la principal influencia es la segunda de las señaladas —algo en lo cual no habían hasta ahora reparado los historiadores de las ideas filosóficas en el Perú- en ese sentido la influencia del liberalismo y romanticismo europeo que, según Salazar Bony sería la única y por tanto la decisiva en el pensamiento de Laso¹⁶⁹ nos parece que no es del todo correcta sino que lo que tendríamos sería más bien una suerte de amalgamamiento o mestizaje de ambos ideales filosóficos, políticos y jurídicos que ni es del todo escolástico ni del todo moderno si bien, en el caso particular de Laso, se da un predominio de la Segunda Escolástica.

Tal vez esta mixtura, eclecticismo o mestizaje ideológico sea lo que define mejor al Perú de estas primeras décadas republicanas, por lo menos es lo que mejor define el pensamiento de Laso.

Estudiado el pensamiento de Benito Laso, pasemos ahora a estudiar el pensamiento de Herrera aquél hombre con el cual y contra el cual polemizó siempre.

¹⁶⁹ Cfr. Salazar Bondy, Augusto; *La filosofía en el Perú*, Lima, Studium, 1967, pp. 62-69.

SEGUNDA PARTE

El tiempo, la vida y el pensamiento de Bartolomé Herrera

Capítulo I

La época y el hombre

Sección A

Contexto histórico e ideológico

1. Contexto histórico:

Hasta donde se nos alcanza quien mejor ha resumido el contexto histórico que rodeara el nacimiento y los primeros años de la vida de Herrera es el historiador peruano José Agustín de la Puente y Candamo por lo que aquí transcribimos sus palabras:

“En los años tristes de la usurpación de Bonaparte en España, cuando las vacilaciones de Bayona muestran inseguridad política y falta de firmeza en los Borbones españoles, cuando gobierna el Perú don José Fernando de Abascal y Souza y es arzobispo de Lima el andaluz Bartolomé María de las Heras, antes Obispo de Cuzco, nace en Lima, el 24 de Agosto de 1808, Bartolomé Herrera Vélez”¹⁷⁰

En cuanto al contexto histórico dominante de sus primeros años formativos es similar al de Laso con la sola excepción de que en los años juveniles de Herrera la decisión por la independencia ya había sido tomada.

Las guerras de independencia, el protectorado de San Martín, la dictadura bolivariana y los caudillajes militares –tanto el llamado Primer Periodo del Caudillaje militar (v.gr. Salaverry, Gamara) como el Segundo Periodo (Castilla, Vidal y Vivanco)- van a marcar el sino que le tocará vivir.

2. Contexto ideológico:

A diferencia de Laso, aparentemente fuertemente influido por el Primer Liberalismo (aquél que diera origen a la ideología de la independencia y antecedente ideológico del Primer Liberalismo Republicano) la influencia de Herrera va a decantar más por el lado conservador, pudiéndosele encontrar como afín -por el lado de su oposición a la soberanía popular- a las obras de gentes como Monteagudo, si bien las tesis filosófico-políticas que sustentan dicha oposición son distintas a las del célebre Ministro de Guerra y Marina de San Martín ya que este último proponía una Monarquía Constitucional mientras que Herrera propone más bien, al interior de un sistema republicano o representativo, el gobierno de los mejores, esto es; una aristocracia del saber. Por otro lado, el discurso de Monteagudo se sustentaba en fuertes bases empíricas, mientras que el de Herrera, como veremos más adelante, si bien consideraba este aspecto, privilegiaba el aspecto filosófico teológico.

¹⁷⁰ De la Puente y Candamo, José Agustín; *Bartolomé Herrera*, en De la Puente Candamo, José Agustín (y) Villanueva, Elena; *Bartolomé Herrera y José Gálvez*. Lima, Editorial Universitaria, 1964, p. 6.

Por lo demás, recordemos que la educación recibida por Herrera fue predominantemente clerical, y el clero, salvo honrosas excepciones como Francisco Gonzáles de Paula Vigil, fue contrario a la independencia.¹⁷¹

¹⁷¹ El lector interesado en una mejor comprensión del contexto histórico e ideológico que les tocara vivir tanto a Laso como a Herrera puede ver la monumental obra de Jorge Basadre, que ya fuera aludida. En cuanto a Herrera en particular, puede revisar también el artículo de Jorge Basadre; "En torno a los escritos y discursos de Bartolomé Herrera", *Mercurio Peruano*, N° de Marz.-Abr. 1930. El cual fue publicado también en Leguía, Jorge Guillermo; *En torno a los escritos y discursos de Bartolomé Herrera*, Lima, Rosay, 1934, tomo II, pp. LXV-LXXXI.

Sección B

Biobibliografía de Bartolomé Herrera ¹⁷²

1. Biografía de Bartolomé Herrera:

Hijo de don Manuel José Herrera y Paula Vélez, nace en Lima el 24 de julio de 1808 y muere en Arequipa el 10 de agosto de 1864. Huérfano de padre y madre desde los cinco años, inició su formación intelectual bajo la tutela de Juan Vélez, cura de Santa Ana y tío materno suyo. En abril de 1823 ingresó al Convictorio de San Carlos y, en atención a sus notorias aptitudes, el Rector, el sacerdote Manuel José Pedemonte, alentó su vocación religiosa. Optó los grados de Maestro en Artes y Doctor en Teología (1829), lo cual únicamente oficializaba su calidad académica puesto que cuando aún cursaba los estudios pertinentes (julio de 1827), asumió las cátedras de Filosofía y Matemáticas e inició estudios de Jurisprudencia. Ante la solicitud del mismo rector abrazó la carrera eclesiástica.

En el año de 1829 fue sucesivamente ordenado subdiácono (9 de octubre), diácono (10 de octubre) y presbítero (23 de diciembre). El año de 1829 se trasladó a Huánuco en calidad de Vice Rector del Colegio de Minería de Huánuco para regresar dos años después a Lima en donde es ordenado sacerdote por monseñor Orihuela, obispo del Cuzco, quien a la sazón se encontraba en Lima. Ese mismo año es nombrado Vice Rector del Colegio de San Carlos y luego de ganar por concurso público la plaza para el curato de Cajacay, ubicado en la provincia de Cajatambo, pasa a ejercer en él su labor espiritual entre 1834 y 1837.

Ocupando el cargo señalado auxilia al arzobispo Jorge Benavente en la visita de su arquidiócesis y aunque luego volvió a su diócesis, pronto hubo de confiarla a un coadjutor por haber enfermado.

El año 1835 es nombrado Director del diario oficial *El Peruano* y en 1839 fue nombrado Director de la Biblioteca Nacional. Al siguiente año obtuvo el curato de Lurín. El año de 1842 pronunció la Oración Fúnebre en las exequias del Presidente Gamarra y al año siguiente la Oración Fúnebre por la muerte del entonces Arzobispo de Lima fray Francisco de Sales Arrieta, en ellas ya estaban presentes sus doctrinas sobre la soberanía que darían lugar a una polémica con el entonces Vocal de la Corte Suprema de Justicia, Doctor Benito Laso, algunos años después.

En octubre del año de 1842 fue nombrado Rector del Convictorio de San Carlos, llevando a cabo de inmediato una profunda reforma de sus estudios y logrando que aquél plantel fuera durante todo el periodo que estuvo bajo su dirección

¹⁷² Para la elaboración de esta parte nos hemos valido de las siguientes obras: De la Puente Candamo, José Agustín; *Bartolomé Herrera*, en: De la Puente Candamo José Agustín (y) Villanueva, Elena; *Bartolomé Herrera y José Gálvez*, Lima, Editorial Universitaria, 1964. Herrera, Gonzalo (y) Herrera, Rodrigo; *Biografía de don Bartolomé Herrera*, en Leguía, Jorge Guillermo, op. cit., tomo II, pp. XIX-CXLIX. Leguía, Jorge Guillermo: Prólogo a *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, Lima, Rosay, 1929, tomo I, pp. XI-XXVIII. McEvoy, Carmen; *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997. Tauro del Pino, Alberto; op. cit., Tomo III, p. 949. San Cristóbal, Evaristo; op. cit. tomo II, pp. 346-349.

un centro de irradiación de las doctrinas conservadoras que él profesaba, en oposición del Colegio Guadalupe, emporio del liberalismo.¹⁷³

A solicitud del gobierno dio su celeberrimo Sermón del 28 de julio de 1846 en la Iglesia Catedral de Lima en el cual expresó sus ideas políticas acerca de la soberanía planteándolas como la única vía para salir de la crisis que agobiaba al Perú, lo cual inició un doble debate; en primer lugar un debate, que culminó abruptamente, con Benito Laso, a la sazón Presidente de la Corte Superior de Lima y otro más largo con los aladides del liberalismo, el cual terminó parcialmente con los exámenes finales del Convictorio siendo el episodio más saltante aquél en que se enfrentaron en un primer momento el Doctor Flores y el joven Irigoyen (28- XII- 1846) y, en un segundo momento, el Consejero Charún, el Vocal Supremo Laso y el Diputado Tirado -defensores de la soberanía popular quienes se desempeñaban como examinadores - y el ya mencionado joven discípulo de Herrera, José María Irigoyen. Este debate continuó en la prensas durante el año de 1847 principalmente a través de los diarios limeños *Correo Peruano* y *El Comercio*.

El año de 1846 fue incorporado al cabildo arquidiocesano en calidad de Canónigo. Integró luego la Comisión Revisora de los libros que ingresaban a la Biblioteca Nacional, bajo la dirección de Francisco de Paula Gonzáles Vigil. Regentó también la cátedra de Teología de la Pontificia y Real Universidad Mayor de San Marcos y, elegido diputado por Lima (1849), presidió las sesiones de dicha Cámara. Ese mismo año, con ocasión de las elecciones próximas convocadas por el Mariscal Ramón Castilla, sostuvo otro célebre debate desde la Cámara de Diputados con un ex discípulo de San Carlos, el doctor Pedro Gálvez, en torno al voto indígena; según Gálvez el derecho al voto debía ser concedido a los indígenas analfabetos y según Herrera no.

Cabe resaltar que por esta época, Herrera se había convertido en la práctica en el ideólogo del castillismo si bien por una serie de razones luego se separará del caudillo y ocupará más bien una serie de cargos en el gobierno de su sucesor: Echenique.¹⁷⁴

El 12 de agosto del año de 1851 asumió la Dirección General de Instrucción, creada por el entonces Presidente de la República José Rufino Echenique; luego el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, siendo también encargado del Despacho de Gobierno y Relaciones Exteriores (1 de setiembre de 1851 a 5 de febrero de 1852) periodo durante el cual se llevó a cabo la primera inmigración de colonos alemanes

¹⁷³ El lector interesado en cómo era Herrera en la cotidianeidad del Convictorio puede ver el opúsculo de José Arnaldo Márquez; *Extractos de las memorias inéditas de uno de sus discípulos*, en Leguía, Jorge Guillermo; op. cit., tomo II, LIII-LXIII. Dicho artículo fue publicado originalmente en *El Nacional* (Lima), 13-XII-1865. En cuanto a la labor de Herrera en el Convictorio así como la vida y posterior obra de sus principales discípulos hay información detallada en el libro de Oscar Barrenechea y Raygada; *Bartolomé Herrera, educador y diplomático peruano*, Bs. As., Peuser, 1957, pp. 9-58.

¹⁷⁴ "Para la puesta en marcha de la política unitaria castillista resultó fundamental el sustento ideológico que le proveyó el discurso, autoritario cohesionador, de Bartolomé Herrera ... La actuación política de Herrera, durante la administración de su protector, como diputado y presidente de la Cámara Baja, unido a su gran prestigio académico, le permitieron ejercer una importante influencia intelectual en los años formativos del castillismo. Sin embargo ... Herrera se opuso a los planes reeleccionistas del general. Durante la gestión de su sucesor, Rufino Echenique, 1851-1854, el sacerdote ocupó la importante cartera de Justicia, Instrucción y Culto." McEvoy, Carmen; *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p.27.

(de religión católica) a Pozuzo. El 23 de octubre del año de 1851 suscribió la convención fluvial en virtud de la cual reconoció el Brasil a las naves peruanas el derecho de libre navegación en el Amazonas así como estableció los límites fronterizos con dicha nación.

Acreditado el 10 de mayo de 1852 como Ministro Plenipotenciario ante la Santa Sede, estuvo en Europa gestionando el reconocimiento de los privilegios que constituyen el Patronato Nacional; debido a ello visita las cortes de Toscana y Cerdeña así como Inglaterra, sin embargo, el cambio de gobierno echó por tierra todo lo logrado.¹⁷⁵

Decepcionado de que todos sus desvelos hubieran sido en vano y de regreso al Perú (5 de octubre de 1853) rehusó inicialmente participar en toda actividad política aceptando luego reasumir la Dirección General de Instrucción Pública y ocupar un asiento en el Consejo de Estado. En el Cabildo metropolitano fue promovido a la dignidad de Chantre.

Quebrantada su salud, se ve obligado a trasladarse a Jauja, siendo elegido diputado por ella el año de 1858, bajo este cargo presidió los debates que dieron origen a la Constitución de 1860 y presentó también un Proyecto de Constitución que fue rechazado por el Congreso. El 29 de mayo de ese mismo año y a pesar de sus repetidas negativas debido a su quebrantada salud es designado obispo de Arequipa, siendo consagrado en la Iglesia Catedral de Lima por Monseñor Francisco Orueta y Castrilló, obispo de Trujillo. El 6 de enero de 1861 tomó posesión de su sede, muriendo de hemotisis y ostentando dicho cargo tres años después.

2. Bibliografía de Bartolomé Herrera¹⁷⁶ :

“Discurso pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera, regente de estudios del Convictorio de San Carlos, ante el Presidente Provisional de la República, General L. J. Orbegoso, en el Palacio de Gobierno de Lima en Febrero de 1834”

“Discurso pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera, Cura y Vicario de la Doctrina de Cajacay, el día 26 de Julio de 1835, en la Misa solemne con que el V. Dean y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Lima, celebró la confirmación del Arzobispado del Ilustrísimo Sr. Dr. D. Jorge de Benavente y Macoaga”

“Oración que en las exequias celebradas el día 4 de Enero de 1842, en la Iglesia Catedral de Lima por el alma de S. E. el Generalísimo Presidente de la República D. Agustín Gamarra, muerto gloriosamente en el campo de Incahue, pronunció el Dr. D. Bartolomé Herrera, Cura y Vicario de Lurín”

“Discurso pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera, Rector del Colegio de San Carlos de Lima, en la ceremonia de apertura de este plantel, celebrada, a los dos meses y medio de su reforma, el 20 de Enero de 1843”

¹⁷⁵ Sobre la labor diplomática de Herrera, remitimos al lector interesado a la ya citada obra del embajador Oscar Barrenechea, pp. 61-89. En ella también se publican una serie de documentos relativos a dicha misión.

¹⁷⁶ Se consideran únicamente discursos y libros.

“Oración fúnebre, pronunciada en las exequias del ilustrísimo señor doctor don Fray Francisco de Sales Arrieta, en la Catedral de Lima, por el señor doctor don Bartolomé Herrera, el 5 de Mayo de 1843”

“Sermón pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera, Rector del Convictorio de San Carlos, en el Te Deum celebrado en la Santa Iglesia Catedral de Lima, el 28 de Julio de 1845”

“Discurso de Herrera pronunciado con motivo de la victoria sobre las tropas que ocupaban Lima”

“Informe sobre los “Elementos de Derecho Internacional” por José María Pando. 1848”

“Anotaciones al “Derecho Público Interno y Externo” por el comentador Silvestre Pinheiro Ferreira.” [1ª edic. 1848, 2ª edic. 1852]

Teodicea (1ª edic.), Arequipa, 1872.

Lógica (1ª edic.), Arequipa, 1872.

CAPITULO II

Pensamiento político

Sección A

Soberanía política

1. Insuficiencia de la voluntad y de la razón humana para auto normarse:

Para Herrera la voluntad humana no puede producir ninguna obligación ya que o bien quiere aquello que está prohibido por la ley divina o bien aquello que es indiferente a ella o bien lo que ella manda. Si es lo primero, lejos de producir una obligación más bien estamos faltando a ella; si es lo segundo, no hay obligación alguna y si es lo tercero, entonces ella es innecesaria en su normatividad.¹⁷⁷

Por otro lado, Herrera considera que la posibilidad de que el ser humano abandonado a sí mismo tenga autoridad para auto gobernarse y auto normarse (o sea que posea auto soberanía individual) es un absurdo puesto que ello implica, para Herrera, que la autoridad vendría de los propios hombres pero, si esto es así, cada hombre debería tener autoridad sobre sí mismo. Sin embargo Herrera considera que el mismo concepto de “autoridad” implica dos seres, uno que la posee y otro que está sometido a ella (ya que no hay autoridad si, por un lado, no hay alguien que haga uso de ella y, por otro lado, alguien sobre quien se haga uso o se ejerza ella), ahora bien, continúa Herrera, el hombre, en quien supuestamente reside la autoridad y es un solo ser, tendría, para tener autoridad sobre sí mismo, que ser dos seres: aquél que posee la autoridad y aquél sobre quien se ejerce la autoridad, lo cual es un absurdo ya que al ser un solo ser, el ser humano no puede ser dos.¹⁷⁸

En cuanto a que sea el pueblo o la comunidad en su conjunto quien se auto gobierne dándose las propias normas que han de ser acatadas por cada uno de sus componentes (auto gobierno o auto soberanía comunitaria, que, a nuestro entender sería más o menos lo que propugnaría Benito Laso) tampoco es factible para Herrera ya que la sociedad sería únicamente, desde ese punto de vista, una suma de miembros o voluntades particulares. Pero como una suma no puede agregar una naturaleza contraria a la de los sumandos, sea uno, dos o más seres humanos los que se agreguen, ellos no hacen, en lo que a la soberanía o gobierno se refiere, diferencia alguna. Por ello tampoco la soberanía puede venir de la propia comunidad.¹⁷⁹

Así, para Herrera, al postularse la soberanía humana en vez de liberarse al hombre se lo estaría haciendo esclavo de sus propias pasiones:

“Hai pues esclavitud cuando nos dominan nuestras pasiones ú otras pasiones, nuestros caprichos ú otros caprichos, mayormente si son los opresores, los insoportables caprichos de muchos en vez de la *verdad eterna*, de la razon de Dios que ejerce sobre sus criaturas un imperio suave y natural”¹⁸⁰

¹⁷⁷ *Sermón pronunciado por Bartolomé Herrera en la Iglesia catedral de Lima el 28 de julio de 1846*, en: Herrera, Bartolomé: *Escritos y discursos*, edición y prólogo de J. G. Leguía, introducción de Jorge Basadre., p. 100, en adelante *Sermón*.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 98.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 83.

De ahí que critique tanto a la filosofía de la ilustración como a los filósofos políticos modernos puesto que éstos fundamentan las normas en la propia voluntad o razón humana.

Con respecto a la ilustración sostiene que ella es la impiedad completa ya que es la razón sin Dios. Llegando a decir lo siguiente acerca de ella:

“... la razón abandonada á sí misma, demostrando la falsedad de lo que en la época de la independencia se llamaba ciencia, y en el embrutecimiento y desgracia á que conduce; y refutando la impiedad horrible del demonio del siglo 18, quiero decir de Voltaire y las simplezas que se escaparon al malogrado talento de Rousseau”¹⁸¹

En ese sentido, la razón abandonada a sí misma termina siendo esclava de la voluntad o, peor aún, de las voluntades de la mayoría¹⁸².

Es justamente a negar tales principios modernos ilustrados a los que se enderezará toda la labor política e intelectual de Herrera ya que a su entender estos principios habían sido y eran la causa de todas las desgracias que atacaban a la patria así como el origen del estado de anarquía en que ella se encontraba:

“Se buscó la libertad en el desorden de la revolución, cuando Dios la ha establecido en la obediencia; y se cayó en la esclavitud. Se quiso reconocer *soberanía absoluta* en la voluntad de los hombres, cuando Dios había dicho de él solo es el Señor, y resultó un ídolo vano...”¹⁸³

Respecto a este punto ha señalado el estudioso Jorge Guillermo Leguía, uno de los maestros de la Generación del Centenario:

“Cree el célebre maestro que veinte años de vida no democrática sino demagógica, han constituido la refutación más elocuente del programa liberal de los fundadores de nuestra República, la cual, sin preparación, disciplina ni hábitos cívicos, ha menester de un gobierno férreo y de una aristocracia que atenúen la fatalidad histórica que no nos brindó una monarquía tutora y constructiva.”¹⁸⁴

De ahí que la crítica de Herrera no sea puramente negativa sino que plantee también la supuesta salida a este atolladero, eso sí, en calidad de única alternativa política viable por oposición a la de la llamada filosofía política moderna, liberal o ilustrada. Esta salida política no es otra que el sometimiento a Dios a través del sometimiento a las leyes naturales creadas por Él:

“Una parte del orden jeneral depende de la conducta eficaz y sensible de los hombres entre sí. Esta conducta se halla, pues, bajo el imperio de la lei moral que, en cuanto la gobierna, se llama derecho. Con que existe el derecho negado por Bentham: existe una lei distinta de la voluntad y de los intereses humanos, que obliga á la voluntad y protege los intereses gobernándolos. Quien la promulga es la razón: quien la impone Dios. No se puede violar sin renunciar á la razon; ofender á la naturaleza; y hacerse reo de sacrilega rebelion.”¹⁸⁵

Aquí se perfila el típico cariz que encontraremos en todos sus textos políticos y jurídicos; el teocentrismo. Como ha señalado acertadamente el historiador José

¹⁸¹ Ibid., p. 96.

¹⁸² *Comentario al Derecho Público Interno y Externo del Comentarista Silvestre Pinheiro*, en: Herrera, Bartolomé, op. cit., tomo II, p. 41, en adelante *Pinheiro*.

¹⁸³ Herrera, Bartolomé; op. cit., p. 83.

¹⁸⁴ Leguía, Jorge Guillermo; *Estudios históricos*, Stgo. de Chile, Ediciones Ercilla, 1939, p. 67.

¹⁸⁵ Herrera, Bartolomé; op. cit., p. 14.

Agustín De la Puente y Candamo: “Herrera es, en toda su vida, en primer lugar, sacerdote y después asume las funciones que su responsabilidad le indica...”¹⁸⁶

Este punto ya fue resaltado anteriormente por el historiador sanmarquino Jorge Basadre quien sostuvo al respecto:

“Herrera no se olvida nunca de que es sacerdote; y sacerdote de los fanáticos. Toda su concepción filosófica, política e histórica está inspirada en su proselitismo religioso...”¹⁸⁷

2. Dios como fundamento de la soberanía:

Para Herrera cuando se habla de soberanía política se puede entender ella en dos sentidos distintos. En un primer sentido, como una autonomía de un estado frente a otros. En un segundo sentido, ella puede ser entendida como la capacidad de un estado para auto normarse o auto gobernarse.

Para Herrera únicamente es aceptable, y sólo de cierta manera, el primer sentido de soberanía política (sin embargo ello no implica que Dios esté ausente en ella¹⁸⁸) debido a que el segundo implicaría el que los estados fueran autónomos en su normatividad, independientes en su orden moral, etc. lo cual implicaría a su vez que la voluntad de los sujetos constituyentes de dicho estado deban tener la capacidad y el derecho para ejercer y establecer de manera legítima y por su propia cuenta tanto la normatividad jurídica como la moralidad, condición que, como hemos visto más atrás, Herrera rechaza.

Para el Obispo de Arequipa, si la auto normatividad se llevara a la práctica, no sería otra cosa que una dictadura de las pasiones y no el gobierno de la divinidad, el imperio de lo contingente y no el dominio de lo necesario, la soberanía de la voluntad humana y no la voluntad divina; carente por tanto de toda autoridad o soberanía legítima:

“Que la soberanía en esos dos sentidos viene de Dios es una verdad incuestionable. Lo ha sido también siempre en el derecho de mandar, ó soberanía en el mas propio sentido de la palabra, viene de Dios; porque Dios es la fuente de todo derecho, y porque, siendo el único soberano de los hombres, nadie puede tener autoridad legítima si no la recibe de Dios. Esta verdad es para la Iglesia un dogma fundado en la Escritura Santa ...”¹⁸⁹

Esto se debe a que Herrera considera que sólo los mandatos que provienen de Dios tienen una auténtica autoridad, esto es, son los únicos que obligan debido a su trascendencia y absoluta necesidad:

“...no puede establecerse la paz y la armonía social, sin una autoridad que obligue al ciudadano en lo íntimo de su conciencia, de la que *se siente realmente súbdito* y de quien tenga una dependencia necesaria: y esta autoridad es solo la de Dios, soberano del universo. En el hombre solo se puede respetar pues la autoridad que emane de Dios, como encarna sin duda la de los jueces, la de los legisladores, la del jefe de estado.”¹⁹⁰

¹⁸⁶ De la Puente y Candamo, José Agustín; op. cit., p. 9.

¹⁸⁷ Basadre, Jorge; “En torno a los escritos y discursos de Bartolomé Herrera”, p. LXX, en Leguía, Jorge Guillermo (edit.); *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, edic. cit., tomo II, pp. LXV-LXXXI.

¹⁸⁸ Respecto a este punto véanse más adelante la parte correspondiente al providencialismo herrero.

¹⁸⁹ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, nota e, p. 96-97.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 83.

Estos mandatos o leyes divinas toman o se expresan para Herrera a través de la forma de leyes naturales las cuales, desde un punto de vista jurídico, aparecen bajo la forma de derechos y deberes.¹⁹¹

Sin embargo los hombres ni son ángeles ni viven en el cielo, de ahí que sea *necesario* que éstos sean gobernados por una autoridad que les indique lo que se ha de hacer y lo que no, de acuerdo a estas leyes divinas, caso contrario la sociedad, y con ella la vida humana, caerían en un caos:

“... la vida social sería imposible sin una autoridad que la asegurase, haciendo cumplir los preceptos del derecho; luego para que existan las naciones y cumplan su destino es *necesario* que las voluntades particulares sean dirigidas; que se les prescriba lo que han de hacer y lo que han de omitir conforme a la ley natural; y que se les haga cumplir estas prescripciones.”¹⁹²

Esta necesidad natural de prescripción o guía que necesitan los seres humanos, en tanto ley natural, se configura jurídicamente a través del derecho al mando o soberanía¹⁹³ de las sociedades humanas o naciones:

“Existe pues el derecho a mandar á las naciones, ó la soberanía; y tiene, como todos los derechos, su origen en la naturaleza. Si queremos todavía buscarlo en alguna voluntad, no podremos descansar en otra, que en la adorable voluntad de Dios, creador de la naturaleza”¹⁹⁴

En ese sentido, el pueblo debe de someterse y seguir los mandatos de las autoridades constituidas ya que en tanto y en cuanto ellas ejercerían el mando guiándose por estas leyes naturales, el sometimiento del pueblo no sería *realmente* a quien gobierna sino a *aquél a quien sigue el que gobierna*: Dios. De ahí que Herrera sostenga con aires proféticos, de esos que tanto gustaba de usar en sus sermones:

“Obedece a las autoridades constituídas: y tiemblen ellas de no obedecerme a mí ... porque su derecho termina y su peligro comienza donde comienza su rebelion y su injusticia”¹⁹⁵

Si esto es así ¿qué sucede entonces con la soberanía humana? ¿Es acaso ella innecesaria y fútil? ¿Acaso Herrera cubre todo de un velo teológico olvidándose de los seres reales de carne y hueso?

Según él sería todo lo contrario. La soberanía divina a través de las leyes naturales cuya expresión jurídica son los derechos y cuya expresión política es la soberanía humana, lejos de petrificar la vida, la libertad y la soberanía humanas más bien les permitiría, según el Monseñor, seguir existiendo puesto que las colocaría en sus justos límites:

“... he estado mui lejos de negar la soberanía limitada de los hombres –dice Herrera–, que emana de principios absolutos y que es indispensable para que haya sociedad”¹⁹⁶

En ese sentido, lo que habría afirmado Herrera sería más bien que “hai una regla de la libertad que viene de Dios. La libertad, pues, puede ser *justa* en su

¹⁹¹ Profundizaremos más en este tema en el Capítulo III, donde abordamos el pensamiento jurídico de Herrera.

¹⁹² Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 19.

¹⁹³ Sobre a quién asiste este derecho al mando o soberanía, véase más adelante “soberanía de la inteligencia”.

¹⁹⁴ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 19.

¹⁹⁵ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 84.

¹⁹⁶ *El Comercio* (Lima) 21-X-46. En Leguía, Jorge Guillermo (edit.); *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, edic. cit., p. 130.

ejercicio, cuando es conforme á la regla: pero no puede ser *justicia*, porque eso sería ser ella misma la regla suprema, ó carecer de regla”¹⁹⁷

De ahí que para él, el Perú, como nación independiente, podrá ser verdaderamente libre únicamente si se somete a los designios del Creador pues “solo en esta servidumbre puede hablar la verdadera libertad”¹⁹⁸

Recordemos que una nación es para el Obispo de Arequipa “un conjunto de medios ordenados por la Providencia, para que cumpla sus miras con inteligencia y con voluntad propia”¹⁹⁹ y en ese sentido ella tiene para él “su destino señalado por Dios”²⁰⁰

Por lo anterior, para Monseñor Herrera cualquier nación en general, y en particular la nación peruana, deberán de regirse por estas leyes naturales ya que sólo de este modo estarían cumpliendo con los verdaderos preceptos y realizando su auténtico destino, pues sólo mediante el sometimiento y la realización terrena y temporal de estas leyes naturales -de procedencia divina y además absolutas- es posible el logro de la verdadera libertad así como el ejercicio de la soberanía en sus justos límites. Sólo mediante la realización temporal del destino eterno del hombre es posible escapar a la “soberanía” de las pasiones y lograr ser verdaderamente libres.

Sólo mediante el reconocimiento y el sometimiento político a la divinidad es posible huir de la tiranía del pueblo a través de los demagogos y de la dictadura o despotismo de los gobernantes porque únicamente “Dios es soberano de las naciones. Su soberanía restituirá a los gobiernos á los individuos y á los pueblos la libertad.”²⁰¹

En ese sentido ha señalado Mario Alzamora que para Herrera:

“La soberanía absoluta es la soberanía del derecho; la relativa corresponde a las autoridades que gobiernan en su nombre. *Aquella y ésta tienen su origen en Dios*, que es la fuente de todo derecho”²⁰²

De esto Herrera deriva que el origen divino de la soberanía (o sea del derecho de mandar) es un dogma de fe: “He probado esta proposición: *la soberanía viene de Dios es un dogma católico.*”²⁰³

Jorge Basadre resume la tesis de Herrera del origen divino del derecho a la soberanía así como el fundamento teológico de ésta del siguiente modo:

“... la soberanía es el derecho de mandar; nace de la naturaleza humana y de las eternas leyes sobre que descansa la verdad. Los pueblos tienen el deber de obedecer a su soberano ... No obliga el soberano sólo porque manda sino porque manda en cumplimiento de una ley natural. La soberanía humana deriva del derecho y él la limita.”²⁰⁴

¹⁹⁷ *El Comercio* (Lima) 16-X-46. En Leguía, Jorge Guillermo (edit.); op. cit., p. 125.

¹⁹⁸ Herrera, Bartolomé; op. cit., p. 79.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰⁰ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 7.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 68.

²⁰² Alzamora Valdéz, Mario. *La filosofía del derecho en el Perú* Lima, 1968, pp. 78-79, cursivas nuestras.

²⁰³ Herrera, Bartolomé; op. cit., p. 97.

²⁰⁴ Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1979, pp. 71-72.

Vargas Ugarte interpreta la tesis herreriana sobre el origen y fundamento divino de la soberanía como una tesis teológico política que se remite a la doctrina de la Iglesia Católica de ese entonces, al tiempo que guardaría una posición contrapuesta a la tesis contractualista de Rousseau:

“El se había limitado a exponer la doctrina católica sobre el origen del poder, haciendo ver el absurdo del contrato social de Rousseau y defendiendo con la tradición jurídica española y con los escolásticos, como Suárez y Bellarmino, que *la soberanía es un derecho, y como tal tiene su origen en la naturaleza o, hablando con más exactitud, en Dios.*”²⁰⁵

Efectivamente, tanto Mario Alzamora Valdéz como Jorge Basadre y Manuel Vargas han logrado a nuestro entender captar el espíritu de la doctrina herreriana sobre la soberanía, pues como lo expresara un discípulo de Herrera, para el maestro “no hai mas soberano absoluto que Dios”²⁰⁶

Lo que sí es discutible es la filiación filosófica de estas tesis herrerianas con las de Bellarmino y Suárez como sostiene Vargas, sobre ello volveremos más adelante.

3. La “Soberanía de la Inteligencia”:

Para el Doctor Herrera la llamada “soberanía de la inteligencia” presupone las leyes divinas y en ese sentido el Principio de Autoridad o derecho a mandar. Lo que se obedecería entonces no serían los caprichos del gobernante -o de los gobernados- sino las leyes divinas a las cuales la razón del gobernante, por estar capacitada, accedería y conocería y, por ende, aplicaría.

Sin embargo, para que un gobierno sea legítimo se requiere, como lo señala Herrera, el consentimiento del pueblo: “*para que se constituya el soberano es condicion indispensable el consentimiento tácito ó expreso de la nación*”²⁰⁷ Consentimiento que por lo demás tiene como sustento el *reconocimiento* por parte del pueblo de que el gobernante es una persona esclarecida y así, el sometimiento de los ciudadanos *no es* a la persona del gobernante sino hacia lo que él encarna: el Principio de Autoridad, que no sería otra cosa que la expresión política del conocimiento que posee éste de las leyes naturales -creadas por Dios- y de acuerdo a las cuales éste gobernaría y deberían regirse las naciones.

Respecto a este Principio de Autoridad herreriano ha dicho el ya citado historiador peruano José Agustín De la Puente y Candamo:

“... el principio de la autoridad –el principio, el origen- se halla en Dios, y que el pueblo, la comunidad humana, tiene la obligación de obedecer a sus mandatarios, a sus autoridades, dentro del orden establecido por Dios ... Lo importante es establecer que existe un orden natural, un orden divino, que no está sujeto al capricho, ni a la opinión, y que sí es el fundamento de la autoridad.”²⁰⁸

De ahí que este sometimiento sea para Monseñor Herrera *necesario* y no basado en la voluntad o capricho humano alguno ni mucho menos en la fuerza.

²⁰⁵ Vargas Ugarte, Rubén. *El real convictorio carolino y sus dos luminarias*, edic. cit., p. 146, cursivas nuestras.

²⁰⁶ Artículo firmado con el pseudónimo de *Un Carolino*, publicado en *El Comercio* (Lima), 07-I-47, p. 170

²⁰⁷ *El Comercio*, (Lima), 7 – VIII – 1846, p. 117.

²⁰⁸ De la Puente y Candamo, José Agustín; op. cit., p. 25

La “Soberanía de la Inteligencia”, entonces, no sería otra cosa que el derecho ha gobernar que asiste a aquellos seres humanos lo suficientemente esclarecidos para acceder, a través de su razón, al conocimiento de estas leyes:

“Tiene ese derecho y es legítimo soberano el que gobierna *habitualmente* conforme á los *principios reconocidos de justicia*, que nacen del destino comun de las sociedades y del particular de la nacion. Es el único que está en posesion de los medios necesarios para hacer cumplir á la sociedad las leyes naturales, y las hece cumplir: luego tiene el derecho de hacerlas cumplir –el derecho de mandar– la soberanía; pues donde quiera que vemos una facultad y un designio racional vemos derecho...”²⁰⁹

Así, el gobernante más que soberano en sentido estricto sería más bien una suerte de representante político de Dios que gobierna a los hombres y guía a la nación según los preceptos de la Providencia:

“[Herrera] afirma que el hombre más preparado tiene por razón de la misma preparación el deber de servir a su comunidad y un mayor derecho para gobernarla. El parte de un principio simple, quien mejor conoce, quien tiene mayor capacidad, se encuentra en una situación superior para la dirección y el gobierno.”²¹⁰

A esto habría simplemente que hacer la salvedad, para evitar equívocos y mal interpretaciones, que aquello en lo cual se debe estar preparado, aquello que debe ser conocido, no son los contingentes objetos creados por la razón humana (como por ejemplo los principios liberales propugnados por los revolucionarios franceses) sino los absolutos principios divinos.

De ahí que para el Doctor Herrera las normas por las cuales se debe de regir una nación no pueden ser creadas sino que más bien son la explicitación jurídica y política de estas normas eternas, por lo cual no cualquiera está capacitado para conocerlas ni mucho menos para gobernar de acuerdo a ellas; únicamente los más capaces están en esa condición. Por ello sólo estos últimos tienen realmente el derecho a la soberanía ya que son los únicos que cumplen con lo que para la filosofía herreriana sería una de las “condiciones de posibilidad” de la soberanía o derecho al mando: la capacidad de guiar a la nación de acuerdo a las leyes eternas:

“Las leyes ... “son principios eternos fundados en la naturaleza de las cosas”: principios que no pueden percibirse con claridad, sino por los entendimientos habituados a vencer las dificultades del trabajo mental y ejercitados en la indagación científica. ¿La mayoría del pueblo se halla en estado de emprender la difícil tarea, indispensable para descubrir esos principios? No: no tiene tal capacidad. Y quien no tiene la capacidad de hacer algo, no se puede decir sin caer en un absurdo que tiene derecho a hacerlo. El derecho de dictar leyes pertenece a los mas inteligentes –á la aristocracia del saber, creada por la naturaleza”²¹¹

En ese sentido Vargas Ugarte ha sostenido con respecto a este tema herreriano:

“La soberanía tiene su origen en Dios, pero ha sido dada para el bien de los súbditos, de modo que esta finalidad le está señalando ya sus límites. En síntesis, como dice el mismo Herrera, el hombre que ejerce la soberanía no es más que un ministro de Dios para el bien. Por eso merece respeto y, al mismo tiempo, le da al soberano la regla que ha de ser norma de su conducta”²¹²

²⁰⁹ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 25-26.

²¹⁰ De la Puente y Candamo, José Agustín; op. cit., p. 30.

²¹¹ Los carolinós; “Soberanía”, *El Comercio* (Lima) 21-X-46. En Leguía, Jorge Guillermo (edit.); op. cit., p. 131.

²¹² Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Historia general del Perú. La república*. Lima, Milla Batres, 1971, Tomo IX, p. 149.

Herrera era consciente que su elitismo político era sumamente enojoso no sólo para los liberales sino para el común de los peruanos de su época, no obstante se mantiene fiel a sus principios políticos teológico fundamentalistas y afirma la existencia de una aristocracia intelectual, por naturaleza, la cual tiene el derecho y el deber de tomar las riendas de la nación, legando a sostener con claras remembranzas aristotélicas:

“Aunque repugne á las preocupaciones, difundidas por los exajerados escritores del último siglo, es indudable que unos hombres han nacido para mandar y otros para obedecer.”²¹³

Sin embargo no basta sólo con poseer una inteligencia, es necesario también cumplir con otros requisitos; amor a la patria y a lo justo:

“Si solo para la funcion de juez, para un *juicio* que no es mas que la averiguacion de un hecho y la persecucion de su relacion con la ley, re requiere tanta superioridad mental ¿cuántas dotes no serán precisas para todas las funciones del mando? Los que las posean, los que á una razon elevada, firme y de vastas miras reunan uno de esos enérgicos corazones que arden de amor á la patria y á lo justo, está destinados a manda, tienen *derecho á la soberanía*”²¹⁴

Aquí vemos que apunta cierta contradicción teórica en la ideología política Herreriana ya que, como hemos visto anteriormente, para él las leyes naturales, por su misma procedencia, son necesarias y obligan por sí mismas; por ello, se deduce que aquél que las conozca no sólo siente la necesidad de seguirlas sino que efectivamente las sigue debido a la obligación que instaura en los corazones de quienes las conocen pero, si esto es así ¿cuál es la necesidad de postular otros requisitos como “enérgicos corazones” y “amor a la patria”? Se sobre entiende que estas dos cualidades deberían ser la consecuencia lógica de este conocimiento de la ley natural y no requisitos necesarios equivalentes.

Para Herrera, el que la condición necesaria sea la capacidad natural del intelecto del ser humano para acceder al conocimiento de las leyes divinas, no significa una guerra entre personas intelectualmente dotadas con la intención de hacerse con el poder sino que para ello se han establecido una serie de procedimientos en el caso del Perú, el de la democracia representativa basada en el sufragio.

Habría que agregar, a manera de disgresión necesaria, que éste sistema de sufragio era muy distinto al actual. Hasta la gran reforma electoral de 1896 y a desmedro de una serie de leyes electorales expedidas hasta esa época, las elecciones tanto de los legisladores como del presidente se realizaban del siguiente modo:

1º Se formaba un registro o padrón electoral en cada parroquia. En éste se consignaba quiénes eran ciudadanos actos para ejercer el derecho al voto.

2º Estos electores parroquiales elegían a los miembros de la mesa de votación y luego votaban para elegir a los electores del distrito electoral que comprendía a la parroquia a la que pertenecían estos electores primarios.

3º Estos electores distritales formaban un Colegio Electoral.

²¹³ Herrera, Bartolomé; op. cit., p. 26.

²¹⁴ Ibid., p. 26.

4° Con los electores ya nominados se formaba en cada capital de provincia un Colegio Electoral Provincial. Los miembros de este Colegio, al igual que los electores parroquiales, elegían a los que conformarían la mesa de votación y luego votaban para la elección de Diputados, Senadores y Presidente de la República.²¹⁵

Volviendo a Herrera, para él, entonces, la capacidad no da derecho al mando sino únicamente a aspirar a éste: “la capacidad da *derecho á pretender el mando* por los medios que la razon y la lei aprueban.”²¹⁶ Serían entonces los electores de las distintas instancias los que tendrían que elegir entre el más acto de entre los candidatos.

Aquí, pensamos, apunta otra contradicción; según Herrera las leyes jurídicas están basadas en las leyes divinas y éstas últimas son conocidas por los más capacitados únicamente y por lo tanto podrían ser sancionadas sólo por ellos, sin embargo para que éstos más capacitados sancionen estas leyes derivadas de las leyes divinas tienen que haber sido previamente elegidos por esta misma ley que, en ese momento aún no existe *legalmente* puesto que sus sancionadores aún no están en posesión del poder político y legal para sancionarla.

Para Herrera es el pueblo el que en elecciones libres e indirectas reconocerá al gobernante, elección que en tanto no se basa en un otorgamiento de soberanía política por parte del pueblo sino únicamente en el reconocimiento, y por ende sometimiento, a la capacidad del gobernante, no es delegación de la soberanía como sostenían los liberales peruanos de la época:

“Nosotros manifestamos ya que la autoridad no se delega: que el elector no hace más que reconocer la capacidad superior y someterse a ella. Este principio dictado por la naturaleza, que ha destinado unos hombres a mandar, otros á elegir, y otros simplemente á obedecer.”

Como ha sostenido un famoso historiador nacional:

“El pueblo tiene soberanía. Designa, elige, a sus autoridades y gobernantes. El pueblo es soberano, mas, existe una soberanía absoluta que es la de Dios, soberanía por ella misma, a la cual por principio y necesidad filosófica está sometida la soberanía del pueblo, como en todos los órdenes de la vida está sometido lo contingente a lo necesario.

Herrera, pues, no niega el derecho del pueblo al gobierno de su comunidad. Dice, sencillamente, que ese derecho del pueblo no puede violar el orden de la naturaleza y de las cosas creadas que establece Dios como Señor y Creador”²¹⁷

La sumisión a Dios y a sus leyes es para Herrera la única alternativa para huir de las dictaduras y las tiranías que han azotado a la república tanto en su versión dictatorial o despótica como demagógica:

“... el pueblo es *subdito* de los principios absolutos – de Dios: que la soberanía que se ejerce en los estados no tiene su origen en el pueblo, sino es aquellos principios: y que, por último, ni los tiranos lejitimarán nunca su poder ilimitado, fundandose en lo que han recibido del pueblo, ni el pueblo, ó mas bien los demagogos que lo sacrifican, podran justificar su rebelion contra la autoridad legal que impone dentro de los limites de la justicia”²¹⁸

²¹⁵ Cfr. Basadre, Jorge; *Elecciones y centralismo en el Perú. Apuntes para un esquema histórico*, Lima, Centro de Investigaciones de la Universidad del pacifico, 1980, pp.28-30.

²¹⁶ Herrera, Bartolomé; “Soberanía” *El Comercio* (Lima), 7 –VIII – 46. En Leguía, Jorge Guillermo (edit.); p. 117.

²¹⁷ De la Puente y Candamo, José Agustín; op. cit., p. 27.

²¹⁸ *El Comercio* (Lima) 21-X-46, loc. cit., p. 130.

Nos parece que aquí apunta otra contradicción, la tercera, en el pensamiento de Herrera ya que si el pueblo, o sea los electores, “eligen” (estrictamente hablando podemos decir que más bien *acatan* o *se someten*) a la autoridad divina *expresada* en aquél que en tanto y en cuanto es el que mejor conoce las leyes naturales es el que está en mejores condiciones para regir a la nación de acuerdo a ellos, encarnando de ese modo el Principio de Autoridad, para que los electores puedan establecer éste requisito señalado, o sea; establecer quien es el que mejor conoce las leyes naturales deberían ellos mismos que conocer dichas leyes para, en base a ellas (requisito *sine qua non*), poder determinar quien está efectivamente en su conocimiento y quién no, quién es un sabio a carta cabal y quién es un simple embaucador, sofista o demagogo. Ahora bien, si los electores ya conocen estas leyes, y ellas obligan por sí mismas; ¿cuál es la necesidad que tienen ellos de un gobernante? Creemos que ninguna necesidad sino que más bien pueden gobernarse –en tanto se someten a dichas leyes por ellos conocidas– por sí mismos. Y si no las conocen ¿cómo pueden discernir quién es el más capaz y quién no?

Herrera podría responder a nuestra objeción sosteniendo que si bien *todos* los electores la conocen, la gran mayoría de los peruanos no y en ese sentido se justifica el que se elijan a las autoridades competentes. Sin embargo esto sólo salvaría las apariencias ya que, para ser consecuentes, quienes gobernarán deberían ser todos los capacitados y no sólo algunos. El sistema aristocrático sería el más consecuente con la tesis herreriana.

Para Alzamora Valdéz, quien sigue en esto a José Antonio Barrenechea, la principal causa práctica que habría motivado el planteamiento de la soberanía de la inteligencia era el caudillaje que había arruinado la república e imposibilitado una convivencia social armónica:

“... la doctrina de la “soberanía de la inteligencia” como escribió un ex carolino, José Antonio Barrenechea, pese a no tener un sentido científico fue como una “protesta contra los pronunciamientos de cuartel”

Herrera sabía que el Perú necesitaba una élite. Ante la imposibilidad de mantener una clase dirigente, racionalmente justificada en la vigencia de las reglas y en dirigentes elegidos regularmente; disminuído el poder de la nobleza, so quedaba sino el poder ... basada en una selección por la inteligencia y por la aptitud para mandar.

El Perú podría sólo por este camino contar con una clase directora, que supiera comandar.”²¹⁹

En ese sentido Edmundo Amés Gonzáles sostiene que el objetivo político de Herrera era superar cualquier tipo de dictaduras y autoritarismos. Estos, según Amés, podían para Herrera reducirse a dos clases:

1. Del pueblo (demagogos)
2. Del gobernante (tiranos)

En ese sentido este autor llega a sostener lo siguiente:

“... como lo reconocieron muchas personalidades notables de la época, Herrera buscaba, por sobre todo, el bien del pueblo, mediante la dirección y el gobierno de los mas capaces y honrados, a fin de liberarlo de la tiranía de los demagogos, no menos opresora que la del absolutismo realista”²²⁰

²¹⁹ Alzamora Valdéz, Mario.; “El pensamiento de Bartolomé Herrera”, en: *Mercurio Peruano* (Lima) Año XXV, Vol. XXXI, N° 279, junio de 1950, pp. 218-219. En adelante “El pensamiento”

Para el ya citado Alzamora Valdéz, la doctrina de la soberanía de la inteligencia tendría como influencia “la filosofía de lo absoluto de Krause y Ahrens y del autoritarismo de De Maistre ...”²²¹

Entre las causas que habría llevado a plantear este tipo de soberanía y contraponerlo a la del pueblo, la historiadora Carmen McEvoy señala la demagogia reinante:

“La soberanía popular, exacerbada por los demagogos políticos, era para Herrera la causa principal del desorden que reinaba en la república. Para reemplazar dicho concepto equivocado, el Secretario de Instrucción, Justicia y Culto de Echenique esbozó una idea alternativa: “la soberanía de la inteligencia””²²²

Sin embargo tal propuesta política era, como hemos señalado algunas líneas más atrás, esencialmente incompatible con el sistema democrático representativo peruano de la época.

4. La obediencia política y sus límites:

Para Herrera el sometimiento del pueblo es a Dios a través de sus leyes naturales expresadas por medio del Principio de Autoridad encarnado en el gobernante²²³ y en ese sentido los gobernados se someten no al propio gobernante sino a las leyes divinas:

“En suma, nuestra teoría vé a los hombres ya separados, ya reunidos en naciones, sujetos á la ley moral: los ve como virtuosos y honrados, cuando obedecen al soberano á quien deben obedecer y hasta donde deben obedecerle; y como criminales e infames, cuando niegan sin razon su obediencia y cuando establecen preceptos contrarios á aquella lei eterna, y asi asegura el orden y la libertad”²²⁴

Por ello es que Herrera sostiene que el consentimiento del pueblo -expresado en un reconocimiento de la autoridad del gobernante, expresión a su vez del Principio de Autoridad- es necesario. Esto se debe a que la soberanía es ejercida por un sujeto (gobernante) sobre otro sujeto (gobernado). Basta que uno de ellos no consientan esta relación para que la soberanía no se pueda ejercer y si esta no puede ser ejercida dejaría de ser soberanía, con lo cual el gobierno deja de ser legítimo y soberano y se convierte en usurpador y tiránico:

“... ¿qué se requiere para que se constituya el soberano? Una indispensable condición: el consentimiento del pueblo expresado por su obediencia. El *derecho de soberanía* supone la capacidad de ejercerla actualmente: y esta capacidad no existe cuando el pueblo opone su fuerza á los preceptos. La actitud para mandar subsiste de parte del *sujeto* y, por consiguiente, el derecho indestructible que nace de ella. Pero el *objeto* sobre que se ha de ejercer no existe: se ha hecho imposible el ejercicio actual de la soberanía. Y como no puede haber derechos imposibles, el ejercicio de la soberanía, sin el consentimiento del pueblo, no es derecho.”²²⁵

²²⁰ Ames Gonzáles, Edmundo; *Las ideas pedagógicas de Bartolomé Herrera.*, Lima, Cía. de Impresiones y publicidad, 1958.

²²¹ Alzamora Valdéz, Mario. *El pensamiento*, p. 216.

²²² McEvoy, Carmen; op. cit., p. 28.

²²³ “... la lei divina es un conjunto de *principios absolutos y necesarios*. Y solos estos principios ejercen un imperio racional sobre la libertad humana, solo en ellos está la *soberanía* verdadera, la soberanía absoluta ... Contrayéndonos á la soberanía humana, al derecho de mandar á las naciones, no puede tener origen sino en la única fuente de la soberanía, en la unica soberanía lejitima – la soberanía de los principios absolutos que reglan la vida social.” *El Comercio*, 16-X-1846, p. 126.

²²⁴ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 29.

²²⁵ *Ibid.*, p. 27.

Sin embargo esto no quiere decir que el pueblo pueda a su capricho escoger a quien obedecer o no ya que “la soberanía tiene su origen en la naturaleza del hombre y de la sociedad”²²⁶ Es de necesidad obedecer a alguien y ese alguien es el más capaz, como vimos cuando tratamos la soberanía. Por ello, para Herrera, la libertad, desde un punto de vista político, no es anarquía ni tampoco capricho: es sometimiento a Dios y a sus normas, es sometimiento a la autoridad del gobernante - ministro de Dios- y sometimiento a las disposiciones de éste –expresión de las leyes naturales:

“San Pedro, en la epístola que cito en el texto dice: que somos *libres obedeciendo al gobierno: porque así es la voluntad de Dios*; y añade que Dios quiere que así *hagamos enmudecer la ignorancia de los hombres imprudentes*. En el capítulo 13 de la epístola á los romanos se establece que la *autoridad viene de Dios*; que el que *resiste a la autoridad, resiste a lo ordenado por Dios*: y el apóstol llama también al que ejerce *ministro de Dios para nuestro bien*”²²⁷

En ese sentido no se trata de una obediencia ciega o un sometimiento inconsciente a los dictados del gobernante de turno o, en general, de quien en ese momento esté ejerciendo la soberanía política de la nación, sino más bien de un sometimiento a la propia divinidad, de la cual el gobernante es representante:

“El primer Pontífice nos da una lección importantísima, dictada por el Divino Espíritu, para que lo realicemos. “Someteos, y esto por Dios, al gobierno; porque así es la voluntad de Dios, que os portéis como libres; y no teniendo la libertad de velo para cubrir la malisia, mas como siervos de Dios. Temed á Dios: honrad la suprema autoridad política” (San Pedro, Epístola 1 a. c. II. Vv. 13, 15, 16). Así asegura San Pedro la ventura pública en la libertad, y la libertad en la obediencia”²²⁸

Alzamora Valdéz había interpretado en un primer momento esta doctrina sosteniendo que la libertad es para Herrera el sometimiento a las propias potencias racionales:

“Si fue defensor de la autoridad y del orden, expresó su claro punto de vista sobre la libertad. Para él, ser libre no significa el hacer lo que se quiere, sino el sometimiento del hombre a sus potencias racionales”²²⁹

A nuestro entender esta valoración es inexacta pues a lo que el hombre se somete no es a los dictados de la propia razón sino a lo que esta le descubre: las leyes naturales o divinas. Es más, el mismo Alzamora nos da la razón, pues unos años después escribiría que el sometimiento, según la doctrina política de Herrera, es sólo a Dios:

“Para el cristiano la libertad es el sometimiento a la ley de Dios, el reinado de su razón perfectísima sobre las almas, en vez de las pasiones; por eso, somos libres obedeciendo a la autoridad legítima, porque ella viene de Dios.”²³⁰

Apenas el soberano se desvíe de estas leyes divinas pierde toda autoridad y por tanto cualquier derecho a la soberanía y más bien el pueblo tiene derecho, y el deber, de resistir a sus mandatos ya que ahora más que soberanía divina es una pseudo soberanía de las pasiones del gobernante: éste ha dejado de ser gobernante para convertirse en déspota o dictador. Así, el obedecer a un individuo de esa calaña

²²⁶ *El Comercio* (Lima) 28-XII-46, p. 137.

²²⁷ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 102, nota f.

²²⁸ *Ibid.*, p. 82.

²²⁹ Alzamora Valdéz, Mario; “El pensamiento”, p. 219.

²³⁰ Alzamora Valdéz, Mario. *Historia de la filosofía del derecho en el Perú*, Lima, 1968, p. 77

sería contrario a la propia naturaleza humana e ir en contra de las propias leyes divinas y del mismo Dios, fundamento de la soberanía según la ideología política herreriana:

“Debemos obedecer á la autoridad *establecida por Dios; al ministro de Dios*, para no ser esclavos de los crímenes de los demagogos; y porque somos súbditos naturales de Dios y solo de Dios. Pero cuando el que ejerce la autoridad, el *ministerio divino*, se olvida de él; le contradice; quiere que nuestra libertad sirva a sus vicios y que violemos las leyes divinas, entonces debemos resistir, no á la autoridad que no existe ya, porque ya no es divina, sino á la corrupción del hombre que pretende esclavizarnos.”²³¹

En ese sentido nos parece un tanto desmesurada la apreciación que tiene Luis Alberto Sánchez acerca de la doctrina de la soberanía en Herrera. El ex líder aprista presenta este aspecto del pensamiento herreriano como apologista del despotismo de los gobernantes, por lo cual, a su entender, cualquier acción popular, incluyendo la resistencia a la tiranía, quedaría *ab initio* descartada para el Obispo de Arequipa.²³²

Las preguntas que nos queda respecto a este punto son:

1. ¿Cuándo es legítimo el derecho a la resistencia?
2. ¿Cómo concibe Herrera esta resistencia?

Para responder a la primera interrogante tenemos que recordar que según Herrera la autoridad tiene su razón de ser únicamente si garantiza el derecho. Si se desvía de éste norte pierde su ser y deja por tanto de ser autoridad con lo que sus órdenes pierden su carácter obligatorio:

“La autoridad solo existe por la necesidad de que sea garantido el derecho: este es su título. Solo existe para garantizarlo: este es su fin. Por eso *solo obliga cuando lo que manda es conforme á la lei ó derecho natural*. Cuando se aparta de aquí, obra sin titulo y lejos de su fin. Es indudable, pues, que hai casos en que las órdenes de la autoridad no obligan...”²³³

Sin embargo Herrera no deduce de esto la resistencia contra todo tipo de órdenes de esta clase sino que, en algunos casos, pese a no ser estas órdenes legítimas, es necesario, según él, obedecerlas:

“... hay casos en que mandando la autoridad sin derecho, consideraciones mui sagradas nos obligan á cumplir sus órdenes; y hay otros en que es justo resistir”²³⁴

Según Herrera, sólo es legítima la resistencia si y sólo si se afecta al bien común, coincidiendo en este punto con Benito Laso:

“Si la injusticia del precepto consiste en nuestro daño particular unicamente; y no podemos desobedecer sino turbando, o dando ocasión de que se turbe la quietud pública, estamos obligados á la obediencia; **porque ningun daño personal por grave que sea, nos da derecho para dañar a la sociedad entera... Pero si lo que manda es que sirvamos de instrumento para tiranizar á los demas, para violar la constitucion del Estado ó las leyes de la moral, debemos desobedecer abiertamente ...**”²³⁵

²³¹ Herrera, Bartolomé; op. cit., p. 102, nota f. En adelante

²³² Para mayores detalles respecto a este punto, véase más adelante la parte en la cual discutimos las filiaciones filosóficas de Bartolomé Herrera.

²³³ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 62.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*, pp. 62-63, negritas nuestras.

Como ha sostenido acertadamente la historiadora Carmen McEvoy:

“... la investidura divina determinaba que una vez designado el gobernante el pueblo se viera obligado a rendirle su total obediencia. Para ganarla, el mandatario debía procurar el bien común de la comunidad que lo había llevado al poder. Era por lo anterior, que **la única causa que ameritaba una rebelión contra el gobernante era la ruptura de este pacto fundamental**, en el cual el bien común, objetivo supremo de la política escolástica, y la obediencia eran los pilares fundamentales.”²³⁶

Contrariamente a lo que se podría suponer, no hay ni la más mínima alusión a las tesis del tiranicidio o regicidio, popularizadas por la Segunda Escolástica²³⁷ –Herrera ya sabía a qué llevaban esas doctrinas– sino únicamente a una resistencia pasiva:

“Debemos entonces sufrirlo y arrostrarlo todo antes de obedecer. Así lo hacían los primeros fieles, y supuesto que el curso de los siglos no puede cambiar la naturaleza de la verdad cristiana, así nos toca á nosotros hacerlo esperando que en la guerra de la razón y el derecho con la fuerza que comenzó y sostiene Jesucristo, la razón triunfará. Con esta dulce esperanza se muere, si es preciso morir.”²³⁸

No obstante, acepta que en algunas circunstancias es necesario una resistencia activa aunque sostiene que estas ocasiones se presentan raras veces, por lo demás, no llega a establecer exactamente en qué circunstancias este tipo de resistencia puede y debe llevarse a cabo:

“Nosotros decimos 1.º La capacidad es el origen del derecho que tienen unos de mandar más bien que otros: 2.º Que, como ya lo hemos dicho, para que este derecho se ejerza se requiere como condición indispensable el consentimiento del pueblo: 3.º Que hay derecho de resistencia á las ordenes, manifiestamente contrarias á los principios fundamentales de la justicia, ó de la moral, ya venga del jefe del estado, de un juez, ó de un congreso: pero que este caso se presenta muy rara vez.”²³⁹

Por esta perspectiva que pone por encima el bien común sobre el bien individual, privado y personal, es que Herrera denuncia el pacto social así como realiza una crítica furibunda al derecho a la resistencia propuesto, sobre la base de Rousseau, por Pinheiro:

“... si el *pacto social* es el único origen de nuestros deberes respecto de la patria y de nuestros conciudadanos, luego que suframos contra lo pactado el menor daño; y sea que provenga de la autoridad, lo cual es muy fácil porque la han de ejercer hombres, sea que provenga de cualquier particular, tenemos el derecho de romper con la sociedad y cometer todo género de delitos. No se puede raciocinar de un modo más lógico. Pero por lo mismo que esta espantosa consecuencia es tan lógica, debe ser falsísimo el principio ya refutado...”²⁴⁰

Pensamos que esta diferencia de perspectivas de Rousseau y, paradójicamente, esta coincidencia con Laso se debe a que ambos pensadores critican al egoísmo como principio o móvil de la organización social. Ya lo vimos en el caso de Laso, veámoslo ahora en el caso de Herrera:

²³⁶ McEvoy, Carmen, op. cit., p. 28, negritas nuestras.

²³⁷ Cfr. Giménez Fernández, Manuel; *Las doctrinas populistas en indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1946, Colección Anuario de Estudios Americanos, tomo III, passim. Véase también Escalona Ramos, Alberto; *El espíritu de la edad media y América*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959, p. 93 y ss.

²³⁸ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, nota f, p. 102.

²³⁹ Comentario de Herrera al discurso pronunciado por Eugenio Albertini al ser incorporado al Colegio de Abogados de Lima, *El Comercio* (Lima), 1-I-47, pp. 234-235.

²⁴⁰ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 61.

“Aquí se ve con harta claridad que el vicio, que es un mal en moral, es una contradicción en metafísica. Esto quiere decir que un egoísmo ilimitado debe ser el móvil de nuestras acciones...”²⁴¹

Para Herrera el egoísmo, más que principio que origina y regula la sociedad – como para los liberales, incluidos los liberales doctrinarios con los cuales ha sido tradicionalmente afiliado- es más bien un elemento que mina las relaciones sociales.

¿Cuál es entonces el elemento que permitiría regular la sociedad? Las leyes positivas derivadas de las leyes naturales la cuales, a su vez, han sido creadas por el propio Dios. En ese sentido, la soberanía humana es una ilusión, de ahí sus críticas tanto a la soberanía de los reyes o gobernantes (absolutismo) como a la soberanía del pueblo (populismo), como veremos en la sección siguiente.

²⁴¹ Ibid., p. 13.

Sección B

Críticas al Absolutismo

1. Críticas a la soberanía del gobernante:

Visto ya el fundamento divino que debe tener la soberanía política si ésta quiere ser legítima, Bartolomé Herrera –pensador cáustico y metafísico- critica ácidamente el absolutismo, representado tanto en las tesis de la soberanía de los gobernante como en las de la soberanía del pueblo. Ambas no serían sino las dos caras de la misma moneda; la de la doctrina que funda la soberanía en el propio hombre. Veamos sucesivamente cada una de ellas.

Con respecto a la soberanía absoluta del gobernante sostiene que es un sinsentido puesto que la soberanía procede de Dios pero, al ser esta constituida sobre la figura del gobernante *todos* sus dictámenes, incluso aquellos que van en contra de Dios, deberían de ser acatados. Con ello, sin embargo, se estaría atacando las bases de la propia soberanía que, a los ojos de Herrera, fundamentaría y legitimaría la del gobernante; la soberanía divina:

“... pretender que la última regla de nuestras acciones es la voluntad del que manda; que su autoridad es absoluta, que en el hecho de ejercerla, la tiene de Dios, aun para emplearla contra los principios del derecho dictados por Dios, es una blasfemia que la razón rechaza ...”²⁴²

Esto hace que Herrera rechace el absolutismo gobiernista, no sólo porque renegaría de Dios al no fundar la soberanía sobre Él sino que además iría, al entender del Doctor Herrera, en contra de los propios y verdaderos deseos del pueblo:

“Detesto de corazón el absolutismo como lo detesta la Iglesia; y veo en él una doctrina herética e impía. Por lo mismo, despues de reconocer la *soberania* de la nacion en el sentido internacional, esto es, en el de independencia; despues de reconocerla en el sentido de que ninguna autoridad tiene derecho de gobernar á la nacion sin su consentimiento, niego y condeno el *absolutismo* que en nombre del pueblo se quiere ejercer sobre el pueblo”²⁴³

De ahí deriva Herrera la responsabilidad política de los funcionarios, ya que ellos, en tanto gobiernan en nombre de lo justo tienen que regirse sobre la base de esas leyes, el dejar de hacerlo no hace sino ir en contra de la verdadera libertad –sometimiento a Dios- y por lo tanto los hace pasibles de sanción o pena.²⁴⁴

Esto le permite diferenciar a Bartolomé Herrera su postura política de la de los regalistas e incluso criticarlos. Estos últimos sostenían no sólo que la autoridad que el rey detentaba procedía directamente de Dios sino que en tanto y en cuanto sólo provenía de Él, el rey era únicamente responsable ante Dios, por lo que el pueblo no tenía ni siquiera derecho a exigirle un buen gobierno sino únicamente orar y suplicar a Dios para que, en su infinita bondad, enderece el rumbo del monarca:

“Es verdad en efecto, y lo hemos demostrado, que la soberanía tiene un orijen divino; porque, por una parte, la naturaleza del hombre y de la sociedad exigen que haya soberanía: nos manifiestan la lei que nos obliga á obedecer á una autoridad pública: y Dios es el autor de la naturaleza y de las leyes á que está sujeta; y por otra la capacidad de las personas para mandar viene de Dios también. Pero **pretender que la última regla de nuestras acciones es la voluntad del que manda; que su**

²⁴² Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 28.

²⁴³ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, nota D, p. 96.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 43.

autoridad es absoluta, que en el hecho de ejercerla, la tiene de Dios, aun para emplearla contra los principios del derecho dictados por Dios, es una blasfemia que la razon rechaza y ya hemos refutado”²⁴⁵

También, a partir de esa diferencia que traza nuestro autor, éste critica la tesis de un Congreso absoluto, por los mismos motivos: la soberanía no viene de la voluntad, o deseos de la propia razón humana sino de las verdades eternas del Creador, todo lo contrario al absolutismo congresal:

“... declaremos que el derecho no admite congresos absolutos: que si la fuerza y las pasiones de uno no ejercen imperio jurídico sobre los hombres, mucho menos pueden ejercerlo la fuerza mayor y las mas violentas y brutales pasiones de muchos”²⁴⁶

De lo anterior podemos inferir que más que una alabanza o filiación ideológica al autoritarismo —entendido como el sometimiento a los caprichos de quien está en el poder— hay en el pensamiento herreriano un intento de oposición a éste. En ese sentido podemos decir que si bien su pensamiento sería autoritarista (basado en el Principio de Autoridad) no es autoritario (basado en los caprichos de quien ejerce la autoridad).

Por lo anterior nos parece inatingente la apreciación que da José Arnaldo Márquez respecto a este aspecto del pensamiento de Herrera:

“El doctor Herrera ... no perseguía el ideal de las virtudes privadas, ó del liberalismo humanitario, sino única y exclusivamente el entronizamiento del principio autoritario y monárquico, como único contrapeso a las revueltas continuos en que había vivido el Perú desde su independencia”²⁴⁷

Fuera del contrasentido que implicaría el proyecto político herreriano de combatir el caudillaje -gobierno por definición autoritario- con un gobierno autoritario y, peor aún, monárquico, lo que intentaría Herrera sería más bien, según pensamos nosotros, una solución a estas revueltas, no mediante una apología de los regímenes autoritarios sino más bien mediante un “jusnaturalismo teológico” como lo ha dado en llamar Mario Alzamora Valdéz.²⁴⁸

Si bien, como ya lo señaláramos, la forma política idónea no sería la republicana sino la aristocrática. Tal vez Herrera silencie este aspecto por motivos políticos, puesto que realizar este cambio de régimen era algo inejecutable.

Todo lo anterior sería lo que a nuestro parecer llevó a Monseñor Doctor Bartolomé Herrera Vélez a atacar y criticar cualquier gobierno absoluto y autoritario dentro de los márgenes de lo ya esbozado.

2. Críticas a la soberanía del pueblo:

En lo que respecta a la soberanía popular Bartolomé Herrera se pronuncia también negativamente puesto que ella no sería otra cosa que el dominio absoluto de la voluntad del pueblo, “como quieren los otros que sea la de los reyes”²⁴⁹

²⁴⁵ Ibid., p. 28, negritas nuestras.

²⁴⁶ Ibid., pp. 44-45.

²⁴⁷ Arnaldo Márquez, José; “Tres sacerdotes peruanos: Aguilar, Vigil y Herrera”, *El Comercio* (Lima), 19-I-1903.

²⁴⁸ Alzamora Valdéz, Mario; *Historia de la filosofía del derecho en el Perú*, edic. cit., p.83.

²⁴⁹ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 28.

Sin embargo, Herrera, al igual que hizo con el absolutismo de los gobernantes, rescata lo que a su entender tiene de valioso esta doctrina; el que todo gobierno tiene que tener, como una de sus columnas, el contar con el reconocimiento popular. Sin embargo inferir de ahí, como hacen los defensores de la soberanía popular, que el pueblo es el soberano es ilegítimo y además estaría dependiendo del contingente y caprichoso vaivén de la voluntad popular, lo cual puede llevar a absurdos como el de que la soberanía desaparece si la voluntad soberana del pueblo lo desea, etc.:

“La teoría que funda la soberanía en la voluntad del pueblo, parte del principio, que admitimos como indudable, de la necesidad del consentimiento ó sumision del pueblo, para que se constituya el soberano. De ahí concluyen los mas exaltados que el pueblo es soberano y orijen de toda soberania. Pero ... como la soberania no nace de la necesidad de que el pueblo mande, pues esto es imposible, sino de la necesidad absoluta de que sea mandado, los mas juiciosos partidarios de esta doctrina ... se han conformado con que el pueblo se llame *origen* solamente de la soberania. Lo cual quiere decir que el pueblo no es soberano, porque no puede ejercer la soberania: pero puede llamarse y es origen de la soberania porque si hai soberanos, es porque él lo quiere. De modo que luego que no lo quiera, ya no debe de haber soberano en la tierra.”²⁵⁰

Para Herrera únicamente son las leyes o normas divinas las que rigen el universo por lo cual nosotros, en tanto criaturas de Dios, estamos obligados a seguir. Son ellas las únicas soberanas y las que constituyen el Principio de Autoridad al cual deben de someterse tanto el gobernante como los gobernados y de acuerdo a los cuales se debe de gobernar:

“...los pueblos tienen un deber, y por consiguiente no lo han creado, ni pueden destruirlo, de obedecer á un soberano: verdad tan clara como la mas evidente de geometria y que ha tenido en todos los siglos la fé de cuantos pueblos han habitado la tierra ... solo el derecho es soberano *absoluto*. La soberania humana se deriva de él y él la limita. El hombre que la ejerce no es mas que *ministro de Dios para el bien* (*San Pablo ad Rom. 13.4*)”²⁵¹

Sin embargo, esto podría verse como una doctrina atentatoria a la libertad humana, pudiéndose incluso confundir –como parece que lo hicieron los ya citados Luis Alberto Sánchez y José Arnaldo Márquez- con una defensa del gobierno autoritario.

En realidad para Herrera sólo esta propuesta garantiza la verdadera libertad, ya que lo otro sería una pseudo libertad debido a que seríamos esclavos de las pasiones, sean propias o de terceros:

“Los hombres son libres. Si: lo son. Son libres porque están autorizados por Dios para atravesar, luchando con sus propias pasiones y con las ajenas y venciendo unas y otras, la senda que su dedo le ha trazado. Son libres porque ninguna suma de voluntades tiene derecho de dominarlos. Hai pues esclavitud cuando nos dominan nuestras pasiones ú otras pasiones, nuestros caprichos ú otros caprichos, mayormente si son los opresores, los insoportables caprichos de muchos en vez de la *verdad eterna*, de la razon de Dios que ejerce sobre sus criaturas un imperio suave y natural.”²⁵²

De ahí que critique a Constant quien, en la división de poderes que traza, considera al poder electoral como uno de ellos. En la lógica de Herrera esto es imposible ya que el pueblo –al igual que el gobernante- carece de autonomía soberana:

²⁵⁰ Ibid., p. 28.

²⁵¹ Ibid., pp. 19-20.

²⁵² Ibid., p. 83.

“No consideramos el poder electoral que lleva el autor, consecuente con su sistema; porque el elector, supuesto que nada *delega*, no hace mas que reconocer la capacidad y someterse a ella.”²⁵³

El pueblo es para Herrera súbdito y no soberano, ¿súbdito de qué? Súbdito de principios absolutos creados y sancionados por la divinidad:

“Procuré concluir, y conviene tenerlo presente, que el pueblo es *subdito* de los principios absolutos – de Dios: que la soberanía que se ejerce en los estados no tiene su origen en el pueblo, sino en aquellos principios: y que, por último, ni los tiranos legitimarán nunca su poder ilimitado, fundándose en que lo han recibido del pueblo, ni el pueblo, ó mas bien los demagogos que lo sacrifican, podrán justificar su rebelion contra la autoridad legal que impere dentro de los límites de la justicia”²⁵⁴

Sólo de este modo es posible la armonía social así como la justicia e incluso sólo así es posible la política entendida como la actualización social de lo justo y del mejor orden posible. Y es justamente en estos principios en los que reside a los ojos de Herrera no sólo la corrección teórica de su doctrina sino también sus ventajas prácticas:

“Estas sustanciales diferencias hai entre nuestra doctrina y la que atribuye al pueblo el origen de la soberanía. Su utilidad practica es la que trae siempre el conocimiento del deber: facilitar su cumplimiento; oponer á los promovedores de transtornos, que se llaman el pueblo, un fuerte obstáculo en la inclinacion moral, que no puede ser sofocada á un mismo tiempo en todos los individuos, que forman el verdadero pueblo, ni en su mayor parte: y los efectos que á la otra opinion hemos visto y vemos producir en América son revueltas interminables, y los horrorosos resultados que las revueltas traen consigo.”²⁵⁵

Así pues, Monseñor Bartolomé Herrera Vélez concluye sus críticas al absolutismo, tanto en su vertiente regalista como en la populista, sosteniendo que ambos son parcialmente verdaderos, pues su punto de partida lo es, pero en el camino se extravían y desembocan por ello en el absolutismo del pueblo unos y en el absolutismo del gobernante otros ¿por qué? Por que se olvidan que la soberanía no es contingente y deudora de la voluntad humana sino absoluta.²⁵⁶

Esto lleva a Herrera a criticar las posiciones contractualistas ya que éstas están edificadas en el supuesto erróneo de que es la libre voluntad individual de los distintos sujetos la que origina la sociedad y legitima lo político y lo jurídico. Analizaremos este punto en la siguiente sección.

²⁵³ Ibid., p. 30.

²⁵⁴ *El Comercio* (Lima), 21-X-1846, p. 130

²⁵⁵ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 30. En ese sentido nos parecen fuera de lugar las siguientes frases de Arnaldo Márquez sobre Herrera al cual califica de defensor de la monarquía y el autoritarismo: “El doctor Herrera ... no perseguía el ideal de las virtudes privadas, ó el liberalismo humanitario, sino única y exclusivamente el entronizamiento del principio autoritario y monárquico, como único contrapeso a las revueltas continuas en que había vivido el Perú desde su independencia” Arnaldo Márquez, José, op. cit.

²⁵⁶ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 29.

Sección C

Críticas al contractualismo político

1. Críticas a los fundamentos del contractualismo:

Por contractualismo entendemos la doctrina política que, partiendo de una visión atomista de la sociedad y una concepción humana asocial o antisocial, postula la aparición de la sociedad humana como una asociación voluntariamente creada por individuos inicialmente libres con el fin de maximizar la satisfacción de sus propios deseos y aspiraciones a la vez que protegerse mejor de otros hombres.

En el contractualismo, la soberanía tiene como base o fundamento a los propios individuos libres. En otras palabras, la soberanía carece de toda base trascendente siendo más bien humana, demasiado humana.

Para Herrera, esta concepción contractualista no sólo peca por su punto de partida asocial o antisocial de la naturaleza humana, cuando para él ella es en realidad social –como hemos visto más atrás– sino que por su mismo atomismo y su renuncia a un principio trascendental legitimador no hace sino instaurar un nuevo tipo de absolutismo; el absolutismo de la mayoría:

“... proclamando los principio de la justicia social; condenando el imperio de la fuerza y reconociendo solo el de la razon, se somete la razon á la fuerza, pues la grita insensata del mayor número es fuerza”²⁵⁷

Por otro lado, si como sostienen los contractualistas, el *contrato* tiene por base únicamente la propia voluntad humana, basta que ésta cambie para que el contrato cambie o incluso se disuelva. La única manera de garantizar tal *contrato* es mediante la filiación a un principio trascendente, no sujeto a cambio o alteración y, por lo tanto, no relativo sino absoluto, válido por sí mismo, y no posterior sino anterior al contrato mismo; con ello el contrato pierde toda necesidad y relevancia por lo cual puede quedar de lado. Tal principio sólo puede ser encontrado, según Herrera, en Dios:

“Porque si hay Dios, Como no puede dejar de confesarlo quien conserva cabales sus potencias, la relacion que existe entre nosotros y El, es la que la razon percibe inevitablemente entre la criatura y el creador; entre el súbdito y su natural soberano. Si hai Dios, vé todas nuestras acciones y los mas secretos movimientos de nuestro corazon. Si hai Dios, no podemos engañar impunemente a nuestros semejantes; ni cabe ánimo para arrostrar su santa cólera a quien la tenga presente. Esra natural, pues, que los hombres viesen, como la prenda mas segura de la firmeza de los contratos, la circunstancia de haberse celebrado *en presencia de Dios*, que es a lo que se reduce el juramento”²⁵⁸

De ahí que para Herrera, al no depender de nada –salvo de sí misma– la soberanía del hombre, el contractualismo político es algo antinatural pues va en contra de las propias leyes naturales creadas por Dios y a las cuales nos deberíamos, según el Obispo de Arequipa, de someter:

“La *razon*, la *voluntad* y la *fuerza* son los medios de que Dios nos ha dotado para descubrir, querer y ejecutar su lei, no para crearla; porque la lei divina es un conjunto de *principios absolutos* y

²⁵⁷ Ibid., p. 41.

²⁵⁸ Ibid., p. 96.

necesarios. Y solo estos principios ejercen imperio racional sobre la libertad humana, solo en ellos está la *soberanía* verdadera, la soberanía absoluta.”²⁵⁹

De este modo el contractualismo, lejos de crear principios y obligaciones es en realidad disolvente de todo principio y obligación.

Los principios que para Herrera regularían la vida social son principios que vienen de Dios y se hallan sancionados por este:

“Uno de estos principios es que el hombre viva ligado á sus semejantes en la sociedad. Otro principio, es decir, otra verdad que no depende del querer humano, es la imposibilidad de que la sociedad permanezca sin un poder sensible que la gobierne.”²⁶⁰

Estos principios, que podríamos llamar metapolíticos, determinaban la naturaleza así como los fines de la sociedad y la política, los cuales remitían, como no podía ser de otro modo en el pensamiento herreriano, a Dios:

“La sociedad humana tiene fines impuestos por Dios, relacionados es cierto, pero enteramente diversos, y absolutamente independientes entre sí. La sociedad vive no solo para garantir el derecho que es el aspecto bajo que se considera cuando se llama estado, sino tambien para la verdad, para el bien, para la belleza, para la utilidad, para Dios, sobre todo: y por eso hay ciencia, hay moral, hay bellas artes, hay industria, y hay en fin religion ...”²⁶¹

Los señalados ideales contractualistas —ácidamente criticados por Herrera— pasaron luego a la ilustración la cual intentó darles una fundamentación y universalidad filosófica, edificando, sobre las bases de la sola razón humana, todo un inmenso edificio conceptual. Sin embargo, en tanto carecían de esa roca sólida que sólo Dios podía dar, para Herrera, ella era no sólo teóricamente contradictoria y prácticamente perversa sino religiosamente sacrílega:

“No es ella cristiana en realidad. Es la razón abandonada á sí misma, demostrando la falsedad de lo que en la época de la independencia se llamaba ciencia, y en el embrutecimiento y desgracia á que conduce; y refutando la impiedad horrible del demonio del siglo 18, quiero decir de Voltaire y las simplezas que se escaparon al malogrado talento de Rousseau”²⁶²

Herrera veía pues con claridad lo que ha su entender era el *quid* del asunto, no era una discusión sobre detalles o aspectos parciales la que le enfrentaba a él y a la filosofía política moderna sino que eran las propias bases de éstas, los propios andamiajes y supuestos sobre los cuales se erguía el inmenso edificio conceptual de la ilustración y en general de la filosofía política moderna (el yo individual o *subjectum*) los que para él eran el origen del problema, debido a que instalaban el reino de lo contingente en lugar del dominio de lo necesario y alentaban el desenfreno de las pasiones en vez de la libertad verdadera:

“Jesus vino á destruir en los que quisieren ser sus discípulos *toda servidumbre*; y el sacerdocio, á quien comunicó la autoridad que él recibió del Padre, ha trabajado y trabajará con su asistencia hasta el fin de los siglos, en esta manumision santa, que es todo el cristianismo. La libertad cristiana es la *libertad del pecado y del demonio: es el reinado de la gracia: es el imperio completo de la razon perfectísima de Dios sobre las almas, en vez del que pretenden las pasiones humanas*”²⁶³

²⁵⁹ *El Comercio* (Lima), 16-X-46, pp. 125-126

²⁶⁰ *El Comercio* (Lima), 16-X-46, pp. 126.

²⁶¹ Herrera, Bartolomé; “Discurso sobre elección de Obispos al Congreso”, en Taurel, R. M. : *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú*, París, Librería de A. Mézin, 1853, tomo II, pp. 295-296, sesión del 1-IX-1849. En adelante “Obispos”.

²⁶² Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 96

²⁶³ *Ibid.*, nota f, p.102.

De ahí su furibunda crítica a la filosofía de la ilustración que, luego de causar los estragos de la Revolución Francesa, pasó a América ocasionando otra serie de desarreglos:

“... los estragos producidos en el país, en cada familia, y en cada corazón por la filosofía, ó, para no degradar esta palabra, por el desorden de las ideas falsas é irreligiosas, que habiendo ejercido ampliamente en Francia su funesto poder de destruir, vinieron a ejercerlo con mas vigor y mas facilidad en America.”²⁶⁴

Para Herrera he ahí la madre de todas las desgracias, he ahí también supuesto el error de los que forjaron la república peruana; tomar como modelo los ideales ilustrados. Lo que tenía que haberse hecho según él era volverse a Dios:

“Cuando el entrar el Perú en la libre administración del pingüe patrimonio que le concedió el Señor, debía postrarse ante él, en testimonio de su gratitud y dependencia, tuvo la desgracia de ser presa de las preocupaciones ruinosas, de los errores impíos y antisociales que difundió la revolución francesa...”²⁶⁵

Entre los difusores principales de esta filosofía, Herrera ubicaba a Jean Jacques Rousseau. Si bien es cierto que la filosofía política de Rousseau presupone un contractualismo, por lo que debería ser vista en este acápite, es relativamente grande número de páginas dedicadas por Herrera a refutar a este pensador así como el que le considere como el popularizador de estas ideas. Ello amerita, a nuestro entender, un tratamiento a parte.

1.2. Crítica a Rousseau:

Para Herrera, Rousseau constituía la culminación de una tradición filosófico-política que se habría iniciado con Thomas Hobbes y que, pasando por John Locke terminaría en el ginebrino. Razón por la cual enfila sus principales baterías contra este último:

“Poco quisieramos decir sobre el *pacto social*. Mas debemos detenernos en la doctrina de Rousseau, no porque sea inventor de la idea, pues ya la había presentado Locke en su *ensayo sobre el gobierno civil*, y antes de Locke, Hobbes en su libro *de Cive* y en su *Leviatham*, sino porque la desenvolvió extensamente y porque formó en la ciencia un sistema de errores tan afortunado, que dominó hasta principios del presente siglo ... todavía las naciones sabias, y con mas motivo las que no lo son, están expuestas á que se las sacrifique invocando esos absurdos y hai por consiguiente necesidad de refutarlos”²⁶⁶

Analizando el pensamiento de Rousseau, Herrera reconoce que el gran mérito del pensador ginebrino fue el percatarse que el hombre, habiendo nacido libre, se encontraba esclavizado,²⁶⁷ sin embargo, la manera como entienden ambos la libertad y la esclavitud es distinta; mientras para Herrera la libertad es aquella que nos proporciona el sometimiento a las leyes de Dios, para Rousseau es la que proporciona el contrato social; mientras para Herrera la esclavitud es la consecuencia de la auto soberanía humana, para Rousseau la esclavitud es consecuencia de un mal modo de entender la soberanía humana. Así, sostiene Herrera:

²⁶⁴ Ibid., , nota d, p. 95.

²⁶⁵ Ibid., p. 79.

²⁶⁶ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 46.

²⁶⁷ Ibid., p. 56.

“Vió el autor del contrato social que *el hombre que había nacido libre, en todas partes era esclavo* y proclamó el principio –que no se puede llamar ignorado, porque eso sería negar la historia, sino oscurecido– de la necesidad del consentimiento del pueblo para mandarlo con derecho. Pero no se detuvo aquí: dio al pueblo la soberanía, y una soberanía no como quiera, sino absoluta y se perdió en el caos de errores que acabamos de ver; y dejó acreditado el absolutismo de los demagogos con quien la libertad ha tenido que sostener y sostiene todavía tan larga lucha”²⁶⁸

Herrera considera teóricamente inconsistente y prácticamente inviable el contrato social de Rousseau, como ha sostenido Alzamora:

“Los principales argumentos que dirige contra esa teoría son los siguientes: los derechos humanos no pueden ser objeto de renuncia porque constituyen preceptos sagrados de Dios que marcan la esencia y señalan el destino del hombre; por otro lado, no es exacto afirmar tampoco que la voluntad crea las obligaciones, porque su papel es mucho más modesto: se limita a acatar los mandatos de la ley; y finalmente, el pacto social no puede ser fuente de ningún derecho, porque los derechos son previos a los pactos y, por tanto, no se originan en ellos”²⁶⁹

Por lo demás, Herrera, a diferencia de los teóricos políticos modernos, privilegia el Bien Común, en desmedro del Bien Privado, como ya hemos resaltado anteriormente.

Estas críticas de Herrera a la Soberanía Popular -por el hecho de considerarla basada en la voluble voluntad humana- y el hecho de que éste viviera y ejerciera participación política activa en un escenario políticamente republicano y por ende democrático representativo, nos lleva a preguntarnos qué entendía Herrera por “democracia” y cómo su propuesta, totalmente crítica con la llamada soberanía del pueblo, podría ser viable en el contexto que le tocó vivir. Este punto lo trataremos en la siguiente sección.

²⁶⁸ Ibid., pp. 56-57.

²⁶⁹ Alzamora Valdéz, Mario; *Historia de la filosofía del derecho en el Perú*, edic. cit., p. 79.

Sección D

Herrera y la Democracia

1. La concepción herreriana de la democracia:

Las mencionadas ideas políticas de Herrera configuran también su manera peculiar de concebir la democracia: no como el gobierno de las mayorías – dictadura de muchos – ni tampoco como el sistema del sufragio universal – reminiscencias del *vox populi, vox dei* – que eran las maneras en que ella era concebida, según el mismo Herrera, en su época.

Para él la democracia era la armonía del “orden con la libertad”²⁷⁰ que sólo se puede alcanzar bajo la tutela divina ya que sólo las leyes naturales creadas por Dios dan, en su justa medida, la libertad necesaria para que nadie sea esclavo de nadie pero a su vez dan, igualmente en su justa medida, el orden necesario para que la sociedad no entre en crisis y caiga en un caos o anarquía:

“Democracia, me parece á mí, que es la manera de gobernar que tiene por objeto la felicidad comun y no de la mayoría, como quiere Bentham, porque en este caso la minoría sería esclava ... es la seguridad de todo derecho y la condenacion de toda tiranía. En la democracia cada hombre, sea cual fuere su linaje, se eleva por solo su mérito é influye en los negocios cuanto es digno de influir. En la democracia todos sufren y todos gozan, conforme á las reglas invariables de la justicia, fundada en la situación natural de cada ciudadano ... en la democracia cada ciudadano solo es súbdito de la ley; y la ley es la espresion de los principios eternos del derecho ...”²⁷¹

Debido a la visión integrada y jerárquica de la sociedad que manejaba, amén del fundamento trascendental que esta debería tener según él, a diferencia de las visiones atomistas, homogéneas y contingentes de los pensadores políticos modernos, hay en el pensamiento de Herrera esta forma peculiar de entender la democracia. Para él la democracia es un sistema del bien público infalible:

“La democracia no se podrá concebir sino como un sistema de bien público. Si la democracia es bien, y si no hay bien donde no hay acierto, ¿cómo se puede tratar de democracia, si no se trata de acierto al mismo tiempo?”²⁷²

Teniendo en cuenta lo acabado de señalar, así como la naturaleza social que Herrera atribuye al ser humano, como también el que privilegie el Bien Común en desmedro del Bien Privado; es posible comprender lo que Herrera entiende por principio fundamental de la democracia: no la soberanía del pueblo, por supuesto, sino la del orden social:

“El principio fundamental de la democracia es, señores, la sumision completa de la inteligencia y de la voluntad individual, á la inteligencia y á la voluntad de la sociedad en cuanto mira al orden público...”²⁷³

Este orden, como ya tiene que ser evidente a estas alturas, no es otro que el procedente de las leyes naturales, leyes que tienen como sustento a la propia divinidad. Por ello, para Herrera, más que una incompatibilidad, u oposición, entre Sociedad Civil, Estado e Iglesia, hay más bien una mutua integración corporativa:

²⁷⁰ Herrera, Bartolomé; “Obispos”, p. 291, sesión del jueves 6-IX-49.

²⁷¹ Ibid., sesión del jueves 6-IX-49.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid.

“Ante todo, señores, no será inútil advertir, que la democracia no tiene ninguna queja justa contra la Iglesia. Jesucristo fue quien trajo el género humano, que vivía en cadenas, la verdadera democracia desde el cielo. Jesucristo fue quien hermano el orden con la libertad: y cuantas doctrinas rehabilitadoras y ennoblecedoras del hombre corren hoy por el mundo, han sido difundidas por la Iglesia”²⁷⁴

De ahí que -en contraste con lo que podría creerse si nos dejamos guiar únicamente por el nombre- para Herrera sea compatible la democracia con la Soberanía de la Inteligencia, o sea, el gobierno de los más capaces:

“... si el principio de que la incapacidad excluye de la elección se deduce la falsedad de la democracia, sería preciso confesar que habíamos errado al adoptar esa forma de gobierno, y pensar ya en otra cosa. Pero no: no es una falsedad la democracia. La democracia es una verdad, porque es una verdad la justicia, y porque es una verdad que la sociedad existe para asegurar el derecho y la felicidad de todos, sin excluir a ninguno”²⁷⁵

2. La organización política:

Dentro de los cánones filosófico políticos manejados por Herrera hemos visto que destaca sobremedida su tesis de la soberanía que no es otra cosa que el gobierno de las leyes naturales -de procedencia divina- a través del gobernante. En ese sentido y debido a que el que gobierna debe ser la persona más idónea para ocupar el puesto, tenemos una relación entre la soberanía política y la Soberanía de la Inteligencia. Es por ello que la cabeza visible de la soberanía, quien encarna los principios naturales que deben regir a las naciones, es la figura del gobernante o soberano:

“El monarca es la expresión de la unidad de la soberanía y por esto se llama soberano, tomando la palabra en sentido mas determinado. No se llama así al Presidente de una Republica. Sin embargo, también él representa la unidad de la autoridad pública, lo cual es bien perceptible en el caso de disputa internacional. Y aun fuera de este caso, el presidente es quien hace ejecutar las leyes y las sentencias judiciales.”²⁷⁶

De ahí también que para Herrera la organización política debe ser vertical puesto que el peso de la soberanía recae en el gobernante, por lo que todo en última instancia debería de estar bajo su control en las distintas instancias del gobierno y poderes del Estado:

“... sean cuales fueren las divisiones y subdivisiones de la soberanía que se adoptaren, no se ha de perder de vista que la soberanía es una porque su fin es uno; y que si se dividiera ella en fracciones, que obraran de un modo discordante y sin vínculo que conservara la unidad, ni habría soberanía, ni se alcanzaría el fin de esta...”

[...] Puede decirse que mientras hai orden en la república y armonía entre las autoridades a cuya cabeza está, ninguna disposición se cumple sino ordenando él su ejecución, que es el acto esencial de la soberanía”²⁷⁷

Es por ello que para Herrera la división de poderes es algo que no le preocupa mantener sino más bien todo lo contrario, ella traería únicamente desorden y caos. ¿Por qué? Pensamos que esto se debe, por un lado, a la noción de sociedad que se está manejando y, por otro lado, a su propia filosofía política.

²⁷⁴ Ibid., p. 291, sesión del sábado 1-IX-49.

²⁷⁵ Ibid., p. 323, sesión del jueves, 6-X-49.

²⁷⁶ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 32.

²⁷⁷ Ibid., 32-33.

Mientras los filósofos políticos modernos defensores de la división de poderes, como Locke y Montesquieu, están presuponiendo que el hombre es egoísta y busca siempre su exclusivo provecho individual o particular -por lo que se hace necesario siempre controlar a los poderosos para que no hagan uso y abuso de su poder. En el caso de Herrera no se considera al hombre como un ser egoísta sino todo lo contrario; sociable por naturaleza. Por lo demás, en la lógica de Monseñor Herrera es superflua la división de poderes bajo el fundamento que ello evitaría el abuso del poder por el mutuo control a que estarían sometidos todos ellos, decimos que para él sería superfluo simplemente porque para él quien debe estar en el poder, en la cúspide, es el más apto para el cargo, aquél en quien reluce la soberanía de la inteligencia.

Para el Doctor Herrera quien gobierna no lo hace de acuerdo a su criterio particular o siguiendo lo que le aconsejan sus ministros o consejeros -por lo demás contingentes- sino que sigue un criterio infalible: las leyes divinas. En ese sentido, el gobernante, en el caso del Perú el Presidente, es, más que una autoridad política propiamente dicha, una autoridad administrativa pues se limita a adaptar y aplicar a circunstancias concretas las leyes naturales universales y abstractas creadas por la Providencia: “El Presidente es, antes que todo, una autoridad administrativa de la República”²⁷⁸

Por lo anterior es que para Monseñor Doctor Bartolomé Herrera Vélez, los distintos “poderes” serían más precisamente distintas funciones o dependencias del Gobierno:

“... la soberanía o *derecho de mandar* en una sociedad, conforme a las leyes de la naturaleza, comprende tres derechos: el *derecho legislativo*, que es el de declarar la lei natural y señalar pena á los infractores; el *derecho ejecutivo* o *administrativo*; y el *derecho judicial*. Puede añadirse el conservador, si se considera como derecho aparte.”²⁷⁹

Herrera intentó plasmar en la práctica sus ideas sobre la organización y administración política no sólo en sus labores de consejero presidencial y Ministro de Estado sino también en su famoso Proyecto de Constitución presentado en la Constituyente de 1860. Según Basadre “el máximo esfuerzo constitucionalista que ha realizado el reaccionarismo en el Perú”²⁸⁰ Siguiendo a este mismo autor presentamos a continuación el breve resumen por él esbozado de dicho proyecto:

“Allí consignó los diezmos, los fueros personales, la adquisición por manos muertas, las vinculaciones eclesiásticas, el periodo presidencial de seis años con reelección indefinida ... el Ejecutivo con veto y con facultad de disolver el Congreso, las facultades extraordinarias, la facultad de traslado de empleados de un punto a otro de la República y de rebaja de sueldos, de nombrar y suspender a los miembros del poder judicial y de expulsar a los discolos, la elección del Senado por la cámara de diputados con facultades legislativas, judiciales y electorales y con facultad de suspender las leyes, la negación de la ciudadanía para los vagos, soldados, marineros, agentes de policía, jornaleros y sirvientes.”²⁸¹

Por su parte Mario Alzamora Valdéz resume dicho proyecto del siguiente modo:

²⁷⁸ Herrera, Bartolomé; “Obispos”, pp. 320-321, sesión del jueves 6-IX-49.

²⁷⁹ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 31.

²⁸⁰ Basadre, Jorge; *Perú. Problema y Posibilidad*, edic. cit., pp.87-88.

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 88-89.

“... la ciudadanía puede suspenderse por falta de inteligencia y de libertad. El Senado debe componerse de 30 miembros elegidos por cada una de las diez profesiones principales, la lista de los elegibles sería formulada por el propio Senado correspondiendo la designación a la Cámara de Diputados. El Senado debía tener atribuciones municipales, judiciales y legislativas pudiendo suspender la Constitución misma. El Presidente de la República debía durar seis años y podía ser reelegido indefinidamente y tenía junto con el derecho al veto el de clausurar y disolver el Parlamento, el de remover y destituir a los miembros de Poder Judicial, etc.

Contenía el proyecto también algunas reformas sociales: limitación de la libertad de la industria a causa de perjuicio a tercero; y la declaración que sólo los servicios, el talento y las virtudes dan derecho a consideraciones especiales”²⁸²

Intentaremos a continuación explicar, remitiéndonos a la propia ideología herreriana, el por qué el Obispo de Arequipa postuló en plena Asamblea Constituyente algunas tesis tan chocantes para personas de espíritu democrático y formadas en los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad.

Como ya se dijo, para Herrera el gobernante (en el caso del Perú el Presidente) no sólo era la cabeza visible de la soberanía sino que debería ser además el más apto para gobernar, por lo demás la soberanía o lo que legitimaba su gobierno era el que se rigiera por las leyes naturales. En ese sentido la división de poderes era más una división administrativa que política, pues todo el peso recaía en última instancia en el representante del ejecutivo. Por ello, pensamos, es que Herrera sostiene que el Presidente puede escoger y deponer a los miembros del poder judicial, ente encargado de administrar justicia, ya que él, en tanto representante del gobierno y “ministro de Dios para el bien”, como ya mencionáramos, es el que está en mejores condiciones de saber quiénes son los más idóneos para tener dichos cargos y, obviamente, para darse cuenta si dicho funcionario está haciendo abuso de su puesto.

En cuanto a las facultades de disolver el Congreso, pensamos que hay una lógica similar. Cuando el ente encargado de legislar comienza a dar leyes que lejos de apuntar al bien común comienzan a favorecer intereses particulares o incluso empiezan a poner trabas a la gestión del gobernante –representante de Dios- para el buen gobierno, entonces ha llegado el momento de disolverlo si es que no enmienda el rumbo, pues ha dejado de cumplir con su función, se ha alejado de aquello que por naturaleza le corresponde; legislar a favor del bien común del pueblo.

Finalmente, en lo referido a la reelección presidencial indefinida, pensamos que ello está relacionado con la tesis herreriana de la Soberanía de la Inteligencia por un lado y con el consentimiento o sometimiento del pueblo por otro. Si después de todo, durante los seis años que ha durado el mandato del gobernante, no ha aparecido una persona más capacitada, más conocedora de las leyes naturales, es lógico que el pueblo decida seguir siendo gobernado por quien hasta ese momento no sólo ha sido, sino que es el más idóneo para ello. Después de todo, basta recordar lo que según Herrera debe comprender una Constitución; el principio del sometimiento a la ley y a las autoridades legítimas, responsabilidad de todos los funcionarios públicos por sus actos y, finalmente, meritocracia.²⁸³

Vemos así cómo Herrera, sin duda debido al contexto que le tocara vivir (un escenario político plagado de caudillaje, rebeliones y golpes de Estado) hace énfasis en el respeto a las autoridades legítimas así como en el respeto a la ley. Pasemos pues a ocuparnos de su pensamiento jurídico.

²⁸² Alazamora Valdéz, Mario; “El pensamiento”, en *Mercurio Peruano*, loc. cit.

²⁸³ Cfr. *El Comercio* (Lima) lunes 11-I-47, p. 177.

Capítulo III

Pensamiento Jurídico

Sección A

La ley

1. Las leyes divinas o naturales:

Como viéramos cuando estudiábamos el pensamiento político de Bartolomé Herrera, el hacer y obrar del ser humano está regido o normado por las leyes o normas divinas. Sin embargo ellas no sólo norman el ámbito político sino también el moral, jurídico, etc. En ese sentido, para Herrera, “somos súbditos de leyes divinas, nuestras lejitimas soberanas”²⁸⁴

La razón de ello es que la ley que tiene como base al propio ser humano es cambiante, contingente como su autor humano lo es, en cambio aquella que tiene como base a la propia divinidad es necesaria y absoluta, de ahí que Herrera sostenga que “solo la lei divina es la regla suprema”²⁸⁵ Postulando de este modo un fundamentalismo teológico jurídico, desde una vena cristiana católica.

¿Cómo concibe Herrera estas leyes? ¿De dónde provienen? Para él estas leyes toman cuerpo como o se manifiestan a la manera de “leyes naturales” empatando así con la tradición del ius naturalismo, como resaltara el ya citado Alzamora. Por otro lado, si bien provienen del mismo Dios éstas se encuentran presentes en la propia naturaleza:

“... que la fuente única de los derechos es la naturaleza; porque en ella están las relaciones que el hombre tiene con sus semejantes, en cuanto necesita medios externos para realizar el designio de la providencia al crearlo persona y dotarlo de tan numerosas facultades; y porque solo del seno de la contemplacion de estas relaciones, que, para decirlo de paso nada tienen que ver con la sensación externa, se eleva la razón a la idea absoluta del derecho en que está contenida la de su imperio soberano.

Según este importante principio...todo derecho es *natural*, como lo son para el buen sentido todas las reglas de la conducta humana”²⁸⁶

En ese sentido la ley natural es la única que puede normar de manera necesaria, absoluta, de acuerdo a la propia naturaleza, las relaciones sociales así como la propia conducta individual de los seres humanos ya que el ser humano -tanto desde el punto de vista colectivo como particular- tiene una naturaleza, naturaleza cuyo télos está prescrita por las leyes naturales.

¿Cuáles son estas leyes naturales? Las principales son las tres siguientes:

1. Derecho de personalidad ó de persona.
2. Derecho de libertad.

²⁸⁴ *El Comercio* (Lima) jueves 14-I-47, p. 195.

²⁸⁵ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p.54.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.7.

3. Derecho de propiedad.

Éstos harían las veces de principios metajurídicos:

“Ahora, la persona del hombre, bajo el punto de vista jurídico, esto es, en cuanto exige algo de sus semejantes, no puede considerarse sino en las facultades que le pertenecen, en el ejercicio de estas facultades, y en cuanto necesita medios materiales para la conservación rigurosa del derecho de *personalidad* ó de persona (conservando el primer derecho el nombre comun): derecho de *libertad* y derecho de *propiedad*.”²⁸⁷

A pesar de ser éstos mencionados, no hemos podido encontrar en Herrera un desarrollo de cada uno de estos derechos naturales básicos. No obstante, en nuestra búsqueda hemos encontrado un *Compendio de derecho natural* escrito por un discípulo de Herrera, y en cuyo prólogo se sostiene estríamente resumidas las lecciones que sobre dicho tema diera el maestro en el Convictorio. Por ello es que nos remitiremos a dicho trabajo en las líneas siguientes, con el objetivo de tener una mejor comprensión de estos derechos mencionados, mas no desarrollados por escrito hasta donde se nos alcanza, por Monseñor Herrera:

Sobre el derecho de personalidad, el autor del compendio lo concibe como la pertenencia al ser humano no sólo de la voluntad y sus actos (libertad) sino también la de la propia razón. La confluencia de estos tres elementos en cada ser humano en particular conformarían la personalidad y así, el derecho de personalidad es la posesión humana de una voluntad y una razón libres e independientes:

“La universalidad de las ideas racionales y la fuerza invencible de las leyes que la razón descubre ha movido a algunos filósofos a negar que la razón pertenezca al hombre, y a colocarla en Dios. Esta opinión absurda y quizá ridícula no ha dejado de tener partidarios en su favor. Cousin famoso filósofo es el más decidido a sostener esa falsedad: solo nos pertenece, dice, la voluntad y sus actos, la razón no se modifica como queremos, y como lo que no es libre en nosotros no es nuestro, la razón no es nuestra, no es personal: la libertad sola constituye la personalidad.

He aquí un extraño raciocinio que partiendo de un supuesto falso, no solo destruye la razón del hombre sino también un número considerable de sus facultades que tienen un ejercicio necesario, olvidando así que la conciencia única luz para conocer las facultades humanas nos asegura que la razón es nuestra, que la persona humana, es un ser sensible, inteligente, libre y dotado de órganos materiales. Esta es la definición que nos parece exacta”²⁸⁸

En cuanto a la libertad, si bien hay cierto tratamiento de este derecho por parte del mismo Herrera, no está demás citar lo que sostiene este discípulo suyo en su compendio: “Entendemos por ella la facultad de gobernar nuestras acciones conforme a la razón.”²⁸⁹ En ese sentido “la libertad no existe para hacer lo que se quiere; sino para que ella esté subordinada á la razón en todas sus operaciones: solo así podemos conciliar la justicia inmutable de Dios con la responsabilidad de nuestras acciones”²⁹⁰

¿Quiénes son los que gozan del derecho de libertad?

“Los que tiene su razón en estado de completo desarrollo ... porque él consiste en gobernar las facultades para que alcancen sus fines conformes á la razón, de donde, resulta que cuando esta se halle

²⁸⁷ Ibid., p. 10

²⁸⁸ J. M. G. ; *Compendio de derecho natural conforme a las doctrinas del Colegio de San Carlos*, Lima, Imprenta de D. Fernando Velarde, por J.M. Ureta, 1853, prólogo de T.D.G., p. 30. En adelante *Compendio*.

²⁸⁹ J. M. G. *Compendio*, p. 37.

²⁹⁰ J. M. G., *Compendio*, p. 39.

en tal estado de perfeccion se puede dirigir con acierto al que la posee, este se halla destinado á conducirse por sí mismo, y tiene derecho a hacerlo sin hallar obstáculos en los demas ...

No tiene la misma extension en los que por su menor edad, por sus vicios, ó por su irremediable debilidad intelectual, son incapaces de dirigirse para ser felices.”²⁹¹

1.1. Las leyes divinas y la moral:

Para Herrera la moral no tiene su origen o legitimidad en la voluntad humana sino que ella deriva también de las leyes divinas:

“Los hombres son libres. Si: lo son. Son libres porque están autorizados por Dios para atravesar, luchando con sus propias pasiones y con las ajenas y venciendo unas y otras, la senda que su dedo le ha trazado”²⁹²

De este modo para Herrera, al igual que en lo jurídico, tampoco hay diferencia cualitativa entre la moral y el dogma cristiano, sino que es únicamente de ámbito de aplicabilidad.

Podemos apreciar así que en el Obispo de Arequipa ni las normas jurídicas ni las normas morales derivan de la voluntad humana sino de las leyes eternas, debiendo estar ellas sometidas al Señor. Pero si esto es así ¿qué sucede con la libertad humana? Ya que al derivar tanto lo jurídico como lo moral de las leyes divinas y al ser imposible que la voluntad humana se norme a sí misma aparentemente el hombre carecería de capacidad de elección, él no sería libre, pero si no es libre ¿cómo explicar el pecado -tanto los morales como los jurídicos y políticos- cometidos contra Dios, por lo menos, desde la independencia y cuyo castigo han sido las continuas revoluciones sufridas por la patria? Responderemos a éstas interrogantes en las siguientes líneas.

1.2. Las leyes divinas y la libertad:

Para Herrera la libertad “no puede hacer más que obedecer ó desobedecer”²⁹³ y en ese sentido ella presupone la obligatoriedad de los mandatos frente a los cuales es posible dicha acción de sometimiento o no. De este modo el pecado (moral, jurídico o político) residiría en la voluntad que siguiendo sus propios dictados se aparta de los mandatos divinos.

Ahora bien, como ya hemos visto, para Herrera la voluntad humana por sí misma no puede producir normas que obliguen, tampoco la razón humana considerada en sí misma - por la contingencialidad que comparte con la voluntad- puede hacerlo. Únicamente habría obligación cuando las normas tienen un origen o fundamento necesario que para él no es otra cosa que el estar sustentadas en “la *verdad eterna*, de la razón de Dios que ejerce sobre sus criaturas un imperio suave y natural”²⁹⁴ de ahí que para él únicamente si obedecemos a Dios somos libres. ¿De qué somos libres? Somos libres de nuestra voluntad contingente, de nuestros caprichos, de nuestras pasiones, del pecado; a la vez que ejercemos la verdadera libertad la cual consiste únicamente en obedecer aquello que es necesario: obedecer

²⁹¹ J. M. G. *Compendio*, p. 39.

²⁹² Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 82.

²⁹³ *Ibid.*, p. 99.

²⁹⁴ *Ibid.* pp. 82 – 83. Véase también la nota B, p. 89 en donde se expone explícitamente este transfondo teológico.

las normas y mandatos divinos ya que ello es lo único que obliga en sí y por sí mismo:

“El pueblo no puede libertarse de las desventuras en que lo precipitan sus enemigos, sus aduladores: no puede establecerse la paz y la armonía social, sin una autoridad que obligue al ciudadano en lo íntimo de su conciencia, de la que *se siente realmente súbdito* y de quien tenga una dependencia necesaria: y esta autoridad es solo la de Dios, soberano del universo.”²⁹⁵

Hacer lo otro; regirse por la sola voluntad o el sólo capricho humano no trae otra cosa que desorden y caos:

“En el hombre sólo se puede respetar pues la autoridad que emane de Dios como encarna sin duda la de los jueces, la de los legisladores, la del jefe de estado. Suponiéndola encarnada del pueblo, cada enemigo de Dios, quiero decir, del sosiego público, ha podido invocar el nombre del pueblo para derrocar al gobierno y el poder de las leyes; ya para que la miseria, la ruina y la afrenta hayan caído sobre este desdichado pueblo”²⁹⁶

2. Las leyes positivas:

De lo anterior podemos establecer que para Bartolomé Herrera los principios jurídicos o positivos no pueden tener ni origen ni legitimación ni en la sola voluntad ni en la sola razón humanas. ¿Dónde residen entonces éstos? en la propia naturaleza, la cual obedece a su vez a Dios:

“... los principios sobre que descansa el orden público, no nacen de *pactos*, ni de los caprichos humanos, sino de la naturaleza misma de las cosas –de leyes, que ni las naciones ni los gobiernos pueden quebrantar, sin que venga á estremecerlos el paroxismo de la muerte.”²⁹⁷

De este modo no hay en su pensamiento jurídico diferencia sustancial entre la ley positiva y los mandatos o leyes naturales -que remiten finalmente a los designios divinos- sino únicamente una diferencia de grados ya que las normas positivas se deducirían de las normas divinas:

“El derecho es tan sagrado en una nación, como en una tribu y como en un hombre; porque no viene de la fuerza, sino de la naturaleza humana, de la *razón absoluta*; y recibe su sanción de Dios, no del número de voluntades que se juntan”²⁹⁸

Incluso los discípulos de Herrera, siguiendo al maestro, señalarán en tono irónico -remitiéndose al celeberrimo debate medioeval sobre los universales- en su debate contra los liberales del *Correo Peruano*, que mientras los contractualistas son nominalistas, ellos, los carolininos, son realistas:

“Por fin convendremos en admitir el título de peripatéticos. Pero los peripatéticos se dividieron en *nominales* y *realistas*, ... nosotros seremos peripatéticos de la segunda especie: de la realidad del derecho ...”²⁹⁹

Si dejamos a un lado la ironía aparente de dicho párrafo y pensamos un instante en las tesis sostenidas por los nominalistas y los realistas veremos que, al afiliarse los carolininos a los realistas, no está diciendo otra cosa que el derecho

²⁹⁵ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 84.

²⁹⁶ Ibid. pp. 83-84.

²⁹⁷ *El Comercio* (Lima) 11-I-47, p. 177.

²⁹⁸ Herrera, Bartolomé; op. cit., nota b, p. 89.

²⁹⁹ Lo Carolinos; “Soberanía”, *El Comercio* (Lima), 5-I-47, p. 164.

positivo se correspondería con el natural, derivaría de éste, tendría una sustancialidad ontológica independiente de la razón humana y no sería mero ruido o *flatus vocis*.

Como el mismo Herrera lo hace al señalar las fuentes del derecho, hay, ontológicamente hablando, una primacía de los derechos naturales con respecto al derecho positivo:

“Las fuentes del derecho de jentes positivo son, según esto: 1° la filosofía del derecho: 2° la costumbre: 3° los pactos: 4° la jurisprudencia de las naciones. Este es el orden racional.”

En este sentido es revelador, a la vez que sumamente ilustrativo, el examen del principal de los argumentos que esgrimió Bartolomé Herrera en el Congreso de 1849, sesión del 6 de noviembre, al discutirse el párrafo 20, artículo 8 de la Constitución, el cual trataba sobre el derecho al sufragio y tenía la siguiente formulación: “Saber leer y escribir, excepto los indigenas y mestizos hasta el año de 1860”. El cual pasaremos a analizar de inmediato.

2.1. El derecho al voto:

El sistema de gobierno del Perú de la época de Herrera –y también del Perú actual- era el democrático representativo, de ahí que para que en las elecciones quien fuera elegido fuera aquél que era el más capaz –como lo preconizaba Herrera- era necesario, por parte del electorado, un comprensión o discernimiento apropiado para reconocer de entre los candidatos a aquél mas idóneo:

“Se quiere que los indios y mestizos sean ciudadanos en ejercicio aunque no sepan leer ni escribir hasta el año de 1860. Por supuesto que este derecho ha de emanar de la naturaleza, y que reconocemos que el que no sabe leer ni escribir carece de él. ¿Cómo, por nuestra simple voluntad, podemos crearlo y concederlo á todos los indios y mestizos? Sería preciso para esto, negar la realidad que tiene el derecho, independientemente del querer de los hombres; manifestar una vergonzosa ignorancia del principio fundamental de la jurisprudencia que nos ha recordado el Señor Cabero; y adoptar el desatino de Rousseau, que la ciencia tiene refutado y completamente destruído, muchos años há, de que los derechos tienen su origen en la voluntad humana: todo lo cual es indigno de la sabiduría del Congreso”³⁰⁰

El supuesto fundamental de Herrera es que sólo aquellos que saben leer y escribir tienen, “naturalmente”, derecho al voto. ¿Por qué? Porque según Herrera para tener derecho al voto se requiere que la naturaleza del sujeto tenga ya la capacidad de discernimiento necesaria, que se goce de una comprensión suficiente para poder discernir de manera apropiada puesto que sólo así se puede “conocer que un ciudadano es á propósito para desempeñar con acierto un cargo público”³⁰¹

Por ello para Herrera las personas que no saben leer ni escribir no pueden ejercer el derecho a voto ya que carecen *naturalmente* de dicho discernimiento:

“Al que no sabe leer ni escribir no se puede declarar la ciudadanía; no precisamente porque ella consista en actos de lectura y escritura, sino porque en el estado actual de las sociedades humanas, la carencia de estos primeros conocimientos es una señal indudable de carencia de toda educación; de

³⁰⁰ Herrera, Bartolomé; “Discurso pronunciado por el Diputado Doctor Don Bartolomé Herrtera, en la Sesión de Congreso, celebrada el 6 de noviembre de 1849, al discutirse el párrafo 20, artículo 8° de la Constitución, sobre el derecho de sufragio, cuya reforma se propuso en los términos siguientes: “El saber leer y escribir, excepto los indígenas y mestizos hasta el año de 1860”, pp. 44-45 en: Vivero, Domingo de; *Oradores parlamentarios en el Perú*, Lima, Rosay, 1900, pp. 44-51. En adelante “Analfabetos”.

³⁰¹ Ibid., p. 48.

carencia de discernimiento y por consiguiente de carencia de libertad para elegir. Hay, pues, en ellos incapacidad; hay falta de poder natural de ejercer la ciudadanía, por defecto de desarrollo de sus facultades.”³⁰²

De lo anterior podemos inferir que en tanto el derecho o leyes positivas están subordinadas -según Herrera- a las leyes naturales, el derecho al voto debe obedecer a la capacidad natural que tiene la persona para poder discernir adecuadamente.

Por lo anterior, más que otorgar un derecho lo que se haría el legislador sería reconocer aquello que por “naturaleza” está presente en el objeto sobre el cual legisla (en este caso los ciudadanos).

Si recordamos que para Herrera -a diferencia de la visión contractualista y liberal moderna- las leyes positivas no crean ni derechos ni deberes sino únicamente reconocen lo que por naturaleza ya está presente, por lo cual, para el Obispo de Arequipa, sería una aberración el conceder derecho al voto a los indios y mestizos analfabetos, pues “naturalmente” carecerían de dicho derecho.

Por otro lado, debemos considerar que esto está relacionado con el tema de la Soberanía de la Inteligencia, como hemos mencionado para Herrera los seres humanos, en acto, no son todos iguales sino que, como ya sostuviera el Estagirita, hay hombres que han nacido para mandar y otros que han nacido para obedecer.

Por lo anterior cabe aquí señalar que el iusnaturalismo herreriano no debe ser confundido con el iusnaturalismo moderno (creado y perfeccionado por gentes como Grocio, Puffendorf, Hobbes, Locke y Rousseau) ya que éste último, se basa en el hecho de que los seres humanos comparten un elemento esencial común, sea la voluntad, la razón o la conciencia, mientras que el iusnaturalismo Herreriano sería más afín al tomista, construido sobre bases aristotélicas, ya que la base de estos derechos no es la propia naturaleza humana sino algo trascendente a ella:

“Aquí es donde radica la diferencia crucial entre la concepción antigua de la justicia (como, por ejemplo, en Aristóteles) y la concepción moderna del derecho natural. Para Aristóteles, ciertas características, alcanzadas por uno mismo u otorgadas por la naturaleza, conceden a los que la poseen un título para gobernar e imponer su voluntad sobre los demás ... La divergencia fundamental que separa a Aristóteles de Grocio, Hobbes, Puffendorf o Locke atañe a la cuestión acerca de qué es lo que otorga este derecho ...”³⁰³

En ese sentido, para Herrera los derechos (positivos) no pueden ser concedidos y retirados al antojo de quienes legislan o quienes gobiernan sino más bien son ellos quienes tienen que estar sometido a éste debido a que es la ley natural -fuente de los derechos- la que ordena a los hombres y no ha la inversa:

“... el derecho, aun considerado de un modo *subjetivo*, no es mas que la facultad de cumplir el deber que impone el derecho absoluto ú *objetivo*, tiene toda la fuerza de un axioma este principio - los derechos son inajenables”³⁰⁴

Sin embargo, Herrera no niega que ellos (indígenas y mestizos analfabetos) puedan llegar a tener el discernimiento apropiado, éste está en ellos en potencia y por ende sin desarrollar:

³⁰² Ibid., p. 47.

³⁰³ Manin, Bernard; op. cit., p. 194, nota 18.

³⁰⁴ Herrera, Bartolomé: *Pinheiro*, 55.

“Cierto señores, que todos tenemos una misma naturaleza; que todos somos hermanos porque somos hijos de un mismo padre; que todos tenemos el mismo destino y estamos llamados á gozar y ejercer los mismos derechos en iguales circunstancias. El derecho en gérmen, digámoslo así, es el mismo en cada hombre; pero no se desenvuelve, sino á medida que se desenvuelven las facultades humanas.”

En ese sentido, más que dar el derecho de voto a los indios y mestizos analfabetos (que dicho sea de paso, y como lo señalara acertadamente Herrera, era una medida discriminatoria en la misma lógica liberal ya que relegaba a los negros analfabetos y de otras razas) lo que propone Herrera como la única vía para dar efectiva y realmente -y no sólo nominalmente- derecho al voto y a la verdadera ciudadanía a todos los peruanos que aún carecen de la capacidad de discernimiento adecuada que les haría merecedores a que el congreso reconociera, mas no inventara, su derecho al voto (pues los derechos no están sometidos a la voluntad humana sino que los legisladores se limitarían a reconocer el derecho en la naturaleza y luego expresarlo o estamparlo en la forma de derecho a través de leyes positivas) es la educación, lo otro es simple demagogia:

“... no podía encontrar ni he encontrado otro medio que la educación. Empléese una buena porción de la renta pública en escuelas. Instrúyase, edúquese al indio, y se mejorará su condición. De otro modo, nuestros deseos, por laudables, por hermosos que sean, serán siempre estériles; porque donde quiera que un hombre estúpido esté al lado de otro que haya cultivado su inteligencia, si no ha llegado éste á un grado de probidad, que no es común entre los hombres, habrá siempre una víctima y un verdugo. Educación, educación, Señores para los indios; y por lo que hace á derechos, reconozcamos que nosotros no podemos hacer más que declararlos cuando existen, y que solo Dios puede crearlos.”³⁰⁵

Aquí, nos parece, apunta otra contradicción en el pensamiento herreriano -la cuarta- similar a las otras que ya resaltáramos: Si con una educación apropiada las personas que no están ahora capacitadas para ejercer la función electoral pueden ejercerla adecuadamente más tarde, eso indica que para Herrera este ejercicio electoral requiere discernimiento, a su vez éste último requiere, como ya lo apuntamos, el saber quien es más o menos idóneo para gobernar y a su vez esto último requiere saber quién conoce mejor las leyes naturales de acuerdo a las cuales deberá de regirse la nación. Sin embargo esto requiere a su vez que aquél que está en capacidad de discernir el mayor o menor conocimiento que alguien tiene de estas leyes, tiene él mismo dicho conocimiento, pero si lo tiene ¿para qué elegir un gobernante si ellos mismo pueden gobernarse ya que poseen el conocimiento de esas leyes?

Pensamos que aquí también asoma otra contradicción más en el pensamiento herreriano que, hasta donde se nos alcanza, nunca fue afrontado: Si todos los seres humanos tienen una misma naturaleza entonces todos los seres humanos, con la educación y el esfuerzo apropiados, pueden llegar al mismo nivel intelectual. ¿Cómo explicar entonces que Herrera nos hable de una “aristocracia del saber, creada por la naturaleza”³⁰⁶ o que incluso llegue a sostener en sus comentarios a Pinheiro que hay siervos por naturaleza -mas no esclavos, conviene aclarar- ya que hay seres humanos que nunca alcanzarán el desarrollo intelectual suficiente y por tanto la autonomía basada en el conocimiento de los designios de la providencia, por lo que siempre estarán necesitados de un guía o pastor?

³⁰⁵ Herrera, Bartolomé; “Analfabetos”, p. 51

³⁰⁶ El Comercio, 21 - X - 46, p. 130.

Volviendo a Herrera, es esta creencia que el derecho puede crear por obra y gracia de la voluntad humana a su entender la verdadera causante de la debacle y la bancarrota republicana.

Como bien ha señalado Manin, en todo sistema democrático representativo siempre hay dos problemas genéricos en las elecciones:

1º Los gobernantes deben de ser elegidos con el libre consentimiento de los electores.

2º Los gobernantes elegidos por el electorado son aquellos a los que la mayoría considera diferentes o superiores.³⁰⁷

Sin embargo, como también lo resalta Manin, ambos aspectos están supeditados a la voluntad de la mayoría del electorado y no en razones realmente objetivas u ontológicamente determinadas. La propuesta de Herrera, en tanto soluciona ambos problemas, nos parece que es un intento de perfeccionamiento del sistema representativo. Lamentablemente es un intento fallido ya que no sólo posee contradicciones sino que actualmente sus tesis serían insostenibles.

En cuanto a su filiación filosófica, pensamos que hay en esta concepción reminiscencias del espíritu jurídico de la primera escolástica, especialmente de la racionalidad jurídica del tomismo así como del aristotelismo:

“... el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen a determinadas conclusiones partiendo de determinados principios ... De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en el orden especulativo partimos de los primeros principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo admitimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones para constituir la ley...”³⁰⁸

Así, estas leyes divinas se presentan a la manera de normas o leyes naturales absolutas a las cuales el hombre puede acceder a través de su razón, una razón entendida no en los causes de la razón moderna o ilustrada sino más bien dentro de los cánones de la racionalidad escolástica; la razón que accede al conocimiento de las normas divinas y que, en tanto divinas, se somete a sus dictados:

“... que la fuente única de los derechos es la naturaleza, porque en ella están las relaciones que el hombre tiene con sus semejantes, en cuanto necesita medios externos para realizar el designio de la providencia al crearlo persona y dotarlo de tan numerosas facultades; y porque solo del seno de la contemplación de estas relaciones, que, para decirlo de paso nada tienen que ver con la sensación externa, se eleva la razón a la idea absoluta del derecho en que está contenida la de su imperio soberano.

Según este importante principio ... todo derecho es *natural*, como lo son para el buen sentido todas las reglas de la conducta humana”³⁰⁹

³⁰⁷ Manin, Bernard; op. cit., p. 195.

³⁰⁸ Aquino, Tomás de; *Summa theológica*, Prima Secundae, C.91 a.3., p. 712. Las condiciones que debe cumplir la ley son: “... ordenarse al bien común como a su fin ... En segundo lugar, la ley debe dirigir los actos humanos según el orden de la justicia ... En tercer lugar, corresponde a la ley inducir a los hombres al cumplimiento de los propios preceptos” Ibid, C.91 a.6, p. 714-715.

³⁰⁹ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, tomo II, p. 7.

Con respecto a esta racionalidad escolástica que seguiría Herrera en contraposición a la racionalidad moderna o ilustrada merece citarse la distinción que entre una y otra ha hecho el filósofo peruano Eduardo Hernando:

“En un primer lugar, tenemos que la racionalidad tomista, que de alguna manera imparte un sentido a la realidad a través de un silogismo lógico, parte de una verdad universal dada por hecho y de allí deducimos otras verdades derivadas de esa premisa mayor. En un segundo término, tenemos la racionalidad moderna, en donde la premisa mayor ya no es un ente abstracto y metafísico (Dios) sino un ente concreto y físico (el hombre); sin embargo, se sigue derivando premisas menores y certezas de dicha premisa mayor, con lo cual el esquema racional se mantiene ...”³¹⁰

Así pues, en tanto Herrera sostiene que las leyes positivas deben derivarse de las leyes divinas se le puede afiliar con una racionalidad jurídica de tipo tomista y, en ese sentido, puede decirse que tiene una postura opuesta incluso al ius naturalismo moderno ya que este último si bien sostiene que también existen leyes naturales, el referente fundamental de éstas es la propia humanidad y no Dios. De ahí, también, el por qué Herrera mantenga una posición crítica al contractualismo jurídico como enseguida veremos.

³¹⁰ Hernando Nieto, Eduardo: *Pensando peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa* (1ªedic.), Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 92, nota 56.

Sección B

Crítica al Contractualismo Jurídico

1. Crítica al fundamento contractual de las leyes:

Herrera era consciente de las diferencias que le separaban a él y los modernos teóricos contractualistas jurídicos y por ello del carácter contingente y además, ya dentro de la propia lógica herreriana, contradictorio de las normas jurídicas si éstas tenían como base al propio hombre y no las leyes eternas.

Esto se puede apreciar en la manera cómo menciona a los principales teóricos contractualistas y expone sus doctrinas, para luego criticarlas ya que todas ellas parten de un principio errado; el principio de utilidad, interés o conveniencia individual o subjetiva:

“Ya que se considera posible la reunion de hombres basada sobre el principio de la *utilidad*; ya que de la lucha de todos contra todos, que Hobbes vió y admiró como resultado inevitable de tal principio, puede resultar el triunfo de algun interés sobre los demás intereses, habrá tantas justicias como fuerzas dominantes se conciban en la sociedad. Habrá justicia, es decir fuerza o tiranía, monárquica que es la que prefiere Hobbes; justicia o tiranía aristocrática y en fin la mas horrible de las justicias: la justicia o tiranía democrática, que es la que agrada a Bentham. Todo ello es absurdo , pero lógico; y no puede negarse, á no ser que antes se niegue el principio de donde se deriva.”³¹¹

Estas ideas calaron hondamente en los discípulos de Herrera, así, uno de ellos escribiría una crítica a estos pensadores contractualistas casi diríamos parafraseando al propio Herrera:

“Hobbes, Rousseau, Bentham y todos los filósofos que vieron nacer la sociedad de un contrato; á la justicia que ejerce en ella su imperio, como fruto de la voluntad humana, estuvieron distantes de estudiar al hombre en sus tendencias nobles; en su alma misma, en éste foco de luz vivísima donde se reunió el aliento del Eterno, para dirigir centellas puras al pensamiento y agitar el corazón”³¹²

O, como otro caso ilustrativo, las siguientes palabras de los discípulos de Herrera -“los carolinos”- sostenidas en su debate con los liberales del “Correo Peruano” en el cual critica la tesis que erige a la voluntad humana como la legitimadora de la ley:

“... la voluntad humana no produce mas que deseos; y nadie ha dicho que los deseos; que los antojos de uno ó de muchos puedan limitar la libertad sagrada del hombre”

Aquí se nos presenta otra diferencia entre Herrera y la moderna filosofía jurídica. Si bien en algunos pensadores modernos, como John Locke, hay también una cierta noción natural del derecho y por lo tanto cierto tipo de normatividad sobre lo bueno y lo malo, esta se asienta en el hombre y desde el hombre individualmente considerado:

“... dicha ley, enseña a toda la humanidad, con sólo que esta quiera consultarla, que **siendo todos iguales e independientes**, nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones ...”³¹³

Cosa distinta es lo que ocurre en el caso de Herrera; lo que es bueno, es bueno no porque sea sancionado por la ley o por las costumbres (humanas) sino por

³¹¹ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, pp. 12-13.

³¹² J.M.G. *Compendio*, p. 4.

³¹³ Locke, John; op. cit., p. 4, negritas nuestras.

una naturaleza independiente que no puede ser alterada, el hombre no juega ningún rol legitimador, estando más bien las leyes positivas y las costumbres, como ya hemos visto, sometidas a derecho natural o divino.

Por otro lado recordemos que para Herrera el hombre era sociable por naturaleza: “Si se reflexiona sobre la naturaleza del hombre, descubriremos en él una inclinación innata á entrar en la compañía de sus semejantes”³¹⁴

En cambio un típico filósofo político moderno como el inglés Thomas Hobbes sostiene todo lo contrario ya que esta sociabilidad no es innata y por tanto natural sino producto del pacto y por ello artificial, lo mismo que los derechos; necesarios y absolutos para el primero y contingentes y relativos para los segundos:

“Es cierto que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven socialmente entre sí (por lo cual *Aristóteles* las enumera entre las criaturas políticas) aunque no tengan dirección alguna fuera de sus juicios y apetitos particulares, ni palabra mediante la cual pudiera una significar a otra lo que considera oportuno para el beneficio común. Y, en consecuencia, algún hombre puede quizás desear conocer por qué la humanidad no puede hacerlo. A lo cual contesto. [...] el acuerdo de esas criaturas es natural, y el de los hombres proviene sólo de pacto, lo cual implica artificio.”³¹⁵

En ese sentido el fundamento o la razón de ser del derecho es el Bien Común, por el mismo fundamento social que presupone, y no el bien individual, como se derivaría del atomismo hobbesiano.

Volviendo a Herrera, a su entender lo que se debió haber hecho desde la independencia era volverse a Dios, a la soberanía divina y el derecho natural, y no ir -ni mucho menos seguir insistiendo aparentemente- por las lindes de la doctrina de la soberanía popular y el contractualismo jurídico -ambos elementos son indeliberables para Herrera-, verdadera causante de la debacle y la bancarrota republicana:

“Feliz el Perú, si al declararse libre de la fuerza, hubiera tenido presente la enseñanza del Apóstol: “libertados del pecado os habeis hecho siervos de la justicia” (Rom. 6 18); pero se le hizo creer que la autoridad publica era invención suya; que podría desobedecerla, y destruirla cuando le plugiese; que su voluntad era su ley; y, si no se le anunció en términos formales que era independiente de Dios, se arregló su conducta práctica á este principio absurdo y espantoso. Se autorizó de este modo la tiranía en las leyes: la rebelión en los particulares; y en los gobiernos la violencia que han necesitado emplear para vencer la fuerza que sin cesar los empujaba. Y las revoluciones se han sucedido ...”³¹⁶

2. Oposición al universalismo jurídico:

Si bien este aspecto no está bien desarrollado por Herrera, su insistencia en que las leyes deben obedecer a las circunstancias y adaptarse al medio en el cual ellas son promulgadas y sancionadas sería un intento recuperacionista de una antigua tradición que, hasta donde se nos alcanza, fue sistematizada por vez primera en la filosofía jurídica tomista:

“La rectitud de las cosas corporales es un atributo absoluto, y por eso, considerada en sí misma, es permanente. Pero la rectitud de la ley es un atributo relativo, que se dice en función del bien

³¹⁴ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 18.

³¹⁵ Hobbes, Thomas: op. cit., p. 298.

³¹⁶ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 81.

común, al que no siempre una misma cosa contribuye de la misma manera, como ya dijimos (sol.). Por eso, en esta materia, la rectitud puede cambiar”³¹⁷

Esta tesis de filosofía jurídica pasará luego a la Segunda escolástica española. Como lo señalara Mario Alzamora Valdéz:

“Los juristas españoles del siglo XVI, y entre ellos Suárez, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás, habían llegado a la distinción clara de las dos clases de preceptos del derecho natural, aquéllos que no varían, y otros que se transforman en razón de la materia social mudable y contingente a la cual se aplican ... Gracias a ella las situaciones humanas contingentes pueden adaptarse a las normas fundamentales del orden jurídico”³¹⁸

Sin embargo, con los maestros españoles se debilitará el fundamentalismo jurídico a favor del causismo. Así, en los juristas hispanos si bien el derecho positivo tiene cierta autonomía respecto del derecho natural y divino (v. gr. Domingo de Soto) aún así éste derecho positivo (en su caso el Derecho de Gentes) “lo establece la razón humana atendiendo a la proporción que debe existir entre los medios y el fin”³¹⁹ fin que no puede ir en contra de las leyes de Dios, aunque este fundamento esté extraído directamente de la moral y las costumbres –cristianas- y no directamente de las leyes divinas. En Herrera habría más bien un intento de reactualización de dicho fundamentalismo.

El adaptar la ley a las circunstancias concretas, que es lo que sostiene Bartolomé Herrera, tiene como presupuesto el Bien Común por lo que la ley, para ser ley y seguir siendo ley, tiene que favorecer a éste. Y como el Bien Común, o sea lo que es favorable a una nación concreta en circunstancias determinadas, depende de las circunstancias, requiere, por parte de los que gobiernan y legislan, una gran capacidad intelectual para, a partir de las leyes naturales universales (suerte de principios meta jurídicos) maniobrar y legislar de tal modo que dichas leyes se transformen en normas positivas que correspondan al contexto y que sin embargo no pierdan su correspondencia ontológica con las primeras.

En ese sentido se requiere la aplicación de un método que encontramos ya en Tomás de Aquino, el cual, partiendo de ciertos principios generales indemostrables pero evidentes deduce o infiere una serie de consecuencias prácticas concretas que tendrán que ser llevadas a cabo o palicadas:

“... en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas,
...”³²⁰

Esta tesis coincide plenamente con la tesis tomista cuyo cosmos o universo de aplicación no es homogéneo ni igualitario, ni en el orden natural (ontología cualitativa en oposición a una cuantitativa) ni en el orden social (sociedad jerárquica

³¹⁷ Aquino, Tomás de; *Summa theológica, Secunda secundae*, C. 87, a. 2, edic. cit., negritas nuestras.

³¹⁸ Alzamora Valdéz, Mario; *La filosofía del derecho en el Perú*, Lima, 1968, pp. 58-59

³¹⁹ Abellán, José, Luis; op. cit., p. 533.

³²⁰ Aquino, Tomás de; *Summa theológica, Prima Secundae*, C.91 a.3., p. 712, edic. cit.. Las condiciones que debe cumplir la ley son: “... ordenarse al bien común como a su fin ... En segundo lugar, la ley debe dirigir los actos humanos según el orden de la justicia ... En tercer lugar, corresponde a la ley inducir a los hombres al cumplimiento de los propios preceptos” Ibid, C.91 a.6, p. 714-715, edic. cit.

contrapuesta a la homogenización democrática moderna)³²¹. De ahí que una ley sea legítima si y sólo si obedece a las circunstancias concretas y tiene un fundamento trascendente:

“A su vez, por parte de los hombres cuyos actos regula, la ley puede ser legítimamente modificada por el cambio de las condiciones humanas, que en sus diferencias requieren tratamientos diferentes”³²²

Con esto hay implícita una oposición al universalismo jurídico de los autores modernos así como los precursores del liberalismo clásico (v. gr. Puffendor, Grocio, Heynecio, etc).

Establecido así que aquello que legitima la ley no es la libre voluntad o asentimiento humano sino los principios eternos creados por Dios, una pregunta que nos podríamos plantear es por qué, si esto siempre a debido ser así, no se dio antes. La respuesta de Herrera sería que eso fue por culpa de los hombres quienes no se sometieron a Dios y no hicieron casos de sus distintos llamados a través de los tiempos. Esto nos lleva pues a estudiar el sentido de la historia para Herrera.

La presencia de Dios, sin embargo, no se da para Herrera sólo en la política y el derecho sino también en la historia de la humanidad, como veremos enseguida.

³²¹ “Para Santo Tomás hay un orden imputado a Dios y un sentido trascendente en la conducta humana; en aquél halla su origen y en uno de sus grados se sitúa el poder civil. Todo esto se proyecta en las relaciones sociales.” Calvillo, Manuel; *Francisco Suárez. La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*. México, El Colegio de México – Centro de Estudios Sociales, Colección Jornadas, 1945, p. 20

³²² Aquino, Tomas de; *Summa Teológica, Secunda Secundae*, C. 97, a. 1,edic. cit..

Capítulo IV

Visión de la historia

Sección A

Providencialismo

1. Concepción del Providencialismo en Herrera:

Un aspecto saltante en Herrera es su providencialismo, éste está claramente relacionado con sus tesis políticas, jurídicas y morales de tintes teológico fundamentalistas, pudiéndose decir sin temor a exagerar que constituye su Filosofía de la Historia.

Éste constituiría en la ideología herreriana una suerte de principio meta histórico desde el cual se observan, estudian, evalúan y valoran los diversos acontecimientos históricos y las acciones humanas, una suerte de “Ojo de Dios” para citar la famosa frase del filósofo norteamericano Hilary Putnam:

“... el comun de los hombres que la Providencia destina a cambiar el estado de un pueblo, presentandoles con irresistible *claridad* la parte del *bien* que tiene decretado realicen, ó no vén maas de ordinario que esa parte pequeña *exclusivamente*; caen en incurable monomania, en virtud de la cual cuanto conduce á su fin, ó tiene relación con él, les parece lícito y bello y todo lo demás malo y aborrecible: Y en esta limitacion de miras, en esta renuncia de la razon es en lo que se aparta del órden de la Providencia que quiere que la sirva el hombre, no como amo de fuego, sino con la enerjia vigorosa y respetable del ser dotado de razon y conciencia”³²³

Para Monseñor Herrera es justamente esta falta de visión o comprensión de la historia humana como fruto de los designios de la Providencia lo que había hecho que muchos, por su estrechez de miras, se aparten de dichos designios –las leyes naturales o divinas- y busquen crear su propia historia, verdadera causante de todos los problemas como ya hemos visto más atrás.

Herrera propone más bien recuperar el sentido de la visión providencial de la historia, elemento indispensable y complemento inequívoco de sus tesis políticas y jurídicas teológico fundamentalistas. De este modo, para Herrera la historia de España –desde la reconquista y posterior reunificación bajo los reinos de Castilla y Aragón– y también la historia peruana –desde el incario– son vistas como predeterminadas para la conquista y la expansión de la fe en el segundo por parte del primero. Esto le permite configurar un concepto de patria: para él el Perú no es ni España ni el incario sino una nación nueva creada sobre las bases de la cultura española y el cristianismo dentro de la cual tienen también parte “nuestros hermanos los indios”³²⁴ siendo así un precursor de la tesis que casi un siglo después sostendrá Víctor Andrés Belaúnde. Profundizaremos sobre estos puntos en las siguientes líneas.

2. El Providencialismo en la historia:

2.1. El Providencialismo en la historia hispanoamericana:

³²³ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 94, nota c.

³²⁴ *Ibid.*, nota a, p. 87.

En su celeberrimo sermón del 28 de julio de 1846 Herrera lee la historia de España y del Perú desde la óptica providencialista ya estudiada. Así, para él, la unificación de España bajo la bandera del cristianismo y el liderazgo político de los reinos de Castilla y Aragón, con su corolario; la expulsión de los moros, fue un paso previo necesario —en la lógica de la Providencia— para el descubrimiento y posterior conquista del incario por parte de los castellanos ya que era una de las condiciones necesarias para que la fe cristiano católica pudiera expandirse por estos lares:

“La union de los reinos de Fernando é Isabel y la conquista de Granada habian formado una potencia en que brillaba en todo su esplendor la fé en Cristo, libre ya que la sombra musulmana, y cuyo poder crecía cada día. Los reyes a quienes su celo religioso habis merecido el titulo de *Católicos*, eran entonces los mas a propósito para traer la civilización completa, esto es cristiana, á los vasallos de los Incas.”³²⁵

Por otro lado, la inmensa labor unificadora de los pueblos autóctonos llevada a cabo por los incas estaba viéndose amenazada por la guerra fratricida entre Huáscar y Atahualpa, guerra que de haber continuado habría sin duda desmembrado el imperio. Como por esas épocas se había realizado la ya mencionada reunificación de España, Herrera concluye que:

“El Perú estaba sediento de la verdad divina: y en España rebosaba “la fuente de agua viva”. En el Perú existían ya las semillas de una guerra de sucesion que amenazaba destruir el imperio; vencedora del aislamiento que la habia dominado ocho siglos, se levantaba España ansiosa de propagar su fé y de ensanchar sus dominios. El Perú necesitaba ya de su bautismo: España extendía sus brazos vigorosos para recibir en ellos pueblos que ofrecer a la Iglesia”³²⁶

El corolario de la anterior tesis es ineluctable: la conquista Española no es otra cosa que un designio de la Providencia —que cumplieron los conquistadores— para expandir la fe cristiano católica por estos lares a la vez que mantener unido lo que después sería el Perú. En ese sentido Herrera propone, en una época en que aún estaban frescas las heridas y vivos los recuerdos de las guerras de independencia, una revaloración de la conquista española, a la luz de la Providencia Divina, como un acontecimiento más bien positivo:

“Desnudandonos ahora por un momento del amor a lo contemporaneo, y juzgando desapasionadamente las violencias del comercio y las de la conquista, ¿no es verdad que si las primeras hacen menos estragos, es tambien mucho menor el denuedo que se necesita para bombardear á salva mano, desde buques bien defendidos, poblaciones inermes, que el de los conquistadores, que se lanzaban en medio de los pueblos a luchar con fuerzas que no era servir de una manera mas racional y moral á la Providencia, proponerse por fin claro y directo la propagacion de la verdad cristiana, ó de la civilización, al emplear la fuerza, y tener por vergonzoso y esconder cualquiera otro fin que una del mismo medio para ganar un mercado?”³²⁷

La independencia peruana —y en general la de la América Española— de la Madre Patria es también leída por Herrera como obra de la Providencia y no, como creían sus opositores liberales, fruto de la libre determinación de los pueblos, así nos dice el clérigo: “... procedi mejor buscando en la naturaleza la voluntad de Dios: y en esta fuente unica de los derechos, el origen de nuestro derecho de independencia.”³²⁸

³²⁵ Ibid., p. 74.

³²⁶ Ibid., p. 75.

³²⁷ Ibid., p. 88, nota b.

³²⁸ Ibid., nota c, p. 94. Este aspecto es también resaltado por Alzamora Valdés, op. cit., p. 221.

Respecto a este punto, si bien haciendo abstracción del providencialismo, ha sostenido el sacerdote agustino Fray Pedro Martínez Velez:

“[Herrera] no trepidó en levantarse sobre lo que se ha llamado el medio y el momento, y proclamó con la majestad de Bossuet y con el valor de un verdadero profeta y criterio con que debe juzgarse y escribirse la historia del nuevo Perú, y por consiguiente la de la América moderna, hija, por lo menos moral; de la conquista española

Tal es el fondo de su famoso sermón pronunciado en la catedral de Lima el 28 de julio de 1846... Herrera, por el tiempo fue un precursor ... en la apreciación de la Independencia Americana...”³²⁹

También, como ya señaláramos, presenta las continuas luchas y pugnas políticas sufridas por el Perú desde su independencia como el castigo de Dios -de ahí que la Providencia obre, para Herrera, de manera natural- sin embargo este castigo puede acabar y nos podemos redimir de nuestros pecados si nos volvemos arrepentidos a Dios y seguimos sus leyes, sometiéndonos de este modo a los designios de la Providencia.³³⁰

¿Cómo entendía el Doctor Herrera la presencia de la Providencia en la historia peruana? ¿Cuál habían sido según él las consecuencias de no haber tomado conciencia de su presencia? ¿Cómo podría remediarse este descuido? ¿Qué consecuencias tendría el volverse a ella? Responderemos a estas interrogante en las líneas inmediatas.

2.2. El Providencialismo en la historia peruana:

2.2.1. La configuración espiritual de la nación peruana:

La visión y lectura general providencialista de la historia que hemos visto maneja el Doctor Herrera es aplicada también por él al caso particular del Perú.

Como ya hemos señalado, para Monseñor Herrera dos eran los factores presentes en la configuración del Perú de su época; el español y el incaico. Estos factores a su vez eran consecuencia necesaria -como hemos sostenido líneas más atrás- de su lectura providencialista de la conquista como instrumento de expansión de la fe, que había necesitado la unificación previa de España, con la expulsión de los moros, y la de los pueblos autóctonos, bajo el incaico. Con la conquista ambos elementos se habrían superpuesto dando como resultado una nación *sui géneris*:

“Basta tener ojos para ver que el Perú de ahora no es el de los Incas. Las razas que España trajo á habitar en este suelo han formado con la indígena un pueblo nuevo enteramente. Todos sentimos, como miembros del cuerpo social creado por los españoles y animados por el espíritu español, que su ser, sus necesidades íntimas, todo en él es diverso del que gobernaron los Incas; y por consiguiente es tambien diverso su destino del que se consumó en aquel imperio con la muerte de él a descubrirse América”³³¹

En ese sentido para Herrera este nuevo Perú, fruto de la conquista, es espiritualmente español y cristiano por lo que los peruanos deberían estar agradecidos de la conquista española que trajo la Verdad:

³²⁹ Martínez Velez, Fray Pedro O.S.A. “Monseñor Herrera y el criterio histórico Neo-Americano” en *El Tiempo* (Lima), 28 de agosto de 1924.

³³⁰ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, pp. 80 – 81.

³³¹ *Ibid.*, p. 86, nota a.

“... el pueblo que existe en el territorio que no se ha desmembrado de aquel imperio, es un nuevo Perú, *el Perú español y cristiano*, no conquistado sino creado por la conquista; y que lejos de tener motivo de queja por aquel hecho inmortal de los españoles del siglo 16, debemos a éstos la gratitud y la veneración que los hijos; sean cuales fueren las faltas de sus padres; no pueden negarles sin pasar por desnaturalizados y horrorizar al universo”³³²

En ese sentido sostuvo el ya citado Pedro Martínez:

“Tiempo es ya de recopilar las enseñanzas magistrales de su sermón del 28 de julio del año de 1846. España cristianizó a América, y la unió al mundo civilizado. La América moderna es, pues, hija de España”³³³

Sin embargo Herrera no es un hispanófilo intransigente ni mucho menos un trasnochado que ignora la presencia y vigencia de lo indígena. Por ello es que a pesar de haber declarado explícitamente que el Perú es espiritualmente español y cristiano resalta que la nación está conformada no por españoles sino por criollos e indios:

“... es y será siempre nuestra patria, como lo es de nuestros hermanos los indios, la que la naturaleza nos dio a todos...”³³⁴

Este conocimiento de la particularidad del Perú por parte del Obispo de Arequipa así como el reconocimiento de lo que según él eran los dos elementos dominantes en la conformación del Perú de su época –el elemento indígena y el elemento hispano- llevó a un estudioso como Mario Alzamora ha sostener que:

“Herrera tuvo una justa y cabal marcha del Perú en el tiempo. Su concepción de lo que hoy se llama “peruanidad” constituye una valorización objetiva de la tierra, las razas y los factores espirituales que han intervenido en la formación de nuestro pueblo.

El Perú, dijo Herrera, es un país nuevo enteramente que se ha formado de la conjunción de la raza indígena con las que España trajo a habitar este suelo.”³³⁵

2.2.2 Las vicisitudes históricas del Perú:

Sin duda influido por sus maestros en el Convictorio (v. gr. José Pedemonte) Herrera no fue tampoco partidario de la independencia americana sino más bien de la instauración de una Monarquía Constitucional en España, en desmedro de la absoluta:

“En fin, su forma absoluta, respecto de toda la monarquía, autorizaba á establecer la forma constitucional, como se estaba procurando cuando nos emancipamos, y como se ha establecido al fin en España: pero á la independencia no”³³⁶

Aquí vemos otra contradicción en el pensamiento herreriano, pues inicialmente presenta la independencia de la América Española en general y del Perú en particular como fruto de los designios de la Providencia, ahora sin embargo sostiene que esta fue una acción extra providencial, fruto únicamente de la voluntad y el capricho humanos.

Tal vez Herrera se vio llevado a esta contradicción en su deseo de neutralizar las tesis de los liberales que presentaban la independencia peruana como un fruto del

³³² Ibid., p. 87, nota a.

³³³ Martínez Velez, Fray Pedro O.S.A. op. cit.

³³⁴ Herrera, Bartolomé; *Sermón*, p. 87, nota a.

³³⁵ Alzamora Valdéz, Mario; “El pensamiento”, p. 221.

³³⁶ Herrera, Bartolomé; op. cit., p. 94, nota c.

propio esfuerzo y la propia voluntad humana, con lo cual justificaban históricamente su intento de instaurar una república basada en el hombre y por el hombre. Herrera en cambio, por su propio pensamiento teológico fundamentalista, quería más bien una nación sierva del señor y unos ciudadanos guiados no por la sola razón humana sino por los designios de la Divina Providencia:

“Feliz el Perú, si al declararse libre de la fuerza, hubiera tenido presente la enseñanza del Apóstol: “libertados del pecado os habeis hecho siervos de la justicia” (Rom. 6 18): pero se le hizo creer que la autoridad publica era invencion suya; que podría desobedecerla, y destruirla cuando le plugiese; que su voluntad (sic) era su lei; y, si no se le anunció en términos formales que era independiente de Dios, se arregló su conducta práctica á este principio absurdo y espantoso”³³⁷

En ese sentido, al sostener que la independencia era obra de la Providencia, estaba quitando base o justificación histórica al proyecto liberal de república, creada por los hombres y para los hombres:

“Me parece que procedí mejor buscando en la naturaleza la voluntad de Dios: y en esta fuente unica de los derechos, el origen de nuestro derecho de independencia. Fundar la independencia en la voluntad de Dios; y presentar como prueba de la voluntad de Dios el conjunto de medios, que fue desarrollando por medio de España en el Perú para que pudiese realizar éste un *fin especial y propio*, es, lo confieso, apartarse mucho de la comun manera que habia ahora veinte años de tratar el asunto: pero es tambien elevar la independencia de la clase de mero capricho á la de derecho: es darle un carácter sagrado é *inviolable*”³³⁸

La independencia fue algo que se dio, y ante los hechos consumados lo que sostuvo Herrera fue que una vez edificada la república los peruanos tenían que haberse vuelto a Dios, pero como no lo hicieron vinieron los castigos divinos, la ira de Dios; los continuos caudillajes, la rapiña y, como culminación de todo ello, la derrota de los peruanos en Incahue:

“¿I qué podré decir, yo señores, que nos consuele? Ventiun años hemos vivido abandonados á unos mismos pecados. No han sido parte á volvernos al camino del orden las continuas amenazas del Señor. Quiso al fin castigarnos: i, para que el dolor i la vergüenza nos fueran mas sensibles, escogió el brazo sin vigor, el miserable brazo de Bolivia”³³⁹

La única salida a estos males y estas desgracias que han azotado, azotan y podrían seguir azotando a la patria sería, en la lógica de Herrera, el arrepentirnos de nuestros pecados contra Dios y la nación, volvernos a Él y seguir sus leyes.

Esta vuelta a Dios se logrará para Herrera sólo con la renuncia al espíritu de partido, el respeto a la autoridad legítima y, por su puesto, el sometimiento de la voluntad humana a las leyes naturales creadas por Dios.³⁴⁰

Presentados y estudiados los tópicos fundamentales del pensamiento herreroiano ha llegado el momento de determinar las influencias y filiaciones filosóficas de éste.

³³⁷ Ibid., p. 81.

³³⁸ Ibid., p. 94

³³⁹ Herrera Bartolomé; *Oración fúnebre por Gamarra*, p. 30, en: Leguía, Jorge Guillermo; *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, Lima, Rosay, 1929.

³⁴⁰ Cfr., *ibid.*, p. 32.

CAPITULO V

Filiación filosófica de Bartolomé Herrera

Sección A

Críticas a la ilustración y a la filosofía europea vigente

1. Críticas al racionalismo decimonónico, al eclecticismo galo y a Pinheiro

Si bien se ve en el pensamiento de Herrera, por el lado filosófico, cierta presencia del espiritualismo y el nuevo racionalismo francés (v. gr. Cousin, Collar, etc.)³⁴¹ nosotros pensamos –sin que esto signifique desde luego el desconocer la presencia de tesis tomadas de la filosofía francesa de inicios del S. XIX, cosa que por lo demás el mismo Herrera declara– que el aspecto dominante en la ideología política de éste vendría a ser más de carácter teológico que estrictamente filosófico: su fundamentalismo teológico cristiano.

Como una muestra clara que el aspecto ideológico dominante en él sería este fundamentalismo cristiano vaya el siguiente párrafo de su *Comentario al derecho público interno del comentador Silvestre Pinheiro* en el cual explica el por qué de sus críticas al propio Pinheiro, uno de los autores que – desde un punto de vista jurídico filosófico – alaba más:

“Esta lamentable caída del Sr. Pinheiro no nos sorprende. La presentamos á nuestros alumnos como una muestra del triste privilegio en que los hombres que han renunciado a la religion, están, por distinguido que sea su saber, de renunciar tambien hasta el sentido comun, cuando racionan sobre asuntos relijiosos.”³⁴²

Es bajo los mismos fundamentos teológicos cristianos que lanza Herrera también algunas críticas a la filosofía de Cousin:

“No ha habido en la tierra soberanía absoluta: no hallándose una fuente, palpable á los sentidos, de la soberanía limitada que debe haber en cada nacion, ¿cómo sabremos quien es su lejítimo soberano? Mr. Coussin, cuando parece que va á ocuparse de esta cuestion en el lugar citado, se contenta con fijar la regla del soberano: pero aquí averiguamos quien es este: qué persona tiene el derecho de gobernar.”³⁴³

³⁴¹ Estos aspectos de la influencia filosófica del pensamiento del nuevo racionalista y espiritualismo francés del siglo XIX en el pensamiento de Bartolomé Herrera han sido resaltados por Augusto Salazar Bondy en su obra *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima, Studium, 1967, pp. 55-65. Como una muestra del aprecio que tenía Herrera por estos franceses vayan las siguientes líneas, que son también citadas por Salazar: “Desde Royer Collar, patriarca de la nueva filosofía y defensor constante de la libertad, el cual combatió, venció y dejó su vida á la ciencia filosófica del siglo pasado, ó si se quiere desde Cussin su discípulo, que importó la ciencia de Alemania, fundó el *eclecticismo*, y fue el que organizó la nueva escuela, todos los célebres profesores de que tengo noticia, Jouffroy, Dameron, Guizot, hasta los autores del último manual publicado este año que ha llegado á nuestras manos, Jacques, Simon, Saisset, trabajan ardentemente y con la mas profunda conviccion por establecer en metafísica el principio de la verdad *absoluta*, y, como consecuencia de esto, en ética el de la *lei* derivada del destino del hombre, soberana del amor á lo útil y de cuantas propensiones tiene la voluntad; y en política y en los demas ramos del derecho el principio de la eterna *justicia*; y en Teodicea el principio vivificador de toda la doctrina – el principio *religioso*.” *Sermón*, nota d, p. 96. Sin embargo nos atrevemos a sostener que esta influencia no es la única y que ni siquiera es la más importante.

³⁴² Herrera, Bartolomé: *Pinheiro*, p. 96.

³⁴³ *Ibid.*, p. 25.

Critica también a Constant pues el francés había considerado el Poder Electoral como uno de los poderes públicos, para Herrera esto es un error puesto que ello presupondría el origen popular de la soberanía, o sea; que originalmente la soberanía residía en el pueblo, el cual la delegaría o trasladaría al gobernante. Para Herrera esto es erróneo ya que para él el derecho a la soberanía reside en la propia naturaleza y en ese sentido “el elector, supuesto que nada *delega*, no hace mas que reconocer la capacidad y someterse a ella.”³⁴⁴

Recordemos además que esta diferencia de forma, si bien Herrera no la explicita del todo, se debe a una diferencia de fondo; el distinto punto de partida político que ambos pensadores estarían manejando, ya que Constant, a diferencia de Herrera, “parte de una afirmación rotunda de la libertad individual como la piedra angular del sistema político-constitucional” llegando a concebir la libertad individual “como la independencia del individuo y el disfrute de esta autonomía individual”³⁴⁵

Por lo demás, si bien ambos critican a Rousseau, Herrera lo hace porque éste presupone la libertad individual mientras que Constant lo hace porque ¡la tesis de Rousseau elimina la libertad individual ! :

“Puesto que la acción que se ejecuta en nombre de todos, está necesariamente, de grado o por fuerza, a disposición de uno o algunos, resulta que al darse uno a todos, no es cierto que no se dé a nadie, muy al contrario, se da a quienes actúan en nombre de todos. De ahí que al entregarse por entero, no se accede a una condición igual para todos, puesto que unos cuantos se aprovechan en exclusiva del sacrificio del resto.”³⁴⁶

Sin embargo donde se muestra más claramente la impronta fundamentalista cristiano católica del pensamiento herreriano es en sus críticas a un autor al que también, desde un punto de vista filosófico, alaba grandemente: Roger-Collard:

“Royer-Collar no es sacerdote: se le admira como á fundador el **racionalismo** frances, que nosotros profesamos en filosofía, pero del que en religión estamos y están todos los sacerdotes tan lejos, como la verdad revelada lo está de su absoluta negación ”³⁴⁷

En el texto mencionado critica también a autores como Hobbes, Locke Rousseau y Bentham –cuyas tesis, según el propio Herrera, presupondría Pinheiro³⁴⁸ – ya que fundan la sociedad únicamente en la conveniencia o utilidad que de ella derivan los sujetos individuales y no sobre las leyes divinas por lo que la soberanía quedaría reducida a los caprichos del pueblo o, más exactamente, de los políticos profesionales que lo manipulan.

En ese sentido, junto a Locke y Hobbes resalta Herrera sobretodo a Rousseau como el gran culpable, no por que haya sido el primero en plantear el contractualismo sino que al haber sido el principal difusor de la tesis que otorga carácter absoluto y único a la soberanía del pueblo, dejó la puerta abierta a los demagogos. Con esto último, irónicamente, no es el pueblo sino los demagogos los

³⁴⁴ Ibid. p. 30.

³⁴⁵ Abellán, Joaquín; “Liberalismo clásico”, p. 29, en: Mellón, Juan Antón (Editor); *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, Tecnos, 1998, pp.13-45.

³⁴⁶ Constant, Benjamin; “Escritos Políticos” pp.11-12, en: Constant, Benjamin; *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, trad. de Maria Luisa Sánchez Majía, pp.1-205.

³⁴⁷ Herrera, Bartolomé; op cit., p. 97, negritas nuestras.

³⁴⁸ Ibid., p. 12.

que gobiernan en la práctica. Con éstos irrumpe el espíritu de partido y aparece el caos y el desorden.

Sección B

Filiación filosófica de Bartolomé Herrera

1. Tesis sostenidas por estudiosos de Herrera:

1.1. Tesis de Jorge Guillermo Leguía:

La opinión de este ilustre intelectual peruano sobre las filiaciones filosóficas del pensamiento de Herrera fueron variando a través de los años si bien hay en su valoración un núcleo que se mantiene estable: el supuesto pensamiento anti democrático herreriano. Así, en el año de 1924 sostenía lo siguiente:

“Don Bartolomé Herrera encarna en el Perú el formidable movimiento reaccionario que universalmente se denominó la *Restauración*; movimiento en el que intervinieron, además de los que habían sufrido los vejámenes y despojos provocados por la Revolución Francesa y sus grandes repercusiones europeas y americanas, espíritus desinteresados que creían firmemente en los resultados funestos de la Democracia, y anhelaban, como corolario, la creación de un estado de cosas en que, evocando al Antiguo Régimen, se diera estrecho cause jerárquico al desbordamiento popular ... La Contra-Revolución...”³⁴⁹

Por la década del 30 Jorge Guillermo Leguía especifica aún más esta tesis sosteniendo la existencia de una semejanza entre las doctrinas de Bartolomé Herrera, y aquellas que “propugnaron Bonald, De Maistre y Guizot, en Francia, y el Marqués de Valdegamas, en España”³⁵⁰

Nosotros pensamos que esto habría que tomarlo con cierto cuidado. Por ejemplo, la filosofía política de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, no es monolítica sino que pasa por dos etapas claramente diferenciadas. En la primera es la de un liberal doctrinario que si bien propugna la Soberanía de la Inteligencia, entiende por ella el imperio de una razón ilustrada, aquella que en sí y por sí puede llegar a establecer los principios directrices, hecho que lo hace más afín a las ideas del despotismo ilustrado que a la de un fundamentalismo teológico como el herreriano. Así, sostiene respecto al gobierno de la Inteligencia:

“... el dogma, en fin, del dominio de los mas inteligentes, dogma que pone un término a todas las reacciones, dogma que es el único que puede hermanarse con la ley de la perfectibilidad y del progreso, porque arranca las sociedades humanas así del marasmo teocrático que entorpece su desarrollo, como de la fiebre popular que las precipita y las devora Porque considerando al hombre como un ser inteligente y libre, dotado de derechos y dotado de deberes, asigna su verdadero lugar á ese hijo de la Providencia, despojándolo al mismo tiempo de la arrogante corona de un Dios y de la humilde argolla de un esclavo.”³⁵¹

Basta recordar que la Soberanía de la Inteligencia de Monseñor Herrera presupone las leyes divinas y su sometimiento a ellas, así como el Principio de Autoridad.

³⁴⁹ Leguía, Jorge Guillermo; “Bartolomé Herrera” . Prólogo a Leguía, Jorge Guillermo; *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, edic. cit., tomo I, pp. XI-XXVIII.

³⁵⁰ Leguía Jorge Guillermo: *Estudios históricos*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1939, p. 95.

³⁵¹ Donoso Cortés, Juan; *Lecciones de Derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid por Juan Donoso Cortés*, en: *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1854, tomo I, p.258.

Para el Marqués de Valdegamas este gobierno de la inteligencia tenía como instrumento el moderno parlamentarismo o gobierno representativo que, para Donoso, era el de las aristocracias legítimas; las aristocracias de la inteligencia:

“... sino es el gobierno de un monarca, ni el de la aristocracia, ni el de la democracia; sino es tampoco un gobierno mixto ¿cómo se le llama? Se le llamará el gobierno de las *aristocracias legítimas*.”³⁵²

No obstante, un punto en el cual sí coincide con Herrera es en su crítica a las tesis de la Soberanía Popular, aunque, como ya hemos visto, la herreriana tiene como fundamento último a Dios y a la Soberanía de la Inteligencia mientras que para este “primer Donoso” únicamente a la Inteligencia:

“... sofisma funesto, porque traslada el poder de la asamblea de los elegidos para ejercerle, y que le ejercen en virtud de un derecho propio, á las asambleas de los que eligen, y que no pueden ejercerle sino en fuerza de un derecho usurpado. No: mil veces no: **en el estado político y social de Europa, tienen derecho a mandar los mejores**; y como no los conoce la ley, comisiona, para que se los designe, á los *buenos*: los electores alelegir no hacen mas que pronunciar un nombre que la ley busca, y que no sabe.”³⁵³

Por otro lado, el segundo periodo del pensamiento donosiano es el de un sabio desencantado que ha dejado de lado el liberalismo doctrinario que preconizara en su primera época. Así, en una carta pública dirigida al director de *El Herald*, va a sostener no sólo que los principios liberales que había sostenido en su primera etapa eran erróneos sino que ellos son más bien la causa del desorden social y la anarquía, sólo en Dios reside la paz, el orden y la tranquilidad social:

“... entre las doctrinas que usted profesa, y que yo profesaba cuando aún tenía pocos años, y las que profeso ahora, hay una contradicción radical y una repugnancia invencible ...

Yo creo ... por lo que hace al derecho ... que no hay más derecho que el *divino* ...

Por lo que hace a la discusión, creo que, como usted la entiende, es la fuente de todos los errores posibles, y el origen de todas las extravagancias imaginables.

Por lo que hace al *Parlamentarismo*, al *Liberalismo* y al *Racionalismo*, creo, del primero, que es la negación del *Gobierno*; del segundo, que es la negación de la *libertad*; y del tercero, que es la afirmación de la locura”³⁵⁴

De este modo Donoso achaca los males de su tiempo, las continuas luchas y revoluciones a estos factores señalados. Frente a este fracaso del parlamentarismo, el liberalismo y el racionalismo, fracaso debido al fundamento humano y por tanto contingente, Donoso piensa que la única alternativa viable es una vuelta a la unidad del trono y la iglesia, a un gobierno cristiano católico fundamentalista. Para ello no se requiere un conocimiento de las leyes naturales como propugna Herrera —he aquí una fundamental diferencia entre Herrera y el último Donoso— sino que basta con los dogmas de la Iglesia:

“De la restauración de estos principios eternos del orden religioso, del público y del social, depende exclusivamente la salvación de las sociedades humanas. Esos principios, empero, no pueden ser restaurados sino por quien los conoce, y nadie los conoce sino la Iglesia Católica ...”³⁵⁵

³⁵² Donoso Cortés, Juan; *La ley electoral considerada en su base, y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones*, edic. cit., p. 284.

³⁵³ *Ibid.*, p. 282

³⁵⁴ Donoso Cortés, Juan; “Carta al señor directos de “El Herald” sobre el Parlamentarismo, Liberalismo y Racionalismo”, en: *Obras escogidas de don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Buenos Aires, Difusión, s/f, p.169-170.

³⁵⁵ Donoso Cortés, Juan; “Carta al Eminentísimo Señor Cardenal Fornari sobre el principio generador de los mas graves errores de nuestros dias”, loc. cit., p. 194.

Sin embargo, por las condiciones reinantes en ese entonces en Europa, dicho proyecto es imposible de ser realizado a no ser que se lleve a cabo una contra revolución, sin embargo si no se hace nada entonces la soberanía del pueblo y el pecado político del liberalismo seguirá avanzando. Donoso sólo ve pues dos caminos; o la dictadura del pueblo o la dictadura del gobierno, inclinándose por la segunda a la que llama “dictadura del sable” la cual sería una suerte de estado intermedio que purificará a Europa de sus pecados y la preparará para recibir la ley de Dios en su seno:

“... la cuestión es esta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno: puesto en este caso, yo escojo la dictadura del gobierno, como menos pesada y menos afrentosa. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo, y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas: se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble.”³⁵⁶

Ello está a años luz de distancia del pensamiento político herreriano, contrario a todo tipo de dictaduras, por lo menos teóricamente. Apunta aquí además el pesimismo político y social al que había llegado el pensamiento donosiano, algo que no está presente en Herrera.

En cuanto al Conde de De Maistre y su influencia, si bien esta podría haberse dado por el lado de su providencialismo así como en las críticas a la filosofía de la ilustración por parte del francés –ideas que también están en Herrera- hay en el Obispo de Arequipa un optimismo indesmayable que no está presente en las obras del galo el cual ve a la humanidad como caída sin que halla posibilidad de redimirla a no ser suceda un acontecimiento divino o sobrehumano.

En Herrera, en cambio, jamás se pierde la esperanza de que todo este decaimiento pueda ser superado, de ahí su labor en el Convictorio, de ahí su apoyo al primer castillismo, de ahí su Soberanía de la Inteligencia. Por lo demás tampoco hay en Herrera una resignación ante el mal ni mucho menos el intento de instauración, como propone De Maistre, de la *Respublica Christiana* (unidad del trono y la Inglesia).³⁵⁷

Similar es el caso de Bonald, nada más lejos de su planteamiento político que la Soberanía de la inteligencia, el iusnaturalismo y el fundamentalismo teológico combinado con el parlamentarismo como propugnaba Herrera, sino que éste es un acérrimo defensor de la monarquía aunque, al igual que Herrera aceptaba que la voluntad humana no podía crear nada sino que había un orden natural basado en la propia naturaleza, al cual agregaba –a diferencia de Herrera- las costumbres y las tradiciones políticas y sociales de los pueblos, empatando, en ese sentido, más con una tesis política del tipo de Burke.³⁵⁸

Finalmente, en lo que se refiere a Guizot, si bien, a diferencia de los otros, es directamente citado por Herrera –por ejemplo en su Sermón del 28 de julio de 1846- esto apunta, pensamos, únicamente a lo que Herrera consideraba un logro de su

³⁵⁶ Donoso Cortés, Juan; *Discurso al Congreso pronunciado el 4 de Enero de 1849*, en: *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1854, p. 274, tomo V.

³⁵⁷ Para una presentación suscita de las filosofías políticas de Donoso y del Conde de Maistre véase Hernando Nieto, Eduardo: op. cit., pp. 75–123.

³⁵⁸ Abellán, Joaquín: “Reacciones ante la Revolución Francesa”, en: Vallespín, Fernando; *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, tomo V, pp.67-73

filosofía que era una vuelta a la unidad de Dios, Mundo y Hombre como en la metafísica tradicional pero no respecto a sus tesis políticas. Ya que estas, si bien aceptaban, como lo hacía Herrera, la endeblez de la voluntad humana, esta endeblez podía ser superada a través de una razón ilustrada que ponga límites al actuar individual, sin embargo esto que pone límites al actuar humano no son, como para Herrera, las leyes naturales abstractas de procedencia divina sino la propia razón.³⁵⁹

Similar es la salida que se propone al problema de la libertad humana, mientras para Herrera lo son ciertas leyes naturales de procedencia divina, para Guizot lo son más bien leyes objetivas que rigen el mundo social, a lo Hegel (que influyera en el francés):

“La libertad entendida como independencia del individuo, que no tiene más ley que su propia voluntad, es para el escritor doctrinario bárbara y antisocial; es la ausencia de la sociedad, porque ésta sólo puede existir por la obediencia de los individuos a una regla común...

[...] La libertad política no puede consistir en el desarrollo que una esfera particular mínimamente condicionada, sino en la realización de una moral y un derecho objetivos”³⁶⁰

Por lo demás, debemos recordar que Herrera era un cristiano católico, mientras que Guizot un cristiano protestante calvinista, lo cual hace que sus tesis político-teológicas, por la distinta manera de concebir los dogmas, sean obviamente distintas:

“... Guizot, pertenece a la confesión calvinista, que se caracteriza por acentuar especialmente la idea de pecado y sumisión del individuo ... Guizot se ha mantenido miembro fiel a la Iglesia Reformada...”³⁶¹

1.2. Tesis de Mario Alzamora Valdéz:

Como mencionáramos más atrás, este autor considera que Herrera estaría influenciado por Krause y Ahrens así como por De Maistre.

Nosotros, sin embargo, nos permitimos discrepar de dicha tesis ya que la filosofía de lo absoluto de Krause plantea un panteísmo, o sea, la inmanencia y, al mismo tiempo la trascendencia de Dios. Aspecto con el cual, pensamos, Herrera no estaría de acuerdo ya que como cristiano, apostólico y romano, Dios es trascendente y no inmanente al mundo (recordemos la condena de la Iglesia a Scoto Eriúgena y en general al panteísmo).

Es cierto que sí hay coincidencia entre Krause y Herrera en el sentido que el fundamento último de todo es Dios, sin embargo esta coincidencia es demasiado general pues, en ese caso, Herrera no coincidiría sólo con Krause sino con cualquier filósofo político medioeval cristiano e incluso algunos padres de la Iglesia como San Agustín de Hipona y en general con cualquiera que manejara una perspectiva teocéntrica y fundamentalista cristiana.

En cuanto al derecho natural de Ahrens, que pensamos es lo que tiene en mente Mario Alzamora, el principal fundamento, a falta de todo apoyo textual, es la traducción que hiciera Herrera del texto de Ahrens, sin embargo de ahí no se puede

³⁵⁹ Díez del Corral, Luis; *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p.231-239.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 258-259.

³⁶¹ *Ibid.*, p.257.

deducir que esté influenciado por éste ya que, por ejemplo, Herrera también tradujo a Pinheiro y a pesar de ello él mismo se encarga de señalar las grandes diferencias conceptuales que le separan de éste como ya hemos resaltado.

Por lo demás, para la perspectiva de Herrera, el derecho natural es vacío si detrás de él no hay un sustento teológico, en Ahrens esto parece no ser así.

Finalmente, en cuanto a De Maistre, podemos ver cierta semejanza entre las tesis del galo y de Herrera en cuanto a su providencialismo, sin embargo, a diferencia del francés, Herrera tiene un optimismo indesmayable en que los seres humanos podrán salir del atolladero en que se encuentran y de que la nación podrá salir del baño de sangre y revoluciones, para De Maistre el aspecto es más sombrío. Por lo demás no hay en el pensador galo el iusnaturalismo que vemos en el peruano.³⁶²

1.3. Tesis de Augusto Salazar Bondy:

Para el ilustre maestro sanmarquino la filosofía de Bartolomé Herrera no sería otra cosa que un amalgamamiento de las filosofías del nuevo racionalismo francés así como del eclecticismo galo y el neokantismo proveniente de Krausse y Ahrens y por ende un producto sintético e imitativo.

Nosotros pensamos, sin que ello implique desmerecer o desconocer dicha tesis sino más bien todo lo contrario, que en base a la evidencia textual que acabamos de presentar si bien en Herrera hay menciones explícitas de varios de dichos autores así como también alabanzas a casi todos ellos e incluso lo que podríamos llamar coincidencias o, si se quiere, antecedentes e influencias (pues muchos de ellos son anteriores a Herrera), sin embargo hay en el Obispo de Arequipa algo más que pura imitación puesto que de lo contrario no se explicarían las críticas que él realiza a filósofos representativos de estas corrientes como lo fueron Royer-Collard, Cousin, etc., y a partir de las cuales y desde las cuales hemos podido apreciar, logra configurar un pensamiento propio y profundamente enraizado en la realidad nacional y su problemática, aunque con un sesgo teológico fundamentalista a la vez que una visión histórica providencialista que, a nuestro entender, le impiden una evaluación imparcial de los hechos.

En cuanto a la supuesta influencia neokantiana nos parece que esta no podría haberse dado en un pensamiento como el herreriano que fundamenta la obligatoriedad de las normas no en un imperativo categórico o cualquier norma que obligue por su propia racionalidad sino que éstas únicamente obligan porque provienen de Dios: “La norma ética para valorar los actos humanos que Kant busca en el mismo hombre, Herrera la encuentra en el orden objetivo.”³⁶³ ha dicho Agustín de Asís.

Por lo anterior tampoco consideramos que sea posible encontrar *in stricto sensu* influencia de Ahrens en Herrera. Para comenzar, este pensador alemán se reclama seguidor de Krausse:

³⁶² De Maistre, Joseph; *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990, trad. y notas de Joaquín Poch Elío, *passim*.

³⁶³ De Asís, Agustín; *Bartolomé Herrera, Pensador político*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1954, p. 47.

“En la exposición de los principios del Derecho natural me he apoyado en las obras de los principales filósofos y jurisconsultos que han escrito sobre esta materia desde la reforma de Kant. No obstante, he seguido particularmente la teoría de Krause ... que, a mi juicio, es también la que mejor a comprendido y profundizado los principios de la Filosofía del Derecho.”³⁶⁴

Por otro lado, hemos visto que en Herrera las normas jurídicas y las normas morales si bien son distintas tienen un origen comun; las leyes naturales. Para Ahrens en cambio, tal indistinción ha sido causa de graves errores:

“La teoría del derecho expuesta en este curso presenta el *principio* del derecho como distinto é indispensable de todos los demás principios que rigen el mundo moral y social, y establece particularmente la distinción entre el derecho y la moral ... Señejante confusión no sólo es falsa en teoría, sino que acarrearía además en su aplicación ... un despotismo de los más odiosos, llamando ante el fuero del derecho ó de la justicia actos que pertenecen á la conciencia y sólo imputables ante este juez interior.”³⁶⁵

Sin embargo a pesar de estas diferencias hay también coincidencias en algunos puntos importantes, como, por ejemplo, la importancia que ambos dan al conocimiento de las leyes o principios que rigen a la sociedad, lo cuales son inmutables:

“... el conocimiento de los hechos sociales no puede conducir á una acertada dirección de la sociedad cuando no se distinguen los diferentes principios que los denominan y caracterizan. Si se ignoran, se incurrirá forzosamente en graves faltas en la apreciación de la vida social ... Es, por lo demás, insigne error el creer que el mundo moral y social no se rige por leyes tan invariables como el mundo físico ...”³⁶⁶

En ese sentido ellos piensan que, jurídicamente hablando, hay principios de justicia independientes de lo contingente y mudable:

“... existen principios de justicia independientes de las leyes y de las instituciones positivas, propias para servir de base á los juicios que se fundan sobre ellas y á las reformas de que son susceptibles...”³⁶⁷

También coinciden en que la voluntad no puede ser soberana sino que debe de estar supeditada a la razón:

“La voluntad es sin duda la facultad por la que el espíritu manifiesta y pone en acción toda su manera de ver y sentir, sus ideas sobre lo verdadero, lo bueno y la justo; pero la voluntad debe tomar la regla, los motivos y los objetos de su acción, dentro de las ideas que la razón concibe sobre lo que es verdadero bueno y justo; sin estas reglas no es más que la arbitrariedad de un individuo ó de un pueblo ...”³⁶⁸

Es por lo anterior que ambos critican también la posición de Rousseau:

“En la teoría de Rousseau el pueblo opone en alguna manera á la palabra de Luis XIV: “El Estado soy yo”, la declaración: el Estado somos nosotros; pero desgraciadamente no es más que otro género de despotismo, el de las masas, opuesto al absolutismo de uno solo”³⁶⁹

³⁶⁴ Ahrens, Heinrich; *Curso de derecho natural; ó, de filosofía del derecho, completado en las principales materias. Con ojeadas históricas y políticas* (6ª edic.) Madrid, Librería Editorial de Bailly-Balliee e hijos, 1906, pp.XI-XII, Prólogo a la primera edición, que debió haber conocido Herrera (todas las citas que muestran números romanos corresponden al prólogo de la primera edición).

³⁶⁵ Ibid., p. XII.

³⁶⁶ Ibid., p. XIII.

³⁶⁷ Ibid., p. 1.

³⁶⁸ Ibid., p. 26

³⁶⁹ Ibid., p. 25.

Sin embargo, mientras para Herrera el fundamento de los derechos son las leyes naturales de procedencia divina, para Ahrens, siguiendo a Krausse, es la propia naturaleza humana:

“La Filosofía del derecho, ó el Derecho natural, es la ciencia que expone los principios cardinales del derecho, concebidos por la razón y fundados en la naturaleza del hombre, considerada en sí misma y en sus relaciones con el orden universal de las cosas.”³⁷⁰

De ahí que Ahrens pueda considerar como fuentes del derecho no sólo a la razón sino también a las costumbres y las leyes positivas, pues ambas serían producto de la naturaleza humana desde un punto de vista finito o histórico:

“...La *razón* ó el fundamento del derecho que se encuentra en la naturaleza humana, y por otra la causa que hace nacer el derecho en la vida. Según esta última acepción, la causa de nacimiento del derecho es la *voluntad* que, por dos modos principales de su manifestación, produce las *dos formas* originarias del derecho, la *costumbre* y la *ley*...”³⁷¹

Por lo anterior pensamos que ha habido cierto apresuramiento por parte de Salazar, sin duda llevado a este error de apreciación debido a que consideró que el hecho de haber traducido a Ahrens –un neokantiano- implicaba que Herrera compartiera su punto de vista. Esta analogía es en sí misma insuficiente ya que como vimos en el caso de Pinheiro, a pesar de haberlo también traducido, Herrera tiene desencuentros de fondo con la doctrina del jurista, como ya hemos mencionado. Por supuesto que ello tampoco significa que sean totalmente opuestos, pero el hecho que coincidan en algunos puntos, que sin duda Herrera debió considerar lo suficientemente relevantes para traducirlos, no significa subordinación a sus posturas.

Finalmente, en lo que respecto al eclecticismo galo, Herrera se encarga de aclarar qué clase de eclecticismo es el suyo; no uno puramente de amalgamamiento, sino, todo lo contrario, uno con un núcleo duro o dirección clara, totalmente distinta al del eclecticismo galo:

“Así el principio ecléctico: *el error de cada sistema comienza desde que se hace exclusivo*, es de una evidencia indisputable. Pero para que el eclecticismo forme, no un caos, sino un cuerpo luminoso de filosofía, es necesario que antes de diseccionar las diferentes doctrinas, á fin de descubrir qué hai en ellas de verdadero, **tenga establecido un tipo de verdad...**”³⁷²

“Verdad” que, obviamente, no puede ser ecléctica.

1.4. Tesis de Luis Alberto Sánchez:

Para Luis Alberto Sánchez, Herrera estaba influenciado por Bossuet y Rousseau, así, tratando sobre la Soberanía en Herrera, dijo el difunto líder aprista:

“De lo anterior resulta que el pueblo tiene, como deber primordial, obedecer a las autoridades “constituídas”. El origen de éstas es divino, aunque sea a través de la encomienda popular. Al adicionar de esta manera a Bossuet y a Rousseau, Herrera descubrió la forma de asentar un nuevo despotismo. No el del pueblo, por cierto, sino el de la “autoridades”, que, aunque surgidas de la voluntad popular, adquieren, independientemente de ésta, un sello divino que las exonera de la sanción revolucionaria que Rousseau estableciera implícitamente en su *Contrato Social*.”³⁷³

³⁷⁰ Ibid., p. 1.

³⁷¹ Ibid. pp. 144-145.

³⁷² Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 17.

³⁷³ Sánchez, Luis Alberto; op. cit., , p. 1221.

Sin embargo la doctrina política de la soberanía en Herrera es totalmente distinta, él mismo señala explícitamente –algo que no parece tener en cuenta Sánchez- que lo que el pueblo debe de obedecer, y también aquello a lo cual el gobernante tiene que someterse, son las propias leyes naturales, creadas por Dios, y no los caprichos contingentes de su propia humanidad. De este modo es en realidad la Providencia, y no el ser humano, quien en última instancia gobierna en condiciones ideales:

“La necesidad de asegurar el cumplimiento de la lei natural dijimos que era su fundamento: no obliga pues el soberano solo porque manda, sino porque manda el cumplimiento de la lei natural. Su autoridad no es absoluta. Cuando lo que manda es conforma á esa lei, impera lejitimamente: ejerce el derecho que llamamos soberania. Cuando no, sale de la órbita del derecho y tiraniza.”³⁷⁴

En cuanto a la influencia que habría jugado Rousseau en la configuración del pensamiento herreriano pensamos que queda descartada por sí misma, no sólo por las propias declaraciones de Herrera sino porque el fundamento de la soberanía que ambos manejan es totalmente contradictorio entre sí.

Para Rousseau está no sólo tiene presupuesto un atomismo social sino también una base absolutamente humana de la soberanía política:

“Supongo a los hombres recién llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural superan a las fuerzas que cada individuo ...

... como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas sino unir y dirigir solamente las que existen, no tienen otro medio para conservarse que el formar, por agregación, una suma de fuerzas capaces de superar la resistencia, ponerlas en juego con un solo fin y hacerles obrar de mutuo acuerdo.

[...] “Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, ... no obedezca más que a sí mismo ...”

[...] la alienación total de cada asociado con sus innegables derechos a toda la comunidad. Pues, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla gravosa para los demás.”³⁷⁵

Como puede apreciarse en la cita, lo que aquí hace Rousseau es enfrentarse al problema de cómo es posible la vida en comunidad de los seres humanos si cada uno de ellos mira principalmente *por sus propios intereses individuales*. Se trata de un problema típico de la filosofía política moderna debido a la escisión que ella instaura entre el Bien Individual y el Bien Común. Tal escisión deriva justamente de que la individualidad es considerada como condición de posibilidad de la colectividad.³⁷⁶

La solución que Rousseau encuentra es la del contrato social: cada uno de los individuos aliena sus derechos individuales a favor de los otros miembros de la comunidad; pero como este procedimiento es efectuado simultáneamente por todos los otros miembros, no implica ningún sometimiento o sumisión de unos con respecto a otros sino que más bien lo que se logra es armonizar los intereses , inicialmente opuestos, de las distintas individualidades.

³⁷⁴ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, I, p. 20.

³⁷⁵ Rousseau, Jean Jacques, op. cit., pp. 53-55.

³⁷⁶ “Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir y gozar de protección para sus medios de vida.

Este individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que captó con mayor claridad la nota de la época venidera. Durante los dos siglos que le siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte un remedio para los males sociales más fácil de aplicar que cualquier forma de acción colectiva” Sabine, George; Op. cit., p. 351.

Pensamos que no hace falta insistir que esto sería algo totalmente repugnante para el intelecto de Monseñor Doctor Bartolomé Herrera Vélez, Obispo de Arequipa, es más, nosotros mismo hemos mostrado las críticas que realiza Herrera a la posición del ginebrino.

Mucho más evidente es el caso de Bossuett, pues éste era un acérrimo defensor de la autoridad del rey el cual sólo debía responder por sus actos ante Dios, sólo ante él era políticamente responsable y no ante su pueblo por lo que el regicidio o su equivalente republicano –la deposición del presidente- no estaba en discusión, Herrera, en cambio, acepta que esto puede ser llevado a cabo aunque sólo en casos muy excepcionales (cierto que no especifica dichas circunstancias pero las contempla). Respecto a este último punto ha señalado señalado un estudioso del pensamiento de Boussuett:

“La Monarquía es *Sagrada*. Los príncipes obran como ministros de Dios y como sus lugartenientes en la tierra. Atentar contra ellos es un sacrilegio: su persona es sagrada por serlo su cargo ... Hay que obedecer, inclusive, a los príncipes “importunos e injustos”...”³⁷⁷

Otro rasgo interesante en el pensamiento de Bossuett es que si bien condena el egoísmo acepta que el hombre es egoísta aunque no por naturaleza, como lo sostuviera Hobbes, sino por el pecado original. Sin embargo rechaza la teoría del contrato hobbesiano y acepta más bien una línea *utilitarista*:

“Para explicar el paso del estado de naturaleza –naturaleza caída, desde el pecado de Adán- al estado de sociedad, le parece suficiente la explicación utilitaria, fundada sobre el interés de los hombres en darse un amo para vivir en paz.”³⁷⁸

Tesis que obviamente sería rechazada totalmente por Herrera para quien el hombre nunca perdió su carácter social y quien además ataca de manera frontal el utilitarismo.

1.5. Tesis de Rubén Vargas Ugarte:

Para el sacerdote jesuita e historiador Rubén Vargas Ugarte la ideología política de corte fundamentalista cristiano presente en Bartolomé Herrera le vendría de la influencia de las tesis políticas sostenidas por Tomás de Aquino y Francisco Suárez.³⁷⁹

Nosotros consideramos que esta opinión habría que matizarla ya que si bien parecerían haber en Herrera ciertas reminiscencias o aires tomistas –como nosotros mismos hemos sugerido– no creemos que sus tesis políticas –sobre todo las concernientes a la soberanía- puedan ser catalogadas como de procedencia suareciana ya que las tesis políticas del Doctor Eximio implican el traslado (*traslatio*) de la soberanía por parte del pueblo al gobernante. Con ello, si bien en su filosofía política también, al igual que en la de Herrera, para el español el poder emana de Dios, a diferencia del obispo de Arequipa, para Suárez esto es sólo, políticamente hablando, una cuestión de segundo plano debido a que el poder político ha sido concedido por Dios de manera primigenia al conjunto del pueblo (*designatio*) y es éste el cual transfiere el poder otorgado a él, al gobernante:

³⁷⁷ Chevallier, Jean-Jacques; *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, Aguilar, 1974, trad. Antonio Rodríguez Huéscar, p. 76.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 73.

³⁷⁹ Vargas Ugarte, Rubén: op. cit., pp. 167 – 168.

“... el mismo poder del rey procede directamente de Dios como autor de la naturaleza, según dijimos. Pero porque no existe por especial revelación o donación, sino por una consecuencia natural que demuestra la razón natural, por eso directamente es concedida por Dios a aquel sujeto en el que se encuentra en virtud de sola la razón natural.

Y este sujeto es el mismo pueblo y no una persona del pueblo, como expliqué. Pero porque el pueblo ha trasladado al rey este poder, por esto se dice que el poder del rey ha sido concedido por Dios y, además, porque la misma elección del rey no se hace sin la cooperación de Dios y una especial providencia suya.”³⁸⁰

De ahí que para Suárez la soberanía haya “sido constituida por medio de un pacto con el cual *el pueblo trasladó al príncipe el poder* con la carga y la obligación de gobernar el pueblo y administrar justicia; y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición. Por razón de este pacto permaneció firme y estable la ley regia o el poder del rey”³⁸¹

Debido a ello, y como muy bien lo ha señalado el jurista y neotomista español Eustaquio Galán, tenemos en Suárez, a diferencia del Doctor Angélico, una versión del contractualismo político³⁸² aunque distinta del contractualismo moderno ilustrado ya que el suareciano es comunitario, es decir; de la comunidad como un todo y el otro individual, es decir, de cada uno de los sujetos individuales que viven en una determinada sociedad.³⁸³

En Santo Tomás de Aquino, el poder del gobernante emana en última instancia de Dios, éste cumple con su propósito y se justifica únicamente si se endereza al Bien Común de los gobernados:

“... el gobernante está justificado en todo lo que hace solamente porque contribuye al bien común. Su poder, por el hecho de que deriva de Dios para la feliz ordenación de la vida humana, es un ministerio o servicio debido a la comunidad de que es cabeza”³⁸⁴

Por ello, si el gobernante se desvía de este Bien Común, aún así, sus disposiciones, *mientras no sean ofensivas a la fe* deberán de ser seguidas puesto que su poder deriva y se justifica primariamente de y ante Dios y no con respecto a sus súbditos:

“Según la doctrina tomista, la *lex humana* debe ser obedecida aun cuando no sea del todo conforme con el bien común, es decir, aunque constituya un daño, por razón de la conservación del orden (“*propter vintarum scandalum vel turbationem*”): pero no debe, en cambio, ser obedecida, cuando implique una violación de la *lex divina* (“*contra Dei mandatum*”).”³⁸⁵

En cambio, en la visión política de Suárez, el poder se sustenta en un consentimiento colectivo y no descansa en la voluntad política de los contratantes sino en la providencia divina, siendo por lo demás un contrato colectivo (la comunidad considerada como un todo orgánico) y no individual (la comunidad considerada como una suma de individuos).

³⁸⁰ Suárez, Francisco; op. cit., p. 33.

³⁸¹ Ibid., p. 38, cursivas nuestras.

³⁸² Galán Gutiérrez, Eustaquio: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945, pp. 13-14.

³⁸³ “Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a él mismo... habiendo nacido iguales y libres, no alienan su libertad más que por cierta utilidad.” Rousseau; *El contrato social*, Madrid, Edaf, 1981, trad. Enrique Azcoaga, p. 41.

³⁸⁴ Galán Gutiérrez, Eustaquio; op. cit., pp. 189-190.

³⁸⁵ Del Vecchio, Giorgio; op. cit., p. 32.

Sin embargo hemos visto que para el pensamiento de Herrera cualquier tipo de contractualismo queda *ab initio* descartado, éste es inconcebible ya que entonces no solamente Dios pasaría a un segundo plano sino que también la soberanía residiría, de algún modo u otro, en el pueblo y no en el Principio de Autoridad basado en las leyes naturales creadas por Dios³⁸⁶:

“... como la soberanía no nace de la necesidad de que el pueblo mande, pues esto es imposible, sino de la necesidad absoluta de que sea mandado, los mas juiciosos partidarios de esta doctrina ... se han conformado con que el pueblo se llame *origen* solamente de la soberanía. Lo cual quiere decir que el pueblo no es soberano, porque no puede ejercer la soberanía: pero que puede llamarse y es origen de la soberanía porque si hai soberanos, es porque él lo quiere. De modo que luego que no lo quiera, ya no debe haber soberano en la tierra. Y si unas medidas de los soberanos son justas y otras injustas, es porque las unas son conformes y las otras no á la voluntad del pueblo. Así, la voluntad es la única regla de lo justo: es absoluta, como quieren los otros que sea la de los reyes.”³⁸⁷

Donde si podría haber cierta semejanza entre Suárez y Herrera sería más bien por el lado jurídico, precisamente en el *ius naturalismo*:

“Suárez se esforzó por ver que los derechos subjetivos quedaran subordinados a un marco holista, un todo moral-social definido por una visión tradicional de la ley natural. Esta síntesis del tomismo con el nominalismo de Occam proporcionó al mundo ibérico un molde político perdurable”³⁸⁸

1.6. Tesis de Agustín De Asís:

Para el historiador español Agustín de Asís, la impronta ideológica fundamental en el pensamiento de Herrera sería también la filosofía política escolástica, aunque no la suareciana sino la llamada Filosofía Escolástica Revolucionaria Española de fines del siglo XVIII e inicios del XIX (v. gr. Pérez y López, Vélez de Guevara, Zevallos y Alvarado, etc.).³⁸⁹

Respecto a esta tesis pensamos que si bien hay ciertos aires de familia, como muy bien lo ha mostrado el español Agustín de Asís, el *iusnaturalismo* herreriano es distinto al de los españoles señalados, por lo demás la propuesta de Herrera de la Soberanía de la Inteligencia contempla la democracia representativa como sistema político mientras que la de Vélez de Guevara, Alvarado y los otros supone la monarquía como sistema político y no una democracia aristocrática como proponía Herrera. Por lo demás, no hay en ellos un *iusnaturalismo* como el herreriano.³⁹⁰

Finalmente, a diferencia de lo que propone Agustín de Asís, en realidad todos ellos, como lo ha demostrado concluyentemente Javier Herrero, tienen como inspiración básica no una inexistente tradición hispana, sino el pensamiento

³⁸⁶ Eustaquio Galán Gutiérrez ha resaltado aspecto corrosivo de la procedencia divina de la autoridad derivado del contrato social suareciano. Véase Eustaquio Galán Gutiérrez; op. cit., p. 14.

³⁸⁷ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 28.

³⁸⁸ Guilherme Merquior, José; *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, trad. Stella Mastrangelo, p. 38.

³⁸⁹ De Asís, Agustín: op. cit., pp. 43-44.

³⁹⁰ López Alonso, Carmen: “El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración”, *passim*, en: Vallespín, Fernando; *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, tomo V, pp. 273-314.

contrarrevolucionario francés, por lo que habría que buscar las supuestas influencias ahí, como hemos hecho pero no hemos encontrado.³⁹¹

2. Tesis nuestra:

En primer lugar quisiéramos dejar constancia explícita de que nos es difícil establecer de manera taxativa y concluyente una única filiación filosófica en Herrera, máxime que él mismo se encarga de resaltar su eclecticismo. En ese sentido podemos sostener que cuando cita a tal o cual autor para sostener un punto no lo hace porque concuerde con éste en toda su filosofía sino únicamente para reforzar filosóficamente ése punto.

Pensamos que podemos ver en él alusión al Tomismo, al Eclecticismo Francés (v. gr. Constant, Guizot, Royer-Collard, etc.) a la Escolástica Contra Revolucionaria, al Pensamiento Conservador o Contra Revolucionario tanto español (Donoso Cortés) como francés (Bonald, De Maistre) e incluso a la Segunda Escolástica Hispana, pero con las salvedades que ya hemos hecho.

Por otro lado, podemos sostener que no hay ninguna influencia palpable de las tesis populistas de la Segunda Escolástica Hispana por el lado político aunque sí cierto aire de familia por el lado jurídico –algo que hasta ahora, hasta donde sabemos, no se había considerado– tampoco no vemos influencia del Romanticismo Francés (v. gr. Rousseau) o del Liberalismo Clásico y del Utilitarismo Inglés.

Frente a Herrera sentimos que estamos contemplando el pensamiento de un hombre de un intelecto superior, extremadamente dotado, de una solidez conceptual mucho más elaborada que la de Benito Lazo. Sin embargo ello no lo exime de algunas contradicciones, como también hemos resaltado.

Por lo demás, tenemos que Herrera nunca criticó el parlamentarismo –incluso fue varias veces miembro de éste– sino que lo que criticó fue el fundamento popular y contractual del parlamentarismo proponiendo más bien un fundamento natural y divino, por ese lado más que un reaccionario podría ser considerado más bien un liberal doctrinario aunque de un cariz *sui géneris*; defensor de la Soberanía de la Inteligencia y del Principio de Autoridad en política así como del iusnaturalismo teológico en derecho. Por ello su propuesta siempre iría por los gobiernos fuertes y cohesionadores, tal vez ahí el por qué haya sido profundamente admirado por José de la Riva Agüero y Osma, un de las figuras más preclaras de la extrema derecha peruana del siglo veinte y, al igual que Herrera, un católico intransigente.

En síntesis, para la filosofía de Monseñor Bartolomé Herrera, sólo Dios constituye la verdad absoluta y el único fundamento político, moral y jurídico. Dios es el ser a cuyas leyes debemos de someternos pues sólo en Él, con Él y por Él es posible alcanzar la paz, la tranquilidad y el sosiego tanto en lo individual como en lo social, en lo político como en lo jurídico, en lo humano como en lo espiritual.

Llegados a este punto creemos necesario problematizar las categorías filosóficas de “conservador” y “reaccionario” con las cuales ha sido ligado Herrera por la historiografía tradicional peruana.

³⁹¹ Herrero, Javier; *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, passim.

“Conservador” puede entenderse desde un punto de vista filosófico-político en un primer sentido como aquél que supone la existencia de una tradición política inmemorial la cual debe ser seguida y por ello reduce al mínimo indispensable los cambios (“cambiar para que todo siga igual” sería el lema director), esto es, como aquél que sostiene que toda innovación que suponga que alguna institución política puede ser creada de la nada es totalmente un sin sentido puesto que sólo lo que históricamente ha sobrevivido es lo más útil por el mismo hecho de haber podido sobrevivir el paso del tiempo.

En este primer sentido el máximo exponente sería, a nuestro entender, el inglés Edmund Burke el cual criticaba a los revolucionarios franceses sobretodo el hecho de pensar que podían crear instituciones de la nada, sin una tradición que le sustentara que podían hacer aparecer un sistema por obra y gracia de su voluntad y de su razón ilustrada.

Como muy bien señalara Burke en su crítica a los galos esto no era más que una pura y simple abstracción que arrasaba con todo, por su mismo espíritu universalista y constructivista:

“El tirano Enrique VIII de Inglaterra, como no era más ilustrado que los Marios y los Silas romanos y no había estudiada (sic) en vuestras escuelas, no sabía qué instrumento tan eficaz del despotismo se podía encontrar en ese gran arsenal de armas ofensivas que se llama los Derechos del Hombre”³⁹²

Convirtiéndose así la formulación de Burke en la versión señera del conservadurismo clásico, sin embargo para nada está presente en el pensamiento del inglés la providencia en el sentido herreriano por lo que sería histórica y filosóficamente inconsistente considerar a Herrera dentro de la categoría de “Conservador” si entendemos por tal lo señalado.

Pero “Conservador” puede entenderse también en el sentido de aquél político o pensador que se opone a los cambios o a las innovaciones sobre todo en base a, o por lo menos por, cualquiera de estos tres argumentos: la perversidad, la futilidad o el riesgo: la tesis de la perversidad arguye que cualquier acción que se toma para mejorar el estado de las cosas en realidad terminará empeorándolo, la tesis de la futilidad sostiene que las acciones emprendidas con el propósito de llevar a cabo reformas (políticas, sociales, económicas, etc.) tendrán o bien efectos nulo o bien éstos serán tan débiles que apenas alcanzarán relevancia, finalmente la tesis del riesgo sostiene que el costo –político, social, económico, etc.- de las reformas propuestas será, si éstas se efectúan, tan alto que pondrá en riesgo si es que no echará por la borda los logros y reformas alcanzados hasta ese entonces.³⁹³

Sin embargo esta ya no es una categoría filosófica muy sólida sino más bien difusa o flotante, pues incluso un pensador progresista que por tales o cuales motivos se oponga a alguna innovación haciendo uso de semejante tipo de retórica pasaría, aunque sólo temporalmente, a dicha categoría. No obstante no tenemos otra.

Dentro de esta segunda significación de “Conservador” podría caer Herrera por su oposición al voto de los indígenas y mestizos analfabetos así como a otras

³⁹² Burke, Edmund; *Reflexiones sobre la revolución francesa*, en Burke, Edmund; *Textos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, trad. Vicente Herrero, pp. 141-142.

³⁹³ Cfr. Hirschman, Albert O.; *Retóricas de la intransigencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, especialmente las páginas 16-20.

reformas políticas que apuntaban a una mayor participación popular en la vida política del país y, en general, por su oposición a todo “progresismo”, entendiendo por tal la expansión de la participación popular.

En cuanto a la categoría de “reaccionario” filosóficamente esta a sido usada también en dos sentidos distintos; para referirse a aquellos que critican a la revolución francesa y sus ideales políticos y jurídicos, así como también para aludir a aquellos que proponen una reacción igual pero inversa a la revolución, la contra revolución, dentro de este rubro caerían los llamados “contra revolucionarios”:

“La pareja “acción” y “reacción” se hizo de uso corriente como resultado de la tercera ley del movimiento de Newton, que declaraba que “a toda acción se opone siempre una reacción igual”. Distinguidos así en la ciencia entonces prestigiosa de la mecánica, los dos conceptos se desbordaron hasta otros terrenos y se usaron ampliamente en el análisis de la sociedad y de la historia durante el siglo XVIII [...] los que “reaccionaban” a la Revolución de una manera predominantemente negativa llegaron a ser mirados y denunciados como “reaccionarios” que querían hacer “marchar atrás el reloj””³⁹⁴

Si partimos de considerar el moderno parlamentarismo como uno de los principales logros políticos, a nivel de instituciones, de la revolución gala y a su vez tenemos en cuenta que Herrera es un partidario de éste –aunque con las diferencias o salvedades que ya hemos resaltado- y si además consideramos que Herrera nunca propuso una vuelta al sistema político de la monarquía absoluta (como lo harían De Maistre y De Bonald en Francia o Donoso Cortés - pasando por el periodo intermedio de la dictadura del sable- en España) mal podríamos considerar a Herrera como un “reaccionario” en el segundo sentido sino incluso como extremadamente afín al liberalismo doctrinario, pero, en tanto y en cuanto critica una serie de consecuencias políticas y jurídicas derivadas de la revolución en Francia podría ser considerado como un “reaccionario” en el primer sentido.

Pensamos que una clara distinción en la semántica de dichas categorías filosófico-políticas puede evitar algunas confusiones y así prevenir que se lancen algunas tesis que, más que aclarar el asunto, terminan embrollándolo.

De este modo, y ya aclarado el modo cómo vamos a entender dichos términos, podemos decir que Bartolomé Herrera es, desde un punto de vista jurídico un iusnaturalista teológico y, desde un punto de vista político, un pensador conservador y reaccionario.

Para terminar esta parte diremos que para Herrera “solo la lei divina es la regla suprema”³⁹⁵ y, si como sostuvo Wittgenstein, una creencia es una regla para actuar, no es de extrañar que la totalidad de la vida y el pensamiento de Herrera hayan tenido como guía la religión cristiana.

Así como Lutero dijo que la fe se encontraba debajo del pezón izquierdo³⁹⁶, así también Herrera diría que la fe se encuentra debajo de la política, el derecho y la historia humanas.

³⁹⁴ Ibid., pp. 19-20.

³⁹⁵ Herrera, Bartolomé: *Pinheiro*, p. 54.

³⁹⁶ Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica, 1988, paragrafo 589, p. 367, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.

Estudiados individualmente Benito Laso de la Vega y Bartolomé Herrera Vélez queda ahora por presentar y estudiar tanto el debate entre ellos como las repercusiones posteriores que tuvo, en su época, dicho debate. Esto lo veremos en la siguiente parte de nuestra tesis.

TERCERA PARTE

El debate Benito Laso – Bartolomé Herrera y sus desarrollos posteriores

Capítulo I

La Primera Fase

Sección A

Cronología y desarrollo del debate

1. Breve historia del debate

La famosa polémica entre Bartolomé Herrera y Benito Laso se inició el Miércoles 29 de julio de 1846 con un artículo firmado por este último en el cual mencionaba y criticaba el sermón pronunciado por Bartolomé Herrera -a la sazón Director del Convictorio de San Carlos- el día anterior, dentro del marco de celebraciones por el vigésimo quinto aniversario de la independencia, en la Iglesia Catedral de Lima. Terminó abruptamente seis días después, el lunes 3 de agosto, cuando Benito Laso, quien ya había publicado dos artículos sobre el asunto, exasperado por un artículo anónimo publicado el Sábado 1 de agosto en el diario limeño “Correo Peruano” y cuya autoría atribuyó a Herrera, decide retirarse de la contienda, por lo cual publica un último artículo (3 de agosto) en el cual informa su decisión. Esta decisión es aceptada por Bartolomé Herrera al día siguiente (4 de agosto) a través de otro artículo firmado por él y publicado en “El Comercio”.

Luego de ello vendrían una serie de debates tanto por parte de Herrera como por sus discípulos contra los editores del “Correo Peruano”, los lectores de “El Comercio” e incluso, en los exámenes finales de ese mismo año entre José María Irigoyen, caro discípulo de Herrera, y los señores Laso, Flores y Charún.

El debate continuó el año siguiente y fue llevado a cabo entre los editores del *Correo Peruano* y Herrera y sus discípulos hasta enero de 1847.

Sección B

Debate entre Laso y Herrera en torno a la Soberanía

1. Artículos de Laso y Herrera

1.1. Primer artículo de Laso:

En el primero de sus artículos, Lazo sintetiza lo sostenido por Bartolomé Herrera en lo que respecta a la soberanía popular en su Sermón del día anterior, así como el efecto causado en su persona y el resto de patriotas, en los siguientes términos:

“Hemos oído con asombro predicar en el púlpito de la Iglesia Metropolitana contra la soberanía popular, y darle únicamente el sentido de una obediencia a las autoridades, conforme a la ordenación de Dios.”

Una vez presentada lo que Laso cree ha sido la esencia de la doctrina sostenida por Herrera, señala que si bien ella no tiende a desobedecer nada de lo estipulado en la Constitución Política -por lo cual no se la puede calificar de subversiva- y que además debido a la consideración que merece el autor de ella (el doctor Herrera) estas tesis deben estar fuera de todo tipo de sospecha criminal, cree él que hay en ellas un principio antisocial “que puesto en práctica entre naciones bárbaras de la Asia, y en los tiempos oscuros de la Europa, ha sido la gran barrera que ha detenido la marcha majestuosa de la civilización y de la libertad del género humano.”³⁹⁷

Finalmente, luego de haber expresado su sorpresa por la doctrina expuesta por Herrera, presentadas de manera sintética las tesis de ellas y emitido juicio al respecto, finaliza Laso el artículo sosteniendo su propósito de responder y refutar de manera racional, a través de las páginas del “Correo Peruano”, las tesis sostenidas por el religioso:

“Protestamos, pues, consagrar algunos números a este asunto, guardando todo el decoro que merece el autor y orador a quien impugnamos, y solo rebatiendo sus opiniones con las armas de la razón, y la dignidad que acostumbra el “Correo”. ”³⁹⁸

1.2. Primer artículo de Herrera:

Al día siguiente Bartolomé Herrera responde, a través del diario “El Comercio”, al artículo de Benito Lazo. En primer lugar aclara el propósito de su Sermón; según Herrera éste tenía dos objetivos, o más exactamente, el ánimo de destruir lo que al entender de él eran dos tesis erróneas: en primer lugar aquella que considera catastrófico el que América haya sido conquistada por la España del siglo XVI y, en segundo lugar, aquella otra de la “soberanía popular” entendida en su sentido usual (o sea entendida como soberanía del pueblo) la cual se opone, según él, al derecho a la libertad.³⁹⁹

³⁹⁷ *Correo Peruano*, N° 391, Miércoles 29 de julio de 1846. En: Artículos Editoriales del Correo Peruano Escritos por el S.D.D. Benito Laso, Biblioteca Nacional del Perú, Colección Porras, encuadernado con el título Sermones Nacionales, p. 1.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *El Comercio*, Jueves 30-VII-1846, pp. 106-107.

Inmediatamente después de presentados los dos tópicos sobre los cuales trató el Sermón, Herrera resalta, en segundo lugar, que la crítica de Laso se ocupa únicamente del segundo punto, punto que, por haberse tocado en un sermón, él abordó únicamente desde el punto de vista teológico y no político.

Una vez establecido lo anterior, Herrera pasa a ocuparse de la intensidad que manifestara Laso de refutar sus opiniones, en ese sentido sostiene:

“... acepto la disputa jurídica que el Sr. Laso me provoca. Las luces de este señor, su educación, las relaciones de amistad que conservamos, y su mismo artículo de ayer me hacen esperar que habrá en su impugnación toda la lógica, y toda la decencia que conviene en los escritos de este género, para que sea en algún provecho público.”⁴⁰⁰

Termina señalando que únicamente terminadas las reflexiones de Laso a favor de la llamada “soberanía del pueblo” él contestará.

De esta manera, es el Jueves 30 de julio de 1846, día del artículo de Herrera aceptando el debate con Laso, cuando queda planteada *in stricto sensu* la discusión entre el liberal y el conservador. Debate entre ambos autores que, lamentablemente, terminará pronto.

1. 3. Segundo artículo de Laso:

Efectivamente, a la citada carta de Herrera siguieron dos artículos sucesivos de Benito Laso, en el primero de los cuales, fechado el viernes 31 de julio, definía la soberanía del siguiente modo:

“Soberanía, en el sentido político, es el derecho de arreglar el régimen de la asociación política, de dar las leyes por las que ella debe gobernarse; establecer las autoridades, y nombrar los magistrados, celebrar tratados con otras sociedades independientes, declarar la guerra y hacer la paz” [Correo Peruano núm. 393. Viernes 31 de julio]

1. 4. Tercer artículo de Laso:

El siguiente artículo de Laso (sábado 1 de agosto) definía, presuponiendo la definición dada de soberanía en el artículo del día anterior, la noción de “pueblo” así como la de “sociedad política” y distinguía entre sociedades humanas y simples acumulaciones de individuos:

“Pasemos a definir lo que es la sociedad, o lo que se llama pueblo en sentido político. La sociedad política es la reunión en un cuerpo determinado, reglamentado é independiente, de los hombres libres, que gozan de su propio derecho, y capaces de aptitudes físicas, morales e intelectuales de concurrir por sí al mantenimiento de la asociación y a la seguridad pública e individual de los asociados ...” [Correo Peruano núm. 384. Sábado 1 de agosto, p. 4]

A la sociedad entendida de ese modo Laso la denomina “pueblo” y a los hombres que viven bajo esas condiciones Laso dice que se les denomina “ciudadanos”.

Teniendo como premisa lo anterior Laso sostiene que la sociedad política es únicamente la reunión de aquellos que son denominados “ciudadanos” —en el sentido ya establecido- y no de cualquier personas de cualquier sexo o edad ⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Ibid. pp. 2-3.

⁴⁰¹ Correo Peruano, Sábado 1-VIII-1846, pp. 108-109

Luego, partiendo de esta definición de sociedad política, Laso distingue entre sociedades humanas y simples acumulaciones de individuos. Para ello distingue entre dos tipos de asociaciones humanas: aquellas que son voluntarias y aquellas que son forzadas. El origen de las primeras sería, según el autor, o bien espontáneo o bien el temor a los males que se ciernen sobre los hombres y familias aisladas o bien la propensión natural a buscar las comodidades de la vida. La génesis de las segundas sería la fuerza y violencia ejercida por ciertos hombres que pretenden alzarse como amos y señores de otros. A partir de esto Laso distingue entre sociedades humanas (las primeras) y simples acumulaciones de individuos (las segundas).⁴⁰²

1.4. Cuarto artículo de Laso:

Lamentablemente el mismo Sábado 1 de agosto se publicaba en el propio “Correo Peruano” en la sección Remitidos y bajo el título de “Soberanía Popular” un artículo anónimo en el cual se comparaba metafóricamente el debate planteado por Laso a Herrera, a la lucha bíblica entre David (Herrera) y Goliat (Laso), pintando de manera por demás irónica y burlesca a éste último personaje.

Si bien el artículo, según decíamos, era anónimo, Lazo creyó ser de la autoría de Herrera, por lo que su respuesta no se hizo esperar, apareciendo publicada el lunes 3 de agosto en el mismo diario. En ella, entre otras cosas, sostenía que daba por concluido el debate aduciendo como motivo el gran disgusto causado por lo sostenido en las líneas del anónimo artículo a la vez que expresaba su indignación que los editores del “Correo Peruano” -del cual en el pasado él había sido también miembro del Comité Editorial- se hubieran avenido a publicar semejante panfleto. Terminaba su artículo expresando su indignación.

1. 6. Segundo artículo de Herrera:

El mencionado artículo de Laso fue respondido por otro de Bartolomé Herrera, publicado al día siguiente (martes 4 de agosto) en el diario “El Comercio”, en el cual, como era de esperarse, rechaza la autoría del anónimo y, aceptando por concluido el debate, sostiene su pesar por tan prematuro final si bien cree que lo único de lamentar es que al no haber seguido, la refutación pública de las doctrinas de Laso no ha sido posible de llevarse a cabo. Sin embargo considera que la definición de éste debate sobre la “soberanía popular” a favor de sus tesis ya estaba prevista y así, de haber continuado el debate:

“El público hubiera visto los fundamentos del *Contrato social* de Rousseau, expuestos con maestría por mi ilustre contendor: y los de la nueva *Filosofía del Derecho*, que a mí me toca presentar: la absoluta falta de bases del primero, y los firmes principios en que descansa esta: el jérmen de revoluciones, de delitos y de inevitable esclavitud que contiene el uno; y el orden, la moralidad política y la segura libertad a que conduce la otra: y en el Sr. Laso y en mí dos amigos sinceros de la verdad nacidos en épocas distintas.” [El Comercio núm. 2138. Martes 4 de agosto].

2. Balance del debate Laso-Herrera

Hasta aquí las grandes líneas de este malogrado debate entre Bartolomé Herrera, considerado por el historiador Vargas Ugarte una de las luminarias del convictorio carolino, y Benito Laso, cuyo campo ideológico, al decir de Raúl Ferrero, se

⁴⁰² Ibid.

enmarca dentro del de los liberales de la Primera generación republicana, si bien habría mantenido ciertas diferencias con algunos de ellos.⁴⁰³

Lo que originó el debate fue, por un lado, lo expuesto por Bartolomé Herrera en su Sermón del 28 de julio de 1846 en la Iglesia Catedral de Lima con respecto a la soberanía y, por otro lado, las propias ideas políticas de Benito Lazo acerca de este punto, totalmente opuestas a las de Herrera.

La discusión entre ambos pensadores políticos giró en torno a si el pueblo tenía o no derecho a ejercer la soberanía política. Para Herrera esto era imposible ya que implicaba que la voluntad humana formara leyes y principios obligantes y por tanto absolutos, principios que sólo podían hallarse en la naturaleza misma y que habían sido instituidos por Dios. Para Lazo, en cambio, el pueblo sí era el soberano ya que era de la sociedad humana de la que emanaba el tipo de organización política que ellos adoptaban por mutuo acuerdo (reminiscencias del contractualismo social de Rousseau).

Si bien por lo corto del debate es imposible determinar con total exactitud las ideas filosóficas presentes en las ideologías políticas de cada uno de ellos, podemos sostener, gracias a textos escritos por ambos años previos al debate (cuyas principales tesis hemos reseñado atrás) así como por textos de ambos autores posteriores a sus discusión, amén de por literatura secundaria sobre los autores, que en Lazo se ve cierta influencia de la filosofía política de Rousseau, especialmente el aspecto relativo al contrato social, que él reformula, así como una apropiación personal de la filosofía de la ilustración.

Decimos que es una apropiación personal de la filosofía de la ilustración –y en general del liberalismo político del siglo XVIII amén del contrato social rousseauiano– debido a que el núcleo de su argumentación política parte de la presuposición de la sociedad como un todo orgánico y no como una simple suma de individuos. Así, la sociedad, lejos de ser un conjunto de átomos individuales sea vista más como una totalidad. Tal vez he ahí el por qué, contrariamente a lo que haría un liberal como Locke o incluso un romántico como Jean Jacques Rousseau, no hay en Lazo la postulación de derechos individuales sino únicamente sociales o colectivos, tal vez también he aquí el por qué lejos de defender los derechos individuales sea más bien un defensor acérrimo de los bienes y derechos comunes y más bien un crítico del individualismo.

En un artículo escrito casi doce años después de su famosa polémica con Bartolomé Herrera Lazo sostenía que si un gobierno atentara contra los derechos individuales de uno o más individuos estos tenían todo el derecho de reclamar justicia sin embargo, agrega inmediatamente Lazo: “si no son atendidos ó deben resignarse, ó huir del país que no le guarda la justa atencion á que tienen un derecho legal ó social.”⁴⁰⁴

Esta tesis, desde luego, era impensable para Rousseau o Locke quienes justamente edifican sus teorías políticas respectivas sobre el contrato social individual de cada uno de los miembros de la sociedad, de lo cual derivan que la

⁴⁰³ Vargas Ugarte, Rubén: *El real convictorio carolino y sus dos luminares*, edic. cit., pp. 131 y ss.
Ferrero Rebagliati, Raúl: op. cit., p. 21-22.

⁴⁰⁴ Lazo, Benito: “¿Cuál es la verdadera política que exige nuestra actual situación?” En: *El Constitucional* (Lima), miércoles 19-V-1858.

principal función del gobierno es velar justamente por los derechos individuales de cada uno de los ciudadanos.

Para Laso vemos que este no es el caso, según él, únicamente cuando esta conducta injusta del gobierno se lleva a cabo contra *toda* la sociedad se justifica el derecho de rebeldía:

“Solo cuando la sociedad en general padece por la mala administración política o judicial de la justicia ó malversación política o judicial de los fondos públicos; cuando los principios de la sociedad se ven conculcados con descaro por un tirano; y sobre todo cuando un remedio legal no basta á reformar los abusos, y contener los avances del despotismo; entonces, y solo entónces, cada miembro de la sociedad puede, y quizá debe asociarse á la revolucion, porque en ese caso la nacion retrocede al estado de naturaleza, y tiene el derecho imprescindible de cambiar por la razon ó la fuerza su gobernante á sus instituciones”⁴⁰⁵

¿Reminiscencias de las tesis escolásticas sobre el regicidio y el tiranicidio? Parecería que sí, comparémosla sino con el siguiente párrafo sobre el derecho de rebeldía y de tiranicidio postulado por Juan de Mariana:

“En primer lugar se amonestará al príncipe para que corrija sus demasías, ... Mas si despreciare los consejos de tal modo que no haya esperanza de corrección en su vida, entonces le es permitido a la república, pronunciada la sentencia, recusar primero su imperio ... y si con esto no se consiguiese el objeto y no hubiese otro remedio más oportuno de defenderse, entonces, por el mismo derecho de defensa propia, se podrá quitar la vida al príncipe, declarado enemigo público ... en obsequio del bien de la república”⁴⁰⁶

Habría que agregar que en este aspecto, o sea en la tesis que el bien común o social está por encima del particular o individual, hay coincidencia con Bartolomé Herrera. Justamente el sacerdote, discutiendo el mismo problema que Laso (qué hacer leyes o preceptos sancionados por autoridades o gobiernos injustos), dice lo siguiente:

“Si la injusticia del precepto consiste en nuestro daño particular unicamente; y no podemos desobedecer sino turbando, o dando ocasión de que se turbe la quietud pública, estamos obligados á la obediencia; porque ningun daño personal por ghrave que sea, nos da derecho para dañar a la sociedad entera ... Pero si lo que se nos amnda es que sirvamos como instrumento para tiranizar á los demas, para violar la constitucion del Estado ó las leyes de la moral, debemos desobedecer abiertamente; porque en todas circunstancias y á cualquier costa estamos obligados a respetar el derecho y la moral”⁴⁰⁷

Aunque a diferencia de Laso su opción por la rebelión es ambigua. Así, a veces considera que simplemente hay que llevar a cabo una resistencia pasiva, en cambio otras veces sostiene que éste es posible. ¿habría quizás, a pesar de sus diferencias, cierta matriz intelectual común a ambos pensadores?

A diferencia de Benito Laso, en el caso de en Herrera se ve en su pensamiento, por el lado filosófico, cierta presencia del espiritualismo y racionalismo franceses (v. gr. Cousin, Collar, etc.)⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Mariana, Juan de; *Del rey y de la institución de la dignidad real*, (1ª edic.), Bs. As. Partenón, 1945, trad. E. Barriobero y Herrán, p. 100.

⁴⁰⁷ Herrera, Bartolomé: *Pinheiro*, p. 64.

⁴⁰⁸ Estos aspectos de la influencia filosófica del pensamiento ilustrado y romántico en el pensamiento de Benito Laso así como del nuevo racionalista y espiritualismo francés del siglo XIX en el de Bartolomé Herrera han sido resaltados por Augusto Salazar Bondy en su obra *La filosofía en el Perú*, edic. cit., pp. 55-65.

Nosotros pensamos no obstante –sin que esto signifique desde luego el desconocer la presencia de tesis tomadas de la filosofía francesa de inicios del S. XIX, cosa que por lo demás el mismo Herrera declara- que el aspecto dominante en la ideología política de éste vendría a ser más de carácter religioso que filosófico: su fundamentalismo político-teológico cristiano.

Como una muestra clara que el aspecto ideológico dominante en él sería este fundamentalismo cristiano vaya el siguiente párrafo de su *Comentario al derecho público interno del comentador Pinheiro* - publicado algunos años después de la polémica sostenida con Laso - en la explica el por qué de sus críticas al propio Pinheiro, uno de los autores que - desde un punto de vista jurídico filosófico - alaba más:

“Esta lamentable caída del Sr. Pinheiro no nos sorprende. La presentamos á nuestros alumnos como una muestra del triste privilegio en que los hombres que han renunciado a la religión, están, por distinguido que sea su saber, de renunciar también hasta el sentido común, cuando racionan sobre asuntos religiosos.”⁴⁰⁹

Es bajo los mismos fundamentos religiosos que lanza Herrera también algunas críticas a las filosofías de Cousin, Constant, y Collard⁴¹⁰ esta última, por exponer con claridad meridiana la tesis que venimos sosteniendo, así como por la manera taxativa en que el sentido de las críticas a estos pensadores es puesto en evidencia por el propio Herrera, merece citarse:

“Royer-Collard no es sacerdote: se le admira como á fundador el *racionalismo* francés, que nosotros profesamos en filosofía, pero del que en religión estamos y están todos los sacerdotes tan lejos, como la verdad revelada lo está de su absoluta negación ”⁴¹¹

En el texto mencionado critica también a autores como Hobbes, Locke y Rousseau – cuyas tesis, según sus propias palabras, presupondría Pinheiro – ya que fundan la sociedad únicamente en la conveniencia o utilidad que de ella derivan los sujetos individuales y no sobre las leyes divinas por lo que la soberanía queda reducida al capricho del pueblo o, más exactamente, de los políticos profesionales que lo manipulan.⁴¹²

Si bien es cierto muchos de estos puntos los hemos ya sostenido en partes previas del presente trabajo, pensamos que no está demás volver a recordarlos.

Pasemos a estudiar los desarrollos posteriores derivados del debate entre Laso y Herrera.

⁴⁰⁹ Herrera, Bartolomé; *Pinheiro*, p. 96.

⁴¹⁰ Cfr. Bartolomé Herrera, op. cit., pp. 25-26 (Cousin), p. 30 (Constant) y p. 97 (Collard).

⁴¹¹ Ibid., p. 97.

⁴¹² Cfr., ibid., pp. 46 y 56-57.

Capítulo II

La segunda Fase: Desarrollos posteriores

Sección A

El debate sobre el origen de la soberanía: Dios o pueblo

1. Debate entre el “Correo Peruano” y Bartolomé Herrera:

1.1. Primer artículo anónimo contra Herrera publicado en “Correo Peruano”⁴¹³

El artículo se inicia señalando que la publicación de este anónimo se debe al firme propósito de los editores del “Correo Peruano” de sostener los principios americanos sobre los cuales se sustentó la independencia y que se han visto amenazados por la prédica de Herrera.

Se señala también el autor anónimo que él tomará el lugar dejado por Benito Laso y que espera que esta vez sí, su opositor (Herrera) sepa desempeñarse con moderación y seriedad.

1.2. Segundo artículo anónimo contra Herrera publicado en “Correo Peruano”⁴¹⁴

Este artículo se inicia con una cita de Rousseau en la cual el pensador romántico francés sostiene que la salud y la libertad son los mayores bienes de que goza el ser humano.

Terminada la alusión a Rousseau, y empatando justamente por el aspecto de la libertad a que hacía alusión la cita, pasa a presentar una narración de la independencia peruana en la cual los patriotas, pese a estar en desventaja, lograron imponerse a las huestes españolas enarbolando la bandera de la libertad.

Recuerda también que el 28 de julio se celebra la conmemoración de dicha gesta. Sin embargo, continúa el artículo, el 28 de julio pasado, al conmemorarse dicho acto heroico con una misa en la Iglesia Catedral de Lima, Bartolomé Herrera al pronunciar el Sermón respectivo –cuyos extractos, señala el autor del anónimo, fueron publicados en “El Comercio” y el “Correo Peruano”– lo hizo con un contenido que disgustó a los patriotas. Dice también el autor del presente anónimo que a pesar de haberse publicado tanto en “El Comercio” como en el “Correo Peruano” artículos contra las tesis defendidas por Herrera él había decidido mantenerse al margen pero, en vista que el periódico oficial ha reproducido “ese desagradable sermón” él ha decidido defender “los principios americanos, la santa causa de la independencia, la libertad de los pueblos, los derechos imprescriptibles del hombre”⁴¹⁵

⁴¹³ “Soberanía popular” . “Correo Peruano” (Lima) miércoles 05 de agosto de 1846. En: Herrera Bartolomé: *Escritos y Discursos*, edic. cit., pp. 112-113. En adelante, en aras de la brevedad, señalaremos únicamente la fecha de la publicación y la paginación respectiva cuando se traten de artículos contra las ideas de Herrera que hayan sido publicados en el “Correo Peruano”.

⁴¹⁴ Jueves 06 de agosto de 1846, pp. 113-115.

⁴¹⁵ Ibid. p. 114.

Se muestra escandalizado por la aparente aprobación del periódico oficial a un discurso como ese, un discurso que contiene “un plan anti-patriótico, anti-liberal, anti-constitucional, anti-americano”⁴¹⁶

Otro motivo de escándalo para el articulista ha sido el examen de San Carlos del año pasado pues en él, según el autor anónimo, los examinados sostuvieron “*que la esclavitud era de derecho natural, que la soberanía no residía en la nación, y que en la capacidad estaba el derecho de mandar*” todos estos principios, señala escandalizado el autor anónimo, no se condicen con los principios profesados por la nación peruana, principios que por lo demás están jurídicamente establecidos. Es más, el articulista sostiene que en ellos se llegó incluso a sostener “*que la monarquía es el mejor gobierno conocido*” y todo esto en presencia del Presidente y sus ministros.⁴¹⁷

1.3. Respuesta de Herrera a los dos artículos precedentes⁴¹⁸

Luego de calificar al segundo de los artículos precedentes de “embrollado” presenta un resumen de lo que a su entender fueron las críticas que se le hacían: 1º que la esclavitud era según él de derecho natural, 2º que la soberanía no residía en la nación, 3º que el derecho de mandar residía en la capacidad y 4º que el mejor gobierno era el monárquico.

Seguidamente pasa a ocuparse de cada una. Para ello se remite a las tablas utilizadas en los exámenes⁴¹⁹, específicamente a la parte correspondiente al Derecho Natural, proposiciones 34 y 35. Demuestra así, en relación al punto 1º y con el texto mismo, que en ellas se califica de “horrible injusticia” la esclavitud aunque se califica de positiva la servidumbre, la cual es entendida como aquella “*sujeción de ciertos hombres á otros, para que dirijan su conducta y satisfagan sus necesidades, aprovechandose, en retribución, de sus servicios*”⁴²⁰

En lo referente al punto 2º Herrera se remite a la parte de la tabla correspondiente al Derecho Público, proposiciones 4 y 5. En ellas el carolino muestra a su crítico que en éstas se sostiene que el origen de la soberanía no es el pacto del cual habla Rousseau sino la “*naturaleza del hombre y de la sociedad*” y así “*para que se constituya el soberano es condicion indispensable el consentimiento tácito ó expreso de la nación*” Concluye pues la defensa de este punto que, contrariamente a lo que mal intencionadamente se ha señalado, en San Carlos se ha predicado la libertad y no el gobierno de la fuerza.⁴²¹

En cuanto al punto 3º Herrera señala que lo sostenido por la crítica del articulista es inexacta ya que lo que se dijo fue “que la capacidad da *derecho a pretender el mando* por los medios que la razón y la ley aprueban” pues sostener cosa distinta, como lo hace el autor del artículo del “Correo Peruano” es “enseñar que la

⁴¹⁶ Ibid. p. 115.

⁴¹⁷ Ibid., p. 115.

⁴¹⁸ “El Comercio” (Lima) viernes 07 de agosto de 1846. En: Herrera, Bartolomé: *Escritos y Discursos*, edic. cit., pp. 116-118.

⁴¹⁹ Especie de resumen de los contenidos de los diversos curso en las cuales se presentaban a manera de proposiciones, las tesis que, sobre cada una de las materias estudiadas durante el año, el alumno debía de defender en los exámenes.

⁴²⁰ Op. cit., p. 16.

⁴²¹ Ibid. p. 117.

incapacidad es quien tiene ese derecho. Y no hai duda que esta doctrina lo hace acreedor á la gratitud de todos los estúpidos de la tierra”⁴²²

Sobre el punto 4º señala que dicha tesis fue sostenida por el joven examinando frente a una pregunta que exigía que se diera una opinión personal, por lo que no es a San Carlos a quien se le deben pedir explicaciones sino al joven que sostuvo ello.

2. Debate entre lectores de “El Comercio” y Bartolomé Herrera

2.1. Primer artículo anónimo contra Herrera publicado en “El Comercio”⁴²³

El autor de este anónimo (que se auto nombra *un patriota*) inicia el artículo lamentándose que Herrera, luego de las críticas que suscitara su Sermón del 28 de julio no se haya dignado hasta el presente a exponer los principios en los que se basaban las tesis por él sustentadas, faltando de este modo al deber que le exigía el tema mismo de su tesis contraria a la soberanía popular puesto que, según el articulista, la soberanía del pueblo es “un principio en que está fundada nuestra existencia política, y un principio que domina todas nuestras instituciones”⁴²⁴

Para *un patriota*, al negarse la soberanía popular se está negando la capacidad de la cooperación individual en la marcha social, se le está quitando a ella de establecer mandatos y organizarse en el cuerpo político de la manera que crea más conveniente. Pero negar lo anterior es para el autor del anónimo afirmar el despotismo. Termina su artículo sosteniendo que no quiere creer es a esa soberanía sobre la cual él ha estado hablando en el presente artículo la que era atacada por Herrera pero si no lo es entonces Herrera deberá explicar a qué soberanía él se refería. Finalmente le exige que explique qué es eso de la servidumbre como una suerte de derecho natural.

2.2. Segundo artículo anónimo contra Herrera publicado en “El Comercio”⁴²⁵

El autor (o autores pues se auto denominan “*los patriotas*”) del presente artículo, luego de calificar de “herejía política” las tesis políticas de Herrera, señalan su acuerdo con el escritor de “El Comercio” del otro día en que Herrera debe de explicar sus tesis ya que ellas parecen contravenir “el principio de soberanía en que están basadas nuestras instituciones”⁴²⁶

Termina señalando que Bartolomé Herrera tiene el deber de dar explicaciones y vindicarse ante el pueblo por lo sostenido pues “el gobierno emana de la voluntad del pueblo”⁴²⁷

2.3. Primer artículo de Herrera⁴²⁸

⁴²² Ibid. P. 117.

⁴²³ 24 de agosto de 1846, pp. 118-120.

⁴²⁴ Ibid. p. 119.

⁴²⁵ 25 de agosto de 1846, pp. 120-121.

⁴²⁶ Ibid., p. 120.

⁴²⁷ Ibid., p. 121.

⁴²⁸ Miércoles, 26 de agosto de 1846, pp. 121-122.

Herrera inicia su artículo recordando la solicitud que le han hecho dos artículos publicados en “El Comercio” -los cuales acabamos de presentar- que se digne contestar los escritos del “Correo Peruano” en torno a la soberanía popular. Ante ello el carolino sostiene que ya lo hubiera hecho si aquellas proposiciones refutadas por sus críticos hubieran sido verdaderamente sostenidas en su Sermón, pero no ha sido así, incluso, y a pesar de ello, hubiera contestado a los artículos si él hubiera consentido en discutir la materia como lo hizo con el Dr. Laso quien lamentablemente se retiró apenas comenzada la discusión y, que en todo caso, si Laso quiere reanudar la discusión él la aceptará.

En cuanto a que el gobierno emane de la voluntad del pueblo, que es con lo que culmina el segundo de los anónimos publicados en “El Comercio” señala que hasta ahora ninguna de las constituciones política ha dicho eso sino que la soberanía reside en la nación –que al entender de Herrera es otra cosa– con excepción de la vigente que no se pronuncia sobre ello. Por lo demás consiente en aceptar que la soberanía reside en el pueblo pero sólo en cierto sentido (sin embargo no aclara en qué sentido). Finalmente en cuanto a que debe dar una explicación de sus doctrinas por respeto al público, señala que eso es justamente lo que hizo en su Sermón, que por lo demás fue bien recibido por el público.

2.4. Tercer artículo anónimo contra Herrera ⁴²⁹

El autor del presente artículo inicia su escrito estableciendo como premisa que si bien es cierto que Dios es verdad, justicia, bondad, poder y fuerza debido a que únicamente en Él residen todas ellas con plenitud, no por ello puede decirse que no hay bondad en la acciones humanas porque sólo Dios es bueno o que no hay justicia porque sólo Dios es justo. De este modo, infiere el articulista, tampoco se puede decir que el hombre no es soberano porque sólo Dios gobierna y rige el universo.

Dando por sentada la verdad de la anterior proposición, el autor anónimo pasa a establecer que siendo el hombre el señor de la tierra es imposible que pueda carecer de gobierno sobre sí mismo.

Reafirma luego su postura anterior sosteniendo que el hombre ha sido dotado por Dios de razón que le permite ilustrarse, de voluntad que le permite decidirse, de fuerza que le permite ejecutar sus determinaciones y por ello también del “*derecho de gobernar*” puesto que “la soberanía de los hombres, como de las naciones, reside en la razón, la voluntad y la fuerza combinadas”⁴³⁰

No obstante, el autor es consciente que a pesar de lo anterior, ante Dios nada somos, por lo que no debemos pecar de arrogantes, pero que en el mundo material, mundo en que vivimos, lo somos todo, de ahí que diga refiriéndose al ser humano que “a él ha sido dado organizar las sociedades, erigir los gobiernos, descubrir y plantificar las ciencias, inventar y perfeccionar las artes .. ordenar cuanto es necesario para vivir y gozar y ser feliz.”⁴³¹

De lo anterior el autor deduce que si se piensa de otro modo es seguir las locuras de Malebranche, el torpe y absurdo sensualismo de Locke, Cabanis o Destut de Tracy. Sin embargo, y para que no se le mal interprete al defender la soberanía

⁴²⁹ Jueves 15 de octubre de 1846, pp. 123-124.

⁴³⁰ Ibid. p. 123.

⁴³¹ Ibid. p. 123.

popular, se apresura en señalar que no quiere con lo anterior decir que cualquiera tenga derecho a la soberanía sino únicamente los primeros de cada sociedad, sólo ellos son los auténticos soberanos y por ello los únicos representantes de Dios para dirigir a los hombres.

Una vez establecido todo lo anterior pasa a pronunciarse sobre el Sermón de Herrera:

“Hemos examinado detenidamente cada una de las clausulas que contiene el sermon del 28 de Julio: y no vemos que en él se despoje a ningun hombre ni á ninguna nacion de sus libertades bien entendidas ni de sus derechos. Pero no quisieramos que el Dr. Herrera nos hablase á la mitad del siglo XIX de un modo tan teológico, tan místico (aunque haya sido en el púlpito), cuando tuvo que tocar una cuestion de Derecho Publico, y de interes tan practico y material”⁴³²

2.5. Segundo artículo de Herrera⁴³³

Se inicia agradeciendo al escritor del artículo de “El Comercio” del día de ayer que se haya tomado la molestia de haber analizado el Sermón así como prodilga al autor una serie de cumplidos.

Pasando al análisis del artículo, Herrera aclara que él en ningún momento ha sostenido que el hombre carezca de poder o libertad para gobernarse sino que lo sostenido fue “que hai una regla de la libertad que viene de Dios” y en ese sentido la libertad de que el ser humano dispone “puede ser justa en su ejercicio cuando es conforme á la regla”⁴³⁴

En lo que respecto al hecho que haya sido dada al hombre el organizar la sociedad, los gobiernos, el descubrir y exponer las ciencias, el crear las artes y perfeccionarlas, como lo señala el autor anónimo, él se muestra completamente de acuerdo.

Pero así como él concede ello, pide al articulista que éste a su vez conceda que así como ni las reglas del arte ni los principios de la ciencia han sido creados por el hombre sino que éste se somete a ellos así también los principios políticos tampoco dependen de la voluntad o el capricho humano sino que son principios supremos que se perciben por la razón y a los cuales la voluntad humana debe de someterse.⁴³⁵

Estos principios divinos a los cuales estamos sometidos no son otra cosa que las leyes divinas, por lo cual sólo ellas son las verdaderas y únicas soberanas a las que tienen que someterse nuestra razón (que las descubre), nuestra voluntad (que las quiere) y nuestra fuerza (que las ejecuta); sólo sobre ellas se funda la soberanía legítima. De ahí que Herrera discienta del pensamiento del articulista que según él parece seguir al Barón de Masías.

Finalmente, en cuanto a la forma teológica en que presentaba su pensamiento en el Sermón, sostiene que emplear otra forma era desnaturalizar un discurso de género sagrado y termina diciendo que es de primer orden “que las verdades sobre que está basado el orden público, se presenten bajo la forma teológica” ya que con

⁴³² Ibid. p. 124.

⁴³³ Viernes 16 de octubre de 1846.

⁴³⁴ Ibid. p. 125.

⁴³⁵ Ibid. p. 126.

ello se está agregando a la filosofía actual “que ha destruido los errores sensualistas” entre los que se encuentra “el tiránico absurdo de la soberanía de la voluntad humana”, el fundamento de “la autoridad de la doctrina revelada”⁴³⁶

2.6. Cuarto artículo contra Herrera⁴³⁷

Señala el autor de este anónimo (que se auto denomina *los patriotas*) que habiendo leído el artículo precedente de Herrera ha sido grande la sorpresa ya que en él don Bartolomé “desnaturaliza la cuestión hasta ahora agitada sobre la soberanía popular trasladándola a un terreno que le es absolutamente extraño”⁴³⁸

Seguidamente, y para demostrarlo, presenta un resumen de las tesis de Herrera:

1. El ser humano no es creador de ninguna de las leyes generales sino que está reducido a descubrirlas, quererlas y ejecutarlas.
2. Estas leyes generales son principios absolutos y necesarios que, racionalmente, ejercen su dominio sobre la libertad del ser humano.
3. Sólo en estas leyes radica la auténtica soberanía.

El articulista se muestra en desacuerdo con tomar estas tesis de manera universal ya que ello llevaría a aceptar que la soberanía de ideas absolutas destruye la soberanía de la voluntad y cualquier otra clase de soberanía. Seguidamente señala que este tipo de soberanía presentada por Herrera es una soberanía de corte metafísico, que únicamente se da en el Ser absoluto - que es pura belleza, bondad y verdad - y por tanto únicamente podría ser aplicada a dicho ámbito. Respecto a ello señala que está en ese punto de acuerdo con la forma cómo es que Herrera la presenta, sin embargo señala que no ve qué relevancia puedan tener ellas para el debate en torno a la soberanía del pueblo, puesto que a esta soberanía metafísica o de principios que presenta Herrera, ni él ni los otros escritores, a su entender, han atacado:

“Estamos seguros que nadie habría dicho una sola palabra contra ese señor si hubiera dicho como dice ahora “ni el hombre ni la sociedad han creado las leyes morales, científicas, políticas & a., porque estas leyes son principios eternos fundados en la naturaleza de las cosas, principios á que todos debemos sujetarnos y que sería una insensatez pretender reducirlos a nuestro dominio”⁴³⁹

Si ésta hubiera sido la cuestión – cosa que niega el articulista – cree que ni él ni los otros hubieran tenido nada que discutir ya que también ellos la aceptan, sin embargo el punto en cuestión no ha sido ese sino el de la soberanía popular, por ello emplaza a Herrera a pronunciarse respecto de ella ya que a su entender cuando se habla de soberanía popular no se está hablando de principios metafísicos sino que “se trata de saber si el pueblo es ó no quien tiene la capacidad y el derecho de expresar y formular las leyes jenerales” y una vez hecho esto, continúa el autor, “poner los medios para que se le cumplan dichas leyes.”⁴⁴⁰

⁴³⁶ Ibid. p. 127.

⁴³⁷ Lunes 19 de octubre de 1846, pp. 127-129.

⁴³⁸ Ibid., p. 127.

⁴³⁹ Ibid., p. 128.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 129.

Terminan sosteniendo que así como ellos no niegan la soberanía absoluta de los principios, esperan que tampoco Herrera niegue la soberanía política del pueblo.

2.7. Tercera respuesta de Herrera⁴⁴¹

En esta respuesta al anterior artículo de *los patriotas*, Herrera primero enumera los puntos sobre los cuales ellos han dicho que están de acuerdo con él:

1. Ellos no niegan que los principios absolutos y necesarios imperen racionalmente sobre la libertad humana. Herrera sostiene que habría que agregar que únicamente tales principios imperan.
2. No niegan que en tales principios está contenida la soberanía verdadera y absoluta. A ello Herrera sostiene que habría que añadir que la soberanía absoluta es la única soberanía concebible.

Pasa luego a explicitar o aclarar lo que ha estado entendiendo por *soberanía absoluta*, ella es “la soberanía que obliga, sin que tengamos que buscar mas arriba la razon de nuestra obediencia: la soberanía que obliga por si misma, que obliga porque manda”⁴⁴²

El artículo de *los patriotas* – señala Herrera – sostiene además de lo ya señalado que para él todo se reduce a establecer que esta soberanía de los principios elimina cualquier otra. A esto responde Herrera que, si bien esta soberanía absoluta elimina tanto la soberanía absoluta de la voluntad así como de la inteligencia humana tomadas en sí mismas, no ha negado con ello “la soberanía limitada de los hombres, que emana de los principios absolutos y que es indispensable para que haya sociedad”⁴⁴³

Aclara también que en él procuró concluir de ello que el pueblo es súbdito de dicha soberanía absoluta de los principios, los cuales vienen de Dios. De lo cual se infiere que, en lo que respecta al punto de la soberanía popular, que ella no tiene su origen en el pueblo sino en los principios absolutos ya señalados. Y es gracias a esto, dice casi finalizando Herrera, que “ni los tiranos lejitimaran nunca su poder ilimitado” ni el pueblo o, más exactamente, ni los demagogos (personas que para Herrera usurpan nombre del pueblo para su propio provecho) “podrán justificar su rebelion contra la autoridad legal que impere dentro de los limites de la justicia”⁴⁴⁴

Finaliza sosteniendo que si se acepta la soberanía de los principios absolutos que él sostiene, como dicen hacerlo sus críticos, entonces lo lógico es aceptar todo lo que de ella se deriva y que él acaba de mostrar, por lo que no habría nada que impugnarle.

Herrera señala que hasta aquí ha hecho la defensa de sus tesis sostenidas en el Sermón del 28 de julio. Respecto al tema, planteado por *los patriotas*, de que es al pueblo a quien compete la creación de leyes sostiene que con ello se está pasando a la discusión de otro tema, sobre el cual nada tiene que ver directamente el Sermón, no obstante responderá.

⁴⁴¹ Miércoles 31 de octubre de 1846.

⁴⁴² Ibid., p. 123.

⁴⁴³ Ibid., p. 130.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 130.

Bartolomé Herrera cree “que el pueblo, esto es, la suma de los individuos de toda edad y condicion, NO TIENE LA CAPACIDAD NI EL DERECHO DE HACER LAS LEYES” debido a que ellas están fundadas en principios absolutos – tesis con la cual, resalta Herrera de paso, *los patriotas* dicen coincidir – y por eso se requiere, para percibirlos, de “entendimientos habituados a vencer las dificultades del trabajo mental y ejercitados en la investigacion científica” virtudes de las cuales carece el pueblo. Entonces – preguntamos - ¿a quién pertenece este derecho? Y Herrera responde: “El derecho a dictar leyes pertenece a los más inteligentes – á la aristocracia del saber, creada por la naturaleza”⁴⁴⁵

Finalmente, y para concluir su artículo, Herrera pide que se le disculpe si en adelante no contesta a ningún otro artículo, pero sus ocupaciones preparando el examen final del Colegio de San Carlos le demandan todo su tiempo. Termina invitando a los que quieran seguir discutiendo el asunto a asistir a dichos exámenes.

2.8. Quinto artículo contra Herrera⁴⁴⁶

En este nuevo artículo de *los patriotas*, se resalta que recién es el pasado miércoles 21 en que Herrera ha expuesto los principios de sus tesis políticas, y señala que la respuesta de Herrera sobre la soberanía, en la cual niega, contra la acusación anterior de otro artículo, que haya negado la soberanía limitada, es lo que hacen ellos, los críticos de Herrera. Para *los patriotas*, ella “es la misma que hemos concedido al pueblo emanada de principios absolutos ejercidos por él mismo en la institucion de sus leyes fundamentales: nunca hemos disputado una soberania bárbara é ilegal [aluden a los demagogos y tiranos presentados por Herrera, anot. nos.]”⁴⁴⁷

Pasando luego al otro aspecto doctrinario del artículo de Herrera, la tesis según la cual éste negaba al pueblo la capacidad para hacer leyes, *los patriotas* coinciden que es eso cierto en cierto modo y en cierto modo no; si bien el pueblo mismo no hace las leyes, no por ello el pueblo “deja de ejercer la soberania porque en ella residen las funciones electivas, principio de donde se deriva la formacion de las leyes”: es el pueblo quien elige a aquellos que van a dar las leyes. En ese sentido, el derecho que para dictar leyes sostiene Herrera pertenece a los más inteligentes por derecho propio, lo entienden ellos, sus críticos liberales, de otra manera, ellos consideran este derecho a la soberanía de la inteligencia “no como un principio absoluto, sino como un derecho secundario, concedido por el pueblo, un derecho en comision, instruido por el soberano sin mas privilegio ni derecho que su voluntad, consultando la capacidad y el patriotismo” concluyen así *los patriotas* que, a diferencia de lo que cree Herrera, “no es, pues, un absurdo creer que el pueblo tiene el derecho de hacer sus leyes y formular la marcha de las instituciones.”⁴⁴⁸

Finalizan el artículo sosteniendo que hay mucho más por decir pero que como Herrera ha dicho que no contestará más debido a que se encuentra preparando el examen final de San Carlos y más bien a invitado a todos los que quieran debatir a ellos, se reservarán la pluma.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 131.

⁴⁴⁶ Viernes 23 de octubre de 1846., pp. 132-135.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 133.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 134.

2.9. Balance del debate entre los lectores de “El Comercio” y Bartolomé Herrera:

Aquí se muestra nuevamente lo que ya notábamos en el debate anterior, por el lado de la ideología política de los llamados “liberales” si bien acusan la presencia de tesis filosóficas de inspiración liberal europea, tanto de la ilustración como del romanticismo (sobretudo por la apropiación que han hecho de la tesis roussoniana de la teoría del contrato social), hay ciertas peculiaridades en la asimilación de que ellas han sido objeto así, por ejemplo, siguen estos liberales manteniendo cierto elitismo político y si bien aceptan al pueblo como soberano, esta soberanía, por lo que parece desprenderse de la polémica, se reduciría únicamente a cuestiones de índole procedimental. Estas inconsecuencias, según Ferrero, van a ser superadas por la Segunda generación republicana.⁴⁴⁹

Por el lado de Herrera se ha mostrado explícitamente su fundamentalismo teológico, según el cual el derecho a la soberanía así como la naturaleza de las propias leyes se fundan en última instancia en las leyes divinas, por ello, para él, es impensable – prácticamente una herejía – fundar la soberanía y las leyes en la supuesta voluntad del pueblo que reclaman los liberales.

3. El debate sobre la soberanía en los exámenes finales del Convictorio de San Carlos:

Dichos exámenes se iniciaron el viernes 25 de diciembre de 1846 y culminaron el martes 29 de diciembre del mismo año. Las materias sujetas a examen fueron Derecho Natural, Civil, Cánónigo y Público Interno y Externo, Filosofía del espíritu humano, Religión, Matemáticas (tanto puras como aplicadas), Geografía antigua y moderna así como de inglés, francés y latín.

A estos exámenes asistieron con el ánimo de defender la soberanía del pueblo el Vocal Supremo Laso, el Diputado Tirado (el único que asistió todos los días), el Consejero Flores y el Chantre Charún. En la tabla figuraban las siguientes proposiciones, que fueron discutidas: *“la soberanía tiene su origen en la naturaleza del hombre y de la sociedad: el consentimiento del pueblo expresado por su obediencia, es condición indispensable para que se constituya el soberano”*⁴⁵⁰

3.1. Debate entre Flores e Irigoyen:

La primera etapa de este duelo intelectual se desarrolló el sábado 26 entre el Consejero Flores y el joven Irigoyen, cuando se pasó al tema de Derecho Público. En ella el Sr. Flores, partiendo del hecho - aceptado por Irigoyen - que las leyes requieren para su sanción el consentimiento, concluía que ellas tenían su origen en él.

Irigoyen se opuso a esta conclusión del Sr. Flores sosteniendo que una cosa es el consentimiento del pueblo - o sea la obediencia - a las leyes y otra muy distinta la naturaleza misma de las leyes. Ya que de lo contrario la negación del pueblo a obedecer la ley destruiría ella lo cual no es cierto ya que según él la ley, que es determinada por la naturaleza, no depende del hombre sino que siempre subsiste.

⁴⁴⁹ Ferrero Rebagliati, Raúl: op. cit., pp.23 y ss.

⁴⁵⁰ Herrera, Bartolomé, op. cit., p. 138.

De otro lado, si se reduce, como parece querer hacerlo Flores, la ley a la voluntad del pueblo, como ella “es el juguete de las pasiones de los que lo dominan” no se estaría haciendo otra cosa que “entronizar la arbitrariedad y justificar los caprichos demagójicos.”⁴⁵¹

El señor Flores repuso inmediatamente que él no se había referido a cualquier deseo sino únicamente al caso en el cual las demandas y deseos del pueblo fueran justos, casos en los cuales el pueblo era infalible y sus determinaciones por tanto debían obedecerse como emanadas del soberano. De ello concluía nuevamente que era el pueblo el soberano.

Irigoyen retrucó a esta observación y objeción sosteniendo que para que el deseo o voluntad popular fuera justo tenía que haber previamente una ley o regla de lo justo que, por lógica, debía ser anterior a la voluntad del pueblo y con la cual ella era juzgada en su justicia o no, además, como regla a partir de la cual se juzga la voluntad del pueblo ella tenía que ser anterior a ella. Por tanto no dependía de la voluntad humana sino que era de la naturaleza y había sido instituida por Dios. De ahí Irigoyen infería que la voluntad del pueblo no era infalible y que además “la soberanía pertenecía orijinariamente á Dios, quien habia fijado en la naturaleza humana, las reglas que debe seguir el hombre en su conducta individual y social, y que él es por consiguiente el único soberano absoluto.”⁴⁵²

Según “El Diario” de Trujillo esta contestación dejó plenamente satisfecho a los examinadores, incluido el señor Flores.⁴⁵³

Sin embargo esto no parece haber sido la opinión general de los asistentes, ya que según un artículo editorial de “El Comercio” (publicado a los dos días de dicho debate) la continua repetición de una definición (“que siendo Dios el soberano, el pueblo no puede ser soberano sin defraudar la prerrogativa de ese Dios”⁴⁵⁴) llegó ha ser repetida tanto por dicho alumno en sus respuestas a Flores, que llegó a causar fastidio entre los asistentes, en cuanto a la discusión, ella habría quedado, según ellos, inconclusa.⁴⁵⁵

Otro artículo - esta vez un anónimo remitido a los editores - aparecido el mismo día que el anterior (28 de diciembre) en “El Comercio” y firmado con el seudónimo de *muchos que concurren a los exámenes*, sostiene que la respuesta dada por el alumno del Convictorio es inválida ya que en ella se estaría “confundiendo la soberanía divina con la humana”⁴⁵⁶

Otro punto que se debatió en este duelo de filosofía política fue acerca de si los diputados y senadores eran o no representantes de la voluntad popular. Flores sostenía que sí lo eran y preguntó a Irigoyen su opinión sobre el asunto. El joven examinando contestó que no lo eran ya que si lo fuesen estarían sometidos al capricho del pueblo. Más bien éstos eran, respecto al pueblo, representantes “de sus

⁴⁵¹ Ibid., p. 147-148. El texto pertenece a “El Diario” (Trujillo) sábado 20 de febrero de 1847.

⁴⁵² Ibid., p. 148.

⁴⁵³ Ibid., p. 147-148. El texto pertenece a “El Diario” (Trujillo) edic. cit..

⁴⁵⁴ Ibid. p. 138.

⁴⁵⁵ Ibid. pp. 138-139.

⁴⁵⁶ Ibid. p. 140.

verdaderas necesidades, que están obligados á remediar por haberles elegido para eso el pueblo.”⁴⁵⁷

Con respecto a la dinámica del examen mismo, el primero de los artículos de “El Comercio” acabados de mencionar sostenía también que contrariamente a lo que el Rector había prometido, no se les franqueaba a los liberales defensores de la soberanía popular el participar en calidad de examinadores, conforme a la promesa que hiciera Herrera, debido a que no estaban en la lista oficial dada por el gobierno.

Ante esto el Colegio de San Carlos publicó en papel aparte adjunto a la edición de “El Comercio” del 29 de diciembre un aviso en el cual se invitaba a todos aquellos que querían defender la soberanía del pueblo a participar en la discusión sobre la soberanía dentro del área de Derecho Constitucional que se volvería a ver ese día.

3.2. Debate entre Laso, Flores y Tirado e Irigoyen:

El día 29, todo estaba previsto para el duelo, así, ante la presencia del Presidente de la República, el Mariscal Ramón Castilla, y de sus ministros, luego de haber sido declarado oficialmente concluido el examen y hecha la repartición de premios y la misa, Herrera presidió el acto en el cual un estudiante designado sostendría las tesis del Colegio. El estudiante designado fue José María Irigoyen.

Inicialmente se le dio la tabla al Consejero Flores, pero él rechazó examinar al alumno debido a que ya anteriormente había discutido el tema. Ella pasó entonces sucesivamente a Laso, Tirado y Charún. Todos ellos, hombres versados en derecho constitucional, trataron de llevar a Irigoyen a contradicciones mediante el procedimiento de llevarlo a inferir proposiciones que contradijeran lo sostenido en las tablas, sin embargo esto no fue posible.

El debate se desarrolló de este modo: los señores Laso, Tirado y Charún probaron que era necesario que para que alguien gobierne es necesario el consentimiento del pueblo. Irigoyen convino en ello sosteniendo que eso mismo es lo que se deriva de sus tablas, página 53, proposición 7.^a : “EL CONSENTIMIENTO DEL PUEBLO ES CONDICIÓN INDISPENSABLE PARA QUE SE EJERZA LA SOBERANÍA”⁴⁵⁸

De la necesidad del consentimiento del pueblo para que el gobernante pudiera gobernar, o sea; ejercer la soberanía, Laso, Tirado y Charún inferían que el pueblo delegaba la soberanía por lo que en última instancia el soberano, según ellos, era el pueblo.

Irigoyen, por su parte, rechazaba dicha conclusión. Para ello distinguía entre “condición”, que es aquello que posibilita, y “origen”, que es aquello que causa o crea. En ese sentido, el consentimiento del pueblo para con el gobernante era condición de la soberanía ya que sin este consentimiento era imposible para alguien poder gobernar, pero no era origen ya que si lo fuera, entonces la soberanía nacería de la voluntad del pueblo. Pero si la soberanía nace de la voluntad del pueblo quiere decir que la voluntad es capaz de producir por sí misma obligaciones por el simple hecho de querer algo.

⁴⁵⁷ “El Comercio” (Lima), martes 5 de enero de 1847, p. 163.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 146. Tomado de “El Republicano” (Arequipa) miércoles 27 de enero de 1847.

Laso, Tirado y Charún, seguían insistiendo en que si el consentimiento del pueblo era condición de la soberanía entonces era este mismo consentimiento origen de la soberanía por lo cual la soberanía radicaba en el pueblo.

En este punto de la discusión intervino Herrera haciendo una serie de preguntas a Irigoyen con el ánimo de esclarecer más la materia, respuesta que al decir de los asistentes: “manifestaron que la teoría política del colegio admite los principios constitucionales y los funda, no en la voluntad humana, sino en la naturaleza”⁴⁵⁹

Según Alzamora Valdez, fue tal el entusiasmo que suscitó la defensa de las doctrinas políticas del Convictorio de San Carlos hecha por el joven discípulo de Herrera frente a los adalides del liberalismo, que el propio Presidente de la República invitó a Irigoyen a Palacio, retirándose con él del Colegio en el carruaje oficial.⁴⁶⁰

3.3. Balance del debate sobre la soberanía en los exámenes de San Carlos:

A lo largo de este debate se han mostrado justamente los aspectos que señalábamos en el balance del anterior debate. Por el lado de los liberales, pese a proclamarse la soberanía del pueblo, hay presentes ciertas tesis de reminiscencias aristocráticas en el sentido que el pueblo, en tanto soberano, delega autoridad a sus representantes, los cuales, al ser persona capacitadas y tener el conocimiento necesario, saben lo que el pueblo requiere, lo que es conveniente para él y, como el pueblo les ha cedido su soberanía a ellos, éstos están en la obligación de actuar a favor del bien público.

Es justamente de este aspecto elitista de su pensamiento del cual se ha valido Irigoyen para refutarlos. Así, por ejemplo, como los liberales sostienen que el gobernante es el representante del pueblo y que por ello debería tener conocimiento cabal de lo que conviene al pueblo, les hace ver que esto es contradictorio con su tesis que el gobernante debe hacer lo que es lo mejor para el pueblo, y entra en contradicción con ello ya que muchas veces el pueblo podría exigir de ellos (los supuestos representantes de su voluntad) cosas que no serían verdaderamente convenientes ello pero que, como sus supuestos representantes se deben al pueblo, estarían los diputados y senadores obligados a ejecutar.

Plantear la salida que sostuvieron los liberales (que el pueblo es soberano cuando reclama por sus legítimos derechos) no hace sino complicarles más el asunto ya que presupone la existencia previa a la voluntad popular de una medida o patrón de justicia.

⁴⁵⁹ “El Comercio” (Lima) miércoles 30 de diciembre de 1846, p. 143.

⁴⁶⁰ Alzamora Valdez, Mario: “El pensamiento”, p. 213, loc. cit.

Sección B

El debate sobre el origen y la legitimidad del derecho a gobernar: Soberanía de la Inteligencia vs. Soberanía del Pueblo

Al parecer, acusando los liberales el golpe sufrido en el debate contra Herrera y sus discípulos conservadores puesto que se estableció que en lo referente a la soberanía no es la soberanía del pueblo la única posible forma de soberanía que no sea despotismo o autoritarismo y que además no es ella – la soberanía del pueblo – la única forma de soberanía que esté de acuerdo con la ordenación política del Perú; los liberales pasan inmediatamente a combatir una tesis relacionada con la anterior, la de que el derecho a la soberanía corresponde al más apto.

1. Debate entre el *Correo Peruano* y el Convictorio de San Carlos

Esta polémica giró en torno a qué es lo que da derecho al gobernante para ejercer el gobierno o sea; cuál es el origen o dónde reside el derecho a gobernar. Se inició el miércoles 30 de diciembre, apenas un día después de culminados los exámenes en San Carlos y finalizó el 20 de enero del año siguiente. Al parecer, en ella no participó Herrera directamente sino sus discípulos (pues como autor de los artículos no aparecía la B. H. de Bartolomé Herrera sino simplemente *los carolinos*) y fueron escritos en respuesta a los artículos editoriales del “*Correo Peruano*” que tampoco acusaban un autor particular.

1.1. Primer editorial del “*Correo Peruano*”⁴⁶¹

En este artículo se les acusa a los carlistas de estar influenciados por las doctrinas de los autores absolutistas alemanes, los cuales, como pertenecientes al gobierno austríaco – el más despótico del mundo luego del ruso según ellos – no han hecho sino dar el espaldarazo intelectual al despotismo político imperante en su nación, se les acusa también de querer no sólo propagar esas ideas sino de llevarlas a la práctica en el Perú.

El articulista termina prometiendo que en las próximas entregas recorrerán una a una todas las proposiciones de la tabla de los exámenes de San Carlos, en lo referente al tema de Derecho Público. Con ello creen que abonarán una prueba definitiva de que el Colegio de San Carlos es la escuela del absolutismo.

1.2. Primera réplica de San Carlos⁴⁶²

En dicho artículo los carolinos instan a que el articulista de “*El Correo*” demuestre, citando las tablas, en qué punto ellos han deslizado proposiciones que defiendan el absolutismo.

También insta, casi desafiando, al “*Correo Peruano*” a que nombre quiénes son esos alemanes absolutistas cuyas doctrinas, según ellos, son enseñadas en el Colegio.

⁴⁶¹ Herrera Bartolomé: ob. cit., pp. 150-152, miércoles 30 de diciembre de 1846.

⁴⁶² “*El Comercio*” (Lima), jueves, 31 de diciembre de 1846, en: Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 152.

1.3. Segundo editorial del “Correo Peruano”⁴⁶³

En este artículo, siguiendo con la tónica del anterior, se repite la acusación de absolutismo contra lo enseñado en San Carlos, señalando que este centro de enseñanza promueve una enseñanza tal, que sólo podrán salir de él los defensores del absolutismo. Además, dando inicio al cumplimiento de lo prometido en la anterior entrega comentan y presentan una de las proposiciones sobre derecho público presente en las tablas del último examen:

“Reduciendo la soberanía al simple *derecho de mandar*, niegan á la sociedad política la facultad de hacerlo, y únicamente dejan a ésta la *facultad de obedecer*. Tal es el estricto sentido de la proposición 7.^a que dice así –

‘El consentimiento del pueblo expresado por su obediencia es condicion indispensable para tener el *derecho de soberanía*, ó para que (alguno) *se constituya soberano*’⁴⁶⁴

De aquí el autor concluye que según los carolinos para obtener el derecho a mandar es suficiente con la obediencia. Ahora bien, como ella puede ser voluntaria (por convencimiento de la conveniencia) o por la fuerza, sostiene que la primera queda descartada en San Carlos ya que requiere deliberación por parte del pueblo y no sólo sometimiento. Así pues concluye que esta obediencia a que se refieren los carolinos no es otra que la fuerza o el miedo.

De esto último el escritor colige que al entender de San Carlos, todo aquél lo suficientemente fuerte o temido tiene derecho legítimo a la soberanía. Además, adelantándose a alguna posible réplica, sostiene que no se le puede objetar a él que el consentimiento al que aluden los carolinos es racional y voluntario ya que, según se desprende de la proposición que ha presentado, estas facultades les son negadas al pueblo. Por otro lado, la voluntad misma, según los carolinos, no puede dar leyes, instituciones ni poderes sino que todos ellos dimanen de quien ejerce la autoridad.

1.4. Segunda réplica de San Carlos⁴⁶⁵

En este artículo los carolinos rechazan que, como han querido presentar sus críticos, ellos reduzcan la soberanía al derecho de mandar dando a la sociedad o pueblo únicamente el derecho de obedecer. Ya que el sostener lo que sus adversarios dicen que ellos sostienen llevaría a ridículos tan grandes como sostener que todo el que tenga voluntad de ser soberano lo será, lo mismo que todo aquél que posea la fuerza necesaria para imponerse a los demás; los primeros son orates dicen los carolinos y los segundos los tiranos.

Al contrario de lo que han sostenido sus adversarios del “Correo Peruano” ellos sostienen que sólo hay soberanía “donde hai *derecho de mandar jeneralmente reconocido*” de ahí que ellos se autodenominen “apóstoles del derecho” y señalen que sus adversarios del “Correo Peruano” los son “de la locura y la tiranía”⁴⁶⁶

A diferencia de sus adversarios liberales, los carolinos no creen que la sociedad tenga la facultad de gobernarse, y que es justamente por ello necesario la existencia de constituciones políticas que “según las leyes eternas del derecho, determine quiénes y cómo han de gobernar”, así, no dicen que cualquiera que se crea

⁴⁶³ Herrera, Bartolomé: ob. cit., 152-155, jueves 31 de diciembre.

⁴⁶⁴ “Correo Peruano” (Lima) jueves 31 de diciembre de 1846. En: Herrera, Bartolomé: op. cit., p. 153

⁴⁶⁵ “El Comercio” (Lima) sábado 2 de enero de 1847, pp. 155-158.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 156.

capacitado al gobierno tenga a derecho de hacerse sin más sino que lo sostenido por ellos es que “la sociedad no *puede* gobernarse en masa, ó que *no pueden gobernar todos juntos*”⁴⁶⁷

En cuanto a que ellos niegan la razón al pueblo, los carolinos sostienen que ello no es verdad y encaran a los del “Correo Peruano” la misma tabla, que los desmiente pues en ella se señala claramente que el gobierno debe contar con el consentimiento del pueblo y para ello éste requiere de razón y voluntad. Lo que sí se niega – aceptan los carolinios – es que ellos niegan que las leyes dependan de la voluntad del pueblo, pero eso no es negar la voluntad al pueblo, es únicamente negar que el fundamento de las leyes sea la voluntad.

1.5. Tercer editorial del “Correo Peruano”⁴⁶⁸

Si bien el artículo inicia con un aparente aire de constrictión, llegando el articulista incluso a disculparse si se ha extralimitado en sus adjetivos, pronto esta actitud cambia y vuelve a los adjetivos al calificar al Rector de ir contra la corriente del progreso humano enseñando doctrinas que, si llegaran a implantarse en el Perú, llevarían al país a la ruina política.

Pasa luego a sostenerse que en San Carlos se niega a la sociedad el derecho a elegir su destino político reduciéndola únicamente a la obediencia ante quien se crea capaz de mandar. De ahí que, según los liberales del “Correo Peruano” los carolinos hacen que el derecho a mandar no dependa de la voluntad del pueblo.

Pero esto es llevar al ridículo las cosas ya que entonces ni los diputados ni los senadores serían representantes del pueblo. En este momento el articulista trae a colación un pasaje del debate entre Irigoyen y Flores en el cual él había dicho justamente eso.

Nuevamente adjetiva a los carolinos sosteniendo que ellos están cegados por el espíritu de partido y hacen por ello con la política lo que los peripatéticos de los siglos XV y XVI hicieron con la física: abandono de la observación de los hechos para refugiarse en los conceptos silogísticos. Los llaman también “publicistas de la *Santa Alianza*”⁴⁶⁹

1.6. Tercera réplica de San Carlos⁴⁷⁰

El artículo se inicia recordándoles a los del “Correo Peruano” que aún no han señalado a qué autor o autores absolutistas se enseñan en San Carlos y les dan 24 horas para hacerlo.

Seguidamente presenta la manera cómo es que “El Correo Peruano” ha entendido la soberanía de la inteligencia que propone el Colegio. Los carolinos sostienen que ella, según los liberales, no sería derecho sino únicamente capricho o fuerza, capricho o fuerza – agregan los de San Carlos – de los demagogos a quienes defienden los liberales. Con lo cual los carolinos están diciendo indirectamente que

⁴⁶⁷ Ibid., p. 157.

⁴⁶⁸ Herrera Bartolomé: ob. cit., pp. 158-161, el artículo se publicó el sábado 2 de enero de 1847.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 160.

⁴⁷⁰ Herrera Bartolomé, ob. cit., pp. 161-164, “El Comercio” (Lima) martes 5 de enero de 1847.

esta soberanía ante la cual se han escandalizado los liberales no es otra que la que los mismos liberales practican.

En lo que respecta a la respuesta de Irigoyen, los carolinios aceptan que es cierto que él negó que los diputados y senadores fueran representantes de la voluntad popular, pero agregan que él hizo esto porque consideraban que los diputados y senadores debían serlo de sus verdaderas necesidades.

Finalmente, en cuanto al calificativo de “peripatéticos” que les endilgado han los editores del “Correo Peruano” en el último de sus artículos sostiene que es un adjetivo más que, apenas conocido, se les ha dado en atribuírselos, lo mismo que lo de los “absolutistas alemanes”.

1.7. Cuarto editorial del “Correo Peruano”⁴⁷¹

Continuando con las adjetivaciones sostienen nuevamente que San Carlos es la escuela del absolutismo cuyas enseñanzas arraigarán en los jóvenes que en él estudian y los convertirán en monarquistas absolutistas.

Presenta también una apretada reseña histórica de cómo la ilustración y las luces se fueron abriendo paso desde el siglo XVIII, a pesar de la reacción absolutista con el llamado despotismo ilustrado. El artículo prosigue por esa línea e insinúa que es esa línea la que está incubándose en San Carlos, prueba de ello son las tablas de los exámenes de los dos últimos años. Ellos, según al artículo del correo han defendido las siguientes proposiciones:

1. La soberanía es el derecho de mandar.
2. El derecho de mandar no nace de la voluntad de la nación.
3. El consentimiento de obediencia es el único requisito para que se constituya el soberano.
4. Los diputados no son los representantes del pueblo.
5. Tampoco son sus apoderados.
6. Según lo dicho por los carolinios en el artículo de “El Comercio” son únicamente representantes de sus necesidades.
7. A sólo los electores o los que pueden serlo debe permitirse que se instruyan de los debates de las cámaras: el resto del pueblo debe estar privado de su conocimiento. (Proposición 26).⁴⁷²

Terminada la enumeración pasa a comentar la primera. Lo primero que dice es que tal proposición no puede ser definición de Soberanía puesto que “según las reglas de la lógica la definición ha de comprender cuantos atributos distinguen a la cosa definida de las demás, para que por la misma definición se le conozca de un modo cierto y seguro.”⁴⁷³

⁴⁷¹ Ibid., pp. 170-175, sábado 9 de enero de 1847.

⁴⁷² Ibid., p. 173.

⁴⁷³ Ibid., p. 174.

Si sólo el derecho a mandar bastara para tener la soberanía entonces cualquier individuo con alguna jurisdicción, o sea; con algún derecho al mando (v. gr. alcalde, gobernador, etc.), podría ser soberano, lo que sería ridículo ya que al ser todos soberanos nadie sería soberano (puesto que no habría súbditos).

Así, al contrario de los carolinos, los editores del “Correo Peruano” consideran que la soberanía debe ser entendida como “*el derecho de mandar con independencia de todo otro poder humano*”⁴⁷⁴ Con ello, el problema que se derivaba si se entendía la soberanía como la entendían los carolinos, queda solucionado, pues ahora el título de soberano “únicamente puede atribuirse á aquel que manda sin sujecion ni responsabilidad ante otra autoridad sobre la tierra”⁴⁷⁵ De esto último los liberales infieren que la única que puede llamarse soberana es la nación, que es autónoma, ya que ésta no depende de nada ni de nadie y que más bien todo gobernante depende de ella.

1.8. Cuarta réplica de San Carlos⁴⁷⁶

Les recuerda que aún no han señalado ni a un solo alemán absolutista, de esos cuyas doctrinas habían sostenido que ellos, los carolinos, profesaban y enseñaban.

Respecto al recuento histórico presentado por los editores del “Correo Peruano” sobre el avance de la razón desde el siglo pasado, luego de calificarlo de “ensalada histórica” sostiene que además es inexacto ya que esta lucha de la razón y el derecho en contra del poder absoluto – lucha a la cual se adhieren los carolinos – viene desde antes en el siglo XVIII “lo que hubo de notable fue: entero abandono del saber que los siglos anteriores habían acumulado; desenfreno espantoso de la impiedad, retroceso hácia la barbarie”⁴⁷⁷

Los carolinos señalan en seguida que es en ese momento cuando aparece la tiranía que los liberales defienden y que ellos combaten. Recuerdan así los horrores de la Revolución Francesa que demostró que el orden no puede descansar en el pacto o los caprichos humanos sino que tiene que surgir “de la naturaleza misma de las cosas –de leyes, que ni las naciones ni los gobiernos pueden quebrantar, sin que venga á estremecerlos el paroxismo de la muerte” todas estas leyes se compendian el Constitución Política, que es la que rige los destinos de una nación y que exige “obediencia a las órdenes que expida, conforme a la lei, la autoridad lejítima: responsabilidad de todo funcionario público: admisión á los empleos de los hombres que los merecen”⁴⁷⁸

También menciona el hecho contradictorio que en los tres primeros artículos habían prometido probar que los carolinos era absolutistas, sin embargo en el cuarto de sus artículos ya dan ello por probado.

Finalmente pasa a analizar cada uno de los siete puntos que los del “Correo Peruano” presentaron como proposiciones sostenidas por los de San Carlos:

⁴⁷⁴ Ibid., p. 174.

⁴⁷⁵ Ibid. p. 174.

⁴⁷⁶ “El Comercio” (Lima), lunes 11 de enero de 1847, En: Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 175-180.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 176.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 176-177.

Respecto al primer punto señalan que es cierto. En cuanto al segundo sostienen que también es verdad, y agregan que esto se debe a que “la capacidad y facultad jurídica de mandar que da la naturaleza, no puede venir de voluntades” decir que viene de voluntades es como decir que es la voluntad del enfermo, que llama a un médico, lo que hace que el médico sea médico o sea “quien le da la ciencia”⁴⁷⁹ Concerniente al tercer punto sostienen que es inexacto puesto que no han dicho que el consentimiento del pueblo sea el único requisito, “lo que hemos dicho es que la obediencia es condición *indispensable* para que se constituya el soberano.”⁴⁸⁰ En cuanto al cuarto punto sostienen que ellos en ningún momento han dicho que los diputados no sean representantes del pueblo, lo que se ha dicho es que no representan los caprichos del pueblo sino únicamente sus verdaderas necesidades. En cuanto al quinto punto señalan que también esto es falso, como se deduce de lo sostenido sobre el punto cuarto. Concerniente al punto sexto, los carolinos aceptan éste. Finalmente, en lo referido al punto séptimo, sostienen que es totalmente falso, remitiendo a modo de prueba a la proposición 26, página 54 de la tabla del último examen, la cual dice que “debe haber publicidad en los debates de las cámaras; y solo debe admitirse á ellos, á los que reúnan las calidades de ser elector-Deben publicarse también las actas y demás documentos.”⁴⁸¹ En otras palabras aceptan que la nación debe instruirse y por ello no niegan la publicidad sobre ellos pero no por eso se debe dejar entrar a cualquier tipo de gentes.

Seguidamente los carolinos pasan a ocuparse de la definición de soberanía dada por los del “Correo Peruano”, celebran que se hayan convencido que ella es “*el derecho de mandar*” pero deploran que entiendan éste “*con independencia de todo poder humano*”⁴⁸²

Señalan que justamente el entender la soberanía del modo como lo hacen sus críticos liberales es la demagogia pura demagogia pues derecho de soberanía como éste no existe aunque el hecho sí, un ejemplo claro es el despótico Imperio Turco. En cuanto a lo que sostiene los liberales que esta soberanía absoluta pertenece al pueblo, es pura mentira encubridora de la demagogia porque nunca el pueblo puede gobernarse por sí mismo necesitando siempre de apoderados generales que, en el caso de la doctrina liberal del “Correo Peruano”, no serían otros que los demagogos que ejercen todo el derecho del pueblo que según la definición del “Correo Peruano” es autónomo, por lo cual el derecho de los demagogos sería también autónomo, esto es; se convertirían en tiranos que en nombre del pueblo oprimen al pueblo.

1.9. Quinto editorial del “Correo Peruano”⁴⁸³

Conforme a la visión romántica, este artículo es iniciado por los autores de “El Correo Peruano” presentando la sociedad primitiva, previa a la civilización, como una asociación en la cual todos los hombres vivían en libertad y la democracia era la forma de gobierno:

“Considerando pues el hombre en ese estado de sociedad primitiva, y guiado por su instinto, mas bien que por la experiencia, vemos en él un ser independiente de sus acciones, y dueño y soberano de la pequeña familia que lo rodea.”⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ Ibid., p. 178.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 176.

⁴⁸¹ Ibid., p. 179.

⁴⁸² Ibid., p. 179.

⁴⁸³ Miércoles 11 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 180-184.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 181.

Señala también el artículo que en ellas ningún asociado se erigía como superior sino que entre todas las familias se ayudaban mutuamente en sus necesidades, andando el tiempo sin embargo surgió el deseo de superioridad teniendo como fuente “ó la mayor disposición natural para comprender el modo de satisfacer las necesidades, o la propension innata á vivir con el menor trabajo posible” abusando de los más débiles en su provecho. El primero de estos tipos de deseos originó el imperio de la ley “que no es en nuestro concepto, mas que el *producto de la razón comun*”, el segundo ha sentado las bases de la tiranía.⁴⁸⁵

Ejemplo de sociedades primitivas que vivían en democracia son los antiguos germanos así como en general todo país no conquistado como los araucanos y los antiguos alemanes. De ahí concluye que:

“El axioma jurídico *quod omnes tangit ab omnibus debet approbari*, es sin duda alguna una máxima elemental del derecho primitivo y eterno de las sociedades humanas, á la manera que lo es la de *quod tibi fieri non vis, alteri en faceris*.”⁴⁸⁶

El artículo sostiene que ese principio, esa máxima social, quiere ser puesta entredicho por los carolinos al calificarla de anárquica y causante de la tiranía. Con ello, los carolinos quieren reducir al pueblo únicamente “a someterse al pensar, y al querer de los que creyendose en la capacidad de mandar, tengan la fuerza moral ó física para hacerse obedecer.”⁴⁸⁷

1.10. Quinta réplica de San Carlos⁴⁸⁸

Los carolinos sostienen que la descripción de la vida en las sociedades primitivas y su posterior evolución no es otra cosa que un plagio descarado de Rousseau, que reduce el estado natural del ser humano al estado salvaje.

En cuanto al punto en que los escritores del “Correo Peruano” sostienen que el imperio de la ley no es otro que el de los más capaces para comprender las necesidades del pueblo y satisfacerlas, los carolinos resaltan el que esto coincide con la soberanía de la inteligencia que ellos plantean.

1.11. Sexto editorial del “Correo Peruano”⁴⁸⁹

Este artículo del “Correo Peruano” se inicia recapitulando el anterior, en que establecieron que las comunidades primitivas eran democráticas por convencimiento e instinto. Sin embargo, señalan con ironía, tal vez los defensores del autoritarismo (los carolinos) les respondan que esto sólo se daba en estas comunidades primitivas, en las cuales el hombre vivía en estado de naturaleza, pero desde que se instalaron las sociedades civilizadas aparecieron los superiores e inferiores y por ello sería una violencia contra la civilización el volver a ese estado primitivo de sociedades democráticas ya que en el mundo civilizado sería más bien la voluntad de ciertos hombres y no la del pueblo la rectora.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 182.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 183.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 183-184.

⁴⁸⁸ “El Comercio” (Lima) martes 12 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 184-186.

⁴⁸⁹ Martes 12 de enero de 1847, Herrera Bartolomé: ob. cit., pp. 186-190.

Esta postura, que el artículo atribuye a los carolinos, demuestra según ellos una total ignorancia histórica. Para ello se señalan inmediatamente ejemplos, son así mencionados los griegos y los romanos primitivos, donde el pueblo era el amo. Según el artículo, los problemas de estos estados y su posterior decadencia se debieron cuando se convirtieron en absolutos.

1.12. Sexta réplica de San Carlos ⁴⁹⁰

Este artículo de los carolinos se inicia con una extensa cita de Cousin en la que el filósofo francés critica ásperamente la filosofía sensualista, que ellos atribuyen a los liberales. Seguidamente apuntan sus baterías contra la tesis del “Correo Peruano” sobre las sociedades primitivas preguntándoles de qué historiador la han sacado este relato en donde – señalan los carolinos con ironía – se sostiene que el estado natural del hombre es el estado animal. Por ello – finaliza sarcásticamente el artículo de los carolinos – piden que en su próximo artículo los del “Correo Peruano” les digan en qué lengua animal está escrito dicho libro, aventurando la hipótesis que tal vez sea lengua de perro.

1.13. Séptimo editorial del “Correo Peruano”⁴⁹¹

Este artículo se inicia respondiendo a la acusación de plagio que les hicieron los carolinos días atrás, sosteniendo que para nada se han remitido a Rousseau cuando escribieron esta historia referida a las primitivas generaciones que siguieron a la creación.

Señala también el artículo que en ningún momento sus autores han sostenido que el estado natural del ser humano sea el de salvaje. Lo que hicieron fue sostener que el estado primitivo de los seres humanos se caracterizaba por su casi absoluta ignorancia, pero que luego esta situación ha ido cambiando, pasando de salvajes a bárbaros, de bárbaros a civilizados y de civilizados a ilustrados o cultos.

Respondida así las objeciones de los carolinos, el autor o autores del artículo continúan con lo escrito en el artículo anterior suyo. Así pasan aprobar históricamente cómo es que cuando Roma y Atenas se volvieron estados autoritarios bajo Pericles y luego de la conquista del Asia respectivamente, les vino la decadencia. Lo mismo ha sucedido, señalan con amargura, en el presente siglo. Y es justamente este sistema antidemocrático el que quiere establecer los carolinos, termina prometiendo que en el próximo artículo demostrará ello a partir del análisis de las tablas usadas para los exámenes.

1.14. Séptima réplica de San Carlos ⁴⁹²

Señalan que los editores del “Correo Peruano” son mentirosos ya que las tablas, lejos de demostrar que los carolinos son absolutistas, más bien lo desmienten. A diferencia de ellos, continúan los carolinos, ellos sí dicen la verdad y les recuerdan tanto aquella acusación de seguidores de alemanes absolutistas (que hasta ese momento no han probado los liberales) así como aquella otra que los carolinos se oponían al conocimiento público de los debates del parlamento (que fue inmediatamente

⁴⁹⁰ “El Comercio” (Lima) 13 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., 190-192..

⁴⁹¹ Miércoles 13 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 192-194.

⁴⁹² “El Comercio” (Lima) jueves 14 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 194-196.

desbaratada). Por ello, cuando han dicho que los del “Correo Peruano” sostienen que el estado natural del hombre es el salvaje, lejos de mentir han dicho algo cierto.

Como prueba de que los del “Correo Peruano” mienten y a la vez sostienen que el estado natural del hombre es el animal, citan el “Correo Peruano” del miércoles 13 del presente en el cual éstos dicen que no han dicho que el estado de naturaleza del hombre sea el salvaje y lo comparan con el del lunes 11 en el cual sostienen que estos hombres primitivos eran “meros hijos de la naturaleza”⁴⁹³ que para los carolinos es sólo otro término para decir “salvajes”.

1.15. Octavo editorial del “Correo Peruano”⁴⁹⁴

En él los editores del “Correo Peruano” pasan a cumplir con “desenvolver el sistema de S. Carlos por la tabla, por el exámen y algunas disputas que se han ofrecido”⁴⁹⁵

Según lo que se ha podido saber de la doctrina de San Carlos a partir de lo ya señalado, ellos consideran que el hombre, que es el hijo de Dios, es sociable por naturaleza no sólo para la familia sino también para la sociedad política pero en ambas sociedades sólo Dios es el verdadero soberano.

Inicialmente, como habían pocas familias, el mando se delegó al padre de familia. Pero, una vez que por ciertas razones que no se especifican se asociaron un grupo de familias, para evitar el caos – según la interpretación que los liberales hacen de la doctrina de los carolinos – Dios delegó su soberanía, con limitaciones, a aquellos con “el talento ó la capacidad de mandar”⁴⁹⁶ apareciendo los primeros reyes. Este - concluyen los del “Correo Peruano” - sería según el Convictoria de San Carlos el origen de la soberanía y de los primeros reyes.

“El saber y la capacidad han sido de hecho los que han erijido el mundo y el saber y la capacidad serán siempre los que manden al jénero humano. Y como ese saber y esa capacidad no están concedidos á la masa de los asociados, sino á unos cuantos individuos privilegiados por la naturaleza, de hecho tambien y por derecho son los que deben mandar, y por consiguiente poseer el don divino de la soberanía.”⁴⁹⁷

De este modo, según los editores del “Correo Peruano” los carolinos dan el espaldarazo a su tesis que niega el origen popular de la soberanía por lo que todo intento de instalar un gobierno sobre esa base terminará en fracaso. Así explican el por qué la Francia, al independizarse de los borbones o la América al independizarse de España han sido víctimas de la anarquía y tenido gobiernos inestables y viciosos debido a que eran democráticos.

En cuanto a la alternativa de educar a los más para que alcancen ese grado de saber que les de luces para poder decidir con conocimiento de causas el destino que mejor les convenga, según los del “Correo Peruano” es considerada por los carolinos una quimera.

“Enséñese pues a las masas la única máxima política, de que solo le incumbe obedecer, y sujetarse al que mas sabe; y en tal caso se extinguirán las convulsiones populares. Los pocos hombres sábios disfrutarán del aprecio del mas sábio de ellos que sera el que mande, y la multitud consagrada á la

⁴⁹³ Ibid., p. 195.

⁴⁹⁴ Jueves 14 de enero de 1847, en Herrera Bartolomé: ob. cit., pp. 196-199.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 197.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 197.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 198.

obediencia, al silencio y al trabajo, vivirá feliz bajo los auspicios de la sabiduría, de ese don del cielo al que ligó el Ser Soberano el derecho y la fuerza para gobernar”⁴⁹⁸

El artículo termina sosteniendo que si esta no es la doctrina que los carolinos profesan en Derecho Público Constitucional entonces que la expliquen porque la mayoría la entienden del modo en que se acaba de exponer.

1.16. Octava réplica de San Carlos⁴⁹⁹

Este artículo responde a la interrogante planteada por el último artículo del “Correo Peruano” acerca de si el sistema por éste presentado era o no el sostenido por San Carlos con una rotunda negativa, en cuanto a cuál es, prometen que lo explicarán en el artículo siguiente.

1.17. Noveno editorial del “Correo Peruano”⁵⁰⁰

Se muestran ofendidos que en el penúltimo artículo de los carolinos se haya extraído la conclusión de que los del “Correo Peruano”, por decir “que los salvajes son mejores hijos de la naturaleza” han sostenido que “el estado natural del hombre es el de salvaje”.⁵⁰¹ Esto es sólo una manera de la que se han valido para presentar el estado natural del ser humano como el de un ser ignorante, sin experiencia, forma que, como resaltan ellos, ha sido utilizada anteriormente por historiadores y filósofos.

Tampoco han dicho, como sostienen los carolinos, que el estado natural del ser humano es el salvaje, lo que han dicho ha sido que los hombres primitivos, por lo menos inmediatamente después del diluvio, habrían de haber sido salvajes. Por ello les recriminan a los carolinos que hagan interpretaciones mal intencionadas.

Luego de haber respondido del modo señalado a las críticas de los de San Carlos, continúa con la labor iniciada en el artículo anterior, demostrar que las doctrinas de San Carlos son autoritaristas.

Según como entienden en el “Correo Peruano” las tesis carolinas, ellos sostienen que la soberanía es el derecho de mandar, que ese derecho compete sólo a Dios absolutamente que a través de una delegación parcial a pasado a pertenecer a los hombres capacitados para el mando. Por ello es que los carolinos, según los del “Correo Peruano”, consideran que esta capacidad para el gobierno no pueda dimanar del pueblo debido a que no está en la naturaleza de él, a lo mucho lo que se requiere del pueblo es su obediencia. Seguidamente pasa el articulista a criticar esta doctrina:

“Permítanos el defensor de San Carlos decirle, que él y los nuevos tratadistas de derecho social, que le han servido de guía han confundido con suma equivocación, la condición con la causa, la aptitud con el derecho, y el derecho con el hecho. Es una sentencia muy antigua la de que sean felices los pueblos, cuando los filósofos sean reyes, ó los reyes filósofos, y nuestro elemento de derecho universal, es que el saber manda y la fuerza obra.”⁵⁰²

Es verdad -conceden los del “Correo Peruano”- que en los peligros es el más valiente el que ocupa el lugar de privilegio, así como el más sabio es el que dirige. Es también verdad que, como dicen los carolinos, el que manda debe saber hacerlo. No

⁴⁹⁸ Ibid., p. 199.

⁴⁹⁹ “El Comercio” (Lima), Viernes 15 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp.200-201.

⁵⁰⁰ Ibid., viernes 15 de enero de 1847, pp. 201-205.

⁵⁰¹ Ibid., p. 201.

⁵⁰² Ibid., p. 203.

obstante todo ello, según los liberales, da únicamente “derecho á la consideracion, al respeto, y si se quiere á la obediencia racional de los demas; pero nunca un derecho que induzca obligacion á prestarle obediencia so pena de faltar al deber, y cometer un crimen.”⁵⁰³

Pone luego una serie de ejemplos, partiendo del supuesto que es el padre el jefe de familia se sostiene que por más que la mujer, alguno de los hijos o hijas o incluso alguno de los criados sea el más aventajado de todo, no por ello el padre cede su lugar de líder de ella, aunque acepta que está obligado a consultar a los otros si son más sabios que él así como ha seguir sus consejos. Lo mismo se aplica en el congreso con respecto al diputado más apto, en el gabinete en lo que concierne al ministro mejor dotado y en el ejército al oficial más inteligente y táctico; los jefes de derecho deben seguir sus consejos sin que ello implique que les cedan sus lugares de mando.

El artículo concluye sosteniendo que es necesario diferencia –cosa que no hacen los carolinos y por eso yerran – entre la aptitud para el mando y el derecho al mando.

1.18. Novena réplica de San Carlos⁵⁰⁴

Este artículo se inicia diciendo que si bien en el anterior habían prometido exponer los principios del pensamiento de los carolinos no van a hacerlo ya, debido a que los del “Correo Peruano” no han esperado a ello para luego intentar refutarlos sino que mostrando poco amor a la verdad y nada de moderación han ignorado esto.

Seguidamente hacen una serie de advertencias a sus lectores:

1. Que por más que los del “Correo Peruano” se desdigan en lo sostenido, es un hecho documentado que en el ejemplar del lunes 11 afirmaron que el estado de naturaleza en el hombre era el estado salvaje, derivando de ahí que el gobierno democrático era el natural. Suponiendo que se olvidaron de esto otra dificultad que se les presenta a éstos es que si se desdican de esto, o sea si niegan que el estado salvaje del hombre es el natural, sería imposible entonces probar, como ellos intentan hacerlo, que las sociedades humanas no deben tener gobierno (se refieren aquí los carolinos a la democracia) como no lo tienen los salvajes.
2. En lo referente a que no hay ni filósofo ni hombre que no afirme que el hombre en estado natural es un salvaje, estos es falso ya que sólo los autores ateos del siglo pasado han sostenido esto.
3. La Biblia no es cosa de juego como parece que han creído los del “Correo Peruano”. En ella no se sostiene, como dicen sus opositores, que los primeros hombres hayan sido salvajes sino que eran más bien inocentes y semejantes a Dios.
4. Los editores del “Correo Peruano” han concluido en aquello mismo que negaban y por lo cual criticaban a ellos, los carolinos: que la capacidad da derecho y si hay derecho de un lado – agregan los carolinos – “ hai obligacion por la otra”. Esto es, hay obligación del pueblo de someterse a la soberanía de los capaces y

⁵⁰³ Ibid., p. 203.

⁵⁰⁴ “El Comercio” (Lima) 16 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 205-209.

por tanto dicha obligación no emana de la voluntad del pueblo sino todo lo contrario.

1.19. Décimo editorial del “Correo Peruano”⁵⁰⁵

Señala irónicamente al referirse al último de los artículos de los carolinos que es recién en éste cuando han presentado a la luz pública los principios que ocultaban desde el Sermón del 28 de julio; este no sería otro sino aquél que elimina la soberanía del pueblo e instala en su lugar la capacidad de mandar.

Ante ello los editores del “Correo Peruano” responden que una cosa es que la capacidad pueda influir en los negocios y otra es que se le dé a aquél que la posee el derecho a intervenir en los negocios respectivos. Sí, señalan a modo de ejemplos, que la capacidad de cada hombre de alimentarse no da derecho a que se le alimente, la capacidad del oficial hábil e inteligente y con capacidad para el mando no le da derecho a éste a menos que sea nombrado por la autoridad respectiva, la capacidad de gobierno que pueda tener un gran político no da derecho a que éste gobierne a menos que sea elegido para ello.

1.20. Décima réplica de San Carlos

Los carolinos recuerdan que ya manifestaron por qué no les urge aclararles su principios de derecho político. Seguidamente enumeran otros deslices cometidos por los del “Correo Peruano” que los confirman en su negativa de exponerles sus principios políticos:

1. Si los del “Correo Peruano” han querido impugnarles, primeramente tenían que haberse tomado la molestia de entender aquellas doctrinas que iban a refutar.
2. Con respecto a la soberanía les recuerda que ya quedó establecido en los exámenes del año pasado que ellos no tiene por gobierno legítimo únicamente al que a obtenido el consentimiento del pueblo, que la única soberanía absoluta que reconocen es de Dios, que su doctrina de la libertad se basa en la ley natural.
3. A la luz de lo acontecido parece que los del “Correo Peruano” ni quieren entender a los de San Carlos ni pueden entenderse ellos mismos.

Finalmente la distinción que sus rivales aluden entre el derecho al mando y la aptitud al mando lo considera artificial ya que si alguien tiene aptitud para el mando se le debe entregar dicho mando, esto es; que el derecho al mando se desprende no de la voluntad de los que eligen sino de la propia capacidad del elegido.

1.21. Undécimo editorial del “Correo Peruano”⁵⁰⁶

El artículo se inicia sosteniendo que ellos estaban a la espera del desarrollo de sus doctrinas que habían prometido los carolinos pero que en lugar de ello han leído en su último artículo sólo una serie de atingencias a las proposiciones de ellos, proposiciones que los carolinos interpretan en un sentido distinto al que ellos han querido darles o simplemente burlándose de ellas.

⁵⁰⁵ “El Comercio” (Lima), 18 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 213-216.

⁵⁰⁶ Lunes 18 de enero de 1847, en Herrera, Bartolomé: ob. cit., pp. 216-219.

Seguidamente señala que, contra lo que dicen los de San Carlos, ellos nunca han dicho que el estado natural del hombre es el salvaje ya que entonces su naturaleza, como muy bien lo señalan los de San Carlos, sería como la de los animales. Lo que ellos han sostenido es que el ser humano nace ignorante y grosero pero que puede desarrollarse para el bien.

En cuanto a la acusación de que ellos estarían jugando con la Biblia, señalan que el sostener que los primeros hombres eran en su estado natural ignorante y grosero no se opone a la Biblia, si se exceptúa a Adán.

En cuanto a la acusación que les hacen los carolinos que únicamente los escritores ateos del siglo XVIII comparten su visión histórica ella es totalmente falsa ya que los historiadores de la antigüedad así como los Padres de la Iglesia, es decir todos aquellos que conocen la historia, comparten este punto de vista.

Señala también el artículo que San Carlos no sólo sostiene que la soberanía no reside en el pueblo sino que niega que esta emane de él, reduciendo al pueblo únicamente a la obediencia. Los del “Correo Peruano” en cambio probarán, con la historia, la madre del saber, primero, que es el pueblo el que en las sociedades constituidas da el poder, segundo, que el poder público depende de la nación y se debe a ella, y tercero, que es la voluntad popular la que designa al gobernante.

1.22. Undécima réplica de San Carlos⁵⁰⁷

Inicia burlándose de las contradicciones en las que caen los redactores del “Correo Peruano” recordándoles lo de los alemanes absolutistas (que hasta ese momento aun no señalan), la calumnia sobre Irigoyen, la tabla del examen con la que supuestamente querían probar que en San Carlos se pregonaba el absolutismo, la oposición que supuestamente los carolinos hacían a la publicación de los debates de cámara, la Biblia que fue usada para sostener que Dios creó al hombre a imagen y semejanza de las bestias. Todo esto en cuanto a los hechos. En lo que a los principios se refieren, los carolinos señalan con sarcasmos que sus adversarios los ignoran completamente ya que están abocados a los hechos.

Seguidamente enumera lo errores en que han caído sus adversarios: 1) el de la definición que según ellos debe contener todos los atributos del definendo, con lo cual nunca se acabaría; 2) el negar que la soberanía sea un derecho, con lo cual se está diciendo que ella es antojo o fuerza; 3) haber sostenido que el estado natural del hombre es el salvaje y luego haberlo negado; 4) el haber afirmado que la capacidad da derecho al mando y luego haber dicho que no lo da.

Después de señalar que son sus propios adversarios lo que a sí mismos se han enredado, sostienen que aguardarán a que éstos demuestren que efectivamente ellos, los carolinos, son absolutistas antes de dignarse a contestarles.

1.23. Duodécimo editorial del “Correo Peruano”⁵⁰⁸

Sostiene que no buscan atacar al Colegio sino ilustrar al público para que conozcan sus derechos y sepan que tanto en Europa como aquí en América se les quiere humillar rebajándolo únicamente a la obediencia.

⁵⁰⁷ “El Comercio” (Lima), martes 19 de enero de 1847, *ibid.*, 219- 222.

⁵⁰⁸ Miércoles 20 de enero de 1847, *ibid.*, pp. 222-224.

Sostiene que el Colegio lo único que ha hecho ha sido fijarse en errores que ellos han cometido por el fragor de la contienda pero que en contenido nada han dicho por lo que ellos los impugnarán.⁵⁰⁹

2. Balance del debate sobre el origen o causa de legitimación del derecho a gobernar: soberanía de la inteligencia o soberanía del pueblo:

Nuevamente ha sido aquí la inconsecuencia de los liberales con sus propios principios liberales la que los ha llevado a la debacle en esta discusión. Ellos, al aceptar que el gobernante debe ser aquél que esté más capacitado por el gobierno y al sostener al mismo tiempo que el pueblo está en el deber de delegar su soberanía a éste, están quitando - como muy bien lo señalan los conservadores - todos carácter fundante a la soberanía popular y reconociendo, por más que lo nieguen, la soberanía de la inteligencia ya que es justamente - según los mismos liberales - la mejor aptitud para el gobierno de una persona la que llevaría de manera obligatoria al pueblo a elegirlo.

⁵⁰⁹ Aquí aparece una nota de Herrera señalando que dicha impugnación nunca se hizo y por ello los carolinos, fiel a su promesa, no contestaron sino que aguardaron.

Capítulo III

Balance del debate Laso-Herrera

Sección A

Balance y apreciaciones críticas en torno al debate Benito Laso-Bartolomé Herrera

1. Balance final

Hemos recorrido en estas páginas los episodios de este debate –uno de los más célebres del siglo pasado– entre conservadores y liberales teniendo como figuras emblemáticas a Benito Laso y Bartolomé Herrera.

El balance final, tenemos que confesarlo, fue un triunfo teórico de los conservadores, si bien en la práctica no pudieron afianzarse ni unos ni otros o por lo menos, no de la manera como sostenían y, estamos seguros de ello, hubieran deseado y querido tanto Bartolomé Herrera como Benito Laso. En lugar de ello lo que vino fue una continuación de los caudillismos y los cuartelazos con los que se iniciara nuestra vida republicana. Caudillismos y militarismos a los cuales ambas doctrinas se oponían y de los cuales creían, cada una de ellas a su manera, poder ponernos a salvo.⁵¹⁰

2. Apreciaciones críticas

Pensamos que de haber sido los liberales más consecuentes (¿o tal vez conscientes?) de los principios que sostenían –como sí lo fueron los conservadores que desembocaron lamentablemente en el autoritarismo– abogando, por ejemplo, por una mayor participación popular (consultas populares, plebiscitos, capacidad de revocatoria de autoridades, etc.), una deselitización de la educación que acercara la cultura a las masas, una mayor difusión de los derechos y deberes ciudadanos para que lejos de estar esperando que sean únicamente los representantes políticos los que se dignaran a satisfacer sus derechos cada ciudadano exigiera y cumpliera éstos, etc. hubieran podido hacer frente, y creemos que de manera exitosa, no sólo a las doctrinas conservadoras sino al caudillaje y militarismo contra el que se enfrentaron y ante el cual buscaban ser la mejor alternativa viable para la patria.

Sin embargo, teniendo en cuenta los aspectos fundantes o de base sobre los cuales giraba la ideología liberal profesada por estos hombres (que sería liberal sólo de nombre o jerga pero no en esencia), nos parece que era imposible que ellos hubieran llevado a cabo lo que hemos sugerido debido a que presuponían una matriz jurídica de corte normativo fundamentalista y no procedimental así como por la presencia –en su concepción de la sociedad humana– de una visión organicista y grupal y no atomista e individual. Es pues al interior de esta matriz conceptual que habían sido asimiladas las tesis liberales de la soberanía del pueblo y el imperio de la ley así como la tesis romántica roussoniana del contrato social y de la libertad humana en el estado de naturaleza. El resultado fue, como lo hemos visto, un liberalismo más de forma y de términos que de contenido.

⁵¹⁰ Sobre esta lacra que, como lamentablemente lo ha demostrado la experiencia política reciente, ha perturbado y sigue perturbando la historia nacional es sumamente revelador el ya citado ensayo de Alberto Flores Galindo: *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú contemporáneo*.

Nos parece que es justamente por lo anterior que los conservadores carolinos pudieron triunfar sobre los liberales del “Correo Peruano” en estos debates ya que Herrera y sus discípulos sí asimilaron y desarrollaron, a diferencia de los liberales, planteamientos políticos compatibles con las matrices normativo fundamentalistas en lo jurídico y organicistas en lo social que, al igual que los liberales, manejaban ellos. Estas tesis, una vez integradas en esta matriz conceptual, lejos de ser redescritas en términos ajenos a los suyos perdiendo su sentido originario –como sucedió con las tesis ilustradas y románticas que asimilaron los liberales– y viéndose por tanto debilitadas, reforzaron más bien su contenido.

CONCLUSIONES

1. Laso postula que aquellos que ejerzan el gobierno deben ser los que estén mejor capacitados para hacerlo pero que su derecho a gobernar no proviene de esta capacidad tomada en sí misma -como según él sostendrían Herrera y sus seguidores- sino más bien de la delegación que les hace el pueblo de la soberanía en vista de su capacidad. En ese sentido Benito Laso considera que la soberanía proviene del pueblo el cual la delega a sus gobernantes para que gobiernen a favor del bien común, si se desvían de este norte los gobernantes se convierten automáticamente en tiranos.
2. Laso se muestra crítico de los regímenes monárquicos y defensor de los regímenes democráticos porque considera que la soberanía es del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.
3. Hay al interior del pensamiento político y jurídico de Benito Laso una asimilación de tesis de origen ilustrado y romántico desde un pensamiento de matriz conceptual segundo escolástica, con la consiguiente redesccripción y reformulación de dichas tesis liberales de tal modo que, transformando su sentido originario, se hagan compatibles con la matriz fundante. En ese sentido la doctrina política de Laso se muestra más afín a las tesis populistas de la segunda escolástica hispana que a las de la ilustración o el romanticismo europeos, su propia concepción de la Soberanía Popular puede verse desde esta óptica. Ello no implica desde luego la inexistencia de influencias filosóficas por parte de las últimas pero están mediatizadas por las primeras.
4. El pensamiento histórico de Laso está influenciado en lo formal por el pensamiento de Rousseau considerando que los hombres eran originalmente libres y luego se volvieron esclavos de otros hombres, postulando así una manera de recuperar esta libertad perdida. Sin embargo el fondo de éste es distinto, puesto que mientras en el pensamiento de Rousseau se tiene como presupuesto al individuo, en el de Laso el presupuesto es la comunidad o grupo social. Esta diferencia de perspectivas vendría del hecho de ser Laso un pensador cristiano que aun no ha separado la religión del Estado en su propuesta política.
5. El pensamiento político de Laso sufre algunas modificaciones a través de los años: en la primera cree que sólo un gobierno fuerte -bajo la figura de un caudillo- podrá llevar al pueblo de las virtudes monárquicas a las republicanas creando así ciudadanos capaces de vivir en democracia. En la segunda etapa de su pensamiento, descrea que un gobierno de este tipo pueda llevar a cabo este viraje y apuesta más bien por la difusión y propaganda de las ideas y tesis liberales a través de la prensa.
6. El pensamiento político de Bartolomé Herrera niega que la soberanía provenga de los gobernados o del gobernante y funda ésta más bien en las inmutables y necesarias leyes naturales, de procedencia divina. En ese sentido se muestra crítico tanto al régimen de las monarquías absolutas como al de las democracias ya que ambos, a su entender, fundan la autoridad o soberanía en la contingente voluntad humana -del rey en el primer caso, del pueblo en el segundo- y no en las propias leyes de la naturaleza.

7. Herrera considera que los únicos que tienen derecho a gobernar son aquellos que tienen la capacidad intelectual para conocer las inmutables leyes naturales y las verdaderas necesidades del pueblo, así como la voluntad y la fuerza necesarias para proceder de acuerdo a ellas sin desviarse en sus apetitos personales, pues de lo contrario se convertirían en tiranos con lo que perderían todo derecho de soberanía pues su nueva naturaleza (tirano o déspota) ya no se condice con el derecho a gobernar (fundado en el Principio de Autoridad y sometido a las leyes naturales y no en los caprichos o voluntad humana). En ese sentido coincide en lo formal con Donoso Cortés si bien se aparta de éste en la manera de concebir que los más capaces lleguen al poder ya que a diferencia del español, Herrera rechaza cualquier tipo de régimen dictatorial.
8. El pensamiento político de Bartolomé Herrera si bien muestra presencia de tesis del nuevo racionalismo así como del espiritualismo y eclecticismo francés, ellas han sido asimiladas a partir de una filosofía política católica de impronta teológico fundamentalista de espíritu escolástico. Por ello es que critica el ateísmo de Collar así como el que Constant hable de un Poder Electoral ya que para Herrera la soberanía (poder político) no proviene de los electores (pueblo).
9. El pensamiento histórico de Bartolomé Herrera es de corte providencialista, presentando la historia humana como una serie de actos o sucesos que tienen como agente último o final la Providencia Divina.
10. El pensamiento jurídico de Bartolomé Herrera es teológico fundamentalista, postulando que las leyes positivas se derivan directamente de las leyes naturales las cuales a su vez han sido creadas por Dios.
11. Hay en Herrera una clara conciencia de la incompatibilidad de las tesis filosóficas racionalistas, espiritualistas y eclecticistas –tomadas en su pureza- con las tesis teológicas fundamentalistas de las cuales parte, por lo que únicamente toma de ellas lo que convienen a sus propósitos de fundamentación y argumentación filosófica de sus doctrinas políticas.
12. Existen algunos tópicos problemáticos en el pensamiento herreriano sobretodo aquellos que propugnan que hay siervos por naturaleza y el que sostiene que para elegir al gobernante se requiere por parte del electorado una capacidad de discernimiento apropiada pues respectivamente se contradicen, por un lado, con aquella otra que sostiene que todos los seres humanos son virtualmente –mas no actualmente– iguales y, por otro lado, con aquella que sostiene que la participación política de los electores se limitaría a reconocer a aquél que tiene un conocimiento cabal de las leyes naturales por lo que éste es el único legítimamente capacitado para gobernar pues esto último presupone que ellos mismos (los electores) ya las conocen por lo que no necesitarían de gobernante alguno sino que estarían en condición de implementar por su propia cuenta dichas leyes naturales.
13. Respecto al motivo central de la polémica entre Laso y Herrera; la soberanía, una semejanza en este punto entre ambos consiste en que para ellos la capacidad da *derecho* a la soberanía mas no la soberanía. La diferencia es que para Laso es el pueblo el que *otorga* o *delega* la soberanía al gobernante mientras que para Herrera el pueblo únicamente la *reconoce* puesto que para Monseñor Herrera el

pueblo no es soberano, como lo es para Laso, sino que el único soberano es el Derecho, creado y sancionado por Dios.

14. Tanto Laso como Herrera postulan que la soberanía y el derecho tienen como base el cristianismo, la diferencia radica en la manera cómo ambos entienden este cristianismo, por un lado, así como en el modo de concebir esta base cristiana, por otro: Laso considera que el cristianismo auténtico es el cristianismo primitivo que, según como él lo entiende, se caracterizaba por la comunidad de fieles –con soberanía autónoma– siendo crítico del cristianismo romano y la jerarquía eclesiástica; Monseñor Herrera, en cambio, es un cristiano católico, apostólico y romano. Por lo anterior, para Laso, así como las comunidades cristianas primitivas tenían auto gobierno, así también las comunidades políticas humanas deben ser soberanas de sí mismas (soberanía popular) aunque rigiéndose siempre por los mandatos de Cristo. Herrera, en cambio, considera que esta conclusión de Laso es errónea puesto que si existen estas leyes divinas, el ser humano en general y el pueblo en particular, no es soberano sino únicamente súbdito de dichas leyes, por lo cual la soberanía popular perdería su razón de ser.
15. Otro punto de coincidencia entre Laso y Herrera es que para ambos los derechos individuales están supeditados a los derechos colectivos de ahí que privilegien el bien común sobre el bien individual. Esto se debe a que ambos consideran al egoísmo como nefasto para la organización y vida social así como para la política.
16. Mientras que para Laso la alternativa al egoísmo es el fundar la sociedad sobre un Pacto Social en el cual participe la comunidad como un todo, en Herrera la alternativa al egoísmo es el fundar la sociedad no sólo sobre la base de la comunidad tomada como un todo sino, además de ello, sobre normas necesarias y absolutas, que no son otra cosa que las leyes naturales creadas por Dios puesto que son las únicas que obligan por sí mismas ya que no son productos de la contingente voluntad humana (sea individual (monarquía) o colectiva (democracia)).

BIBLIOGRAFÍA

Primaria:

Herrera, Bartolomé: *Escritos y discursos*. Edición a cargo de Jorge Guillermo Leguía, Lima, Rosay, II tomos (tomo I, 1929; tomo II, 1931)

----- “Discurso sobre elección de Obispos al Congreso”, en Taurel, R. M. : *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú*, París, Librería de A. Mézin, 1853, tomo II.

----- “Discurso pronunciado por el Diputado Doctor Don Bartolomé Herrera, en la Sesión de Congreso, celebrada el 6 de noviembre de 1849, al discutirse el párrafo 20, artículo 8º de la Constitución, sobre el derecho de sufragio, cuya reforma se propuso en los términos siguientes: “El saber leer y escribir, excepto los indígenas y mestizos hasta el año de 1860”, en: Vivero, Domingo de; *Oradores parlamentarios en el Perú*, Lima, Rosay, 1900, pp. 44-51.

Laso, Benito; *Exposición que hace Benito Laso diputado al Congreso por la provincia de Puno*. Lima, Imprenta Republicana, 1826.

----- “Artículo comunicado”, *Sol del Cuzco* (Cuzco) 16-IV-1825.

----- “Brindis de Benito Laso en honor de Simón Bolívar” *Sol del Cuzco* (Cuzco), 27-VIII-1825.

----- “Problema: ¿El régimen exterior del clero es compatible con el interior de un gobierno liberal?” *Sol del Cuzco* (Cuzco) a7 y 24-IX; 1, 8, 15, 22 y 29-IX; 5, 12, 19 y 26-XI y 3-XII-1825.

----- “Soberanía”, *Correo Peruano*, 31-VII y 1-VIII de 1846.

----- “¿Quién tiene derecho a decidir si existe o no la constitución de 56, y si es o no reformable?” *El Constitucional* (Lima), 8, 9, 13, 15, 16, 17 y 19-IV de 1858.

----- “¿Cuál es el destino que tiene hoy el ejército?” *El Constitucional* (Lima), 20, 21, 23, 24, 26, 27 y 30-IV; 4 y 31-V y 1 y 2 -VI de 1858.

----- “¿Cuál es la verdadera política que exige nuestra actual situación?”, *El Constitucional* (Lima) 17, 19, 21 y 27-V; 10, 12 16, 18, 24 y 26-VI.

----- *El poder de la fuerza y el poder de la ley*. Lima, 1947. Biblioteca de pensamiento peruano, Colección: creadores de la democracia peruana. Serie: los liberales. Edición y prólogo de Alberto Tauro del Pino.

Secundaria:

Alzamora Valdez, Mario: “El pensamiento de Bartolomé Herrera” en *Mercurio Peruano* (Lima) Año XXV, Vol. XXXI, N° 279, junio de 1950, pp. 204-222.

----- *La filosofía del derecho en el Perú*, Lima, 1968.

- Arnaldo Márquez**, José; “Extractos de las memorias inéditas de uno de sus discípulos” en *El Nacional* (Lima), 13-XII-1865
- “Tres sacerdotes peruanos Aguilar-Vigil-Herrera” en *El Comercio* (Lima), 19 - I - 1903.
- Barrenechea y Raygada**, Oscar; *Bartolomé Herrera, educador y diplomático peruano*, Bs. As., Peuser, 1957
- Basadre Grohman**, Jorge; *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial universitaria, 1969.
- “En torno a los escritos y discursos de Bartolomé Herrera”, *Mercurio Peruano*, N° de Marz.-Abr. de 1930
- De Asís**, Agustín; *Bartolomé Herrera, pensador político*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1954.
- De la Puente y Candamo**, José Agustín; *Bartolomé Herrera*, en De la Puente Candamo, José Agustín (y) Villanueva, Elena; *Bartolomé Herrera y José Gálvez*. Lima, Editorial Uiversitaria, 1964
- Ferrero Rebagliati**, Raúl; *El liberalismo peruano*, Lima, W.R. Grace & Co., 1958.
- García Sanz**, Pedro E.: *Biografía del ilustrísimo Sr. D. D. Bartolomé Herrera dignísimo Obispo de Arequipa*. Lima, Tipografía de “La Sociedad”, 1873.
- Herrera**, Gonzalo (y) **Herrera**, Rodrigo; *Biografía de don Bartolomé Herrera*, en Leguía, Jorge Guillermo; *Bartolomé Herrera. Escritos y Discursos*, Lima, Rosay, 1934, tomo II.
- J.M.G.** *Compendio de derecho natural redactado conforma a las doctrinas del Colegio de San Carlos*, Lima, Imprenta de D. Fernando Velarde, por J. M. Ureta, 1953.
- Leguía**, Jorge Guillermo: Prólogo a *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, en: Leguía, Jorge Guillermo; *Bartolomé Herrera. Escritos y discursos*, Lima, Rosay, 1929, tomo I.
- *Estudios históricos*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1939.
- Martínez Velez**, Pedro O.S.A.: “Monseñor Herrera y el criterio histórico Neo-Americano” en *El Tiempo* (Lima), 28-VIII-1924.
- Salazar Bondy**, Augusto: *La filosofía en el Perú*, Lima, Studium, 1967.
- Sánchez**, Luis Alberto: *La literatura peruana*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1989, tomo III.
- San Cristóbal**, Evaristo: *Apéndice al diccionario histórico biográfico del Perú*, Lima, Librería e imprenta Gil, 1937, tomos II y III.

Complementaria

Abellán, Joaquín; “Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald), en Vallespín, Fernando (comp.) *Historia de la Teoría Política*, tomo V: Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado, Madrid, Alianza Editorial, 1993, Colección el libro de bolsillo.

----- “Liberalismo clásico (de Locke a Constant)”, en: Antón Mellón, Juan; *Ideología y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, Tecnos, 1998.

Ames Gonzáles, Edmundo; *Las ideas pedagógicas de Bartolomé Herrera.*, Lima, Cía. de Impresiones y publicidad, 1958.

Aquino, Santo Tomás de: *Summa teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

----- *Tratado del gobierno de los príncipes*, Bs. As., Losada, 1964, p. 17-18, trad. de Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar [1624] revisada por Ismael Quiles S. J.

Ahrens, Heinrich; *Curso de derecho natural; ó, filosofía del derecho, contemplado en las principales materias con ojeadas históricas y políticas*, Madrid, Librería Editorial de Bailley-Baliece e hijos, 1906.

Aristóteles: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1964, trad. Francisco de Samaranch.

Armas Asín, Fernando; *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú siglo XIX*, Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas – Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998

Ballón Vargas, José Carlos; “Ética y Política: De Aristóteles al mundo moderno”, en: *Logos Latinoamericano*, año IV, N° 4, Lima, Universidad de San Marcos, 1999.

Basadre Grohman, Jorge. *Perú: problema y posibilidad*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1979.

----- *Elecciones y centralismo en el Perú. Apuntes para un esquema histórico*, Lima, Centro de Investigaciones de la Universidad del pacífico, 1980

----- *La iniciación de la república*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.

Burke, Edmund; *Reflexiones sobre la revolución francesa*, en Burke, Edmund; *Textos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, trad. Vicente Herrero.

Calvillo, Manuel; *Francisco Suárez. La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*. México, El Colegio de México – Centro de Estudios Sociales, Colección Jornadas, 1945.

Chevallier, Jean-Jacques; *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, Aguilar, 1974, trad. Antonio Rodríguez Huéscar.

Constant, Benjamin; "The liberty of the ancients compared with that of the moderns", en: Constant, Benjamin; *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, edited by Biancamaria Fontana, pp. 307-328.

----- "Escritos Políticos", en: Constant, Benjamín; *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, trad. de Maria Luisa Sánchez Majía.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1981, Trad. Juan Carlos García-Borrón, Tomo III.

De Asís, Agustín; *Bartolomé Herrera, Pensador político*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1954.

Del Vecchio, Giorgio: *Historia de la filosofía del derecho*, Barcelona, Bosch, 1964, trad. Luis Legay.

De Maistre, Joseph; *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990, trad. y notas de Joaquín Poch Elío.

Demelas-Bohy, M. -D. (y) **Guerra**, F. -X. "The hispanic revolution: the adoption of modern forms of representation in Spanish and America" en: Posada-Carbó, Eduardo; *Elections before democracy. The history of Elections in Europe and Latin America*, London, Macmillan Press Ltd., 1996.

Demélas-Bohy, Marie-Danielle; "Modalidades y significación de elecciones generales en los pueblos andinos, 1813-1814", en: Annino, Antonio (Coord.); *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995

Diez del Corral, Luis; *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

Donoso Cortés, Juan; *Lecciones de Derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid por Juan Donoso Cortés*, en: *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1854, tomo I.

----- *La ley electoral considerada en su base, y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones*, en: *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1854, tomo I.

----- "Discurso al Congreso pronunciado el 4 de Enero de 1849", en: *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1854, tomo V.

----- "Carta al señor directos de "El Heraldo" sobre el Parlamentarismo, Liberalismo y Racionalismo", en: *Obras escogidas de don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Buenos Aires, Difusión, s/f.

----- "Carta al Eminentísimo Señor Cardenal Fornari sobre el principio generador de los mas graves errores de nuestros días", en: *Obras escogidas de don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Buenos Aires, Difusión, s/f.

- Escalona Ramos**, Alberto; *El espíritu de la edad media y América*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959.
- Estensoro Fuchs**, Juan Carlos; “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial”, en: Majluf, Natalia (edit.) ; *Los cuadros del mestizaje del virrey Amat*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2000
- Flores Galindo**, Alberto: *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú* contemporáneo, Lima, APRODEH – SUR, 1999.
- Galán Gutiérrez**, Eustaquio: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945.
- Guilherme Merquior**, José; *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, trad. Stella Mastrangelo.
- Giménez Fernández**, Manuel; *Las doctrinas populistas en indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1946, Colección Anuario de Estudios Americanos, tomo III.
- Gómez Robledo**, Ignacio: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Editorial Jus, 1946.
- Goodwin**, Bárbara; *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1993, trad. Enrique Lynch.
- Hernando Nieto**, Eduardo: *Pensando peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- Herrero**, Javier; *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Hirschman**, Albert O.; *Retóricas de la intransigencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hobbes**, Thomas; *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- Hume**, David; *Tratado de la naturaleza humana*, México, Gernica, 1992, II tomos.
- Kelsen**, Hans; “El derecho como técnica social específica”. En: Kelsen, Hans; *Qué es justicia*, Planeta-Agostini, 1993, trad. Albert Calsamiglia.
- Locke**, John; *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, edic. Joaquín Abellán, trad. Francisco Jiménez García.
- López Alonso**, Carmen; “El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración” , en: Vallespín, Fernando; *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, tomo V, pp. 273-314.

Manin, Bernard; *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, trad. Fernando Vallespín.

Mariana, Juan de; *Del rey y de la institución de la dignidad real*, Bs. As. Partenón, 1945, trad. E. Barriobero y Herrán.

Martin, Juan; *The intellectual conquest of Peru: The jesuit college of San Pablo (1568-1767)*, New York, Fordhan University Press, 1968.

Marx, Karl; *Contribución a la crítica de la economía política*

McEvoy, Carmen; *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

Montoya, Gustavo; *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*, Lima, IEP-IFEA, 2002.

Morse, Richard M.; “The heritage of Latin America” en: Hartz, Louis (edit.); *The funding of new societies*, New York – San Diego, USA, 1964.

Rivara de Tuesta, María Luisa; *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, tomo I.

----- *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, tomo II.

----- *Filosofía e historia de las ideas en latinoamérica*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, tomo III.

Rivera, Enrique; “Colisión de ideas en el siglo XVIII español”, en: Heredia Soriano, Antonio (edit.) *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.

Rousseau, Jean Jacques: *El contrato social*, Madrid, Edaf, 1981, trad. Enrique Azcoaga.

Sabine, George H.; *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, trad. Vicente Herrero.

Sánchez Carrión, José Faustino; “Carta al Editor del Correo Mercantil y Político de Lima sobre la inadaptabilidad del gobierno monárquico al Estado libre del Perú” en *La Abeja Republicana* (Lima), Año 1, N° 4, 15 de agosto de 1822.

Sierra Bravo, Restituto: *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Sociología “Balmes”, 1975, tomo I.

Smith, Adam; *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, edición y traducción de Carlos Rodríguez Braun.

Strauss, Leo; “The three waves of modernity” en: Hilail Gildin (edit.) *An introduction to political philosophy, ten essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.

----- ¿ *Qué cosa es filosofía política?* y otros estudios, Madrid, Guadarrama, 1970.

----- “The three waves of modernity” en: Hilail Gildin (edit.) *An introduction to political philosophy, ten essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.

Suárez, Francisco: *Selección de Defensio fidei y otras obras*, Bs. As., 1966, edic. y trad. de Luciano Pereña.

Tauro Del Pino, Alberto: *Enciclopedia ilustrada del Perú*, Lima, Peisa, 1987.

Trazegnies, Fernando de; “La genealogía del derecho peruano, los juegos de trueques y préstamos”, en: Adianzén, Alberto (edit.); *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1987.

Vargas Ugarte, Rubén: *El real convictorio carolino y sus dos luminaires*, Lima, Milla Batres, 1970.

----- *Historia general del Perú. La república*. Lima, Milla Batres, 1971, Tomo IX.

Wieser Ortler, Franz; “El celibato no tiene sustento” en: *El Comercio* (Lima), 3 de marzo del 2002, suplemento El Dominical, año 43, número 159

Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica, 1988.