



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. (2001). *Presupuestos y filiaciones filosóficas del Voto Consultivo de Bravo de Lagunas, abogado peruano del siglo XVIII*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

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

Autor

Roberto Juan Katayama Omura

Título

Presupuestos y filiaciones filosóficas del Voto Consultivo de Bravo de Lagunas, abogado peruano del siglo XVIII

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2001

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla (1704-1765) fue un destacado abogado y funcionario público del Perú colonial e influyó en la política virreinal. A pesar de estudios previos sobre su pensamiento, no ha existido una investigación exhaustiva sobre su obra. Este trabajo analiza su pensamiento filosófico, específicamente su "Voto Consultivo", y compara sus ideas con las de pensadores escolásticos y modernos. Se argumenta que sus posturas políticas, jurídicas y económicas están más alineadas con la escolástica que con la Ilustración. De esta manera, se desafían las clasificaciones simples como mercantilista o proteccionista agrario.

Palabras clave

Filosófico; Voto; Consultivo.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE FILOSOFÍA



**PRESUPUESTOS Y FILIACIONES FILOSOFICAS DEL VOTO
CONSULTIVO DE BRAVO DE LAGUNAS, ABOGADO
PERUANO DEL SIGLO XVIII**

**Tesis para obtener el Título Profesional de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Presentada por:
ROBERTO JUAN KATAYAMA OMURA**

**LIMA – PERU
2001**



1678
El SDD Pedro Joseph
Bravo de Laguna y Calvo
Natural de Lima, Colegial de
los R. Colegios de S. Martin y S.
Philippe Rector de este Doctor
en ambos Derechos en esta R. al
Universidad de S. Marcos, Catedratico
de Vesperax de Sagrados Capitulo
y de la Cathedra de Prima de Leyes
en que se jubila / ayudado de la Real
Audencia de Lima, dos vezes en
rector general de dicho interino Juicio
Eclesiastico de Testamentos, Legados
y Obsequias Arcaor general de lo
rior Gobierno en el de Tades de M
ques de Villagarcia Oy dor Juicio
cia misma R. Aud Consejo y Ho
rario en el supremo de Indias. S
Vd tambien otras distintas Com
siones y judicaturas que de tem
peño congray ze loe integri
dad al R. al Servicio.

“El descubrir la tradición y el abrir lo que “transmite”
y cómo transmite, puede tomarse como un problema
peculiar”

Martin Heidegger

“... la tradición , que es obra del olvido y de la
memoria”

Jorge Luis Borges

PRÓLOGO

Los inicios de la presente tesis pueden remitirse a diciembre de 1998 cuando, junto con un grupo de estudiantes, decidí participar en un proyecto de investigación sobre pensamiento filosófico peruano a cargo del Mag. José Carlos Ballón Vargas.

Nuestra primera tarea era la de recopilación y selección bibliográfica, siendo los textos que inicialmente me fueron asignados el *Estado político del Reyno del Perú* de Vitorino Gonzales Montero, el *Voto Consultivo* de Pedro Joseph Bravo de Lagunas y las *Memorias histórico físico apologéticas de la América Meridional* de José Eusebio de Llano y Zapata.

Terminada la primera etapa venía la labor interpretativa, ésta consistía en la elaboración de un pequeño artículo introductorio a cada uno de los textos cuyos pasajes filosóficamente más relevantes habían sido previamente seleccionados. Un primer esbozo de las ideas que me había formado sobre el *Voto Consultivo* tomó así la forma de artículo y se dio para su publicación –a manera de informe o avance de investigación- en el revista *Logos Latinoamericano* en el segundo semestre del 2000, lamentablemente por cuestiones editoriales, dicho número aún no ve la luz.

Durante esta etapa de interpretación del texto me llamó sobremanera el uso repetitivo que se hacía en él de la categoría de Bien Común o Pública Utilidad, fue el profesor Ballón quien me sugirió que Suárez tenía un uso similar, con lo que me indicó la pista que guió desde ese momento mi investigación y motivó no sólo el iniciar un análisis mucho más riguroso del andamiaje filosófico del texto de Bravo de Lagunas sino que me permitió adentrarme también en la filosofía política y jurídica de Francisco Suárez –tema casi desconocido en nuestro medio en donde sólo se estudia su metafísica- como también en todo un mundo que, hasta ese momento, era para mí ignoto: el mundo filosófico de la segunda escolástica española, la cual, si bien era cronológicamente moderna (siglos XVI-XVII) no lo era así en su temática, lo cual saltaba a la vista al comparar sus tesis con las de los filósofos modernos propiamente dichos y más aún con los ilustrados, a los que releía o, en algunos casos (v. gr. Montesquieu), leía por vez primera.

Fruto de este estudio de las categorías filosóficas fundantes del *Voto Consultivo* así como el de la comparación de éstas con las de la segunda escolástica española y la filosofía moderna e ilustrada, es este texto que ahora presento en calidad de Tesis.

Quisiera expresar mi agradecimiento al profesor José Carlos Ballón Vargas, mi asesor, sin cuyo aliento y sugerencias hubiera sido mucho más difícil llevar a buen puerto este trabajo, quizá ni siquiera se hubiera iniciado. Quiero expresar también mi agradecimiento a Paul Gamarra, Alan Pisconte, Augusto del Valle y Perfecto Franco con quienes discutí borradores del artículo citado –antecedente de la presente tesis- y cuyas sugerencias y críticas me permitieron mejorarlo. También deseo agradecer a los señores profesores Dra. Magdalena Vexler, Dr. Raimundo Prado y Mag. Zenón Depaz, todos ellos miembros del Jurado Informante. Quisiera expresar también mi gratitud a mi amigo Victor Fernando Sotelo Canales por su ayuda en la edición del presente texto. Al último pero no al final quisiera aprovechar para agradecer a mis padres sin cuyo apoyo y paciencia no hubiera logrado nada de esto, ni siquiera sería quien soy. A todos ellos muchas gracias sinceramente.



INTRODUCCIÓN

Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla (1704 –1765) fue un abogado y alto funcionario público del Perú colonial que llegó incluso a ser consejero de varios virreyes, los cuales siempre lo tuvieron en alta estima. En ese sentido el papel que jugara en los lineamientos de la política del Perú virreinal fue muy importante.¹

Si bien hay una serie de estudios y valoraciones de su obra (v.gr. Augusto Salazar², Augusto Castro³, quienes lo consideran como un representante del pensamiento moderno y precursor de la ilustración peruana) no ha habido, hasta donde se nos alcanza, un estudio sistemático sobre su pensamiento, debido a ello y al papel gravitante que habría jugado dicho personaje hemos considerado pertinente estudiar la principal de sus obras que le sobrevivieron.

La presente tesis intenta pues realizar una exégesis exhaustiva del pensamiento filosófico del autor mediante una explicitación y análisis de los presupuestos o compromisos filosóficos del *Voto consultivo en la causa que se sigue, sobre si se han de preferir en la venta los Trigos del distrito de esta Ciudad de Lima, a los que se conduce por Mar de el Reyno de Chile, según lo mandado por el Exc. Sr. Virrey Conde de Super-Unda, con parecer del Real Acuerdo, a instancia de los Labradores o deba revocarse el Auto, como piden opuestos los Dueños de Navios*⁴ y las filiaciones que guardarían éstos con diferentes corrientes de pensamiento al interior de la historia de la filosofía. En ese sentido nuestro objetivo es poner en evidencia la matriz filosófica subyacente a la obra de Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla tal y como se nos presenta en el texto mencionado.

Iniciamos nuestra tesis con una presentación de la vida y producción intelectual de nuestro autor, que constituye el primer capítulo de nuestro trabajo y que nos dará algunas pistas, a través del tema de sus obras, las confrontaciones con los autores citados en ella (qué toma de ellos, qué crítica, rechaza o simplemente silencio) así como su propia educación y vida, de sus inclinaciones personales e intelectuales.

Luego de ello examinamos sucesivamente los aspectos filosófico temáticos de mayor relevancia que aparecen de manera explícita o implícita (como presupuestos) en la argumentación por él desarrollada al defender su posición proteccionista de privilegiar el trigo peruano en desmedro del importado de Chile. Este problema aparentemente práctico amerita no obstante por parte de Bravo de Lagunas una discusión y desarrollo de alto vuelo teórico por lo que su texto trasciende totalmente los estrechos límites de política práctica que aparentaría y se bifurca en una serie de temas o aspectos teóricos diversos. Estos aspectos pueden, a nuestro entender, agruparse en los siguientes tópicos:

1. Filosofía política.
2. Filosofía jurídica.

¹ En el Capítulo I desarrollamos más este punto.

² Salazar Bondy, Augusto: *La filosofía en el Perú*, Lima, Studium, 1967, pp.35-36.

³ Castro, Augusto: *El Perú un proyecto moderno*, Lima, PUCP – IRA, 1994, pp.55-56.

⁴ En adelante *Voto consultivo*.

3. Filosofía económica

En estos tres puntos la hipótesis que intentamos demostrar es que los compromisos filosóficos de los cuales parte Bravo de Lagunas son más afines al pensamiento escolástico y, sobretodo, a la segunda escolástica española que al pensamiento moderno ilustrado siendo en muchos casos sus propuestas opuestas a éste último. Es esto lo que explica la estructura de nuestro trabajo así como el método exegético comparativo seguido.

Por ello, en el segundo capítulo, comparamos las tesis relativas a la naturaleza de la política y del Estado presentes en el *Voto Consultivo* con las sustentadas por pensadores escolásticos y segundo escolásticos (v. gr. Santo Tomás de Aquino, Francisco Suárez) así como con las propuestas por pensadores modernos (v.gr. Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau) para demostrar que la filiación filosófica de las tesis de la obra del peruano empatan con las primeras en desmedro de las segundas.

En el tercer capítulo nuestro estudio y argumentación se centra en la concepción jurídica que está manejando el criollo. Es así que presentamos las tesis de Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez, entre otras, sobre la naturaleza de la ley a la vez que establecemos las diferencias entre uno y otro pensador, de otro lado presentamos también las nociones modernas respecto a este punto (v. gr. Locke) para luego pasar a compararlas con las tesis vertidas en el *Voto consultivo* en lo tocante a este tema. Gracias a este estudio comparado es que establecemos la afinidad de ellas con las tesis escolásticas y sobretodo segundo escolásticas en desmedro de las modernas.

Finalmente, en el cuarto capítulo, tratamos de establecer la impronta escolástica y, sobretodo, segundo escolástica, de su pensamiento económico. En ese sentido presentamos los elementos mercantilistas –resaltados por Macera⁵– así como los proteccionistas agrarios (antecesores históricos del fisiocratismo y puestos en relieve por De'Angeli⁶) con la intención de poner en evidencia que detrás de la apropiación por parte de Bravo de Lagunas de ambas tesis hay una matriz común a partir de la cual él, si bien se ha apropiado de ellas, también las ha redescrito y reformulado, por lo que *in estricto sensu* no es ni mercantilista ni proteccionista agrario. Esto es posible debido a estar ellas unidas –al interior de la lógica de Bravo de Lagunas- por un conector común: la noción del Bien Común o Pública Utilidad.

Una vez establecido este punto presentamos las tesis sostenidas por pensadores pertenecientes a la llamada Escuela de Salamanca de economía así como por otros pensadores escolásticos para luego compararlas con las de la economía moderna, con ello vemos que coinciden las primeras sobremanera con la propuesta y el apoyo teórico esgrimido por Bravo de Lagunas en su obra a diferencia de las últimas.

De este modo la aparente dicotomía sobre si Bravo de Lagunas era un mercantilista, un proteccionista agrario o incluso un ecléctico –que es el estado en el cual estaba, hasta donde sabemos, el debate- queda solucionada y superada a nuestro entender: era un escolástico.

⁵ Macera Dall'Orso, Pablo; *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia histórica nacional*, Lima, Fanal, 1955.

⁶ De'Angeli, Giorgio: *El Voto Consultivo de Bravo de Lagunas*, Lima, 1946, tesis inédita para optar el grado académico de Bachiller en Economía, Archivo de Tesis de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Luego de ello pasamos a presentar las conclusiones de nuestro estudio, las cuales formulamos de manera breve y concisa. Para nosotros ellas no hacen sino confirmar nuestras opiniones al respecto, que acabamos de verter en estas líneas, y que intentaremos demostrar en los siguientes capítulos.

Luego de ello presentamos dos apéndices, el primero de ello está constituido por la exposición de la Teología Moral, el segundo apéndice es un Índice Onomástico (de la segunda edición del *Voto Consultivo*) cuya intención es no sólo presentar una lista de todos los autores citados por Bravo de Lagunas en el cuerpo del texto sino también un texto que ayude a futuras investigaciones tanto sobre el imaginario intelectual del ilustre peruano como del de la intelectualidad del Perú colonial del S. XVIII de la cual fuera un digno representante.

Finalmente, presentamos la bibliografía de que nos hemos valido. Esta está dividida en tres partes: *Primaria*, en la cual se señalan las obras existentes de Bravo de Lagunas así como sus distintas ediciones cuando es el caso; *Secundaria*, en la cual se enumeran obras que toman algún aspecto de la vida y/u obra de Bravo de Lagunas, y, finalmente, *Complementaria*, en la cual se señalan obras de autores escolásticos, segundarios escolásticos y modernos así como también textos secundarios sobre ellos - tanto generales como especializados - en los temas relacionados con los aspectos tocados en la presente tesis.

CAPÍTULO I

BIOBIBLIOGRAFÍA DE PEDRO JOSEPH BRAVO DE LAGUNAS Y CASTILLA

“Lo que creemos depende de lo que aprendemos”

Ludwig Wittgenstein

Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla (1704 – 1765), segundo hijo de don Pedro Bravo de Lagunas y doña María de Castilla y Altamirano, nace en la ciudad de Lima, donde también se educa cursando sucesivamente estudios en el Colegio Real de San Martín y el Colegio Real Mayor de San Felipe (del cual fue director en 1728) a cargo de la Compañía de Jesús. Terminado sus estudios superiores se recibe de Abogado ante la Real Audiencia de Lima, para luego graduarse como Doctor en ambos derechos (Civil y Canónico) por la Real y Pontificia Universidad Mayor de San Marcos.

En 1729 es nombrado Fiscal Protector de Indios en la Real Audiencia de Lima. Es nombrado luego Asesor General del Virreinato del Perú, por el Virrey Armendáriz, Marques de Castelfuerte. Mantuvo este cargo durante el virreinato de su sucesor, el Virrey Antonio de Mendoza, Marques de Villagarcía, el cual gobernó por dos periodos consecutivos. Dice el historiador Manuel Mendiburu con respecto a este periodo de la vida Bravo de Lagunas que “le quedó la gloria de que habiendo entrado al consejo de los autos de la residencia del segundo [Antonio de Mendoza] que comprendían la época de un gobierno de diez años, no se encontró en ellos una sola demanda de mal juzgado”.⁷

Luego de estas gestiones es nombrado por el Rey de España, su majestad don Fernando VI, Oidor de la Audiencia de Lima - durante el periodo de José Antonio Manso de Velazco- y Juez Eclesiástico de Testamentos, Legajos y Obras Pías.

A los sucesivos cargos administrativos reseñados se les unieron los cargos académicos de Catedrático de Dijesto Viejo, de Código, de Vísperas, de Sagrados Cánones y de Prima de Leyes en la Pontificia y Real Universidad de San Marcos.

Desempeñó diversos cargos y encargos para el Virrey Conde de Superunda siendo uno de los más notables el haber descubierto una conspiración de indios cuyo objetivo final era la muerte del Virrey.⁸ En recompensa, el propio rey Fernando VI lo nombró Consejero Honorario del Real y Supremo Consejo de Indias. Otra función bajo este periodo de José Antonio Manso de Velazco fue la de organizar el Estanco de Tabacos establecido por Real Cédula de 1746 e instalado el 24 de Abril de 1752.

⁷ Mendiburu, Manuel de; *Diccionario Histórico – Biográfico del Perú*, Parte primera, tomo II, Lima Imprenta de J. F. Solís, 1876. El ejemplar consultado se encuentra en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Hay también un ejemplar en la Biblioteca de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la misma universidad.

⁸ Este hecho es tratado por Palma en su tradición peruana *El castigo de un traidor*.

Luego de renunciar a todos sus cargos y acosado de una serie de problemas de salud que venían desde muchos años antes⁹, se retira al monasterio de San Felipe Neri, en donde según J. A. de Lavalle fallece en 1765 “pues el testamento otorgado en su voz y nombres por su hermano Don José, y en el que se dice haber fallecido ya, lleva la fecha del veintinueve de diciembre de 1765 en el cual cumplía 61 años de su edad”¹⁰

Producción bibliográfica¹¹

Amante de las letras y el arte¹², escribió una serie de obras cuya publicación quedó frustrada por la ruina de Lima el año de 1746. Quedando únicamente, según los historiadores José Antonio de Lavalle y Pablo Macera, tres¹³: el *Voto consultivo sobre el cultivo de los trigos en el Perú*, su *Colección legal de Cartas, dictámenes y otros papeles en derecho* y el *Informe histórico jurídico del origen, fundación reedificación, derechos y exenciones del Hospital de San Lázaro de Lima*.

A continuación pasaremos a reseñar de manera sucinta las tres obras de Bravo de Lagunas que le sobrevivieron. No obstante, por ser objeto de nuestro especial interés, veremos más adelante y con mayor detalle el *Voto Consultivo*, dedicándole un apartado aparte.

I. *Colección Legal de Cartas, Dictámenes, y otros Papeles en Derecho*

Esta obra está dedicada al Dr. Francisco de Herboso y Figueroa, publicado por Phelipe de Colmenares Fernández de Córdoba, el año de 1761¹⁴ El ejemplar consultado es de la primera edición (hasta donde se me alcanza no han habido otras) y se encuentra en la Unidad de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú, con código X 349.6/b 81. El ejemplar está empastado en cuero y se encuentra en muy buen estado. El texto contiene lo siguiente:

⁹ Véase al respecto el propio testimonio de Bravo de Lagunas que figura en la dedicatoria al lector (“Al que leyere”) en la segunda edición de su *Voto consultivo*, en la cual habla de loa “molestos desabrimientos” de su salud “que habitualmente padecía”.

¹⁰ Lavalle, José Antonio de; *Pedro José Bravo de Lagunas*, en: Lavalle, José Antonio; *Estudios históricos*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1935. Util también para información sobre las labores cumplidas en el virreinato de Amat así como para obtener información general sobre el contenido de los tres textos de Bravo de Lagunas que conocemos. El ejemplar consultado se encuentra en la Unidad de Investigaciones de la Biblioteca Nacional.

¹¹ Una reproducción de la carátula así como una ficha bibliográfica de los textos mencionados se encuentran en: Medina, José Toribio; *La imprenta en Lima (1584-1824)* Santiago de Chile, casa del autor, 1904, tomo II. Hay también una biografía, muy genérica, de Bravo de Lagunas. El ejemplar consultado se encuentra en la biblioteca de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹² Véase el estudio de Ricardo Palma *Los plañideros del siglo pasado*, en: Palma, Ricardo; *Tradiciones Peruanas*, Bs. As., Editorial Codex S.A., 1958, Tomo III, pp. pp.73-87. Véase también la biografía de Bravo de Lagunas en Lavalle, José Antonio de; “El Voto Consultivo de Don Pedro Bravo de Lagunas (Lima-1780)” (sic), en *La Revista de Lima*, Lima, Imprenta de la Gaceta Judicial, 1861, tomo IV. El ejemplar consultado se encuentra en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en él se afirma que poseía más de 200 pinturas de la escuela española, flamenca e italiana y la francesa de Lebrum.

¹³ Cfr. la biografía de J.A. de Lavalle sobre Bravo de Lagunas publicada en el Tomo IV, de *La Revista de Lima*, Lima, 1861. Véase también el trabajo juvenil de Pablo Macera *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia histórica nacional*, Lima, Fanal, 1955. El primer texto se consultó en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹⁴En la obra del historiador peruano Jorge Basadre *Historia del derecho peruano*, Lima, Antena, 1937, pág. 310, se sostiene equivocadamente que esta obra fue publicada en 1766.

- 1) Dedicatoria al Dr. Francisco de Herboso y Figueroa por parte de Phelipe Colmenarez Fernández de Córdoba.
- 2) Censura del Dr. Miguel de Valdivieso y Torrejón.
- 3) Censura del Dr. Pedro de Alzugaray.
- 4) Carta escrita a Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla por el Dr. Joseph de Tagle y Bracho.
- 5) Advertencia del autor al lector; esta advertencia es interesante por lo que conviene detenernos en ella. Aquí relata cómo la mayoría de las obras contenidas en este texto (excepto una) así como otras inéditas y que nunca llegaron a publicarse, ya preparadas para su publicación, fueron destruidas en la ruina de su casa provocada por el terremoto del año de 1746. La pena derivada de esto así como su nuevo cargo de Oidor, no le permitió rehacerlas y únicamente se quedó con los apuntes o borradores de los textos. Para cuando dispuso del tiempo y los ánimos para volver a ellas su salud se encontraba tan mermada que tuvo que recurrir a sus amigos para que los preparara para su publicación (“no pudiendo entregarme a la fatiga de reconocer estas pequeñas obras con prodigalidad, las distribuí a personas, de quienes pude confiar su examen, antes de entregarlas a la que quiso hacerme el honor de imprimirlas”.) por ello, antecedendo cada uno de los textos revisados está una carta con la que la persona encargada le devuelve el texto ya revisado. Estas cartas no se incluyen en la numeración. Luego vienen las obras.
- 6) Dictamen legal, que en el Real Acuerdo expusieron al Excmo. Sr. Virrey de Lima los Ministros de la Real Audiencia, sobre la jurisdicción de los Obispos en los Curas Regulares. Fol. 1 (antecede una carta del Dr. Pedro bravo del Rivero).
- 7) Parecer que dio al Excmo. Sr. Virrey del Perú la Junta secreta que mandó formar, sobre la presentación de un Curato. Fol. 62 (antecede una carta del Dr. Jose Antonio de Borda y Orozco y Peralta).
- 8) Carta, en que se trata, si lo que nace de la statu libera sea libre, o esclavo, y se pueda ser statulibera la manumitida desde cierto tiempo. Fol. 97 (antecede una carta del Dr. Domingo de Orrantia).
- 9) Carta sobre haber caducado la merced de un oficio por la voluntaria no comparecencia del provisto al tiempo de la vacante, y decición del Real Acuerdo de Lima, en virtud de Cedula del Rey. Fol. 156 (antecede otra carta del Dr. Domingo de Orrantia).
- 10) Carta en que se trata, si por el favor de la libertad pudo obligarse al Señor, a que reciba el precio de su siervo; y del derecho, que este tiene para ser preferido en caso de enagenarse. Fol. 194 (antecede una carta del Dr. Manuel de Lorena y Beyría).
- 11) Breve apunte en Derecho sobre la causa de nulidad de un Matrimonio contraído por miedo reverencial junto con ruegos importunos. Fol. 240 (es el único texto de esta colección que se salvó del desastre mencionado, y el acontecimiento al que alude es narrado por Ricardo Palma en *El divorcio de la condecita*¹⁵),

¹⁵ Véase Palma, Ricardo; *Tradiciones peruanas*, Bs. As., Editorial Codex S.A., 1958, tomo III, pp. 433-436.

12) Discordia de la Concordia. Manifiesto jurídico apologético por la jurisdicción Real, en respuesta a un libro intitulado: Concordia de la Discordia, en un punto grave de Inmunidad Eclesiástica. Fol. 300 (antecede una carta del Dr. Manuel de Silva y la Vanda).

II. *Discurso histórico jurídico del origen, fundación, reedificación Derechos y excenciones del Hospital de San Lázaro de Lima.*

El ejemplar consultado corresponde a la primera edición (hasta donde sabemos no hubieron posteriores) está empastado en cuero y consta de 272 páginas. en buen estado. Se encuentra en la Unidad de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú con código X 362.83/B82D. También hay un ejemplar en la Biblioteca Vargas Ugarte, del Instituto Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras Antonio Ruiz de Montoya, con el Código V45.

Este texto está dedicado a la Real Audiencia de los Reyes. Fue publicado por Lorenzo de Aparicio y se imprimió en Lima, en la Oficina de los Huérfanos el año de 1761. Luego de la carátula tenemos las siguientes partes:

- 1) Dedicatoria de Lorenzo de Aparicio y León a la Real Audiencia de Lima.
- 2) Censura del doctor Antonio Hermenegildo Querejazu y Mollindero.
- 3) Aprobación y juicio de la obra por el doctor Estevan Joseph Gallegos.
- 4) Carta a Lorenzo Aparicio y León del doctor Diego de Aragón.
- 5) Carta con la que devolvió don Mariano Joseph de Alcocer el manuscrito de la presente obra a Lorenzo de Aparicio y León.
- 6) Advertencia del Editor al lector.
- 7) Erratas.
- 8) Cuerpo de la obra.

III. *Voto consultivo en la causa que se sigue, sobre si se han de preferir en la venta los Trigos del distrito de esta Ciudad de Lima, a los que se conduce por Mar de el Reyno de Chile, según lo mandado por el Exc. Sr. Virrey Conde de Super-Unda, con parecer del Real Acuerdo, a instancia de los Labradores o deba revocarse el Auto, como piden opuestos los Dueños de Navios.*

Los ejemplares consultados, han sido los pertenecientes a la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú y al Fondo Reservado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el segundo de los lugares mencionados hay también un ejemplar de la primera edición con código BX880.F73v.4, está empastado en cartón duro y se encuentra en buen estado. Los ejemplares consultados de la segunda edición se encuentran respectivamente en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú con el código X 382.83 / B 81 y el Fondo Reservado de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con código HD

9044.p.5.b81/1761, ambos ejemplares se encuentran en buen estado. En la primera edición el cuerpo de la obra consta 249 de páginas. En la segunda edición el cuerpo de la obra consta de 310 páginas.

Primera edición:

- 1) Dedicatoria al Virrey Don José Antonio Manso de Velazco, Conde de Súper-Unda. Fechada el 14 de agosto de 1755. Numeración independiente: comienza con la letra A y termina con la E, cada letra abarca cuatro páginas.
- 2) Carta congratulatoria al autor escrita por el doctor Alonso de Navia Bolaño y Moscozo, Conde del Valle de Ofelle. Fechada el 16 de enero de 1756 en Lima (suponemos que se trata de un error ya que el *Voto Consultivo* se editó originariamente en 1755 por lo que esta carta, de ser tardía, no podría figurar en la primera edición). Consta de tres páginas, sin numeración.
- 3) Cuerpo de la obra. Consta de 249 páginas. Es de destacar que mientras en la parte superior derecha la numeración se hace con números arábigos (1, 2, 3, etc.) en la parte inferior central ella se hace con las letras del alfabeto (A, B, C, etc.) las cuales, al llegar a la Z, reinician; esta numeración a través de letras se hace cada cuatro páginas.
- 4) Una apéndice con el título de Adición. En él se indica que las noticias sobre el *Ensayo sobre la memoria de los granos* ha sido tomado de las *Memorias de Trevoux*, que no mencionra al escritor, razón por la cual Bravo de Lagunas no cita al autor. Se menciona que en estas memorias se reseña también el libro de Orry *Memoria de los trigos* . Comprende cinco páginas sin numerar.
- 5) Erratas. Comprende una página sin numerar.

Segunda edición:

- 1) Dedicatoria al Virrey Don José Antonio Manso de Velazco, Conde se Super-Unda. A diferencia de la primera edición, aquí la paginación es en arábigos (1, 2, 3, etc.) cambiando el número cada cuatro páginas. La dedicatoria abarca 16 páginas.
- 2) Carta congratulatoria al autor escrita por el doctor Alonso de Navia Bolaño y Moscozo, Conde del Valle de Ofelle. Numeración en arábigos: se inicia en el número 2 pero con ella se comprende dos páginas.
- 3) Carta congratulatoria al autor escrita después de la primera edición del *Voto* por el doctor Agustín de Gorrichategui. Las primeras dos páginas están sin numerar. La numeración se inicia en la tercera página con el número tres y va cambiándose cada cuatro páginas, llegándose hasta el número 6.
- 4) Respuesta del autor a la carta del doctor Agustín de Gorrichategui. La numeración sigue a la Carta precedente, se inicia en 7 y culmina en 8, abarcabdo cada número 4 páginas.
- 5) Una advertencia al lector (titulada “Al que leyere”). Numeración independiente, únicamente hay la paginación 1 en arábigos que comprende cuatro páginas.

- 6) Erratas, al final de la advertencia en la misma página.
- 7) Introducción. Paginación simple va del número 1 al 13.
- 8) Cuerpo de la obra. Paginación simple, continúa con la numeración anterior iniciándose en el número 14 y culminando en el 310. En la parte inferior central la primera página es numerada con la letra A, luego de cuatro páginas aparece la letra B y así sucesivamente hasta que, al llegar a la letra Z, se reinicia nuevamente.

El *Voto Consultivo* fue publicado por el autor en 1755 en Lima, como ya notáramos, tuvo una segunda edición a cargo del propio autor el año de 1761. Debido a que la segunda edición es presentada por el propio Bravo de Lagunas como una “nueva edición corregida y aumentada”, a la vez que tiene duras palabras para con la primera edición, debido al apresuramiento y precipitación con que se hizo imprimir - lo cual terminó redundando en una baja calidad del texto debido a múltiples erratas¹⁶ - hemos preferido utilizar en lo sucesivo, únicamente la segunda edición.

Contexto y problemas a tratar del *Voto Consultivo*

La causa que motiva el presente *Voto Consultivo* se remonta hasta el siglo XVII cuando el terremoto de 1687 hizo, según nos dice Bravo de Lagunas, que las tierras agrícolas de las cuales Lima se abastecía de trigo se volvieran estériles, razón por la cual hubo que traerlo entonces de lugares lejanos y a precios exorbitantes. Para evitar esto el Virreinato del Perú estableció el comercio de trigos con Chile.

Con el paso del tiempo, la tierra volvió a restablecer potencialmente su capacidad productiva de dicho grano, lo que motivó a los agricultores el solicitar que se prefiera la cosecha propia a la extranjera. Únicamente lograron que se estableciera que ambos tuvieran que ser vendidos al mismo precio.

Los panaderos, que se encontraban en ese entonces endeudados con los comerciantes de trigo traído desde Chile estaban presionados por éstos que veían peligrar su monopolio, por ello los primeros se opusieron al consumo del trigo peruano alegando que era de inferior calidad al chileno y se resistieron a adquirirlo. Pero este no fue el único inconveniente, otros dos fueron los que sucedieron con los importadores o comerciantes del trigo y con los panaderos mismos. Como el precio del trigo, por su gran producción, era bajo en Chile, los comerciantes podían costear con facilidad el flete y así ofrecer este producto a un precio tan bajo que los agricultores nacionales se veían imposibilitados de competir con ellos. Los panaderos, por otro lado, aprovechaban esta situación regateando el precio con los agricultores nacionales para después vender el pan producido con trigo peruano a mayor precio, diciendo que era chileno, con lo que engañaban al público y perjudicaban a la agricultura nacional.

¹⁶ “De estas causas, y otras que omito, resultó una edición tan defectuosa, y poco corregida, que nunca la volví a ver sin enfado. Hice juicio de que necesitaba refundirse, para que pudiese parecer menos mal a los hombres de propiedad, y de cultura. En parte mantenía la obra, todo el viso de un apunte tumultuario: algunos párrafos no me eran inteligibles, por que estaban dislocados, o invertidas las clausulas; en otras añadidas o quitadas palabras, letras mudadas, y partículas conjuntivas multiplicadas sin necesidad” (Primera y segunda carilla de “Al que leyere”, la numeración de las páginas comienza recién, estrictamente hablando, con el cuerpo de la obra).

Sin embargo las cosas no fueron viento en popa para los comerciantes ni los panaderos las tenían tampoco todas consigo ya que el deseo de ganancia había llevado a los primeros no sólo a adquirir más navíos sino a aumentar la capacidad de carga de cada uno. Este aumento de la demanda del trigo en Chile produjo con el tiempo un aumento en el precio de éste en el vecino del Sur al mismo tiempo que produjo una sobre oferta de este grano en la Ciudad de los Reyes lo que obligó a los comerciantes incluso a fiárselo a los panaderos para poder deshacerse del trigo antes que se echara a perder. Por el lado de los panaderos la sobra del trigo fiado – por falta de demanda de pan- produjo que éstos concedieran muchas ventajas a los pulperos y los repartidores de este producto para poder deshacerse del pan antes que se volviera inservible.

Todos estos problemas llevaron a los comerciantes a la formación de una Compañía. Para evitar el alza indebida del precio del trigo y por tanto del pan (muy fácil en la situación de monopolio del trigo que se iba perfilando y que por tanto les permitiría controlar su comercio) el Virrey fijó un precio máximo para evitar abusos derivados de lo que a todas luces aparecía como un monopolio.

Con la formación de la Compañía, los más preocupados fueron los panaderos peruanos y los trigueros chilenos. Los trigueros chilenos, consideraron que una Compañía en manos de los comerciantes que regulara la compra y venta del trigo ya no permitiría circunstancias ventajosas para ellos –v. gr. un exceso de demanda– y viendo que llevados por la ambición habían ellos mismos sobre producido y tenían un excedente tal en sus cosechas que aún les quedaba el trigo de años anteriores, supusieron que ahora ésta irremediablemente se perdería. Para protegerse de lo anterior tomaron una serie de medidas: oprimieron a sus propios agricultores, presionaron a los comerciantes peruanos para que se adquiriera el trigo almacenado en Valparaíso (trigo de años anteriores en mal estado) y acordaron entre ellos un precio único de venta, que era muy alto.

Para salvar a Lima de una inminente escasez creada, el Virrey deshizo esta Disputación o acuerdo monopólico tomado por los comerciantes chilenos, salvando a Lima de la escasez, a los labradores chilenos de la opresión y a los comerciantes peruanos los puso en condición de comerciar de manera más horizontal con los chilenos.

Sin embargo el asunto no terminó ahí. Llevados por lo ventajoso que aparecía el comercio en compañía, los compradores peruanos del trigo también optaron por organizar su propio monopolio y decidieron no comprar el trigo a los importadores nacionales sino traerlo por sus propios medios. Para ello contrataron los servicios de don Marcos Saenz (quien fue impedido de participar en la Compañía por tener pocos navíos). Por otro lado, los comerciantes peruanos de trigo viendo que podrían ser sacados del negocio, quisieron dejar a Saenz fuera de juego, cosa que lograron judicialmente.

Ante esta situación, los panaderos peruanos acudieron por su cuenta a los labradores peruanos, comprando el trigo de Chile sólo cuando era absolutamente necesario, a su vez estimularon a los agricultores peruanos para que adelantaran la siembra. Algunos de estos agricultores, haciendo efectivamente caso a los panaderos, se lanzaron a cultivar trigo.

Los comerciantes, en un último intento de mantener su supremacía en el trigo, anunciaron que en el mes de febrero rebajarían los precios, justo por el tiempo en que

los agricultores peruanos llevarían a cabo la cosecha de los granos; con el supuesto que al bajar ellos el precio hasta el límite los agricultores peruanos no podrían competir con éste y en la ruina. Una vez producida esta ruina, y ya sin competencia alguna, los importadores peruanos del trigo chileno podrían, en una actitud monopólica, haber elevado los precios a su antojo.

Ante la amenaza de un potencial monopolio en el comercio de trigos y de la ruina de los agricultores peruanos de este grano el virrey consulta a las autoridades correspondientes sobre cual sería la mejor manera de solucionar este problema. Es en este contexto que Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla eleva su *Voto Consultivo*.¹⁷

Reseña de los problemas tratados y los contenidos del texto

Temáticamente hablando el texto consta de dos grandes partes. En la primera se tratan los problemas de si es justo o no que se prefieran los trigos del país a los de Chile. En la segunda el de si esto sería o no conveniente. Ambos problemas reciben por parte de Bravo de Lagunas una solución afirmativa.

Los tres primeros capítulos de la obra van a abordar el primer problema. Los cinco restantes, el segundo. En el primer capítulo (pp. 14-41) se enuncian los dos problemas que intentará resolver el texto, así como se inicia el tratamiento del primero de ellos, en tanto se plantea el problema de si es legítimo o no prohibir el comercio cuando éste es perjudicial para la Utilidad Pública o Bien Común. Luego de un gran derroche de erudición, Bravo de Lagunas demuestra, a su entender, que sí lo es.

En el segundo capítulo (pp. 42-60) podemos encontrar también dos aspectos importantes: primero, refuerza la conclusión positiva a la que llegó en el primer capítulo citando un gran número de autores y casos a favor de ésta. Segundo, se enfrenta al problema de si la Iglesia debería también acatar tal disposición, habida cuenta de que no pertenece al Estado virreinal sino al Estado eclesiástico. Concluye sin embargo que también deberá de acatar tal disposición puesto que es beneficiosa para el virreinato en el cual ella se encuentra.

El tercer capítulo (pp. 60-137) está dedicado a resolver dos objeciones que podrían presentarse a las tesis por él sostenida: la primera, es que se estaría atentando contra la libertad de comercio sostenida por el derecho de gentes, en tanto se sostiene que el comercio puede ser prohibido cuando la utilidad pública así lo requiere. La segunda objeción es que se estaría contraviniendo las Leyes de Indias que establecen la libertad de comercio entre las distintas colonias.

El primer problema es resuelto (bajo el presupuesto de que únicamente se comercia por necesidad) estableciendo que la libertad de comercio debe ser mantenida únicamente cuando es útil para el país en cuestión, pero si le es perjudicial entonces no tiene por qué obedecerse, refuerza esta tesis aludiendo a una serie argumentos de autores como Heynecio, Puffendorf, etc. así como criticando a autores como Grocio. La segunda objeción es también resuelta a favor de su tesis mediante una interpretación del espíritu o sentido auténtico de dicha disposición: la Utilidad Pública o Bien Común.

¹⁷ Para mayor información sobre las causas del *Voto Consultivo* véase Bravo de Lagunas y Castilla, Pedro Joseph: *Voto Consultivo*, edic. cit., pp. 1-14.

Demostrado el fundamento filosófico de justicia de su propuesta, le queda por ver el segundo asunto: si además es o no conveniente. De ahí que el cuarto (pp. 137-198), quinto (pp. 198-208) y sexto capítulos (pp. 208-230) así como la primera parte del séptimo estén dedicados a evaluar si hay algún impedimento práctico para dar preferencia a los trigos del país, en este sentido se tratan sucesiva y respectivamente de establecer cuál es el número de habitantes de Lima (capítulo cuatro), cuál es la cantidad anual necesaria de trigo -tanto mínima como máxima- que necesita la ciudad para mantenerse abastecida (quinto capítulo), si los valles de Lima están en condición o no de producir la cantidad de trigo correspondiente (capítulo sexto), se responde a este último de manera positiva y se presenta también una alabanza al clima de Lima citando una gran cantidad de autores nacionales (v.gr. Pedro Peralta); finalmente, Bravo de Lagunas se plantea el problema de si Lima puede o no auto abastecerse (parte inicial del séptimo capítulo). Luego de un sesudo análisis -para lo cual recurre a una serie de datos estadísticos y hace gala de su dominio de las matemáticas- concluye que no hay impedimento potencial alguno para el auto abastecimiento, debido a que potencialmente se puede producir esa cantidad de trigo aunque en estos momentos la producción real no llegue a lo necesario.

El séptimo capítulo (pp. 230-255) se ocupa también de la objeción que sostiene que se podría dar preferencia a los trigos del país en relación al importado si es que se pudiera cubrir, ya mismo, la demanda, pero que mientras no se haga esto y hasta que no se logre verdaderamente hacerlo, se deberían preferir los de Chile. Aquí nuestro autor encuentra una solución ingeniosa. Acepta que por el momento no se puede cubrir esta demanda pero sostiene que tampoco hay necesidad de hacerlo de manera inmediata, sino que, en tanto ella es mediata -pues se da a lo largo del tiempo- antes de introducir los trigos del extranjero se deben de consumir los que ya hay en el país. En ese lapso, nuevo trigo puede ser sembrado y cosechado y de este modo la demanda satisfecha sin necesidad de importarlo, o en todo caso, sin necesidad de afectar el consumo local del trigo así como a los productores nacionales. Aquí retoma y desarrolla sus tesis sobre la naturaleza y el fin del comercio con el fin de justificar filosóficamente su prelación.

El octavo capítulo (pp. 255-310) se ocupa de presentar y refutar un grupo de objeciones relacionadas con las supuestas ventajas para el virreinato del Perú derivadas del comercio de granos con Chile, ventajas que se perderían al desaparecer la importación del trigo por parte del Perú. Estas sería: que la ganancia que procura a los agricultores el cultivo alterno de alfalfa es grande, que si los agricultores se concentran en el trigo habrá carencia de otros productos, que se perderá el intercambio comercial con Chile, que el comercio del trigo es ventajoso porque los precios son más bajos que si se sembraran acá y finalmente que el comercio contribuiría a un mayor desarrollo de la marina por lo que su prohibición únicamente llevaría el atraso a ésta.

De este modo Bravo de Lagunas cree haber demostrado que su propuesta de dar preferencia a los trigos nacionales en desmedro del de Chile no sólo es justa sino también conveniente.

Estudios anteriores sobre el *Voto Consultivo*

Desde el siglo XIX hasta el presente, sobre esta obra se ha habido una serie de estudios (todos lamentablemente parciales o demasiados generales) así como se han vertido una serie de tesis por parte de distintos estudiosos de éste:

El estudioso José Antonio de Lavalle¹⁸ considera esta obra de interés tanto para aquellos que se dedican al estudio de la economía política como para los que quieran conocer el pasado “no sólo bajo su aspecto social y político, sino a la vez bajo su aspecto económico”. Éste pensador la considera como una obra de filiación mercantilista.

Giorgio De'Angeli, quien en su tesis *El Voto Consultivo de Bravo de Lagunas*,¹⁹ la considera exclusivamente desde el aspecto económico, sostiene que se trataría de una obra ecléctica fuertemente influenciada por el proteccionismo agrario.

El historiador Pablo Macera, en su trabajo juvenil *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia histórica nacional*, la presenta como de remisión obligada para un conocimiento histórico del surgimiento de dicho tema, tan caro a pensadores posteriores así como una obra precursora de la futura ideología independentista. En el aspecto político la considera antecesora de la ilustración. En lo referente al aspecto económico sostiene que habría habido influencia, con ciertos matices, del mercantilismo español a través de la figura de Ustáriz.

Augusto Salazar Bondy en su texto *La filosofía en el Perú* clasifica esta obra el interior del periodo ilustrado y la considera como precursora de la ilustración peruana de fines del XVIII.

El filósofo Augusto Casto en *El Perú un proyecto moderno*, considera a Bravo de Lagunas y su obra como un punto de referencia obligada en el virage hacia la modernidad que se operaría en el pensamiento filosófico peruano del siglo XVIII y en ese sentido propiamente moderna, con fuerte influencia de Descartes y el pensamiento liberal.

Fuentes principales del Voto Consultivo:

Del cerca de cuarto de millar de autores citados destacan, entre aquellos con los que concuerda, Aristóteles (13, 237, 242), Tomás de Aquino (138, 237) del cual cita *De Regimine Principis*; Suárez (46, 90, 106, 138) del cual cita *De legibus*, Heynecio (64, 65, 67, 69, 70, 72, 123, 125) del cual cita *De Iure Principis Circa Libertatem Commercium Tuendam*, Zauliy (24, 29, 48, 60, 122, 129, 201, 209, 243) del cual cita *Miscelánea política* y *Legen Julian de Annona*, de Puffendorf (16, 63) del cual cita *Del derecho de la naturaleza*, Mariana (37) de quien cita *Del Comercio* y los regnicolas Solórzano, Mexia, Menchaca, Azevedo, Morla, Carrasco y Villaroel, entre otros.

La primera vez que menciona a Aristóteles lo hace a partir de una cita de la obra de Zauli; *Legen Julian de Annona*, la segunda vez, desde la óptica del salmantino Retes, (*Opusculorum*, Libro 7, Capítulo 1) la tercera lo usa simplemente como fuente de información histórica sobre la conquista cartaginesa de Cerdeña y advierte que quizás esta obra -*De Mirabilibus*- no pertenezca al estagirita.

¹⁸ Véase su artículo “El Voto Consultivo por don Pedro Bravo de Lagunas”, publicado en el Tomo VI de *La Revista de Lima*, Lima, 1862. El ejemplar consultado se encuentra en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

¹⁹ Para la ficha bibliográfica de este y los otros textos que mencionamos en este apartado véase nuestra bibliografía.



Es interesante destacar que las dos veces que cita a Tomás de Aquino, la primera lo hace a través de una cita de la obra de Suárez *De legibus*, y la segunda, si bien remite a una obra del Doctor Angélico (*De Regimine Principis*), lo hace a partir de la óptica del salmantino Retes (*Opusculorum*, Libro 7, Capítulo 1). Estos casos llevan a suponer que la información sobre Aristóteles así como la lectura que Bravo de Lagunas tiene del Aquinatense es desde la óptica de la Segunda escolástica española.

Las coincidencias con Zauli, Heynecio, Puffendor, Suárez y Mariana se deben a que todos ellos aceptan que, en caso de favorecer al Bien Público, el comercio puede y debe ser prohibido y que por lo tanto, detrás de la ley está la Utilidad Pública o Bien Común. En cuanto a los regnícolas los cita porque dan preferencia a los frutos de la propia tierra. Por otro lado Heynecio fue un jusnaturalista con fuerte influencia segundo escolástica ya que su filosofía “significó un intento de conciliación entre el racionalismo jusnaturalista y los rezagos de la viejo (sic) escolástica”²⁰

Entre los autores con los cuales discrepa destacan Hugo Grocio (27, 65, 66, 70), del cual cita *De Iure Belli* y *Del Mar Libre*, y el español y ex funcionario de la Real Audiencia de Lima Matías Lagunes (53, 54, 55, 56, 57, 96, 105 y 106)²¹, quien fuera utilizado como fuente jurídica por aquellos que se opusieron a Bravo de Lagunas en la discusión del presente *Voto Consultivo* y de quien cita *De fructibus*.

Con respecto al primero, la primera cita -la única que refiere a *De Iure Belli*- es simplemente información histórica sobre las costumbres comerciales de algunos pueblos: “Hugo Grocio refiere, que los Belgas no reciben Vino, ni mercaderías extrañas”(27), información que usará luego para fundamentar su tesis de que es lícito impedir el ingreso de mercaderías cuando la Utilidad Pública lo requiera, esto es; cita a Grocio en contra de las ideas del propio Grocio. Lo interesante está más bien en las otras -las cuales hacen referencia a su doctrina comercial proto liberal expuesta en *Del Mar Libre*²²- que nuestro autor ataca con toda su fuerza²³ apelando al Bien Común o Pública Utilidad, como veremos más adelante.

²⁰ Alzamora Valdéz, Mario; *La filosofía del derecho en el Perú*, Lima, 1968, p.58

²¹ Con respecto a Matías Lagunes y su obra *De fructibus* – que gozara de una gran popularidad entre fines del S. XVII e inicios del XVIII véase San Cristóbal, Evaristo: *Apéndice al Diccionario histórico-biográfico de Manuel de Mendiburu*, Lima, Librería e imprenta Gil, 1937, tomo III, pp. 3-5. Ésta remite Medina, Jose Toribio: *Biblioteca Hispanoamericana (1493-1810)*, Stgo. de Chile, Casa del Autor, 1898, Tomo III, pp. 335 – 337.

²² Cfr. Touchard, Jean *Historias de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1961, trad. J. Pradera, pp. 255-256.

²³ Vemos dos de ellas: “Las grandes controversias sobre el Derecho de los Reyes, y Repúblicas para continuar, o suspender las Navegaciones, y Comercios, han dado ocasión, desde el siglo pasado, a que se fatiguen los mayores ingenios, en un asunto tan interesante, a los estados, cuyas libertades, o consideraciones defienden. Pero este mismo empeño, y espíritu de partido arrebató demasíadamente las plumas, y una de ellas la del docto Hugo Grocio, en su libro intitulado *El Mar Libre*, contra la imparcialidad de animo que había protestado observar en sus escritos, separándose en ellos tanto de los hechos particulares, como los Matemáticos consideran las figuras independientes de los Cuerpos. Con todo el fervor de la disputa le llevó al extremo de establecer esta libertad, como inenagenable, e incapaz de mutación; y niega que se pueda sujetar en algun modo por pacto, ni por Ley, sobre que le hace la crítica, que merece, el citado Heynecio.” (64-65)

“La naturaleza de la libertad es, que no importando necesariamente, a otro su uso, que a aquél que la goza; pueda limitarse, o renunciarse del todo. Por esta razon los Comerciantes, cuya es la utilidad del comercio para aumentar sus riquezas, y evitar la pobreza, o por que lo demanda la esterilidad del suelo en que nacen, como en los Holandeces; podrán sugetar a ciertos modos su libertad, ni que sea necesario su común consentimiento, como creyó Hugo Grocio; pues no se les quita la libertad en lo general, y absoluto.” (66)

En cuanto a Lagunes, critica la separación que él hace entre necesidad y utilidad y el que niegue la facultad del virrey para dar un estatuto del tipo que el *Voto Consultivo* propugna. Lo primero es refutado haciendo ver la identificación entre ambas por la Pública Utilidad²⁴ y lo segundo aludiendo a la facultad especial de los virreyes para casos como estos.²⁵

Mención aparte merece Juan de Solórzano Pereira quien -junto con su obra *De iure indiarum*- es el más citado, con un total de doce veces: pp. 14, 21, 60, 68, 132, 133, 134, 135, 145, 179, 295, 300. Éste es usado como fuente de información jurídica (pp. 60 y 133), como autoridad que respalda la tesis de Bravo de Lagunas que las leyes deben de adaptarse, para su aplicación, a las circunstancias (pp. 132 y 134), como fuente de información histórica (68, 135, 145, 179, 295), como autoridad que respalda la tesis de la utilidad de la agricultura (p. 21), como autoridad que sostiene que en todo asunto hay se examinar qué sea lícito por un lado y qué conveniente por otro (p. 14), así como sobre la conveniencia de tener navíos (300)²⁶, siendo este último punto matizado por Bravo de Lagunas.

²⁴ “Sobre principio tan natural, argumentan de la facultad de impedir la saca de frutos en caso de esterilidad, a la de embarazar la entrada en la de la abundancia: para que la agricultura no se arruyne, en lo que la República extremadamente padece. El Sr. Lagunes no admite igualdad, y distingue entre la necesidad, y la utilidad: y porque el peso de la razon del bien publico lo estrecha; ocurre a que este caso no es de tanta urgencia, y que debe consultarse al Príncipe...” (95-96)

²⁵ “... Sr. Lagunes quien contra la mas recibida opinion, niega que puedan las Ciudades, los Barones, y Señores de Lugares hacer Estatutos, que impidan la entrada de Trigos, o den preferencia a los del País: Pues aun admitida sin contradicción aquella doctrina; los Virreyes que en quanto al Abasto proceden por la inmediata representacion Real, y tienen el derecho de superioridad, sin que se muestre Ley, que lo suspenda; no admite paridad con los Cabildos, y Señores de Lugares.” (105-106).

²⁶ Para un listado completo de los autores citados en el cuerpo del *Voto Consultivo* véase nuestro Apéndice 2.

CAPÍTULO II

FILOSOFÍA POLÍTICA

“Creadores fueron primero los pueblos, y sólo después lo fueron los individuos; en realidad, el individuo es la más reciente creación.”

Friedrich Nietzsche

En el presente capítulo buscamos demostrar a través de un análisis comparativo de filósofos y filosofías de distintos periodos, la afinidad filosófica de las tesis filosófico políticas de Bravo de Lagunas y Castilla con las tesis escolásticas y, sobre todo, segundo escolásticas y no con las tesis modernas.²⁷

Relación entre el Estado y el Bien Común

Bravo de Lagunas va a defender la tesis de que el Estado encarna los intereses de los ciudadanos en la medida que vela por el Bien Común o *conveniencia de la comunidad* lo cual implica sujetar la libertad individual a dicho *arbitrio*:

“...los Ciudadanos que se unen, en una República común, sujetan su libertad a otro arbitrio, para que se ponga modo, y regla, en cuanto lo pida la conveniencia de la Comunidad” (124)

Coincidiendo en este punto con Tomás de Aquino²⁸ así como con los escolásticos españoles, como Suárez.²⁹

A diferencia de las teorías políticas modernas, para Bravo de Lagunas el Estado no es un mal necesario, como lo es, por ejemplo, para Hobbes³⁰, uno de los fundadores del proyecto político moderno, quien al contrastar el estado de naturaleza con el estado de la vida en comunidad sostiene:

²⁷ Utilizamos el término “moderno” y sus derivados para referirnos a autores así como a modos de pensar y actuar que están dentro de lo que se conoce como filosofía moderna – aquella que inauguraran Bacon y Descartes - y no tanto desde un punto de vista histórico cronológico (1492 en adelante) en ese sentido, pese a que la Segunda Escolástica está ubicada, cronológicamente hablando, dentro de la Edad moderna (S. XVI - XVII) no es ella, filosóficamente hablando, moderna.

²⁸ “... desarrolla magistralmente su concepción del bien común, al que define expresamente como el “fin de las personas singulares que viven en comunidad” (2-2, q. 58, a. 9, ad. 3) ... “El bien común de la ciudad – afirma en 2-2 q. 58, a. 7, ad. 2 – y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho y lo poco, sino según su diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular, lo mismo que se distingue el todo y la parte”” 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.

²⁹ “El marco en que están limitados los derechos de los particulares, y donde se encuadra la organización del Estado, es el bien común. Esta es la verdadera “razón de Estado”, que da cuenta de sus actos ... es el supuesto básico de cuanto se legisla o ejecuta en el orden social” Gómez Robledo, Ignacio; ; *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Editorial Jus, 1948, p. 66.

³⁰ “[para Hobbes] la condición política y la institución estatal que la garantiza, son un mero rodeo para satisfacer con mayor performatividad los objetivos del individuo en un sociedad conflictiva. La politicidad adquiere, entonces, una naturaleza instrumental o poética, incluso la de un mal necesario.” Añi, Adriana; “De ciudadanos a súbditos: Hobbes y la lógica de la minoridad política”, en: Giusti, Miguel (ed.); *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 2000, p. 681.

“Y aunque en tal poder ilimitado los hombres pueden representarse muchas malas consecuencias, las consecuencias de su falta –que son una guerra perpetua de cada hombre contra su vecino– son mucho peores. La condición del hombre en esta vida nunca carecerá de inconvenientes, pero en ninguna república hay gran inconveniente que no proceda de la desobediencia de los súbditos y la ruptura de los pactos a partir de los cuales nació. Y quien pensando demasiado grande el poder soberano, pretendiera disminuirlo habrá de someterse él mismo al poder que puede limitarlo, es decir, a uno más grande.”³¹

Para Bravo de Lagunas la imagen era distinta, pero ¿por qué? Simplemente porque para él el Estado (Bien Común) y el Individuo (Bien Privado) no son excluyentes sino más bien complementarios³². Por ejemplo, al sostener su prelación de prohibir la venta y consumo de trigo chileno hasta no haber agotado el nacional utiliza el siguiente argumento:

“No es menester ocurrir para persuadirlos a las razones de publica utilidad, que son bien claras: la privada bien entendida lo convence. La plata, que sale de la Ciudad por los Trigos de fuera que gasta, no vuelve a ella; y la que quedara por los de la Tierra cada año fuera en aumento, y la enriqueciera, pues en manos del labrador no se rezaga, y en todos se esparciera.” (289 - 290)³³

No está presupuesta en la imagen que Bravo de Lagunas tiene de la sociedad, la escisión entre la Sociedad Civil y el Estado sino que más bien hay una mutua implicancia. Ni la Sociedad Civil ni el Estado aparecerían en su imaginario político como categorías socio políticas divergentes sino que ambas aparecerían formando parte de un todo orgánico llamado “Estado” o sea una “República Común”.

Esta tesis de Bravo de Lagunas está presente no sólo en él sino también tanto en autores antiguos como de la primera y segunda escolástica:³⁴

“... no existe aún en la escolástica una idea clara de la distinción entre sociedad y estado, entre orden social privado y público, si bien en Santo Tomás se encuentran atisbos de la misma, como luego veremos, se va perfilando en todo este período un pensamiento político específico, y, sobre todo, en la segunda escolástica, los problemas políticos pasan a primer plano y son objeto de una atención especial.”³⁵

Efectivamente, en Francisco Suárez –cumbre de la segunda escolástica hispana– tenemos una tesis análoga a la de Bravo de Lagunas:

“Y esto puede explicarse por el ejemplo natural del cuerpo humano, que no puede conservarse sin cabeza. Pues **la comunidad humana es como un organismo** que no puede subsistir sin diversos ministros y categorías de personas que son a la manera de varios miembros.”³⁶

Un ejemplo de una postura opuesta (división o escisión entre lo individual y lo colectivo, entre Sociedad Civil y Estado), es presentada en autores como Thomas Hobbes; él sostiene en su *Leviatán* que a diferencia de las comunidades de otras especies animales, la humana no es natural sino artificial:

³¹ Hobbes, Thomas; *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1980, trad. Antonio Escotado, p. 298.

³² Esta complementariedad se puede sostener debido al papel secundario jugado por los derechos individuales (Bien Individual) en relación a los grupales (Bien Común).

³³ El aspecto económico será estudiado a profundidad en el capítulo cuarto.

³⁴ Habría que hacer la salvedad que en los escritores antiguos (v. gr. Platón, Aristóteles) la organización política de trasfondo es el de la ciudad-estado, mientras que el sistema político al que refieren los escolásticos es el de el feudalismo y, finalmente, la organización política de trasfondo en los autores de la segunda escolástica es el de los nacientes estados naciones o imperios nacionales (v. gr. España).

³⁵ Sierra Bravo, Restituto; op. cit., p.71.

³⁶ Suárez, Francisco; *Defensio fidei*, en: Luciano Pereña (edit.); *Selección de Defensio fidei y otras obras*, Bs. As., 1966, trad. Luciano Pereña, p. 23, negritas nuestras.

“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.

Primero, que los hombres están continuamente en competencia de honor y dignidad, lo cual no sucede entre esas criaturas; y, en consecuencia, entre los hombres surge sobre ese fondo la envidia y el odio, y finalmente la guerra, pero entre esas criaturas no sucede así.

En segundo lugar, que **entre esas criaturas el bien común no difiere del privado**, y estando por naturaleza inclinadas a lo privado, se procuran con esto el beneficio común. **Pero el hombre, cuyo goce consiste en compararse con otros hombres, nada puede gustar salvo lo eminente.**

[...]

Por último, **el acuerdo de esas criaturas es natural, y el de los hombres proviene sólo de pacto, lo cual implica artificio.**³⁷

Para Hobbes, a diferencia de Aristóteles, mientras que en las abejas y otros animales su propia naturaleza es social, en el hombre es un resultado artificial, con el tiempo, ello dará así lugar, a la noción contractual y representativa del Estado y su separación de la Sociedad Civil.³⁸

En el caso de los otros autores antes mencionados, el Estado no es concebido como algo externo a la Sociedad Civil sino como parte de ésta. Más que de Sociedad Civil y Estado, se suele hablar de “Comunidad Política”, “Cuerpo Político” o “Cuerpo de Nación”, tal como señalaba Suárez, por lo cual cualquier estado “natural” de hombres aislados (base del *contrato social* moderno) queda *ab initio* desechada:

“... hay que considerar la multitud de los hombres, en cuanto se congregan en un cuerpo político por especial voluntad o común consentimiento, con un vínculo de sociedad, y para ayudarse mutuamente a un fin político, formando así un cuerpo místico, que puede decirse moralmente uno de por sí: el cual consiguientemente necesita de una cabeza.

En la tal comunidad, constituida en la forma descrita, brota la potestad civil, por la esencia misma del ser en cuanto operativo, de tal suerte que no está en mano de los hombres el congregarse en esa forma, e impedir esa potestad. De donde, si imaginamos a unos hombres que quieren ambas cosas, a saber, el congregarse en sociedad civil como bajo la condición de no quedar sujetos a esta potestad, sería una repugnancia y por lo tanto no conseguirían nada.”³⁹

³⁷ Hobbes, Thomas; op. cit., pp. 265-266, negritas nuestras.

³⁸ Interesante es también el hecho que al parecer Hobbes estaría parafraseando un texto de Aristóteles pero, en el punto decisivo, o sea en lo que respecta a la naturaleza humana desde el punto de vista social, se aparta del estagirita. El texto que tendría Hobbes al frente sería el siguiente: “... la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La Naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros - ; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace un familia y una ciudad-estado”. Aristóteles: *Política*, 1253 a, en: Aristóteles; *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1964, trad. Francisco de Samaranch. Con respecto a cómo es que se llega a esta visión contractualista y representacionista del estado – cuyo núcleo estaría en el *Leviatán* - véase el capítulo primero (pp. 33-74) libro de Eduardo Hernando Nieto *Pensando peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los problemas de la democracia deliberativa*, Lima, PUCP, 2000.

³⁹ Suárez, Francisco; *De legibus*, 3, 2, 4. Citado en Gómez Robledo, Ignacio; *El origen del poder político según Francisco Suárez*. México, Editorial Mejía, 1948, pp. 63-64.

La metáfora del Cuerpo de Nación “consiste en comparar la sociedad o el Estado con un cuerpo viviente, un edificio, una fábrica, etc.”⁴⁰ Esta categoría filosófico política del “Cuerpo de Nación” tiene una larga data y ha sido presentada y reformulada de múltiples maneras a lo largo de la historia de la filosofía política por lo menos desde Platón hasta el idealismo alemán y el positivismo francés pasando por la escolástica y la segunda escolástica.⁴¹ Ella está presente también en el pensamiento de Bravo de Lagunas:

“No puede éste [el médico], cumpliendo con su oficio, prohibir a los enfermos el uso de todos los medicamentos, pero según la calidad del mal que padece el doliente, puede impedirse el uso de una, u otra medicina; y podrá el Príncipe, no menos cuidadoso del **cuerpo político**, que el Médico del natural, salvar la libertad del Comercio, impedirlo con ciertas gentes, o en ciertas especies, o reducirlo, y limitarlo a determinadas reglas” (71-72, negritas nuestras)⁴²

Pero ¿qué presupone esto?, ¿qué consecuencias trae esto?. Hemos pretendido sugerir la tesis inicial de que existe una estrecha relación entre la concepción organicista de la sociedad y la representación del Estado como la encarnación del “Bien Común”, como una suerte de entelequia metafísica de orden superior al individuo y la sociedad civil. Idea central de la tradición anti liberal y anti ilustrada⁴³ presente en gentes como Tomás de Aquino y Francisco Suárez. Así el Doctor Eximio sostiene:

“Mas porque la felicidad temporal se ha de referir a la espiritual y eterna, puede suceder que la misma materia de la potestad civil se haya de dirigir y gobernar de otro modo distinto de lo que parece exigir la razón civil sola, en orden al bien espiritual.”⁴⁴

Tesis sostenida ya antes por el doctor angélico:

“... en Santo Tomás y en el pensamiento cristiano, el orden universal es exterior a Dios, creación suya, en el que encuentra no sólo su razón de ser sino también su fin y, por tanto, dependiente de El que lo rige y gobierna por medio de su Providencia”⁴⁵

La visión del Estado en Bravo de Lagunas

¿Es la visión del Estado en Bravo de Lagunas una visión moderna o, por lo menos, compatible con ella?. Para responder a esta interrogante tendremos que contrastarla con los forjadores intelectuales del llamado mundo moderno. Por ahora adelantaremos que la diferencia ejemplificada entre Bravo de Lagunas y Thomas Hobbes, nos atrevemos a afirmar que no es accidental o circunstancial sino, una diferencia en la concepción misma del “estado natural” del ser humano. Profundizaremos más en este asunto en las siguientes líneas.

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. En ese sentido el historiador de las ideas políticas George Sabine señaló con respecto a Hobbes –junto con Maquiavelo uno de los padres de la teoría política

⁴⁰ Maticorena Estrada, Miguel; *La metáfora organicista del “cuerpo” político-social en la historiografía de Latinoamérica*, p. 1, ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de filosofía, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Agosto del 2000. Gentileza del autor, por lo que aprovecho para agradecerle la deferencia.

⁴¹ Cfr. Maticorena Estrada, Miguel; op. cit.

⁴² Esta misma presuposición del Cuerpo de Nación está presente en las páginas 252, 253 y 274 del *Voto Consultivo*.

⁴³ Cfr. Hernando Nieto, Eduardo; op. cit., pp 75-123.

⁴⁴ Suárez, Francisco: *Defensio fidei* 3, 5, 2. Citado por Gómez Robledo, Ignacio; op. cit., p. 71.

⁴⁵ Sierra Bravo, Restituto; op. cit., p. 74.

moderna⁴⁶ - 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”⁴⁷

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 ...”⁴⁸

Esta misma noción está también presupuesta en el pensamiento de David Hume (maestro de Adam Smith y cumbre del empirismo inglés):

“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”⁴⁹

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.”⁵⁰

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 escolásticos⁵¹ el ser social

⁴⁶ Cfr. Sabine, George; *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, trad. Vicente Herrero, 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, 98.

⁴⁷ Sabine, George H.; op. cit., p.351

⁴⁸ Locke, John; *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, trad. José Carner, p. 3.

⁴⁹ Hume, David; *Tratado de la naturaleza humana*, México, Gernica, 1992, (no figura traductor) p. 326, tomo II.

⁵⁰ Rousseau; *El contrato social*, Madrid, Edaf, 1981, trad. Enrique Azcoaga, p. 41.

⁵¹ 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

es una creación artificial y convencional hecha por la propia conveniencia individual. Siguiendo a los segundos, y a diferencia de los primeros, Bravo de Lagunas postulará el ser social del hombre como su condición natural, como veremos en seguida.

Es en el contexto de esta diferencia de perspectiva filosófica que Bravo de Lagunas considera que es correcto, adecuado y conveniente prohibir el comercio de trigo con Chile si éste va en contra del Bien Común del virreinato del Perú. Es debido a su no separación entre el Estado y la Sociedad Civil y consecuentemente entre el Estado o “Bien Común” y la Sociedad Civil o “Bien Privado” tampoco distingue tajantemente entre el Bien Público y el Bien Privado, asumiendo más bien que esta prohibición contra los bienes y contra los intereses particulares:

“... por lo que como está en arbitrio de cualquiera padre de familia, lo que quisiera comprar, y vender, o no; y como contraer con uno, y no con otro; mucho mas está en el justo arbitrio, y recta prudencia de los que gobiernan Repúblicas, establecer con quienes se deba comerciar o no, y las mercaderías que conviene admitir, o repeler para que no se extrahigan los caudales, y los ciudadanos no empobrezcan” (69)

Es más, cuando tratemos más adelante el aspecto económico del pensamiento de nuestro autor, veremos que para él es casi un axioma evidente por sí mismo que esto es beneficioso para el bien de los ciudadanos, aun si los precios del producto propio son mayores que los del producto importado.

En tanto en la visión de Bravo de Lagunas 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 criollo la diferenciación entre el interés individual y el interés común. De ahí que la noción de “Bien Común” no sea multívoca (libertad para que cada quien pueda perseguir sus propios fines individuales siempre y cuando no atente contra los fines individuales de otro sujeto) sino unívoca:

“Finalmente, si se exceptuan los Dueños de los Navios, que sienten el natural dolor, de lo que se atraza el Comercio entablado de Trigos de Chile, y lo que pueden perder en Embarcaciones, y Bodegas, que le seran menos utiles ... En general del Pueblo, y Personas de recto, y desinterezado Juicio, se estima la Providencia [de favorecer los trigos peruanos], por muy justa, conveniente al bien comun, y conforme al universal deseo de los que viven, y de los que les precedieron” (39)

La perspectiva filosófica de Bravo de Lagunas y Castilla se nos revela así más afín a las nociones antiguas y escolásticas del Estado que a las nociones contractualistas modernas. Parece más bien que sigue vigente en Bravo de Lagunas lo que el viejo Aristóteles -maestro *per excellence* de la escolástica y una de las cumbres de la filosofía antigua- decía en su *Ética Nicomaquea*: “el bien del individuo se identifica con el bien del Estado”⁵²

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.

⁵² 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 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

Esta misma tesis, se encuentra asociada a una concepción vertical y estamental y por ende nada democrática de la sociedad. Tal como lo señala 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).”⁵³

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 ...”⁵⁴

En consecuencia tanto para el jesuita, como para Aristóteles, para el dominico Santo Tomás de Aquino y el criollo Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla, lo “natural” en el hombre es su sociabilidad o ser social. En palabras de Suárez; “el hombre es animal social y apetece natural y justamente vivir en sociedad”⁵⁵

Es a estas altura 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, no obstante creemos necesario profundizar algo más en este asunto ya que esto nos permitirá echar mayores luces sobre la filiación intelectual del pensamiento de Bravo de Lagunas.

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 clásico 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.**”⁵⁶

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 Bravo de Lagunas, el cual

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.

⁵³ Del Vecchio, Giorgio; *Historia de la filosofía del derecho*, Barcelona, Bosch, 1964, trad. Luis Legay y Lacamba, p. 32.

⁵⁴ Suárez, Francisco; op. cit., p. 153.

⁵⁵ Suárez, Francisco; op. cit., p. 151.

⁵⁶ Aristóteles; *Política*, 1280 b, en: Aristóteles, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1964, trad. Francisco de Samaranch, las negritas son nuestras.

estaría pensando en algo similar cuando sostiene como justificación para su propuesta de privilegiar el trigo nacional en desmedro del extranjero:

“Entre las sólidas razones en que se fundan, son más notables, y del propósito, las que toma del orden de Caridad, por el cual **estamos obligados a auxiliar más, y primero a aquellos, con quienes estamos unidos por algún vínculo de Sangre, o de otra relación**; según el lugar del Apóstol, que exhorta a que mientras tenemos tiempo, **hagamos bien** a todos, y **principalmente a los domésticos.**” (17, negritas nuestras)

Los escritos de Santo Tomás 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”⁵⁷

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 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”⁵⁸

Así pues, creemos haber demostrado de manera fehaciente que 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 ...”⁵⁹

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.”⁶⁰

⁵⁷ 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.

⁵⁸ Sierra Bravo, Restituto; *op. cit.*, 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.

⁵⁹ Galán Gutiérrez, Eustaquio; *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945, pp. 10-11.

⁶⁰ 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.

De ahí que la definición y justificación del contrato social llevada a cabo por Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, etc. presuponga este imaginario⁶¹. Así, por ejemplo, Montesquieu, al hablar del contrato social y sus causas, se expresa en estos términos:

“Al sentimiento de su debilidad unía el hombre el sentimiento de sus necesidades; de aquí otra ley natural, que le impulsaba a buscar alimentos.
Ya he dicho que el temor hacía huir a los hombres; pero viendo que los demás también huían, el temor recíproco los hizo aproximarse”⁶²

Por otro lado, Rousseau, presuponiendo este mismo atomismo social, nos comunica su concepción de “contrato social” en las siguientes palabras:

“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 puede emplear para mantenerse en dicho estado. Entonces ese estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no variara de manera de ser.

Ahora bien, 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.”⁶³

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.

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.

Ya anteriormente Hobbes habría intentado responder, aunque de manera distinta, al problema planteado por Rousseau, al proponer al Estado como el encargado de armonizar estos distintos intereses individuales que podían ser incluso contrapuestos para evitar desórdenes:

⁶¹ Para una comparación en el “contractualismo” moderno y el “pacto social” suareciano véase Gómez Robledo, Ignacio; op. cit., pp. 53-56, 92, 94-103.

⁶² Montesquieu, Charles de; *El espíritu de las leyes*, Bs. As. El Ateneo, 1951, trad. Nicolás Estevárez y Matilde Huici, p. 42. Aquí se apunta una diferencia con Hobbes y Locke en la concepción del estado de naturaleza; mientras para Hobbes es una guerra de todos contra todos y para Locke hay un orden mínimo regulado por el derecho natural, lo cual implica un nivel mínimo de sociabilidad, para Montesquieu el ser humano es inicialmente misógino.

⁶³ Rousseau, Jean Jacques, ob. cit., Madrid, Edaf, 1981, trad. Enrique Azcoaga, pp. 53-55.

“Es por eso manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre.”⁶⁴

En Locke también está presente un intento de solución a este problema en su noción del Estado como aquello que pone en armonía los distintos intereses, algunos incluso contrapuestos, de las distintas individualidades:

“... 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 ...”⁶⁵

Sin embargo, a diferencia de Hobbes, Locke no cree que el estado natural sea un estado de guerra de todos contra todos sino que en él hay una armonía natural entre sus miembros. En un párrafo de su obra que parece estar escrito teniendo en mente la ecuación Estado natural = Estado de guerra, que manejaba Hobbes, dice:

“Y ésta es la obvia diferencia entre el estado de naturaleza y el de guerra, los cuales, por más que le hubieren algunos confundido, son entre sí tan distantes como un estado de paz, bienquerencia, asistencia mutua y preservación lo sea de uno de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que juntos viven, según la razón, sin común superior sobre la tierra que pueda juzgar entre ellos, se hallan propiamente en estado de naturaleza. Pero la fuerza, o el declarado propósito de fuerza sobre la persona de otro, cuando no hay común superior en el mundo a cuyo auxilio apelar, estado es de guerra ...”⁶⁶

Esta diferencia se debe a que para Locke, al contrario que para Hobbes, hay una norma de conducta innata o natural que regula, hasta cierto punto, las relaciones entre los hombres. Norma que él denomina “derecho natural”:

“Tiene el estado de naturaleza ley natural que lo gobierne y a cada cual obligue; y la razón, que es 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 ...”⁶⁷

Tenemos entonces otra diferencia con Hobbes, mientras para él todo derecho es artificial –sobre lo cual profundizaremos cuando señalemos la noción jurídica en Hobbes en el capítulo sobre la noción jurídica esbozada en el *Voto consultivo*– en Locke hay en cambio una noción de derecho natural. Sin embargo hay entre ambos pensadores, en tanto contractualistas, un cierto aire de familia y éste consiste, para el tema del cual nos estamos ocupando, en que ambos parten de la naturaleza humana considerada como naturaleza individual. Por lo demás el derecho natural no tiene fundamento en las leyes naturales sustentadas a su vez en las leyes divinas sino en la propia naturaleza humana.

De lo anterior podemos concluir entonces que en el caso de Aristóteles, Tomás de Aquino, los segundo escolásticos hispanos y Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla, independientemente de la diferencias que pueda haber entre ellos, como efectivamente las hay y se harán patentes a lo largo de nuestro estudio (por ejemplo, Tomás de Aquino no era contractualista, ni siquiera en el sentido social o colectivo –el llamado “pacto social”– como lo sí lo eran Suárez y Vitoria⁶⁸), todos parten de considerar el estado natural del hombre como el de un ser social, gregario, que sólo es lo

⁶⁴ Hobbes, Thomas; op. cit. p. 224.

⁶⁵ Locke, John, op. cit., p. 55.

⁶⁶ Locke, John; op. cit., p. 12-13.

⁶⁷ Locke, John; op. cit., p. 4.

⁶⁸ Cfr. Galán Gutiérrez, Eustaquio, op. cit., p. 14.

“He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto...”⁷⁹

En *Los principios de la filosofía* nos relata este mismo acontecimiento de la siguiente manera:

“Dado que hemos sido niños antes de ser adultos y que en unas ocasiones hemos juzgado con acierto y en otras con error acerca de cosas que se han presentado a nuestros sentidos cuando aún no habíamos alcanzado el uso completo de nuestra razón, distintos juicios emitidos con precipitación nos impiden acceder al conocimiento de la verdad ...”⁸⁰

La autoridad epistemológica de la primera persona adquiere así un carácter desafiante pues lleva a Descartes a sostener que debemos rechazar todo aquello sobre lo cual, como sujetos o yo es individuales, podamos mantener la menor duda:

“Así, puesto que nuestros sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que no hay cosa alguna que fuese tal como ellos nos la presentan en la imaginación; y puesto que hay hombres que se equivocan razonando hasta respecto a los más simples asuntos de la geometría, y cometen paralogismos, juzgando que yo estaba sujeto al error tanto como otro cualquiera, rechacé como falsas, todas las razones que había tomado anteriormente como demostraciones; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, pueden ocurrir también durante el sueño, sin que ninguno, entonces, sea verdadero, resolví suponer que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños”⁸¹

Esta comprobación que nada de lo que creía saber escapa a indicio de duda le lleva a plantear lo que se conoce en la historia de la filosofía como duda hiperbólica:

“... supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.”⁸²

Duda hiperbólica que, en palabras del filósofo Alasdair MacIntyre, se manifiesta en términos de una “crisis epistemológica” la cual es definida por él como:

“un problema en torno a la justificación racional de las inferencias que van desde premisas acerca del comportamiento de otras personas hasta conclusiones acerca de sus pensamientos, sentimientos y actitudes, y de las inferencias que van desde premisas acerca de cómo individuos han actuado en el pasado hasta conclusiones expresadas como generalizaciones acerca de comportamientos”⁸³

No obstante, a diferencia de la duda escéptica, ella es sólo el estadio inicial y no el final. Una vez que dudamos de todo -lo cual garantiza, para Descartes, que no habrá ninguna opinión que adquiramos después que pueda derivar de alguna opinión falsa remanente- el siguiente paso es buscar una certeza tal que sea indudable (es aquí donde hace su aparición la primera de sus reglas: la regla de evidencia).

⁷⁹ Descartes René; *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Primera meditación, Madrid, Alfaguara, 1977, trad. de Vidal Peña, p. 17.

⁸⁰ Descartes, René; *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, trad. de Guillermo Quintás, p.21.

⁸¹ Descartes, René; *Discurso del Método*, Cuarta parte, en: Descartes, René; *Discurso del método y Reglas para la dirección del espíritu*, edic. cit., p. 45.

⁸² Descartes, René; *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Segunda meditación, edic. cit., p. 24.

⁸³ MacIntyre, Alasdair; “Crisis epistemológicas, narrativa dramática y la filosofía de la ciencia”, en: *The Monist*, año LX, número 4, 1977, p. 453, trad. de Gonzalo Cobo.

Es esta duda generalizada la que le revela que hay algo de lo cual no puede dudar: que es él quien duda. De ahí concluye Descartes la primera certeza: yo soy, yo existo. Lo cual se le aparece igual de claro y distinto cada vez que piensa en ello.⁸⁴ En ese sentido se puede decir que el proyecto cartesiano es reedificar, sobre la base de la certeza del yo, todo el inmenso edificio conceptual que la duda metódica derribara.

Aplicando ese mismo criterio de verdad (la evidencia basada en la claridad y distinción⁸⁵) Descartes establece la separación entre el cuerpo y el alma, o en general entre dos tipos de sustancias o realidades: la *res cogita* y la *res extensa*. Prueba también la existencia de Dios (prueba por las causas, prueba ontológica, etc.), del mundo externo y de los otros seres humanos. También, por el mismo punto de partida -que introduce una división entre lo cogitativo y lo extenso- postula una visión mecanicista de la naturaleza (incluido el cuerpo humano⁸⁶):

“... la base de su “demostración” descansa ahora absolutamente en la autoridad de la primera persona, en el “yo pienso”. Se trata de una inversión total del orden cosmológico antiguo (que iba del Ser en general al individuo particular). Ahora resulta que la otrora pequeña criatura contingente (el *ego cogito*) es el sustento del ser necesario (Perfectísimo), y la autoridad de su *cogito* (razón) la convierte en un “sujeto trascendental” por encima de cualquier autoridad, que finalmente se condensará en aquel lema con el que Kant caracterizaba el programa de la Ilustración: “¡atrévete a usar tu razón!” ”⁸⁷

La edificación del saber sobre la propia certeza del yo que inicia Descartes y que la filosofía moderna continuaría presupone, como se percata Ballón, una primacía gnoseológica del sujeto (ancla del conocer) sobre la primacía ontológica antigua y medieval del objeto (base del ser o de Dios), ello hace, en última instancia, que el pensar sea no porque piensa el ser, sino que más bien el ser sea porque puede ser pensado por el pensar, realizándose así una reinterpretación desde la esfera del yo de la vieja sentencia parmenídea que identificaba el ser y el pensar.

⁸⁴ Inicialmente esta certeza es sólo mientras se piensa en ella, posteriormente, cuando se haya demostrado la existencia de Dios, Él será el garante de que esta, así como todas las demás verdades que el intelecto va descubriendo, en tanto obras suyas, son y continúan siendo, así no pensemos en ellas.

⁸⁵ “Entiendo que es claro aquel conocimiento que es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Es distinto aquel conocimiento que es en modo tal separado y distinto de todos los otros que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a *quien lo considera como es preciso*” Descartes, René; *Principios de la filosofía*, edic. cit., p. 48.

⁸⁶ Los puntos mencionados pueden encontrarse en las obras a las que nos estamos refiriendo. Así, las pruebas de la existencia de Dios están presentes en la tercera y quinta de las *Meditaciones metafísicas* así como también en la Cuarta parte del *Discurso del método* y en la Primera parte de *Principios de la filosofía*. Octave Hameling en su libro *El sistema de Descartes* tiene toda una sección dedicada a dichas pruebas las cuales presenta y analiza exhaustivamente. La separación entre lo cogitativo y lo extenso está presente en la segunda de las meditaciones metafísicas y en la quinta. En el *Discurso del método*, Cuarta parte, también se trata este asunto, lo mismo que en la primera parte de los *Principios de la filosofía*. En cuanto a la visión mecanicista, tenemos *Los principios de la filosofía* (la segunda parte y siguientes) así como el *Discurso del método* en su quinta y sexta parte y el *Tratado del hombre*. La visión mecanicista es tratada, de manera genérica, en el capítulo respectivo sobre Descartes en el tomo II de la *Historia de la filosofía y la ciencia* de Giovanni Reale y Darío Antiseri, Hay también referencias al mecanicismo en Descartes, aunque sobre todo por el lado de sus presupuestos ontológicos, en el libro del profesor sanmarquino José Carlos Ballón Vargas *Un cambio en nuestro paradigma de racionalidad*, Lima, CONCYTEC, 1999.

⁸⁷ Ballón Vargas José Carlos: *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia*, Lima, CONCYTEC, 1999, p. 401.

Siguiendo la misma senda abierta por Descartes del asentamiento de la certeza en el propio yo, y algo más de siglo y medio después, Kant definiría el ideal de la ilustración como el de pensar por propia cuenta y riesgo:

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.”⁸⁸

Por otro lado, el mismo Kant reducirá y relativizará explícitamente el ser, al conocer humano, tal como lo expresa en su famosa “revolución copernicana”:

“Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más [...] admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados.”⁸⁹

Confirmamos de este modo que por el lado social las visiones antiguas y medievales presuponen un mundo en el cual la individuación o la atomización social no tiene relevancia alguna, de otro lado, por el lado ideológico, la verdad se legitima por la filiación del pensar a una entidad o autoridad externa (el Ser o Dios), en el mundo moderno ocurre más bien todo lo contrario, no es el imperio del ser sino el del conocer el que rige, de ahí también que el centro no sea el Ser sino el Hombre. Se pasa así de una racionalidad de tipo tomista a otra de índole moderno ilustrada.⁹⁰

Aclaradas genéricamente las bases materiales y espirituales sobre las que se asentó la llamada modernidad es necesario regresar, a nuestro autor de mediados del siglo XVIII peruano. No es difícil percatarse de lo extraño o hasta repulsivo que pudiera parecer esto a Bravo de Lagunas, un orden social basado en la diferenciación e identidad individual es inconcebible, pues, como vimos, no es sobre lo individual sobre lo que según él se edifica un Estado sino sobre lo social o comunitario. En cuanto a que las normas tengan un carácter puramente humano, es algo también para él sumamente inconcebible, como lo manifiesta explícitamente al rechazar el carácter puramente humano – y por ello contingente – de las normas jurídicas postulando más bien un fundamento necesario y trascendente con respecto al ser humano:

“La prohibición *forzosamente* no priva de alguna legítima facultad que antes se tenga. En lo mismo que no es lícito, y para lo que se carece de toda facultad, se reiteran las prohibiciones, se establecen, y agravan las penas, y no basta para contener la malicia de los hombres la repetición de las Leyes, y reducir a

⁸⁸ Kant, Immanuel “¿Qué es la ilustración?”, en: Kant, Immanuel; *Filosofía de la historia*, Santa Fe de Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1994, trad. Eugenio Imaz, p. 25.

⁸⁹ Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1973, pag. 14, trad. Francisco Larroyo. Esto “algo sobre ellos” no son otra cosa que las categorías o estructuras formales – vacías y que por ello deben ser “llenadas” por la experiencia – que establecemos en nuestros juicios de hechos pero que son previas y condicionantes (condición de posibilidad) de éstos últimos.

⁹⁰ “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 ...” Hernando Nieto, Eduardo: *Pensando peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 92, nota 56.

ejecución sus conminaciones. El Adverbio *forzosamente* en la generalidad que se le da, tiene el peligro de que si se valiesen de este modo de argüir los herejes, probarían con él su error, de que es lícita la simple fornicación, y solo mala porque está prohibida, y de las mismas prohibiciones tomarían argumentos para fundar *forzosamente* por legítimas tan criminosas libertades. Este mismo inconveniente se podría figurar, en todos los actos que están prohibidos porque son malos, y si a aquella prohibición será menester quitarle el adverbio *forzosamente*, o explicarla de los actos que solo son malos porque estan prohibidos” (93-94)

Fundamentación de la legitimidad del gobernante: ¿nacionalismo o colonialismo?

Al igual que santo Tomás de Aquino⁹¹ y Francisco Suárez,⁹² Bravo de Lagunas sostiene que el gobernante únicamente gobierna de manera justa cuando lo hace a favor del Bien Común o Pública Utilidad.⁹³

Teniendo como premisa esta tesis, el criollo argumenta respecto al problema que se está analizando en el *Voto Consultivo*; si las circunstancias llevan a que se requiera que el comercio tenga que ser prohibido por el Bien Común, el gobernante no sólo tiene el derecho sino también el deber de hacerlo:

“Juan Jacobo Cancerio asienta que el Señor de Vasallos, puede por razón de pública necesidad, utilidad, u otra justa causa, prohibir por Bando, que se extraigan granos con el argumento de la decisión del Emperador Claudio; y prosigue con consecuencia de doctrina, que también puede prohibir el ingreso en el propio Territorio, por su misma abundancia, como lo resuelve Avilés” (51)

Pero el problema con el que se enfrenta Bravo de Lagunas posee una complicación adicional respecto al que enfrentaron Tomás de Aquino y Francisco Suárez, entre otros: el régimen político colonial. Él tiene que explicar cómo es que alguien que no es el gobernante de un reino sino el representante o si se quiere, alguien que no es el rey sino el virrey, pueda llevar a cabo esto.

La cuestión se soluciona estableciendo que el único que tiene derecho a cambiar la ley es el rey, el virrey, al ser únicamente representante del rey, gobierna en nombre de éste:

“En los Ex. SS. Virreyes hay facultad de Hacer Estatutos, promulgar edictos, ... en nombre de S.M. cuya soberana representación tienen. La que se explica con las voces de *alter ego*, y en Cedula Moderna por la expresión de *unidad moral con la Real Persona*” (101)

Sin embargo, en tanto gobierna en nombre de éste, el virrey representa los intereses del rey únicamente en el territorio que está bajo su cargo; en ese sentido, se concluye que el interés del virrey debe ser el Bien Común de aquellos que están bajo su gobierno local. El aparente proto nacionalismo fundacional que algunos estudiosos atribuyen a las tesis proteccionistas de Bravo de Lagunas (v. gr. Macera, Castro), si se examina en los términos del contexto filosófico en el que se orienta, sería más bien en parte una visión restringida del derecho natural e internacional y del libre comercio. Es en realidad una fundamentación asimétrica de lo que podemos denominar “derecho colonial”.

El espíritu de la ley y la sacralización del poder es el Bien Común y en tanto el gobernante está en la obligación de velar por el Bien Común está en la obligación de dar

⁹¹ Cfr. *Del gobierno de los príncipes*, Libro 1, Cap. X

⁹² “El príncipe está obligado en justicia a preocuparse más del bien común de su Estado que del suyo propio; de lo contrario se convertiría en tirano.” Suárez, Francisco; op. cit., p. 311.

⁹³ *Voto Consultivo*, p. 101.

leyes que tengan como objetivo el bienestar de su pueblo, considerado como un todo (en común). La ley no es una formalidad contractual asentada en la voluntad de los individuos sino aquello que permite identificar el poder con la comunidad. La ley tiene una sustancialidad de naturaleza sacra o derivada de la propia divinidad en último análisis:

“... de razón de la ley, y de su substancia en que se establezca por el bien común, calidad en que ningún Autor admite la controversia, como observa con Santo Thomas el eximio Suárez.””(137-138)

En esto Bravo coincide con las tesis de Tomás de Aquino, pero sobretudo con los maestros españoles⁹⁴ como él mismo lo ha puesto de manifiesto, sobre el gobierno y la naturaleza de la ley. En el primer caso, 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”⁹⁵

Por ello en el doctor angélico 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*”).”⁹⁶

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. 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. Urdánoz, 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

⁹⁴ Por ejemplo para Domingo de Soto: “La Ley eterna es la razón suprema de Dios que *ab aeterno* ordena y mueve a todos los seres creados a sus respectivos fines; la Ley natural es una luz impresa por Dios en la razón humana, por la cual el hombre ordena sus actos hacia su fin propio; la Ley humana concreta y determina los dictados de la Ley natural según lo exigen las circunstancias de lugar y tiempo. A su vez la Ley humana se divide en Derecho de Gentes y Derecho Civil.” Avellán, José Luis; *op. cit.*, p. 533. Por su parte para Suárez: “La Ley eterna tiene como sujeto a toda la Creación y es la misma razón divina en cuanto tiene razón de ley ... La Ley natural es la participación de la Ley eterna en la criatura racional: según Suárez, consiste en el juicio actual de la mente sobre lo que el hombre ha de hacer ... Suárez, siguiendo en esto a Molina, distingue el Derecho de gentes (*ius gentium*) del Derecho natural, pues aquél no está basado en la Ley natural, sino positiva humana.” *Ibid.*, pp. 624-625, etc.

⁹⁵ Sabine, George, H.; *op. cit.*, pp. 189-190.

⁹⁶ Del Vecchio, Giorgio; *op. cit.*, p. 32.

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.

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, así como 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

En la visión política de Suárez, el poder se sustenta en un consentimiento colectivo que 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). Esta es una diferencia fundamentalísima entre el pacto social suareciano y el contrato social roussonian, sobre los cuales profundizaremos sobre el final del presente capítulo. 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 lo tanto, debido a esta naturaleza de la *traslatio*, para Suárez el poder no se fundamenta en el “consentimiento común” de los individuos contratantes 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 ...**”¹⁰¹

El siguiente paso en la argumentación del Doctor Eximio es establecer qué puede considerarse una ley “inicua” o “tiránica”. Siguiendo al dominico el jesuita llega a sostener que incluso cuando la propiedad privada o la propia vida individualmente considerada están en peligro, aún así, si mayores males se derivarían de la rebeldía frente al gobernante, entonces deberá soportarse el abuso ya que esto redundará a favor

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

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

del Bien Común y lo contrario sólo traerá consecuencia funestas para la comunidad considerada como un todo orgánico. Lo decisivo no es pues el consenso individual o el bienestar particular de los contratantes sino el consenso o bienestar comunitario:

“... si la muerte del rey es ocasión de desórdenes en el Estado o habrán de provocarse a otros males contra el bien común, entonces el amor a la patria y el bien común obligaría a no matar al rey aun con peligro de la propia vida.”¹⁰²

Sólo hay un 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 así en “tirano”:

“**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.”¹⁰³

Estas tesis populistas, sobretudo 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 (citado por Bravo de Lagunas¹⁰⁴), 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:

“The crown was the only political link between those kindoms, 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 Spaniard and its European entanglements?”¹⁰⁵

Este presupuesto fundante de la legitimación del poder y del gobernante, muestra, con claridad meridiana, que es la tradición escolástica –sobretudo, la Alta Escolástica Española con su doctrina del “pacto social colectivo”– la que está presente en el pensamiento político de Bravo de Lagunas y no la tradición filosófica política moderna contractualista.¹⁰⁶

Vista la tesis sostenida por Bravo de Lagunas con respecto a si es legítimo que un estado prohíba o restrinja el comercio internacional, examinados los presupuestos

¹⁰² Suárez, Francisco; op. cit., p. 415.

¹⁰³ Suárez, Francisco; op. cit., pp. 415-416, negritas nuestras.

¹⁰⁴ Véase nuestro Apéndice 2.

¹⁰⁵ “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? tomado de: Martín, Luis; *The intellectual conquest of Perú. The Jesuit College of San Pablo (1568-1767)*, New York, Fordham University Press, 1968, pp. 59- 60, traducción nuestra.

¹⁰⁶ “... 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 ...” Copleston, Frederick, op. cit., p. 333, loc. cit.

filosóficos que engloba su conclusión afirmativa y el universo social en el cual ella adquiere legitimidad, podemos decir que esta prohibición del comercio es consistente con la lógica esbozada, cuyos presupuestos, implicancias y filiaciones filosóficas acabamos de ver, con respecto a la autoridad del rey para con sus súbditos o de España respecto a sus colonias. Sin embargo, de quien está hablando Bravo de Lagunas y Castilla es del Virrey, esto es, del representante del poder colonial. Por ello es que tiene ahora que llevar la argumentación a demostrar que no es sólo al rey a quien corresponde el monopolio de las decisiones del tipo señalado, sino también a aquél que gobierna en su nombre: el virrey.

Obviamente Bravo de Lagunas no va a sostener que el virrey tiene la capacidad de cambiar las leyes pero sí que posee la capacidad de sancionar la correcta interpretación como veremos inmediatamente.

La hermenéutica jurídica colonialista

Como ya se dijo, el virrey no tiene autoridad para cambiar leyes del tipo mencionado pero, en tanto gobierna en representación del rey y en tanto su gobierno debe apuntar al Bien Común de sus gobernados, y considerando que el espíritu de las leyes es el Bien Común, cuando una ley real se torna perjudicial para el bien del poder colonial, el virrey podría, según Bravo de Lagunas, sin necesidad de cambiar la ley, “interpretar” lo que ésta dice en un sentido distinto al literal. Pero esta interpretación únicamente es válida para el territorio de la jurisdicción del virrey:

“El Sr. Matheu tratando de la potestad dispositiva de los Virreyes, califica la de hacer Estatutos, por verdad tan notoria que no los funda, y se remite à muchos Autores que explican eruditamente la materia, los que cita, y no requiere transcribir. Esta potestad se debe entender, dice el Sr. Matheu, dentro de los términos de la Jurisdicción propia del Virrey; de modo que las Ordenanzas no sean derogatoria de las Leyes, o Cédulas de el Rey, que es su Superior. Negar que aquí haya facultad, para mandar que se prefieran en la venta los Trigos de la tierra; *aun en los Magistrados de superior clase*. Significando en esta clausula a los Virreyes; es añadir por comento a la Ley 8. Lo que no dio, y exponerla contra sus palabras y su mente.” (101-102)

La interpretación que hace el virrey de la ley no deroga ésta, en la lógica de Bravo, sino únicamente la interpreta en su verdadero sentido, que no es otro que el de velar por el Bien Común de los súbditos dentro del espacio local de la jurisdicción del virrey:

“Con estas interpretaciones, no se deroga la ley, sino se explica; no se revoca, sino se aclara, no se quebranta, sino racionalmente se observa.” (84)

Bravo ha tenido que demostrar la autoridad del virrey para poder justificar el poder que le asiste para prohibir el comercio de trigos con Chile (a pesar que la ley 8 del Código de Indias no lo permite). El fundamento de ello, es que el virrey gobierna en nombre del rey y como el rey se debe al pueblo y el virrey se debe al rey, entonces es obvio que el virrey se debe al pueblo ya que de lo contrario desprestigiaría a aquél que ha confiado en él para que cuide por sus súbditos y gobierne como él personalmente lo haría.

Justamente éste es el otro problema con el cual Bravo de Lagunas se enfrenta: el del espacio del poder colonial. Para éste propósito ha tenido que sostener que el rey delega poder al virrey para que éste gobierne en su nombre:

“... en virtud de la representación real pueden hacer tales estatutos en nombre del rey, quitar los antiguos, o dispensarlos; y duran aun acabado su oficio” (62)

El objetivo de la argumentación de Bravo de Lagunas es que se produzca una identidad entre el Rey y el Virrey:

“En los Ex. SS. Virreyes hay facultad de Hacer Estatutos, promulgar edictos, ... en nombre de S.M. cuya soberana representación tienen. La que se explica con las voces de *alter ego*, y en Cedula Moderna por la expresión de *unidad moral con la Real Persona*” (101)

Este es un punto novedoso en la argumentación de Bravo de Lagunas con respecto a los escolásticos –de quienes, como hemos visto, toma estos argumentos– ya que estos únicamente se ocupaban del rey o gobernante y no de aquél que sin ser *in stricto sensu* rey o gobernante, gobernaba por delegación de éste. A nuestro entender Bravo de Lagunas se ha visto urgido de llevar a cabo tal procedimiento al estar frente a un problema de índole práctico que requiere de una solución rápida. Decisión que no obstante la urgencia que reclama deberá estar refrendada por la máxima autoridad y debido a que la autoridad máxima en el virreinato era el virrey y no el rey.¹⁰⁷

Tiene Bravo de Lagunas que demostrar cómo es posible que, a pesar que el Código de Indias impide la prohibición del libre comercio entre las colonias, el Virrey puede prohibir éste aunque sea únicamente en su virreinato.

El autor salva el problema apelando nuevamente a la categoría de Utilidad Pública o Bien Común, a la que se somete la naturaleza de las normas jurídicas:

“Sin embarazo de la Ley general 8. Que manda el Comercio libre de mantenimientos, se puede prohibir la extracción, haciendo falta en el propio Distrito, según la Ley 12. Es así que según la Opinión común de los D.D. por los mismos fundamentos de la pública utilidad, o necesidad, que se prohíbe la extracción, se puede prohibir su introducción” (76)

Y como en este caso él ha demostrado que es conveniente por la pública utilidad dar preferencia a los trigos del país, la corrección de su propuesta ha sido para él demostrada, coincidiendo así con lo que señalaran tanto Suárez como Santo Tomás: “las leyes deben modificarse; pero no por una ventaja cualquiera, sino por una utilidad o necesidad grandes ...”¹⁰⁸

Es por lo tanto, la propia Utilidad Pública o Bien Común, la que autoriza al virrey interpretar las leyes.

De este modo, Bravo de Lagunas ha esbozado implícitamente una teoría sobre el origen y legitimación no del poder real sino del poder virreynal. Esta teoría posee filiaciones evidentes con las tesis filosófico políticas escolásticas sobretodo las del jesuita Suárez y la del dominico Mariana -llamadas también “populistas”¹⁰⁹- que consideran que el poder del gobernante es primariamente derivado del pueblo y es legítimo sólo en tanto y en cuanto éste es empleado a favor del bien común:

¹⁰⁷ Este ámbito práctico con el cual está en contacto el filosofar peruano a lo largo de su historia y que incluso lleva a que se innoven teóricamente las doctrinas filosóficas tomadas inicialmente para hacer frente a los problemas de la praxis ha sido resaltado por la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta. Véase: 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.

¹⁰⁸ Aquino, Tomás de; *Summa theológica*, Secunda secundae, C. 97 a. 3. Madrid, BAC, 1957.

¹⁰⁹ 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.

“Si , como asentó Santo Tomás, la razón de erigirse la autoridad es la más fácil procuración del Bien Común (*De reg. L. I., cap. I*), al que deben fundamentalmente encaminarse sus leyes y actos (I^a, II^a, Q. 96, artículo 2), no puede extrañarnos que esta idea básica perdure constante hasta hacer decir a Suárez que *Bonum commune est mensura primum principium per quod mensuratur institia, utilitas et convenientia legis ...*”¹¹⁰

Tesis que corregía la interpretación postulada por Bartolomé de las Casas en su obra *De regia potestate*, en la cual el dominico sobre estimaba en exceso –respecto a la versión que estamos viendo- el “libre consentimiento” del pueblo, aunque mantenía la noción del Bien Común:

“... afirmó que todos los reyes derivaban su autoridad del libre consentimiento del pueblo, que como fuente de la soberanía precedía al monarca, a la vez en esencia y en tiempo. El principal propósito del gobierno era el bienestar de sus súbditos.”¹¹¹

En realidad, sólo la desacralización de la dignidad puede acarrear al gobernante infractor no sólo la pérdida del reino sino incluso de la vida pues ha dejado de ser gobernante para pasar a ser tirano¹¹² (he aquí la esencia de las tesis segundo escolásticas sobre el regicidio y el tiranicidio). Así por ejemplo el padre Juan de Mariana sostiene en su libro *Del rey y de la institución de la dignidad real* (dedicado nada menos que a Felipe II, rey del Imperio español de ese entonces) con respecto al mal gobernante:

“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**”¹¹³

¹¹⁰ Ibid., p. 13.

¹¹¹ Brading, David; *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, trad. Juan José Utrilla, p. 117.

¹¹² “El *estado social* radica en la naturaleza humana. El carácter propio del gobierno justo es emplear el poder en beneficio general de la sociedad. El gobierno injusto, que es todo lo contrario, constituye la tiranía” Domínguez, Dionicio S. I.; *Historia de la filosofía*, Madrid, Aldous, 1936, p. 181.

¹¹³ Mariana, Juan de; *Del rey y de la institución de la dignidad real*, Bs. As. Partenón, 1945, trad. E. Barriobero y Herrán, p. 100, negritas nuestras. Para Mayor información sobre las influencia de las tesis populistas y, en general, escolásticas y segundo escolásticas sobretodo, en la ideología de la independencia americana véanse los textos de Manuel Giménez Fernández: op. cit. y de Carlos Stroetzer: *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982; interesante es también la tesis de Maestría en Filosofía de Jorge Quispe: *Argumentos filosóficos en la Carta a los Españoles Americanos*, Lima, 2000, Archivo de tesis de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Sin embargo el debate no está concluido, si todo lo contrario pues hay otra tradición – mucho más arraigada en nuestros medios académicos - que considera la ideología de la independencia hispanoamericana en general y peruana en particular, como inspirada totalmente en ideas moderno ilustradas, cfr. Rivara de Tuesta María Luisa: *Ideólogos de la emancipación peruana*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972; de la misma autora: “La filosofía colonial en el Perú y Bolivia”, en *Logos latinoamericano*, año 3, número 3, Lima, 1998, pp. 13-81, especialmente, pp. 56-79. A modo de ilustración confrontemos las tesis de Stroetzer con las de Rivara: para Stroetzer: “LA LLAMADA REVOLUCION DE LA AMERICA ESPAÑOLA, fundamentalmente una guerra civil como resultado de los acontecimientos napoleónicos en la Península, tuvo profundas raíces medievales: estuvo vinculada a dos hechos históricos que, a su vez, estuvieron ligados a los dos conceptos medievales del *tyrannus a regimine* y del *tyrannus ab origine*, y a la institución medieval del Cabildo” Stroetzer, o. Carlos: op. cit., p. 435. Para Rivara: “Los pensadores peruanos que conducirían al país a la libertad política fueron hombres que incorporaron y conjugaron con la realidad del virreynato peruano la filosofía del siglo de las luces, creando una verdadera ideología que a la postre produciría cambios radicales en la actitud mental del hombre peruano.” Rivara de Tuesta , María Luisa; “La filosofía colonial en el Perú y Bolivia”, loc. cit., pp. 58-59.

Tales tesis tienen poco que ver con la desacralización moderna del poder llevada a cabo por un Maquiavelo para quien el príncipe no necesariamente –ni siquiera teóricamente– debe gobernar a favor del Bien Común sino más bien a favor suyo o de su continuidad en el poder, pues según él lo único realmente importante para alguien que aspira a gobernar es llegar al poder y saber mantenerse en él:

“¡Cuán digno de alabanza es un príncipe cuando mantiene la fe que ha jurado, cuando vive de un modo íntegro y cuando no usa de doblez en su conducta!. No hay quien no comprenda esta verdad, y, sin embargo, la experiencia de nuestros días muestra que varios príncipes, desdeñando la buena fe y empleando la astucia para reducir a su voluntad el espíritu de los hombres, realizaron grandes empresas y acabaron por triunfar de los que procedieron en todo con lealtad. Es necesario que el príncipe sepa que dispone, para defenderse, de dos recursos: la ley y la fuerza. El primero es propio de hombres, y el segundo corresponde esencialmente a los animales. Pero, como a menudo no basta el primero, **es preciso recurrir al segundo.**”¹¹⁴

Alberto Escalona ha mostrado que mientras en la teoría política de influencia escolástica la legitimidad se daba cuando el poder se ordenaba a favor del Bien Común (entendido en el sentido que ya ha sido mostrado), en la tradición política anglosajona (una de los pilares de la filosofía política moderna) ésta se daba únicamente cuando el gobierno era orientado a favorecer el bien individual de cada uno de sus súbditos o gobernados:

“La tradición escolástica y neoescolástica de la *soberanía popular*, según la cual el poder reside en el pueblo, fue la base del pensamiento político. Las tesis de Suárez, que eran enseñadas desde el siglo XVII a través de los colegios de los jesuitas, desde Córdoba de Tucumán o Chuquisaca hasta Guadalajara en México o Manila en Filipinas, y con ellas las de Soto, Cano y Victoria, imprimieron a todos los primeros ideólogos del movimiento de la independencia la proclamación de ésta cuando Fernando VII abandonó el poder. (En Norteamérica se sustentó la idea de la ruptura del poder social en motivos ideológicos derivados de la doctrina de Locke, como es la pérdida de confianza en el poder legislativo o ejecutivo cuando se trata de preservar la *propiedad individual*, razón fundamental, según la tradición inglesa, del régimen colonial).”¹¹⁵

El hecho que gentes como el español Francisco Suárez y el inglés John Locke hablen de “bien común” pero entiendan cosas totalmente distintas nos indica que se ha operado un cambio radical de naturaleza categorial o conceptual:

“[Locke] Dejó en pie la vieja teoría del derecho natural con todas sus resonancias emocionales y sus coacciones casi religiosas, pero cambió completamente, sin saberlo, el significado que el término tenía en escritores como Hooker. En vez de un derecho que ordena al bien común de la sociedad, Locke establece un cuerpo de derechos individuales innatos, inviolables, que limitan la competencia de la comunidad y son obstáculos que impiden la interferencia en la libertad y propiedad de las personas privadas”¹¹⁶

Casi para concluir el presente capítulo quisiéramos resumir la comparación y contraste que lleva a cabo Stroetzer entre el “contrato social” de Suárez y el de Rousseau.¹¹⁷ No obstante, antes de abordar este tema tenemos que hacer algunas aclaraciones que nos parecen pertinentes:

Como ya vimos, para Suárez el gobernante tenía como principio legitimador de su gobierno por una lado el consentimiento divino (en la práctica la aquiescencia papal),

¹¹⁴ Maquiavelo, Nicolás; *El príncipe*, Bs. As., Claridad, 1946, trad. Guillermo Cabanellas, p. 186, las negritas son nuestras.

¹¹⁵ Escalona Ramos, Alberto; *El espíritu de la edad media y América*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959, p. 93.

¹¹⁶ Sabin, George; op. cit., p. 390.

¹¹⁷ Cfr. Stroetzer, O. Carlos; op. cit., p. 46.

adquirida por *designatio*, y de otro lado el consentimiento de los gobernados, adquirido por *traslatio*. Sin embargo lo decisivo era en Suárez que en razón de la legitimación del gobierno -y en esto es menos conservador que Tomás de Aquino- la autoridad para gobernar que le ha sido delegada al gobernante viene del pueblo y se debe al pueblo, por otro lado ésta tiene como objetivo el Bien Común por lo que lo decisivo aquí es que el gobernante sólo es reconocido como gobernante por los gobernados si y sólo si gobierna a favor del Bien Común.

La doctrina suareciana sobre el fin y la legitimidad del gobierno podría parecer entonces -si la vemos superficialmente y debido a que ambas aceptan la “soberanía popular”- similar a la del contrato social postulado por Rousseau en el cual, al delegar el poder¹¹⁸ cada contratante otorga el derecho a cuidar por su bien individual al gobernante, este último sólo sería legítimo si es que no atenta contra el bien individual de cada uno que, en tanto y en cuanto ha sido delegado a su cuidado por todos los contratantes sin excepción alguna, se convierte, también para Rousseau en el Bien Común en la medida en que apunta al bien de todos y cada uno de los contratantes, esto es; es común o igual para todos los gobernados o súbditos.

Sin embargo esta afinidad es sólo superficialmente aparente, como no es difícil inferir por todo lo anteriormente presentado. Sin embargo, queremos dejar totalmente claro este contraste por lo que recurrimos al ya mencionado Stroetzer en la medida que señala cinco aspectos fundamentalmente contrapuestos en el corazón de la filosofía política de cada uno de estos pensadores.

Como primer punto de desencuentro menciona el hecho que mientras en Suárez la autoridad y soberanía que tiene el pueblo sobre sí mismo no sólo puede sino que debe ser transferible y puede ser ejercitada por otro, en Rousseau ello no es posible ya que siempre está presente el interés individual.

En segundo lugar, para Suárez la soberanía es un atributo comunitario del conjunto de la sociedad, mientras en Rousseau esta soberanía es individual.

Un tercer punto de discordia entre ambos pensadores radica en el estado natural del hombre que prefiguran. Mientras para Suárez éste es el de un hombre culto y social (comunidad perfecta o ideal) en el caso de Rousseau éste es visto como salvaje. Así mientras que en el primero el pacto es natural en el segundo el pacto es artificial.

El cuarto punto que señala Stroetzer es que mientras para Suárez Dios da la suprema autoridad a la comunidad, en Rousseau es la suma de individualidades sociales, la fuente del poder.

Finalmente, como quinto punto de discrepancia, señala Stroetzer que mientras que para Suárez esta translación del poder de la comunidad al príncipe es natural, en Rousseau se presenta artificial o convencional.

Otro autor que también ha abordado esta comparación es Ignacio Gómez Robledo, éste autor incluye en su comparación la filosofía política de Hobbes por lo cual nos remitiremos en seguida a ésta:

¹¹⁸ Nótese que el poder, en Rousseau, no se transfiere, esto es, el pueblo no renuncia a él, como tampoco en Suárez (pues se mantiene la soberanía *in habitu*) y sí se hace, por ejemplo, en Tomás de Aquino o en Thomas Hobbes, aunque de modos distintos.

“Según el autor de *Leviathan*, la “guerra de todos contra todos” que tenía su origen en el egoísmo personal, fuente y razón de la actividad humana, debía tener término gracias a la fina estratagema ideada por el egoísmo. Entrar en tratos con los otros hombres a fin de poner límites a la libertad ajena que impide el desarrollo del propio yo, y al abrigo de esta cautela poder fomentar mejor esa ansia insaciable del egoísmo...

Por otra parte, el ginebrino, en su *Contrato social* introduce el pacto como algo totalmente artificial, más aún, como elemento destructivo de lo natural.

[...] La concepción social de Suárez y la de los naturalistas, difiere tanto como las épocas, ideas y tradiciones en que se encuadraban. Media un abismo entre una ideología deísta y una atea; como entre un hombre normal viviente y un modelo clásico de laboratorio”¹¹⁹

¹¹⁹ Gómez Robledo, Ignacio; *op. cit.*, pp. 54-56.

CAPÍTULO III

FILOSOFÍA DEL DERECHO

“... nuestra conciencia encierra esas nociones, las acata como criterios últimos determinantes, se atiene a ellas como a los enlaces que la guían; pero no las sabe, no las convierte en objeto de interés de estudio”

G.W.F. Hegel

En el presente capítulo intentaremos demostrar que la posición sacralizadora de la Ley que maneja Bravo de Lagunas es contraria al carácter formal o meramente procedimental de lo jurídico que se le atribuye en el mundo moderno. Ésta, al igual que su concepción sobre la naturaleza y legitimidad del Estado, al girar en torno a la noción de “Bien Común” lleva a una postura metafísica fundamentalista del derecho, contraria a la concepción convencionalista del liberalismo moderno.¹²⁰

Relación entre la ley y el contexto de su aplicación:

Bravo de Lagunas, al justificar que la ley tiene que ser aplicada aquí del modo específico que él propone, presupone una relación directa de adecuación entre la ley y el orden natural existente (aspecto derivado justamente del hecho que la ley debe de apuntar siempre y en toda circunstancia al Bien Común o Pública Utilidad, como demostramos en el capítulo anterior). No es que por ahora sea conveniente actuar de este modo modificando la ley debido a ciertos hechos accidentales, sino que esta modificación obedece a una relación de correspondencia directa entre la ley (derecho positivo) y el mundo objetivo (derecho natural divino)¹²¹ habiendo de este modo más que una concepción contingente o circunstancial de lo jurídico una visión esencialista, con un compromiso ontológico fundamentalista, puesto que la ley tendría que “corresponder” con la “realidad” del medio:

“... no puede haber ley que en todo se ajuste, y sea uniforme a todo el género humano, por que cada Provincia las requiere diversas; lo que contrahe a las Indias, con la autoridad del Docto, y Religioso Padre Acosta, asentando: que ni las leyes de Roma, ni las de España, se adaptaron a estas naciones, además de las variaciones, y mudanzas que ocasionan accidentes, que sobrevienen” (132-133)

Esta tesis de filosofía jurídica es deudora de 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”¹²²

¹²⁰ En ese sentido sostenemos que hay implícita en el *Voto Consultivo* una filosofía jurídica que aquí intentamos reconstruir, con lo cual discrepamos con lo sostenido por Mario Alzamora Valdéz con respecto a los intelectuales del siglo XVIII peruano: “Los juristas más destacados de la época cultivaron diversas ramas de las disciplinas del Derecho pero ninguno se destacó en el campo de la filosofía jurídica” Alzamora Valdéz, Mario; *La filosofía del derecho en el Perú*, Lima, 1968, p. 54.

¹²¹ *Voto Consultivo*, p. 134.

¹²² Alzamora Valdéz, Mario; *La filosofía del derecho en el Perú*, Lima, 1968, pp. 58-59

Bravo de Lagunas va a mostrar grandes reparos a las tesis de la “libertad de comercio” de Hugo Grocio (uno de los precursores del derecho internacional a la vez que del liberalismo económico clásico¹²³), precisamente por el carácter formal del universalismo del holandés, ajeno a todo finalismo teológico u orden natural, amén de los localismos:

“... separándose en ellos de los hechos particulares, como los matemáticos consideran las figuras independientes de los cuerpos. Con todo el fervor de la disputa le llevó al extremo de establecer esta libertad, como innegable, e incapaz de mutación; y niega que se le pueda sujetar en algún modo de pacto, ni por ley.” (65)

Pablo Macera en su trabajo juvenil *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia histórica nacional*, señala acertadamente sobre el pensamiento que sobre Grocio que tenía Bravo de Lagunas que:

“Su admiración por el maestro holandés estuvo, no obstante, acompañada de algunos reparos. Al discutir el problema de la libertad del comercio, Bravo de Lagunas objeta las tesis del tratado sobre la libertad de los mares, sosteniendo que en él no se había aplicado “el método matemático que considera la figura independientemente de los cuerpos”. Se refiere Bravo de Lagunas, sin duda, a la influencia que en los argumentos de Grocio tuvo su propósito de servir los planes anti-portugueses de Holanda en el Oriente”¹²⁴

Efectivamente, Bravo de Lagunas critica el que Grocio después de sostener en su libro que iba a desarrollar su argumento *more mathematico* termine dejándose arrebatar por la disputa y establezca, la irrenunciabilidad y obligatoriedad del libre comercio como un derecho de gentes (precursor de la noción, posterior, de derecho internacional).

En realidad Bravo de Lagunas utiliza a Grocio como un ejemplo de que no se puede, sin caer en contradicciones, aplicar el método formal al derecho de gentes, ya que éste siempre presupone circunstancias concretas. Circunstancias que también influyeron en Grocio para que extrapolara lo que era adecuado al caso de Holanda a todas las circunstancias:

“Desde sus primeras obras Grocio se expresa no como un filósofo abstracto sino como un burgués holandés muy consciente de los intereses comerciales de su país ...”¹²⁵

El adaptar la ley a las circunstancias concretas es lo que hace Bravo de Lagunas al sostener que el libre comercio entre las colonias puede ser prohibido ya que lo principal es el Bien Común por lo que la ley, para ser ley y seguir siendo ley, tiene que favorecer el Bien Común, el cual depende de las circunstancias. En ese sentido aplica el método por él propugnado, método que encontramos ya en Tomás de Aquino:

“... el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen 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

¹²³ Cfr. Touchard, Jean; *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1961, trad. J. Pradera, pp. 255-256.

¹²⁴ Macera, Pablo; op. cit., p. 26.

¹²⁵ Touchard, Jean; op. cit. p. 255. Una pequeña pero muy útil antología de *De mare liberum* puede verse en Bouthol, Jean (y) Ortuño, Manuel: *Antología de las ideas políticas*, México, Renacimiento, 1965, tomo I.

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...¹²⁶

Es debido a esto que Bravo critica a Grocio:

“... no puede haber ley que en todo se ajuste, y sea uniforme a todo el género humano, por que cada Provincia las requiere diversas; lo que contrahe a las Indias, con la autoridad del Docto, y Religioso Padre Acosta, asentando: que ni las leyes de Roma, ni las de España, se adaptaron a estas naciones, además de las variaciones, y mudanzas que ocasionan accidentes, que sobrevienen” (132-133)

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 contrapuesta a la democracia)¹²⁷. 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”¹²⁸

Esto explica también por qué desde un inicio Bravo de Lagunas sostenga que lo que va a guiar su raciocinio en el *Voto Consultivo* no será otra cosa sino el Bien Común o Pública Utilidad del virreinato peruano, haciendo de este modo explícito el postulado teológico fundamentalista de su filosofía del derecho:

“La razón es bien clara: por que como todo el motivo que justifica estas providencias, es la utilidad pública ...” (231)

Dicha “razón” permite entender por qué encuentra una relación directa entre la ley y el medio natural y social, así como por qué del hecho de que los campos de Lima estén en condiciones de producir trigo, Bravo de Lagunas señale y destaque la singularidad de las Indias en general y de Lima en particular valiéndose de una serie de autores, el Conde de la Granja, Pedro Peralta, etc. Párrafos, por ejemplo, como éstos:

“El Doct. Don Pedro de Peralta, Demosthenes Peruano, mente fecunda de sublimes pensamientos, cuya vasta noticia hacía dudar, en cual de las ciencias que poseía era mas sabio; en su *Lima Fundada* dice de las tierras: *El rio que corta resonante / Argenteo es corazón del Valle undolso / Nilo mejor, pues tenue ya, ó creciente, / Inundación es siempre floreciente*” (211)

Establecida la singularidad privilegiada de la condición de Lima, Bravo de Lagunas puede argumentar a favor de su propuesta legal sostenido en esta particularidad ya que:

“... no todas las leyes pueden convenir a todos los lugares, ni aun las que Platón formó en su idea, juntando con su República; como advirtio Cicerón” (134)

¹²⁶ 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.

¹²⁷ “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

¹²⁸ Aquino, Tomás de; *Summa Teológica*, Secunda Secundae, C. 97, a. 1, edic. cit..



Esta tesis, expresada con otras palabras pero en el mismo sentido, se muestra también ya en Santo Tomás de Aquino:

“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 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”¹²⁹

Junto con su elogio a lo favorable del clima de Lima -que demostraría que Lima está en condición de producir el trigo para autoabastecerse- Bravo de Lagunas y Castilla realiza un cómputo estadístico de la demanda de trigo de la población así como la capacidad real de los campos para satisfacer esta demanda. Si bien su análisis establece que en estos momentos las tierras han recuperado su fertilidad perdida:

“... los Campos de Lima han recuperado su anterior fecundidad: pues **a la tierra se la ha comunicado permanentemente el Autor de la naturaleza, y ha recibido de mano de su Dueño Soberano una juventud divina, y perpetua** que la hace denominar la común Madres, que ha producido, y producirá siempre...” (148, negritas nuestras)

No obstante, a pesar de tenerse la capacidad de producir trigo, ésta aún no es suficiente para abastecer de trigo a la población de Lima. Para llegar a esta conclusión Bravo de Lagunas ha tenido que realizar primero un estimado de cuánto cultivo de trigo se necesita en promedio para abastecer a la ciudad de Lima en un año:

“Infiérese de lo reflexionado hasta aquí; que lo que la Ciudad necesita para mantenerse proveída, y sin escasez de Trigos, y que estos mantengan un proporcionado precio son de ciento y treinta, a ciento y cincuenta mil Fanegas ...” (207)

Establecido cuánto se requiere de cultivo de trigo, pasa a ver cuánto de trigo se está cultivando en estos momentos. Luego de estudiar el tema concluye, como decíamos, con la incapacidad actual de los campos de cultivo:

“... pues aunque hayan producido este año las Cosechas 50 mil Fanegas, y aunque llegasen a ochenta mil; necesitando la Ciudad casi otro tanto, según el mas prudente computo, no se puede decir, que hay la abundancia que se requiere para justificar la Providencia.” (230)

Sin embargo este hecho lejos de amilanarlo lo lleva a establecer la siguiente propuesta de solución:

“... se puede dar la preferencia a los Trigos, y frutos del propio Territorio, prohibiendo absolutamente la introducción de los de fuera, o no permitiendo la venta de estos, sin que se hayan consumido los del País” (231)

Propuesta que es la que propugna el *Voto Consultivo*, en la confianza que con el tiempo esta demanda de la población podrá ser cabalmente satisfecha.

Ley y Bien Común

Para Bravo de Lagunas la ley no tiene una naturaleza puramente positiva: es justo lo que es legal y es legal lo que la ley no prohíbe. Ya que entonces bastaría cambiar la ley para que lo justo cambie:

“La prohibición *forzosamente* no priva de alguna legítima facultad que antes se tenga. En lo mismo que no es lícito, y para lo que se carece de toda facultad, se reiteran las prohibiciones, se establecen, y agravan

¹²⁹ Aquino, Tomás de; *Summa theológica, Secunda secundae*, C. 87, a. 2, edic. cit., negritas nuestras.

las penas, y no basta para contener la malicia de los hombres la repetición de las Leyes, y reducir a ejecución sus conminaciones. El Adverbio *forzosamente* en la generalidad que se le da, tiene el peligro de que si se valiesen de este modo de argüir los herejes, probarían con él su error, de que es lícita la simple fornicación, y solo mala porque está prohibida, y de las mismas prohibiciones tomarían argumentos para fundar *forzosamente* por legítimas tan criminosas libertades. Este mismo inconveniente se podría figurar, en todos los actos que están prohibidos porque son malos, y si a aquella prohibición será menester quitarle el adverbio *forzosamente*, o explicarla de los actos que solo son malos porque estan prohibidos” (93-94)

Partiendo más bien de que hay un bien absoluto y trascendente que nos ha sido revelado por la gracia, misericordia e infinita bondad del Creador, se tiene que normar la conducta práctica de los hombres a partir de éste, lo cual remite, en última instancia, a la Teología Moral.¹³⁰

“La sistematización del conocimiento teológico según el fin buscado permitía su división en: positivo, dogmático, guerrero, moral, místico y escolástico ... El cuarto (el conocimiento teológico moral) se ocupaba de exponer las reglas y preceptos de las costumbres y conductas sociales, buscando adecuarlas a la fe y a la ética dictada por Dios.”¹³¹

Con lo anterior, en la Lógica de Bravo de Lagunas se subordina el derecho positivo a la norma divina para que recién entonces la norma positiva tenga sentido o posea esa finalidad que no tiene por sí misma. En ese sentido está de acuerdo tanto con las tesis escolásticas como segundo escolásticas que supeditan o subordinan el derecho positivo a la norma divina o, si se quiere, la subordinación de lo jurídico a lo teológico¹³²:

“... la potestad civil no sólo no busca la felicidad eterna de la vida futura como fin último propio, sino que tampoco busca de suyo la felicidad espiritual propia de los hombres de esta vida y, por consiguiente, no puede de suyo disponer de materia espiritual o dar leyes sobre ella”¹³³

Un punto interesante que vale la pena resaltar es que aquí Bravo silencia totalmente (ni siquiera lo menciona) el hecho que Puffendorf -uno de los autores a los que Bravo recurre para fundamentar su prelación de preferir los trigos del país- había querido separar totalmente la teología de la filosofía del derecho postulando más bien un derecho natural totalmente autónomo e independiente de la divinidad¹³⁴- lo cual demostraría lo que ya sosteníamos al inicio; él toma de los otros únicamente lo que conviene a sus propios fines argumentativos.

Por lo demás, incluso en los juristas españoles en los cuales 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)

¹³⁰ Sobre la teología moral y su presencia en el *Voto Consultivo* véase nuestro Apéndice 1.

¹³¹ Lazo García, Carlos (y) Ortegala Izquierdo, Alexander; “El papel de la Ideología Providencialista en el Feudalismo Peruano Colonial: siglos XVI-XVIII”, p. 119. En *Revista del Archivo General de la Nación*, N° 15, 1997, pp.117-132.

¹³² Aquí habría que diferenciar la manera cómo entienden este punto tanto la primera como la segunda escolástica. En los pensadores de la primera (v. gr. Santo Tomás de Aquino) hay una correspondencia directa de lo positivo para con lo divino. La ley positiva es la concreción o el reflejo de las leyes divinas, en la segunda escolástica española, más bien las leyes positivas son “convencionales” debido a que no hay una derivación de las leyes divinas, pero, el espíritu de dichas leyes debe de estar supeditado a los preceptos de la religión cristiana católica. En ese sentido si bien hay cierta convencionalidad, ella lo es sólo en lo que a procedencia se refiere, no así a su estatus ontológico, subordinado a la religión. Es en esta última línea que se encuentra el pensamiento jurídico de Bravo de Lagunas.

¹³³ Suárez, Francisco; op. ci., p. 240.

¹³⁴ Touchard, Jean; op. cit., pp. 256-257.

“lo establece la razón humana atendiendo a la proporción que debe existir entre los medios y el fin”¹³⁵ fin que no puede ir en contra de las leyes de Dios.

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 ...”¹³⁶

Cosa distinta es lo que ocurre en el caso del criollo; lo que es bueno, es bueno no porque sea sancionado por la ley o por las costumbres sino por una naturaleza independiente que no puede ser alterada, el hombre no juega ningún rol legitimador.¹³⁷

Bravo de Lagunas estaría siguiendo una tradición distinta, ligada más con la tradición escolástica y su desarrollo moderno; el jusnaturalismo.¹³⁸ Por ejemplo, el contenido de la referencia anterior a lo sostenido por Bravo de Lagunas, coincide con lo sostenido por el padre Suárez:

“... 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, ...”¹³⁹

Filosóficamente hablando, pensamos Bravo de Lagunas 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”¹⁴⁰

Para Bravo de Lagunas 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 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”¹⁴¹

¹³⁵ Abellán, José, Luis; *op. cit.*, p. 533.

¹³⁶ Locke, John; *op. cit.*, p. 4, negritas nuestras.

¹³⁷ *Voto Consultivo*, pp. 93-94.

¹³⁸ “Dentro de la fidelidad sustancial al pensamiento escolástico tradicional, representado particularmente por Santo Tomás, destaca en la segunda escolástica el enfoque jusnaturalista de los problemas político-sociales y jurídicos ...” Sierra Bravo, Restituto; *op. cit.*, p. 91.

¹³⁹ Sabine, Gerge, H.; *op. cit.* p. 291.

¹⁴⁰ Kelsen, Hans; “El derecho como técnica social específica”. En: Kelsen, Hans; *Qué es justicia*, Planeta-Agostini, 1993, trad. Albert Calsamiglia, p. 160.

¹⁴¹ Calvillo, Manuel; *op. cit.*, p. 34.

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

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”¹⁴²

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

Regresando a Bravo de Lagunas, 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:

“Si la ley 8. Se toma en la generalidad absoluta que de contrario se intenta, no menos sería contra la libertad de comerciar, y tragar mantener, y no hacer sobre esto Ordenanzas, darles la preferencia, que la igualdad; pues en esta mitad que se precisa a comparar, se disminuye la libertad y se da la preferencia. Y como las causas de la utilidad pública justificaron aquella Providencia, no obstante la ley, que penetraron muy bien los Señores del Real Acuerdo, también se justificará que si hay razón de pública utilidad, no obstante la Ley Real se pueda conceder la preferencia en el Todo, para el cual vale el argumento de la Parte” (77 - 78)

y es a ella a que deben apuntar las leyes, sólo en ese sentido son ellas justas:

“... fundándose la justicia de la Providencia, en la utilidad pública, y en cuanto conviene al bien común su observancia, la misma justificación está calificando la conveniencia. Y de razón de la ley, y de su substancia en que se establezca por el bien común, calidad en que ningún Autor admite la controversia, como observa con Santo Thomas el eximio Suárez.” (137-138)

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”¹⁴³

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. 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

¹⁴² Hobbes, Thomas, op. cit., p.350.

¹⁴³ Aquino, Thomas de *Summa theologica*, Prima Secundae, C.90 a.2. edic. cit.

cada persona parte de la comunidad, el bien da cada uno que no redonda en daño a los demás, es un bien de toda la comunidad.”¹⁴⁴

Dentro de esta línea puede ubicarse la tesis proteccionista del *Voto consultivo*:

“Es constante que la Caridad bien ordenada justifica, el que en caso de escasés, o que se tema, por la publica utilidad, se obligue a los Dueños de los Trigos, y otras especies necesarias a el abasto a que vendan a los de su propio Territorio, y no a los del Territorio ajenos. Luego cuando la publica utilidad lo pide, igualmente se justifica, que se obligue a comprar los frutos, a los del propio territorio, con preferencia a los del extraño” (15-16)

Esto es lo que justifica la propuesta braveana de la reinterpretación de la Ley General 8. del código de Indias que, tomada en sentido literal, impide la prohibición del comercio entre las colonias:

“Sin embargo la Inspección es del propósito, por que los mismos Establecimientos que hablando de lo general, son utiles al bien comun, en lo particular de una Ciudad, o Reyno, pueden tener tales inconvenientes, que traigan mayor daño, o impidan mayor utilidad. En cuyas circunstancias, o es necesario governarse por diversas Leyes, y providencias, o si están generalmente establecidas, ponerles alguna excepción, o dispensación, según la doctrina del citado P. Suárez” (138)

¹⁴⁴ Suárez, Francisco; *De legibus*, I, 7, 7, citado por Gómez Robledo, Ignacio; op. cit., p. 67.

CAPÍTULO IV

FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA

“Los hombres prácticos que se creen exentos por completo de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto...”

John Maynard Keynes

La tesis que intentaremos demostrar en este capítulo, es que la concepción de la economía política que maneja Bravo de Lagunas guarda filiaciones filosóficas y doctrinales con las tesis económicas segundo escolásticas, que la estudiosa de la historia de la economía Margaret Grice-Hutchinson a dado en llamar Escuela de Salamanca, la cual gira entorno a los ejes conceptuales de Bien Común y Justo Precio¹⁴⁵, conceptos o categorías que se remonta a toda la tradición escolástica anterior llegando por lo menos hasta Santo Tomás de Aquino.

Presencia del Mercantilismo en el *Voto Consultivo*

La presunta presencia de tesis mercantilistas en la obra de Bravo de Lagunas ha sido ya señalada por una serie de estudiosos (v. gr. Pablo Macera) y al parecer se hace también evidente en sus propios textos:

“La verdadera riqueza del erario, no consiste en los derechos, que en su entrada deja el trigo de Chile; sino en que en cada territorio estén los campos abundantes, y sus vasallos acomodados” (279)

Lo que aquí nos interesa es la manera en que Bravo de Lagunas vincula las tesis mercantilistas a la noción de Bien Común o Pública utilidad:

“El Trigo es el Nervio de toda la República, y nada hay más conveniente para la conservación de la vida. En su abundancia consiste la pública utilidad, y la salud del Pueblo, que es la suprema Ley”(13)

En realidad estas nociones, como hemos visto en capítulos anteriores, no aluden a la constitución de un espacio democrático e igualitario sino a un espacio trascendental y jerárquico. De ahí que el comercio no constituye por sí mismo una condición suficiente para el desarrollo de la Riqueza Pública, sino que ella reside en los granos de ahí que el desarrollo de ésta requiere la protección del Estado:

“No hay comercio más útil, ni más preciso que el de los trigos de la propia Tierra. Estas son las riquezas primeras, y más reales de la Naciones, y las que vivifican todas las partes del Estado. **Todo lo que el arte**

¹⁴⁵ Griecce Hutchinson, Margorie: *The School of Salamanca*, citada en Gómez Rivas, León; “Tratados sobre el pensamiento económico en las universidades del virreynato peruano (siglos XVI y XVII)”, en Boletín del Instituto Riva Agüero, número 24, Lima, 1997, pp. 561-574. Véanse también Schumpeter, J. A.; *Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos*, Barcelona, Ediciones de Occidente, 1964, trad. Jorge Petit Fonttréré, p.28. Avellán, José Luis; *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, Capítulo III, pp. 554-565, tomo II. Interesante es también el artículo Nicolás Sánchez Albornoz “Un testigo del comercio indiano: Tomás de Mercado y Nueva España”, en: *Revista de Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia número 47, Junio de 1959, pp. 95-142.

añade a la naturaleza; no produce sino riquezas de contrato, sujetas a las mutaciones de los tiempos, y a los caprichos de los usos. La Agricultura sola, no puede experimentar estas resoluciones. La labranza de los campos es la mies más abundante y permanente” (244-245 negritas nuestras)

Lo que se importa es únicamente lo que no se tiene. Mas aquello que se posee debe ser aprovechado y no traído de otro lado. En eso consiste el comercio:

“... **la naturaleza de los Comercios. Toda consiste en la necesidad;** porque cada Tierra solicita de la otra, lo que le falta, y se prestan un auxilio mutuo retribuyendo con otros frutos que se reciben.” (271)

El Estado ideal será aquél que no tiene necesidad alguna de comerciar, porque todo lo posee ya que “donde no hay indigencia no es necesaria la conmutación” (237) De ahí que Bravo de Lagunas sostiene que: “Generalmente, siempre es sensible depender de frutos externos” (34)

Para Bravo de Lagunas el comercio, entonces, es una actividad circunstancial y no una finalidad, por lo demás él está sujeto a si es o no favorable al Bien Común, empatando de este modo con una larga tradición que, por el lado cristiano, se remonta hasta los Padres de la Iglesia; ya San Juan Crisóstomo, quien “sostiene expresa y repetidamente una posición claramente positiva respecto al comercio, como medio de relación y comunicación social entre los hombres.”¹⁴⁶

De ahí, no es difícil inferir por qué considera a la autarquía como un ideal; porque mientras más autárquico sea un país menos dependerá para la satisfacción de sus necesidades de otros y, según Bravo, redundará en el bien de los propios habitantes ya que se adquirirán los propios productos a los connacionales encontrándose así el comercio más cercano a su orden natural:

“Este Comercio se ajustará más a su origen, y motivos, si solo le trajera de fuera lo que no tiene; pero no tanto que perjudique a su felicidad, introduciendo lo que pudiera tener de si mismo, y embarazándole, que lo tenga. Y estará mejor reglado y conforme a sus principios, y naturaleza, cuando los Estatutos le conserven lo que produce la Tierra, prefiriendo en la venta, y admitiendo después lo que le falta a su anual gasto” (238)

Tenemos acá expresada la misma visión de Aristóteles y Platón respecto a la naturaleza artificial del comercio. Así, Platón en el *Sofista* al calificar al sofista peyorativamente de traficante de mercancías está presuponiendo el mismo carácter para el comercio:

“La segunda definición aparece esencialmente como un tráfico que se opera de ciudad en ciudad. La tercera definición se diferencia de las otras por comportar el comercio en el interior de una misma ciudad. La cuarta definición, por último, se caracteriza por ser la venta de objetos o conocimientos elaborados por el propio vendedor. Las dos primeras definiciones (la segunda y la tercera) se fundan en el criterio de lugar donde se efectúa la transacción comercial, ora en una sola ciudad, ora en varias ciudades. La cuarta definición se apoya en el criterio de objeto de intercambio.”¹⁴⁷

Aristóteles, por otro lado, sostenía que las personas que se dedicaban al comercio no eran aptas para ser ciudadanos debido a que sus intereses podían ser incompatibles con los de la Polis.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Sierra Bravo, Restituo; op. cit., p. 159.

¹⁴⁷ Li Carrillo, Víctor; *Las definiciones del sofista*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú y Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996, p. 78.

¹⁴⁸ Ballón Vargas, José Carlos; *Ética y política: de Aristóteles al mundo moderno*, loc. cit., p. 157.

De otro lado, esta tesis de Bravo sobre el comercio nos permite entender por qué se opone a la importación de trigos de Chile:

“... será una República más feliz, en cuanto más abunde, y necesite menos que le obligue a conducirlo por el Comercio. Y este Comercio se ajustará más a su origen y motivos, si sólo se trajese de fuera lo que no tiene; pero no tanto que perjudique a su felicidad, introduciendo lo que pudiera tener de si misma y embarazándole que lo tenga” (238)

En ese sentido aquí Bravo no hace sino desarrollar en modo inverso las tesis que sobre el comercio van a sostener Vitoria, primero y Menchaca, después. Según estos último el *libre* comercio es de derechos de gentes –por lo que no podría ser prohibido– sin embargo, esta tesis tiene como presupuesto la misma carencia de productos que se dan entre las regiones por lo que el comercio sería el llamado a remediarlas en vista del Bien Común.¹⁴⁹ *Bajo ese mismo presupuesto* Bravo de Lagunas deduce que si bien el libre comercio es de derecho de gentes, éste puede ser prohibido si perjudica el Bien Común, que es, después de todo y en último análisis, la razón de ser del comercio y en general el principio meta jurídico que legitima una norma.

Según Pablo Macera, esta opinión de Bravo de Laguna se debe no sólo a las influencias de pensadores antiguos y medievales sino sobretodo, desde un punto de vista estrictamente económico, a cierta influencia de algunas de las ideas de Ustáriz, el famoso economista mercantilista español del siglo XVIII:

“Bravo de Lagunas no participó de las tesis extremas de Ustáriz contra la agricultura, pero acogería las referentes a la balanza de comercio y el tráfico marítimo.”¹⁵⁰

No obstante, nos parece que la comparación que hace Macera pudiera llevar a errores si no se la toma con cuidado. Manuel Colmeiro en su libro *Historia de la economía política en España*, sostiene que Ustáriz abogaba porque los países mantuvieran una balanza comercial positiva:

“Distingue Ustáriz el comercio en útil y dañoso: útil, cuando se venden a los extranjeros más géneros y frutos que se compran, y dañoso, cuando se compran más que se venden, porque en el último caso es preciso e inevitable que el importe de la diferencia se supla extrayendo una cantidad de oro y plata, con lo cual queda el reino sin sustancia y sin fuerza ...”¹⁵¹

Pero ¿era realmente la preocupación de Bravo de Lagunas la existencia de una balanza de comercio “positiva”, lo que permitiría una gran expansión comercial?, ¿no se trataría más bien el alegato de Bravo de Lagunas la defensa de una economía natural de subsistencia y la protección del autarquismo –hasta donde éste pudiera ser posible– teniendo como base una economía no monetaria, propia de una sociedad señorial y estamental?

Recordemos que una de la principales tesis mercantilista era que el comercio era un *instrumento* para la acumulación y expansión de la riqueza nacional, la cual se identificaba con el metálico, por otro lado, para ellos era a través del comercio que se daba este incremento. Si un país compra más de lo que vende pierde metales preciosos y viceversa, lo cual redundaría en el desarrollo positivo o negativo de su riqueza. Como ha señalado Alberto Graña:

¹⁴⁹ Cfr. Sierra Bravo, Restituto; op. cit., p. 173.

¹⁵⁰ Macera, Pablo; Op. cit., p. 30, nota 21.

¹⁵¹ Colmeiro, Manuel; *Historia de la economía política en España*, Madrid, Taurus, 1965, p. 946.

“Los mercantilistas miraban el proceso económico desde el punto de vista de la etapa primitiva a que había llegado el capitalismo: su etapa comercial. Esto los llevó a identificar dinero y capital. Había una preocupación casi fanática por vender y un “horror a los bienes”. Este “horror” se reveló de modo particular en la esfera del comercio exterior, y tuvo como consecuencia que los mercantilistas buscaran un excedente de riqueza. El único excedente que ellos conocían se producía si había ganancias en las ventas. Es manifiesto que esto sólo podía producir un excedente relativo: “lo que gana uno, lo pierde otro” ”¹⁵²

En Bravo de Lagunas ¿vemos presente esta misma idea? Recurramos al propio texto:

“... una, y la mas principal parte de las miserias, que se padecen, depende de que los Trigos no se siembren, y los labradores no utilicen más de trescientos mil pesos, que a lo menos se extraen anualmente de esta Ciudad del precio de los Trigos, computados unos años con otros: los que no vuelven, ni se difunden a todas aquellas manos que pudieran pasar, si se quedasen entre los labradores.” (277-278)

En el párrafo citado Bravo de Lagunas sigue en parte a Ustáriz y en parte no. Recordemos que Ustáriz propuso una política proteccionista, pero no de granos, como en el caso de Bravo –he aquí una de las diferencias decisivas entre ambos y que también fuera señalada por Macera– sino de la industria española:

“Conviene pues (prosigue Ustáriz), proteger y fomentar nuestras fábricas; y los medios que aconseja como eficaces y acreditados con la experiencia de Francia, Inglaterra y Holanda, son dificultar la introducción de las mercaderías extrañas con derechos de aduana muy subidos, prohibir absolutamente la entrada de algunas de ellas, impedir la saca de los materiales para que se labren en España y disfruten sus hijos del beneficio de las labores ...”¹⁵³

Es esta circulación interna de las propias mercaderías las que acrecentarían el aumento del propio capital al interior del país y que redundaría a favor de los propios ciudadanos. De ahí que para Bravo sea secundario el hecho de que el precio de los trigos producidos en Lima sean más altos que los traídos de Chile: como el dinero se queda en el país y contribuye al mayor poder adquisitivo de los ciudadanos, estos tendrán más metálico con qué pagar el sobreprecio:

“Y más importa ... tener un caudal, con que comprar frutos a mayor precio, que tenerlos a precios mas acomodados, si carecen de Caudal con que comprarlos” (290)

Para Bravo de Lagunas el tema del dinero que se queda al interior del país como factor que contribuye al aumento de capitales (recordemos que los mercantilistas identificaban el capital con los metales preciosos¹⁵⁴) lo lleva a la noción de circulación interna de metales preciosos, un aspecto que Bravo de Lagunas y Castilla parecería sí acoger del español Ustáriz. Así, citando al economista hispano, el criollo Bravo de Lagunas presenta el siguiente argumento a modo de justificación para la preferencia del trigo nacional:

“La cantidad que quedará, sin extraerse; en el dominio del Labrador, por precio de sus frutos, circulará después por tantas manos, en reiteradas compras, que en el continuo movimiento con que corriera, podría producir al Rey casi otro tanto como al Labrador, que saca de la Tierra en un efecto tan precioso [...] pues nunca pasa de una persona a otra sin que le deje a S. M. alguna parte; y la plata que no sale en un día sale en otro: la que se rezaga enriquece al Ciudadano...” (278 – 279)

¹⁵² Graña, Alberto; *La metamorfosis de la economía*, Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1997, p. 39.

¹⁵³ Colmeiro, Manuel; *Ibid.*

¹⁵⁴ Aquí apunta una tensión en el pensamiento de Bravo de Lagunas ya que él reconoce explícitamente que la única riqueza verdadera reside en los granos.

Sólo en este aspecto nos parece que la propuesta de Bravo coincidiría con la política económica claramente mercantil del sistema colonial español, la cual, en realidad, según Colmeiro:

“... lo mismo que el que Portugal, Holanda, Francia é Inglaterra, partían del principio que la riqueza de los pueblos se funda en estancar el oro y la plata del universo, según la doctrina de la escuela mercantil”¹⁵⁵

No obstante, vemos desde ya una tensión entre el sistema mercantil español de esa época –según testimonio del propio Colmeiro- y la predilección que tiene Bravo de Lagunas por la agricultura (especialmente el trigo) como causa de la riqueza de una nación.

La presencia de tesis mercantilistas no sólo sería entonces tangencial o secundaria, sino que no sería la única “influencia” que estaría presente en la argumentación de Bravo de Lagunas. Esta tangencialidad queda en evidencia en las diferencias con Ustáriz:

1. Mientras Ustáriz propugnaba un desarrollo proteccionista industrial, Bravo de Lagunas proponía más bien un proteccionismo agrícola.
2. Mientras el mercantilismo centra la riqueza en los metales preciosos, para Bravo esta se da sobretodo en los granos, por lo que propone alentar su cultivo.

La pregunta se nos impone por sí misma ¿De dónde proceden las tesis sostenidas por el abogado peruano a favor del proteccionismo agrícola en general y de los trigos en particular, presuponiendo que ellos y no el comercio son *la* fuente de riqueza?

Presencia del Proteccionismo Agrario en el *Voto Consultivo*

Giorgio De’Angeli ha ubicado una segunda filiación teórica, que podría aclarar algunas de las tesis anti-mercantilistas de Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla y que a su vez empatan con su predilección por la agricultura, en lo que él denomina “proteccionistas agrarios” quienes serían, históricamente hablando, el antecedente directo de la escuela fisiocrática. Respecto a ellos, De’Angeli escribe:

“Admiradores de la política inglesa sobre el trigo, pedían su imitación y confiaban que ella aportaría una nueva abundancia general. La legislación británica sobre el trigo a fines del siglo XVII consistía esencialmente en una doble defensa aduanera: un derecho a las importaciones, que era tanto mayor cuanto más alto era el precio del trigo en el lugar de importación ... y una prima a las exportaciones ... eran hostiles al colbertismo y a cualquier privilegio para los industriales; pedían **justos precios** para los artículos alimenticios, **justos salarios** para los trabajadores de la tierra, y exigían al gobierno tarifas a la importación de cereales y la abolición de las aduanas internas. Insistían además en mejorar el sistema de cultivo de la tierra ...”¹⁵⁶

Esta preocupación por la estimulación y tecnificación de la agricultura, la cual consideraban como fuente de riqueza, así como también por la protección del producto nacional agrícola en desmedro del extranjero pueden encontrarse parcialmente también en el *Voto Consultivo*:

¹⁵⁵ Colmeiro, Manuel; *Principios de economía política*, Madrid, Imprenta de Fermín Martínez García, 1870, pp. 213-214.

¹⁵⁶ De’Angeli, Giorgio; *El Voto Consultivo de Bravo de Lagunas*, p. 42, negritas nuestras.

“... cualquiera revolución que pueda suceder en los Reynos, la de los Trigos será siempre la más importante, y debe su cuidado prevalecer sobre los otros. Tienese también muy presente, que no es siempre la fertilidad del Terreno la que da la abundancia; sino muy principalmente el cuidado que toma el Gobierno de favorecer la Cultura, y que en cuanto los granos tuvieren a un **precio útil** a los Labradores, no se verían Tierras Incultas, y se aseguraran la población, la fuerza, la riqueza, y otros bienes del Estado.” (247, negritas nuestras)

La influencia de los proteccionista agrarios le vendría a Bravo de Lagunas, según señala De'Angeli, de Claude Herbert, quien escribiera un libro titulado *Essai sur la police générales des bleds*, publicado en Londres en 1754 y que Bravo cita en la séptima parte del voto, en esta obra Herbert retoma y presenta, según demuestra De'Angeli, las tesis proteccionistas agrícolas del economista francés Pierre de Boisguilbert y de sus discípulos italianos León Pascoli y Antonio Bandini.¹⁵⁷

A decir verdad, vista ya la opinión de Bravo de Lagunas que la única riqueza auténtica es la de los granos y vista también su opinión acerca del comercio como únicamente un instrumento que sirve para que pueblos que carecen de tal o cual producto puedan proveerse de él, no es difícil imaginar que admitiese con simpatía e incluso con entusiasmo en su obra las tesis de estos proteccionistas agrarios que propugnaban justamente el alentar la política agraria a la vez que proteger a los agricultores y la agricultura del propio terruño de la competencia extranjera. Como dice De'Angeli:

“... Bravo es un convencido defensor de la agricultura y de su primacía en comparación con las otras actividades económicas. La considera como la primera y fundamental riqueza de un estado y como la base de su riqueza y potencia ... Sin embargo, permanece dentro de su sistema protector por su insistencia sobre la necesidad de evitar a toda costa la exportación de oro y dinero en general, y por la convicción –que basa en razones estratégicas– de que es más necesario alcanzar la auto-suficiencia que desarrollar las actividades mercantiles y comerciales.”¹⁵⁸

Esto aclararía la presencia de tesis anti mercantilistas en la obra, sin embargo aún no aclara la manera en que Bravo de Lagunas logra sintetizar –si es que lo hace– ambas corrientes económicas que, en rasgos fundamentales, están en polos opuestos. En lo que sigue intentaremos dilucidar este problema.

El problema del “precio justo” y la Escuela de Salamanca

¿Es entonces Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla un pensador ecléctico¹⁵⁹ que toma argumentos y tesis inconexas para sustentar sus propuestas?, ¿de un abogado que obligado por las circunstancias entra en terreno desconocido cayendo en consideraciones económicas superficiales, como sostiene De'Angeli?, ¿alguien que se contradice al aceptar tesis mercantilistas respecto a la balanza comercial, la protección del comercio y la circulación interna de capitales (que en su pureza, parten de la presuponer identificación del capital con los metales preciosos) y al mismo tiempo considera a la agricultura en general y a los trigos en particular como causa de la riqueza de las naciones?

Nosotros pensamos que estas aparentes inconsistencias pueden ser aclaradas satisfactoriamente. Nosotros sostenemos, y en eso pensamos consiste el aporte de

¹⁵⁷ Cfr. De'Angeli, Giorgio, op. cit., p. 46.

¹⁵⁸ Ibid. p. 50.

¹⁵⁹ Entendemos aquí por “ecléctico” al pensamiento que carece de una línea maestra fundamental y que se conforma en ser una suerte de amalgama o *collage* de una serie de tesis sin sistematización u ordenamiento lógico conceptual alguno sino más bien asistemático y, en algunos casos, contradictorio.

nuestra tesis al debate sobre el pensamiento de Bravo de Lagunas en el aspecto económico, que si bien puede verse la presencia de tesis mercantilistas (como señaló Pablo Macera) y también proteccionistas agrarias (como destacó Giorgio De'Angeli) estas cobran sentido si se ubica la conexión profunda que existe entre las tesis mercantilista y proteccionistas agrarias (pues fusionarlas en su pureza sería algo así como intentar combinar agua con aceite) al interior de la propuesta económica que perfila nuestro autor, cuyo núcleo a nuestro entender no sería ninguna de las dos escuelas.

La pista que nos ha permitido superar este estado del debate es el estudio de la manera en que Bravo hace uso de dichas formulaciones teóricas a favor de su propia tesis de proteger a los agricultores peruanos de trigo. Hace esto, y lo dice, por ser de Utilidad Pública:

“La razón es bien clara: porque como **todo el motivo que justifica estas providencias, es la utilidad pública**, que consiste en fomentar la Cultura de los Campos, y que en ellos haya útil abundancia, y se alienten los Ciudadanos, y no se retraigan de la Labranza, y que sus caudales circulen entre los del País, y no se extraigan del ... **Ambas providencias miran a un fin, que no padezcan daños los Ciudadanos ...**” (231)

De este modo, si bien toma tesis de procedencia mercantilista éstas estarían supeditadas y hasta subordinadas a su proteccionismo agrario, debido a que la riqueza está para él en los granos y no en los metales preciosos. Sin embargo, el proteccionismo agrario se plantea únicamente porque Bravo de Lagunas piensa que redundará a favor de la Utilidad Pública o Bien Común de los nacionales ya que, como hemos visto más atrás, para el criollo la riqueza reside sobretodo en los granos y particularmente en el trigo.

De ahí su propuesta de un proteccionismo agrario más de tipo romano que moderno, así, cita para fundamentar su propuesta lo hecho por el emperador Claudio:

“Busquemos la Razón, que es la Alma de la Ley, y la hallaremos en las fuentes del Derecho natural, y orden de Caridad, que dicta la anteposición del propio bien, a el ejeno. El texto Capital, de que los Autores, con Bartolo, deducen esta regla, es la decisión del Emperador Claudio, en que juzgó duro, y cruel, que la fuente, que nacía en propias tierras, fecundase las ajenas, dejando secas las de su origen. ¿Cómo no se juzgará duro, y cruel, que nuestros Campos se quedasen inútiles, y estériles, y nuestros Labradores destruidos, y que se fecunden los del Reyno de Chile, y sus Vecinos se enriquezcan? ¿Qué Caridad bien ordenada no dictara, la preferencia de los Trigos, que aquí se producen, y que el caudal, que ha de salir a beneficio ajeno, fecunde con justa anteposición su propio territorio? (14 - 15)

Es el percatarnos de este hecho el que nos ha permitido ver que detrás de su concepción económica en apariencia contradictoriamente sincretista, está presente la idea de la Pública Utilidad o del Bien Común como categoría filosófica fundante, pero ¿de dónde provienen estas categorías así entendidas?

Es la ubicación de la procedencia histórica y filosófica de estas categorías lo que finalmente nos ha permitido hechas nuevas luces sobre los planteamientos económicos de este importante funcionario público y abogado criollo de mediados del siglo XVIII.

Originariamente las categorías mencionadas se aplicaban al estudio teológico moral y fueron usadas por los primeros escolásticos que se ocuparon del tema. Luego, fueron retomadas y reformuladas por los pensadores de la segunda escolástica -especialmente por los exponentes de la llamada Alta Escolástica Hispana- para ser aplicadas al estudio de nuevos fenómenos que aparecían en las áreas anteriormente

mencionadas derivados de los nuevos tiempos.¹⁶⁰ Ente los representantes de esta tradición filosófico económica tenemos a Francisco de Vitoria –padre de la Segunda Escolástica Española-, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Juan de Medina, Tomás de Mercado, Tomás de Molina, etc.¹⁶¹

La estudiosa norteamericana Margorie Griece-Hutchinson en su obra *The School of Salamanca* ha ubicado, remitiéndose a trabajos históricos del famoso economista von Hayek, una escuela económica española –algunos de cuyos nombre principales hemos mencionado- en la cual se aplican, de manera sistemática al estudio de la economía, las categorías antes mencionadas: es esta aplicación sistemática de dichas categorías lo que para ella ha dado origen a una escuela económica que ha denominado “Escuela de Salamanca”. Tanto el historiador y economista Schumpeter como el historiador y economista Popescu así como los estudiosos españoles José Luis Avellán y Nicolás Sánchez Albornoz en sus textos ya citados han resaltado también este aspecto del nuevo pensamiento escolástico.

Son de este modo estas categorías, presentes tanto en el pensamiento económico de la primera como de la segunda escolástica, las que condicionarían e informarían no sólo las ideas políticas y jurídicas del criollo Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla, como ya vimos, sino también sus ideas económicas. De ahí la afinidad que podemos encontrar entre ellas y las doctrinas de los escolásticos y de los maestros de la Escuela Económica de Salamanca (Martín de Azpilcueta, Tomás de Mercado), que se caracterizó, según León Gómez Rivas por:

“... una teoría general de los precios, a partir del análisis del “**precio justo**”. Que girará en torno al novedoso concepto de *estimación común* o poder de compra del dinero, en función de su abundancia o escasez.”¹⁶²

Efectivamente, una preocupación de los maestros de la Escuela de Salamanca, y en general de los doctores escolásticos que enfocaron el tema económico fue el problema del Precio Justo, derivado a su vez del hecho que al comerciar, se estaba el ser humano valiendo de las necesidades ajenas para hacer dinero. Entonces este problema, que reviste así tomado caracteres morales cayó, como era de esperarse, en el campo de la teología moral, a la cual estaba supeditada la economía.¹⁶³

La preocupación por el precio justo estuvo ya en la primera escolástica: presente en Santo Tomás de Aquino (S. XIII) pasa por Nicolás Oresme (S. XIV) y llega hasta San Antonio (S. XV), acorde con los cambios sociales y económicos que se estaban dando por esa época, la noción del mismo iba cambiando¹⁶⁴, así, en el Doctor Angélico esta noción refiere a que el precio justo es el que corresponde al valor de una cosa pero ¿cuál era ese valor?, en ausencia de una estimación de costos de producción (quizás debido al prácticamente nulo desarrollo productivo que redundó en la

¹⁶⁰ José Luis Avellán, op. cit., loc. cit., ha tratado este tema especialmente desde el punto de vista económico.

¹⁶¹ Para una presentación detallada sobre las tesis de cada uno de ellos véase Sierra Bravo, Restituto, op. cit., pp. 172-187.

¹⁶² Gómez Rivas, León; op. cit., las negritas son mías.

¹⁶³ “... la economía, desde el punto de vista escolástico, es ante todo un orden, según ya lo indicamos, o sea algo que debe ser encuadrado, tanto en sus aspectos estáticos como dinámicos; comercio, precios, intereses, en el orden moral superior a que está sometido el hombre y en general todo el universo. El sentido más profundo de la economía ... es ... el del arte del reparto equitativo, según la ley moral ...” Sierra Bravo, Restituto; Op.cit., p. 159.

¹⁶⁴ “... el extraordinario desarrollo del capitalismo comercial en su tiempo planteaba muchos problemas morales que los escolásticos hubieron de afrontar” Sierra Bravo, Restituto; op. cit., p. 159.

conformación de una economía básicamente de subsistencia e intercambio) sostiene que éste no es otra cosa que resultado de una mutua estimación; en Nicolás de Oresme, en cambio, partiendo de la consideración de la incertidumbre que rodea el precio justo, pero manteniéndose al interior de la común estimación, propone una escala o margen al interior del cual el precio puede variar. Habría que destacar que pese a estas diferencias, en el pensamiento de todos ellos el comercio se da *sólo por necesidad*.¹⁶⁵

Es justamente esta última tesis, de que el comercio debe hacerse sólo por necesidad, la que siguiendo a Santo Tomás de Aquino y al salmantino Retes sostiene Bravo de Lagunas:

“Lo que es muy conforme al derecho de Gentes, y **origen del comercio**, introducido por las permutaciones; el que **no tuvo otro principio, que la indigencia de las Regiones**, y que lo que la una no tiene, lo adquiere la otra, y se le retribuya lo que le falta. Así lo sientan los Sabios de todos los siglos, que indagaron las causas de las cosas con diligente investigación; y **con Cicerón, Platón, Aristóteles, y mejor**, y mas expresamente **con Santo Tomas lo advirtió el Docto Salmantino Retes.**” (236-237, negritas nuestras)

La preocupación por el precio justo adquirió una nueva importancia en los maestros de la Escuela de Salamanca, pertenecientes a la segunda escolástica.¹⁶⁶ De este modo, por ejemplo, Tomás de Mercado (siglo XVI) dedica nada menos que tres capítulos de su libro *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (Salamanca, 1569) a tratar el tema del precio justo, libro que posteriormente sería ampliado y editado como *Suma de tratos y contratos* (Sevilla, 1571, con distintas reediciones).¹⁶⁷ Para él el precio justo es el precio natural que una mercancía en un momento determinado; siendo un precio natural y transparente, no sujeto a artificio o engaño aunque sea, por otro lado, muy volátil:

“Este precio justo es el que corre de contado públicamente, y se usa para esta semana, y esta hora como dizen en la plaça, no haviendo en ello fuerça, ni engaño, aun que es mas variable (según la experiencia enseña) que el viento, lo que ayer valía cinquenta ducados (como la cochinilla) vale yo treinta, o porque llevo lucha (sic) de Mexico, o porque se escrivio de Florencia, no avia passage a Turquía o por otras dos mil oçassiones, que todos sabemos, y parte de ellas se escriviran”(fol. 28)¹⁶⁸

La raíz conceptual del precio justo deriva de la noción escolástica de la Común Estimación, ligada a su vez con la noción de Bien Común, en la medida que ella supone un equilibrio en el intercambio que no conduzca al enriquecimiento de unos y la bancarrota de otros. Roto dicho equilibrio “natural” el precio deja de ser “justo”. Esta tesis está también presente en Bravo de Lagunas:

“Con tan crecidos Buques se repiten los viajes a Chile, y mas faltando con la entrada de los registros por el Cabo de Hornos, el Comercio, y bajada de los Navios a Panama. En Chile la abundancia de la Navios, hace subir el precio de los Trigos ...” (5)

La determinación natural del precio justo puede romperse por los abusos por parte de los mercaderes (por el sistema de monopolio, en boga en esa época) o

¹⁶⁵ Cfr. Lekachman, Robert; op. cit., pp. 32-41.

¹⁶⁶ “Con la segunda escolástica se produce, debido al descubrimiento de América una notable modificación y ampliación del sistema comercial que había predominado en la Europa cristiana durante la primera escolástica...” Sierra Bravo, Restituto; op. cit., p. 172.

¹⁶⁷ Véase Sánchez Albornoz, Nicolás; *Un testigo del comercio indiano: Tomás de Mercado y Nueva España*, en: Revista de Historia de América, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, número 47, Junio de 1959, pp. 95-142.

¹⁶⁸ Tomado de: Sánchez Albornoz, Nicolás; op. cit., p.129.

simplemente por la escasez del producto perjudicando de este modo el Bien Común, Mercado, por ello, propone un necesario intervencionismo estatista:

“La **intervención de la República**, como dice con expresión clásica, **tiene por finalidad**, según se desprende de las noticias anteriores, **reducir los precios** para favorecer al consumidor; ha de circunscribirse a **favorecer sociedades privadas de utilidad pública ...**”¹⁶⁹

Así pues, las categorías de Precio Justo, Bien Común y, detrás de ellas la presuposición de la Teología Moral como disciplina fundante, están tanto para escolásticos como para segundo escolásticos, indisolublemente unidas. Esto lleva al historiador Avellán a sostener, con respecto a la Escuela de Salamanca, las siguientes declaraciones, que podemos generalizar también a los primeros escolásticos:

“En línea con un planteamiento básicamente moral, **lo que les interesaba a esos teólogos no era tanto analizar el funcionamiento del sistema como determinar la justicia o injusticia de las relaciones económicas**; les inquietaban todas las cuestiones que de algún modo podían afectar a dichos valores, por ejemplo, la propiedad, el crédito, el precio justo, la teoría del valor, el intercambio, y la corrección de las transgresiones realizadas mediante la correspondiente restitución”¹⁷⁰

Comparemos esta preocupación por el precio justo con la siguiente tesis que Bravo de Lagunas saca de Suárez cuando discute sobre el precio del pan:

“Lo notable es, que siendo libre al Legislador ... elige una, y no otra, según su arbitrio; siempre se lleva la atención, y el cuidado el Pan, mas que el Vino. Por lo que exponiendo el P. Suarez aquella doctrina, escribio muy al intento. *El ejemplo moral es, que en la Ley, que traza el precio del Pan. La misma razón o semejante se puede considerar que en el vino, y no obstante la Ley positiva tal vez taza el precio del pan, y no del vino*” (90)

La afinidad intelectual de Bravo de Lagunas y Castilla con esta matriz de pensamiento se nos aparece así con claridad meridiana.

La filiación de la posición económica de Bravo de Lagunas con el pensamiento económico de espíritu escolástico se muestra también en el tratamiento que hace de las citas que de Ustáriz (23, 26, 27, 37, 38, 68, 272, 278)¹⁷¹ –uno de los representantes máximos del pensamiento mercantilista español. Casi todas estas son de pasajes informativos que abundan a favor de la prohibición del comercio en beneficio de la Utilidad Pública que propone Bravo de Lagunas. Incluso en uno de los casos en donde toca cuestión de doctrina¹⁷² no es una cita directa de su *Theorica y Practica de Comercio y Marina* –como en los otros– sino una cita que hace Mariana en su obra *Del Comercio*, y con la cual Bravo de Lagunas intenta resaltar la importancia de la agricultura cuando históricamente Ustáriz, como sabemos, se opuso a ella.¹⁷³

Los casos en los que sí toma elementos doctrinarios citando el texto del mismo Ustáriz (v. gr. pp. 272, 278) como cuando se refiere a la balanza comercial así como a la circulación interna de metálico y la protección del comercio son tomados por Bravo

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 132, negritas nuestras.

¹⁷⁰ Avellán, José Luis; *op. cit.*, p. 560, negritas nuestras.

¹⁷¹ En Macera, Pablo; *op. cit.*, nota 21 se señalan erróneamente en vez de las páginas 26, 27 y 38, las páginas 126, 127 y 138.

¹⁷² “*Pues no es justo (y son palabras dignas de reflexión) que cuando hay Trigo, Cebada, y Centeno a moderados precios, se debe entrar de fuera, impidiendo la venta de sus cosechas a los Naturales de ellos, destruyendo la Agricultura. Y concluye [se refiere a Ustáriz], que si unas Provincias a otras no pudiere proveer de Trigo; entonces donde se necesitase, se podrá dar licencia, de que entre por Mar*” (38)

¹⁷³ Según Macera fue un economista de “tesis extremas contra la agricultura”, Cfr, Macera, Pablo, *op. cit.*, p. 125.

únicamente, para reforzar su tesis de que privilegiar el consumo y la producción interna del trigo es más ventajosa que traerlo de fuera ya que abunda a favor de la Utilidad Pública o Bien Común. De ahí que implícitamente marque su desacuerdo con el español, que propugnaba un desarrollo y protección de la industria y no de la agricultura.

Finalmente, en cuanto a las tesis de los proteccionistas agrarios estas habrían sido adoptadas por Bravo de Lagunas sólo en la medida que coincidirían con su propia tesis, pues él no está pensando –como sí parece lo hacían los proteccionistas agrarios– en la tecnificación de la agricultura con miras a estimular su productividad. Lo único que Bravo de Lagunas sostiene es la necesidad de la protección de la agricultura aún si su productividad es inferior a la de Chile, en otras palabras no hay ninguna propuesta para una tecnificación y aumento de la productividad de ella; carencias explicables sin duda debido a que presupone que el comercio se da sólo por necesidad por lo que incluso la propuesta de hacer del virreynato peruano un exportador de granos sería por él rechazada.

Es más, parecería que el conocimiento de estas tesis de los mercantilistas agrarios no es directa sino a través de las *Memorias de Trevoux*¹⁷⁴, que Bravo cita muchas veces (281, 282, 290, 307) y en la cual da cuenta también de otro libro, *Memoria sobre los trigos con el proyecto de un Edicto para mantener en todo tiempo el valor de los Granos a un precio que sea conveniente al Vendedor, y al Comprador*, que al igual que el texto de Herbert –cuya autoría hemos ubicado gracias a la tesis de D’Angeli – no es mencionado autor por parte de Bravo de Lagunas.

La ubicación de este aspecto de su pensamiento económico nos da el núcleo conductor y nos hace ver que aquello que aparentemente era un “eclecticismo fácil” como también lo denominó De’Angeli es más bien una asimilación personal y creativa –desde la óptica colonialista que parece manejar Bravo de Lagunas, consejero de virreyes– de tesis mercantilistas y proteccionistas agrarias a un pensamiento de espíritu escolástico.

En dicho sentido discrepamos también con Lavalley para quien Bravo de Lagunas fue fuertemente influido por Colbert, el famoso economista y ministro de hacienda francés:

“Las ideas económicas de Bravo pueden parecer extrañas hoy que tan propagado se halla el principio del *libre cambio*, mas, para bien juzgarlas, es necesario tener en cuenta la época en que las emitió, época dominada por las ideas de Colbert, época en que apenas se comenzaba a hablar de la libertad del comercio...”¹⁷⁵

En primer lugar, en todo el *Voto Consultivo* no hemos podido encontrar ninguna mención ni directa ni a través de citas de otros autores al ministro de Luis XIV.

¹⁷⁴ Publicación jesuita para hacer frente a las ideas ilustradas expuestas en la *Enciclopedia*. Lo que nos ha llevado a sostener que el conocimiento de estos, y algunos otros autores, por parte de Bravo de Lagunas es indirecto son pasajes como el siguiente, en el cual, hablando de un tal Maquardo y su obra *De iure mercaturae* sostiene: “Carécese de este Autor, como de otros muchos, de que priva la distancia, sirviendo se noticia solo para aumento de la curiosidad, y deseo de aprovechar su doctrina.” (72) Así como Adición a la primera edición en donde deja constancia explícita que la información tanto el texto de Orry como el de Herbert se debe a reseñas y citas hechas de él por los padres jesuitas editores de las *Memorias de Trevoux*.

¹⁷⁵ Lavalley, José Antonio de; “El voto consultivo por Don Pedro José Bravo de Lagunas (Lima 1780)” (sic), edic. cit. En cuanto a que en esa época apenas se hablaba de la libertad de comercio tampoco es cierto puesto que más de un siglo antes Hugo Grocio en *El Mar libre* (1625) había sostenido esta tesis.

En segundo lugar, las medidas adoptadas por éste, si bien incluían ciertas leyes proteccionista del mercado francés, que a su vez habían influido en el proteccionismo propuesto por Ustáriz (de lo cual Lavalle podría haber deducido apresuradamente, por analogía, la influencia de Colber en el peruano, debido al privilegio otorgado por Bravo de Lagunas al trigo peruano) ellas, por su misma naturaleza mercantilista comercial, significaban *ab initio* privilegiar la industria manufacturera y el comercio francés en el caso de Colbert y español en el caso de Ustáriz, en desmedro de la agricultura, o sea, todo lo contrario a la propuesta de Bravo de Lagunas.¹⁷⁶

Colbert luchó por proteger el mercado interno francés estableciendo la pena capital para los que infringieran las leyes proteccionistas. Estas drásticas penas impuestas por él apuntaban al desarrollo industrial, como lo señala, por ejemplo, el economista peruano Hernando de Soto:

“...los tecnócratas de Jean Baptiste Colbert, ministro mercantilista de Luis XIV, ejecutaron a 16,000 pequeños empresarios cuyo único delito fue **contravenir los códigos industriales de Francia sobre manufactura** e importación de tela de algodón”¹⁷⁷

Economía y Bien Común

La noción económica liberal y contractualista moderna, que culminará con *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (editada originalmente en 1776, 15 años después de la segunda edición del *Voto Consultivo* y sólo 10 años después de la muerte de Bravo de Lagunas) no sólo parte, al igual que las teorías política y jurídica modernas, del interés individual, privado, personal, particular y egoísta sino que también éste es concebido como opuesto al público:

“En una sociedad civilizada él estará constantemente necesitado de la cooperación y ayuda de grandes multitudes, mientras que toda su vida apenas le resultará suficiente como para ganar la amistad de un puñado de personas. En virtualmente todas las demás especies animales, cada individuo, cuando alcanza la madurez, es completamente independiente y en su estado natural no necesita la asistencia de ninguna otra criatura viviente. **El hombre, en cambio, 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. Esto es lo que propone cualquiera que ofrece a otro un trato. Todo trato es: dame esto que deseo y obtendrás esto otro que deseas tú; y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. **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.**”¹⁷⁸

Respecto a esta autonomía que adquiere la esfera económica, producto a su vez de la autonomía que adquiere el individuo frente al Estado, ha sostenido Manuel Calvillo:

“Esta clase, que no podía hallar su sitio –como actividad lucrativa pura-, en la jerarquización medieval, es ahora la que va imponiendo sus propios fines. Como asienta Groethuysen, su problema en la conducta no es el preguntar: “¿Hago bien en enriquecerme?, sino: ¿cuáles son los medios de que debo servirme para llegar a rico?; y agrega: Esta distinción resulta esencial, como quiera que se piense acerca del sentido de

¹⁷⁶ Cfr. Gonnard, Rene; *Historia de las doctrinas económicas*, Madrid, Aguilar, 1961, trad. de J. Campo Montero.

¹⁷⁷ De Soto, Hernando; *El misterio del capital*, Lima, Empresa Editora El Comercio S. A., 2000, trad. Mirko Lauer y Jessica Mc Lauchlan, p. 38. Las negritas son nuestras.

¹⁷⁸ 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.

la vida humana en vista a la eternidad.” Esta es una radical alteración a la visión del mundo del hombre medieval, realizándose definitivamente, con su triunfo, la independencia de la conducta respecto a la moral religiosa cuando ésta pretenda regir la vida económica. Ha quedado afirmada, así, históricamente, la vigencia de la nueva *razón económica*.¹⁷⁹

Bravo de Lagunas es evidentemente opuesto a ésta escisión (como vimos cuando tratamos sus concepciones políticas y jurídicas) y defiende justamente todo lo contrario:

“Entre las sólidas razones en que se funda son más notables, y **de el propósito, las que toma del orden de Caridad**, por el cual estamos obligados a auxiliar mas, y primero a aquellos, con quienes estamos unidos, por algún vínculo de Sangre, o de otra relación, según el lugar del Apóstol, que exhorta a que mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos, y principalmente a los domésticos” (17, negritas nuestras)

Su noción del Estado y Nación está más vinculada a la visión premoderna de la Nación como una asociación de familias y clanes entre las cuales hay una mutua cooperación, siendo así opuesta a la noción de una sociedad civil formada por individuos libres que buscan satisfacer de la manera más conveniente para cada uno de ellos sus necesidades. De ahí que la noción liberal moderna del libre mercado sea irrelevante en la economía política de Bravo de Lagunas:

“Aun cuando fuese cierto que los Trigos de Chile se tuviesen a más cómodos precios, **se debiera anteponer en la venta el Trigo del propio Territorio al ultramarino**, por las razones deducidas para fundar la prelación, que la persuaden, **aunque el Trigo externo fuese de mejor calidad, y el de la Tierra a precio mas caro** y asi opinan los que mejor sienten.” (289, negritas nuestras)

Esto es así porque para nuestro autor la riqueza no está ni en el comercio, ni en los metales preciosos (mercantilistas) ni en el trabajo mismo (economistas clásicos, v.gr. Smith, Ricardo, Marx mismo, así como predecesores como Locke¹⁸⁰) sino, como ya vimos, en la agricultura:

“¿Con que más faustos auspicios pudo V.E. aplicar su provida atención a promover la Siembra de los granos? De quienes dice oportunamente Brodin, que su multiplicación es la piedra filosofal de los Reynos; y que son los Trigos estimables en tan alto grado, que a considerarlo bien, nada en el Mundo puede igualarles; ni el Oro, ni las Piedras preciosas que no tienen otra utilidad, que la brillantez, y la dureza, que menosprecian las bestias, y los pájaros. Y que el Trigo nos da un Pan nutritivo, tan distinguido...” (Dedicatoria al Virrey, p. 4.)

Según Bravo de Lagunas la riqueza de los reinos y por tanto el Bien Común de sus súbditos, dependerá de la preservación de una suerte de “orden natural” que rige una economía agrícola de subsistencia y un régimen señorial de parentesco:

“El Trigo es el Nervio de toda la República, y nada hay más conveniente para la conservación de la vida. En su abundancia consiste la pública utilidad, y la salud del Pueblo, que es la suprema Ley” (13)

Por eso él considera que es de lo más natural comprar, e incluso obligar a comprar el producto agrícola del país, aunque este sea más caro que el importado:

“Es constante que la Caridad bien ordenada justifica, el que en caso de escacés, o que se tema, por la pública utilidad, se obligue a los Dueños de los Trigos, y otras especies necesarias a el abasto a que vendan a los de su propio Territorio, y no a los del territorio ajeno: Luego cuando la pública utilidad lo pide, igualmente se justifica, que se obligue a comprar los frutos, a los del propio Territorio, con preferencia a los del extraño” (15-16)

¹⁷⁹ Calvillo, Manuel; op. cit., p. 24.

¹⁸⁰ Cfr. Graña Alberto: *Metamorfosis de la economía*, edic. cit., pp. 45-56, Lekahman, Robert; *Historia de las doctrinas económicas*, Bs. As., Victor Leru S.R.L., 1962, trad. Edgardo Guimerans, pp. 80-238.

Nada más lejano de su pensar que el *laissez faire* de Smith y menos aún la Teoría del Valor-Trabajo de los economistas clásicos y sus precursores (Locke, Smith, Ricardo, Marx¹⁸¹). Tal es la razón de su rechazo, aparentemente altruista, al comercio como fuerza motriz de la dinámica social e impulsado por intereses individuales o egoístas. Él mismo asiente a ello al criticar el interés únicamente pecuniario de los comerciantes de trigo peruano:

“... no se debe formar concepto, sino de Personas independientes, que conciban las cosas con madurez; y no de las quejas, y ponderaciones, que ispiran los mismos Comerciantes de Trigos. Lo que advirtió en este punto el Sr. Mastrillo, diciendo que como interesados regularmente se ciegan, y no miran el bien público.” (41)

Su argumentación acepta el interés individual como resorte de las acciones humanas sólo cuando es “bien entendido”, esto es, que tenga en consideración el Bien Común. Para ello alude en un pasaje de su libro a la teoría de la circulación interna de Ustáriz, si bien no menciona su procedencia:

“No es menester ocurrir para persuadirlos a las razones de publica utilidad, que son bien claras: la privada bien entendida lo convence. La plata, que sale de la Ciudad por los Trigos de fuera que gasta, no vuelve a ella; y la que quedara por los de la Tierra cada año fuera en aumento, y la enriqueciera, pues en manos del labrador no se rezaga, y en todos se esparciera.” (289 – 290, negritas nuestras)

Este hecho se debe, como ya hemos demostrado en capítulos anteriores, a la diferencia en el imaginario social que está manejando Bravo de Lagunas, con respecto al que están manejando los autores modernos.

Éste es sólo un aspecto específico (económico) de un enfoque filosófico mucho más amplio, que incluye la filosofía jurídica, moral, política, etc., en el horizonte de la Teología Moral.

¿Cómo es que llega esta filiación económica a Bravo de Lagunas?. Hay que tener en cuenta que los escolásticos medievales (primera escolástica) vivían en un mundo que poco a poco estaba cambiando no sólo en el aspecto económico sino en general¹⁸² resultado final de ello fue, al interior de la tradición escolástica, la así llamada segunda escolástica¹⁸³ y en especial la Alta Escolástica Hispana.

Frente a estos fenómenos los segundo escolásticos tenían que intentar no sólo explicar fenómenos como la inflación, los intereses, el alza intempestiva –o la caída dramática– de precios, etc. sino también, debido al fundamento teológico moral que manejaban, normar sobre la conducta “justa” o “buena” en este nuevo campo que se estaba abriendo en el emergente mundo moderno.

Uno de los principales aspectos en los cuales se centraron los escolásticos que se ocuparon de los fenómenos económicos era el del precio justo, o sea, ¿cuál debe ser el margen de ganancia del comerciante para que no perjudique al consumidor? ya que de lo contrario se estaría yendo en contra del Bien Común.

¹⁸¹ Cfr. Graña Alberto; op. cit., loc. cit., Lekachman, Robert; op. cit., loc. cit.

¹⁸² Cfr. Pirenne, Henri; op. cit. passim.; Avellán, José Luis; op. cit., 554-556; Lekachman, Robert; op. cit., pp.25-32; Canals Vidal, F.; *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1980, pp.315 y ss.

¹⁸³ Cfr. Canals Vidal, F.; op. cit., pp.315-336.

Tomás de Mercado describió con suma claridad la aporía que, en el contexto señalado, se les habría a los maestros de la Escuela de Salamanca:

“El deseo del mercader es el universal de todos ..., conviene a saber, quiere mercar barato, y vender caro; y tiene mas el tratante; que no solamente lo desea y apetece, sino lo exercita, y procura: el intento y deseo de la republica es al contrario que se venda lo mas barato que se pudiere, por lo que pertenesce promover toda utilidad y provecho de los reinos” (fol. 16)¹⁸⁴

Es justamente por este lado que Bravo de Lagunas empata con esta tradición. Su preocupación por el Bien Común presupone cierto tipo de normatividad que, en tanto y en cuanto se remite a la Teología Moral cristiana, como hemos visto más atrás, no hace sino subordinar su pensamiento económico a la categoría escolástica de Bien Común o Pública Utilidad, dándose en el pensamiento del ilustre criollo un pensamiento económico que, a falta de mejor denominación, podríamos llamar con los términos aparentemente contradictorios de “economía de la solidaridad” o tal vez, en términos más contemporáneos, “economía comunitarista”.

Frente a las filiaciones filosóficas escolásticas de las tesis del *Voto Consultivo* la pregunta que surge es si éste se trata de un caso aislado, de un texto producido por un pensador marginal o está más bien inscrito al interior de una tradición filosófica aún presente y, sino dominante, por lo menos vigorosa en el virreinato peruano del siglo XVIII y en el sentido común de la *intelligentsia* criolla de la época.

Parece que se trataría de lo segundo, como resultado no sólo del clima intelectual imperante en la península durante el descubrimiento y posterior conquista de América -elementos que condicionaron el pensamiento filosófico de los siglos XVI y XVII como han resaltado Rivara de Tuesta, Guil Blanes y Barreda Laos¹⁸⁵- sino también debido a que las elites intelectuales de esos siglos y los siguientes recibían su formación principalmente en universidades españolas o americanas donde las corrientes tomistas, suarecianas y, en menor medida, escotistas, eran las dominantes.

En cuanto al siglo XVIII Carlos Stroetzer y Manuel Giménez Fernández sugieren una presencia muy fuerte en indias de la filosofía política y jurídica de la Segunda Escolástica Española. También otras obras como las de los citados Luis Martín y Alberto Escalona Ramos abonan a favor de ello. Esta tesis de la presencia de la filosofía escolástica en el Perú del XVIII está también presente incluso en la obra de alguien ideológicamente totalmente contrario a los acabados de mencionar, como lo es Felipe Barreda Laos, aunque para él la escolástica (no distingue entre escolástica y segunda escolástica) ya estaba perdiendo terreno frente a la ilustración.

En el único aspecto en el cual sí parecería que sería, hasta cierto punto, marginal o “contra la corriente” Bravo de Lagunas y Castilla, sería en su pensamiento económico. Para demostrar esto basta únicamente recordar que el mercantilismo era, en la práctica, la corriente dominante en la España y la América Española de ese entonces, tal y como lo atestiguan estudiosos castellanos como Manuel Colmeiro.¹⁸⁶

¹⁸⁴ En. Sánchez Albornoz, Juan, op. cit., p. 130.

¹⁸⁵ Rivara de Tuesta, María Luisa; “La filosofía colonial en el Perú y Bolivia”, edic. cit., pp. 33-54; Guil Blanes, Francisco; “La filosofía en el Perú del XVII”, en: Estudios Americanos, Madrid, Escuela de Estudios Americanos, números 40-41, vol. IX, Enero-Febrero de 1955, pp. 167-183; Barreda Laos, Felipe; *La vida intelectual en el Virreinato del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

¹⁸⁶ Cfr. Colmeiro, Manuel; *Historia de la economía política en España*, edic. cit., pp. 945-962.

Quizá a favor de la propuesta económica de Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla podría decirse que a pesar de ser el mercantilismo la doctrina dominante en la economía política del imperio español de ese entonces, desde las primeras décadas del siglo XVIII la producción de metales preciosos en las colonias americanas (v. gr. Potosí) había caído dramáticamente. Tanto así que el propio rey Felipe V envió a su hombre de confianza, el casi septuagenario Antonio de Mendoza, Marqués de Villa García, como virrey del Perú para solucionar este problema:

“... las minas de Potosí entraron en una alarmante crisis y los diezmos para la Corona descendieron abruptamente; el rey imaginó que el experimentado Marqués de Villa García podría ser el salvador de la economía nacional ...”¹⁸⁷

Si recordamos que Bravo de Lagunas fue asesor del mencionado virrey durante los dos periodos de su gobierno conservando una foja de servicios intachable, y además defensor del régimen colonial como lo demuestra su comportamiento en la conspiración de indios, es lícito suponer que detrás de esta propuesta económica esbozada en el *Voto Consultivo* -propuesta contraria al sistema mercantil español- habría más que un ataque indirecto al colonialismo hispano, un intento por optimizar o perfeccionar la economía política colonial de los borbones, criticando indirectamente aquello en lo cual Bravo de Lagunas creía que fallaba: su fijación en los metales preciosos. La continua alusión al Bien Común o Pública Utilidad, su crítica a los metales como fuente de riqueza y la presentación de su proteccionismo agrícola como favorable no sólo al Perú sino también a la Corona, parecen confirmarlo.

¹⁸⁷ El Comercio (Lima), martes 27 de agosto del 2001, Sección A, p. 16

CONCLUSIONES

- 1) La concepción de la política y del Estado que defiende Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla muestra una clara afinidad con las tesis escolásticas y segundo escolásticas, mostrándose fuertemente influido por los pensamientos de Santo Tomás de Aquino y en especial de la Segunda Escolástica Hispana, particularmente Suárez.
- 2) El pensamiento jurídico de Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla tiene como eje principal la categoría del Bien Común que atraviesa todo el texto. Así mismo, si bien se encuentra en él tesis jurídicas que remiten tanto a Santo Tomás de Aquino y a Francisco Suárez, es clara la mayor inclinación por la concepción del derecho sostenida por el español y en general por la Segunda Escolástica Hispana.
- 3) El pensamiento económico de Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla muestra una clara filiación a las doctrinas escolásticas y segundo escolásticas, filiación que está presente sobretodo en tanto da una importancia grande al precio justo dentro de una noción del Bien Común que remite, finalmente a la Teología Moral.
- 4) Hay en el pensamiento de Pedro José Bravo de Lagunas y Castilla una formulación filosófica personal y creativa en aspectos relacionados con la filosofía política y del Estado así como con la filosofía de la economía. En el primer caso, ésta se da en sus propuestas de la representatividad - de hecho y derecho - del rey en la persona del virrey, del derecho y deber de los virreyes de gobernar a favor del Bien Común y en el deber y derecho de los virreyes de interpretar la ley en su justo sentido. En el segundo caso esta creatividad se muestra en la manera cómo es que asimila y reformula, desde una matriz económica con claras filiaciones escolásticas y segundo escolástica (Escuela de Salamanca), tesis mercantilistas y proteccionistas agrarias.
- 5) Las tesis argüidas por Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla en el *Voto consultivo* muestran a un pensador afin al pensamiento escolástico (tanto de la primera como sobretodo de la segunda escolástica) y no al moderno encontrándose en él una fuerte presencia de las tesis de la Segunda Escolástica Hispana, especialmente de Suárez y la Escuela de Salamanca.

Apéndice 1

La Teología Moral en el *Voto Consultivo*

El problema práctico de la autorización o no de consumir trigo importado de Chile en desmedro del cultivado por los agricultores peruanos adquiere en el *Voto Consultivo* – como hemos visto a lo largo de la presente tesis – ribetes de disputa teórica que llega a adquirir un alto vuelo filosófico. Sin embargo, no es sólo el aspecto filosófico el presente en dicho texto sino también el teológico.

Este aspecto teológico, como es de esperarse en un texto de este género, no es teórico o, si se quiere, teología cien por ciento pura, sino que más bien asume perfiles prácticos o aplicativos habida cuenta que se está frente a un asunto de dicha índole (privilegiar o no la venta y el consumo de trigo nacional) cayendo por ello dentro del campo de la teología moral. En ese sentido, en las líneas que siguen exploraremos este aspecto del texto de Bravo de Lagunas y Castilla.

Bravo de Lagunas liga el problema de privilegiar o no el consumo y venta de trigo por oposición al importado de Chile con el libre albedrío. En ese sentido podemos ver en el *Voto Consultivo* un concepto genérico de libertad:

“La naturaleza de la libertad es, que no importando necesariamente, á otro su uso, que á aquel que la goza; pueda limitarse o renunciarse del todo” (66)

A partir de esta noción abstracta de libertad, Bravo de Lagunas deduce otra más concreta, ligada al ámbito político. En ese sentido, entendida la libertad como aquello que compete únicamente al beneficiario de ella por lo cual éste puede hacer o no uso de ella de la manera que mejor le parezca, el peruano sostiene que una nación que goza de libertad¹⁸⁸ puede entonces disponer de ella como mejor sea para ésta, en este caso de la libertad de comercio:

“... es propio de la República, establecer con exquisita diligencia, el modo, y forma del Comercio, y templanle; pues aun que entre los Ciudadanos de una misma Ciudad, sea mas preciso el Comercio, y mas difícil de impedirse su libertad; pertenece á los que gobiernan cada República, definir que deba admitirse, ó no, en los Comercios, por que los Ciudadanos que se unen, en una República común sujetan su libertad á otro arbitrio, para que se ponga modo, y regla, en cuanto lo pida la conveniencia de la comunidad” (123-124)

Aquí apunta otro aspecto importante. La corrección de la prohibición o no de comerciar trigo dependería de si esta es o no conveniente para la comunidad, lo que podría llevar a pensar equivocadamente que Bravo de Lagunas es un utilitarista. Sin embargo, analizando más a fondo este asunto podremos percatarnos que no hay ni un ápice de la filosofía utilitarista sino todo lo contrario. Veamos.

Para Bravo de Lagunas y Castilla una de las ventajas de privilegiar el trigo peruano en desmedro del importado es que de este modo de alienta y fomenta la industria interna o nacional ya que se evita que el dinero se vaya a otro lado, lo que repercute a favor de la nación:

¹⁸⁸ No en el sentido de una soberana – recuérdese que el Virreinato del Perú es parte de la Corona Española – sino en el sentido de independiente de otras naciones. Para un mejor entendimiento de cómo Bravo de Lagunas entendía esto véase la siguiente nota.

“... quitada la ocasión de extraer los caudales de la tierra, se aguza, y promueve la industria de los Ciudadanos, y aquello que la patria produce, lo cultivan, y cuidan con tanta mas diligencia, cuanto pueden esperar mayor logro, si las Mercaderías externas no dañan á las propias” (70)

Esto implica que Bravo de Lagunas está anteponiendo el propio bien al bien ajeno, lo cual puede llevar a pensara, nuevamente, que se tratarían de tesis modernas liberales, sin embargo esto no es así puesto que para Bravo de Lagunas, por un lado, si bien esto es un dictado de la razón natural¹⁸⁹ y por ello es justo¹⁹⁰ y legal¹⁹¹ por otro lado a ello obliga el propio Orden de caridad:

“Es constante, que la Caridad bien ordenada justifica, el que en caso que escacès, ó que se tema, por la publica utilidad se obligue à los Dueños de los Trigos, y otras especies necesarias à el abasto à que vendan a los de su propio territorio, y no à los del Territorio ajeno. Luego cuando la publica utilidad lo pide, igualmente se justifica, que se obligue à comprar los frutos, à los del propio territorio, con preferencia a los del extraño” (15-16)

¿Qué es el Orden de Caridad? una noción que Bravo de Lagunas toma de los evangelios y que ordena a preocuparse primero de la propia comunidad o sea, del bien común:

“... orden de Caridad, por el cual estamos obligados à auxiliar mas, y primero à aquellos con quienes estamos unidos, por algun vínculo de Sangre, ò de otra relacion; según el lugar del Apostol, que exorta à que mientras tenemos tiempo, hagamos bien à todos, y principalmente à los domesticos.” (17)

En ese sentido, si bien el Orden de Caridad “dicta la anteposición del propio bien, à el ajeno”¹⁹² este bien no es el bien individual como el la filosofía moderna sino el bien colectivo o comunitario.

Para Bravo de Lagunas, habida cuenta que el Orden de Caridad dicta actuar de tal modo que se favorezca el bien común y como para él, en este caso concreto de los trigos, éste sólo podrá ser favorecido y estimulado si se privilegia el trigo nacional en desmedro del extranjero, sería actuar con crueldad el no realizar la acción proteccionista que él propone:

“Como no se juzgará duro y cruel, que nuestros Campos se queden inutiles, y esteriles, y nuestros Labradores destruidos, y que se fecunden de el Reyno de Chile, y sus Vecinos se enriquezcan? Que Caridad bien ordenada no dictará, la preferencia de los Trigos, que aquí se producen, y que el caudal, que ha de salir à beneficio ajeno, fecunde con justa anteposicion su propio territorio?” (15)

Vemos así que lejos de haber un fundamento utilitarista o egoísta (típico de la filosofía moderna como hemos visto a lo largo de la tesis) hay más bien una fundamentación basada en el Orden de Caridad así como en la justicia y en la propia naturaleza de la ley. Este último punto es importantísimo ya que para Bravo de Lagunas la ley positiva no tiene como fundamento la utilidad o no utilidad vista en términos puramente humanos sino las normas divinas:

¹⁸⁹ “El fundamento es convincente: por que como consiste en el orden que dicta la razon natural, de preferir el propio bien al ajeno; esto no solo se verifica para con los Reynos extranjeros, sino de Reyno á Reyno de un mismo Soberano, como Aragon y Castilla, Chile y el Perú; de Ciudad á Ciudad, y de Lugar á Lugar, en cada uno se mira y prefiere su publica utilidad (121-122).

¹⁹⁰ “... fundandose la justicia de la Providencia [no es la noción de Providencia divina sino de Providencia legal, esto es: la prohibición de comerciar trigo chileno antes de haber agotado el nacional, anot. nos.], en la utilidad publica, y en cuanto conviene al bien comun su observacia ...” (137).

¹⁹¹ “Y de razon de la ley, y de su substancia es, que se establezca por el bien comun ...” (137)

¹⁹² Bravo de Lagunas y Castilla, Pedro Joseph: *Voto Consultivo*, p. 14.

“La prohibición *forzosamente* no priva de alguna legítima facultad que antes se tenga. En lo mismo que no es lícito, y para lo que se carece de toda facultad, se reiteran las prohibiciones, se establecen, y agravan las penas, y no basta para contener la malicia de los hombres la repetición de las Leyes, y reducir a ejecución sus conminaciones. El Adverbio *forzosamente* en la generalidad que se le da, tiene el peligro de que si se valiesen de este modo de argüir los herejes, probarían con él su error, de que es lícita la simple fornicación, y solo mala porque está prohibida, y de las mismas prohibiciones tomarían argumentos para fundar *forzosamente* por legítimas tan criminosas libertades. Este mismo inconveniente se podría figurar, en todos los actos que están prohibidos porque son malos, y si a aquella prohibición será menester quitarle el adverbio *forzosamente*, o explicarla de los actos que solo son malos porque estan prohibidos” (93-94)

De este modo podemos decir que en la decisión de Bravo de Lagunas y Castilla de Privilegiar la venta y el consumo del trigo nacional en desmedro de Chileno no sólo jugaron un papel decisivo tesis filosófico políticas, filosófico jurídicas y filosófico económicas de espíritu escolástico sino también argumentos pertenecientes a la teología moral.

APENDICE 2

Indice Onomástico del *Voto Consultivo**

- A**
- Acosta: 132.
Alamos: 35.
Alberico: 43, 49
Aldaya Jacobo: 308
Alejandro Magno: 31
Alejandro VIII: 201.
Amaya: 143, 144, 147, 148, 213.
Amaya: 143, 144, 147, 213, 302.
Ambrosio, San: 253.
Anona, Julián de: 104.
Anton, Jorge: 295, 298.
Antonello: 25, 40, 41.
Aquino Tomas de: 138, 237.
Arico: 264.
Aristeo: 242.
Aristóteles: 13, 237, 242.
Atanasio: 305.
Augusto: 15, 149, 155, 169.
Avendaño: 127, 130, 233.
Avilés: 17, 50, 51, 52, 54.
Azevedo: 44, 45, 48, 127.
- B**
- Baldo: 104.
Balduino Otomano, Godofredo: 242.
Barboza: 98, 260.
Bartolo: 14
Befoldo: 264.
Belmonte, Marqués de: Véase Tapia, Antonio de
Bernoulli el Viejo: 181.
Bobadilla: 17, 21, 132, 201, 209.
Bonfrerio: 178.
Brancacio Bruno: 25, 44, 45, 76, 104.
Brifonio: 143.
Brunemen: 51.
Budeo: 144
Buffon: 181.
- C**
- Cabrera: 22, 31, 280.
Calancha Antonio de: 149, 185, 186, 216.
Calancha: 149, 185, 186, 216, 266.
Caligula: 305.
Calmet: 178.
Calvino: 7c
Cambray, Arzobispo de: 22.
Cancerio Jacobo: 51, 52, 53, 54, 60, 74.
Caponio Julio: 26, 60, 122.
Caramuel: 8c
Cardenal Antonio: 201.
Carlos Antonio de Tapia: 58
Carrasco: 145.
Casiodoro: 19, 150.
Castilla, Almirante de: 58.
Castillo: 233.
Catrou: 183.
Caymo Geronimo: 60.
Ceres: 212, 242, 244.
Cesar Peregrino: 29.
Cicerón: 134, 237, 249, 264.
Ciro el joven: 249.
Claudio: 214.
Claudio: 14, 16, 51.
Clemente IX: 123.
Cliperton: 297.
Collantes: 16, 17, 19, 21, 234.
Columel: 148.
Constantino Francisco María: 164, 165.
Cornelio: 178, 213.
Cortiada: 15, 21, 25, 43, 45, 47, 57.
Covarrubias, Diego de: 17, 18
Crespi: 84, 85, 86, 97, 98.
Cujacio: 144.
Curio: 249.
Cutelio: 44, 45, 76, 104.
- D**
- D'Salgado: 95.
Delbene: 44, 45, 49, 76, 104.
Diana: 41.
Díaz, Bernardo: 47.
Diodoro Sículo: 178.
- E**
- Escacia Segismundo: 70.
Estrabón: 27.
Everardo: 43, 78, 239.
- F**
- Faria: 17
Fausto: 19
Felipe IV: 27, 36, 121.
Femofino: 45.
Feyjóo: 18, 179, 216.
Floresta, Marqués de la: Véase Quinta Dueñas, Antonio de.
Frabrizio: 249.
Fragoso: 47, 120.
Fressier: 187.

G

Galganete: 21, 264
Garcilazo: 215.
Granja Conde de la: 209, 210, 213, 214.
Grocio, Hugo: 27, 65, 66, 70.
Gueran Bertrando de: 60.
Gutierrez: 201.

H

Haler: 195.
Harpecto: 264.
Hermosilla: 47, 120, 112.
Heroldo Francisco: 215.
Herrera: 215.
Heynecio: 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 123, 125, 289.
Homero: 22, 209, 214.

J

Jacob: 178.
Jacomini: 120.
Jenofonte: 249.
Josepho: 67.
Juan Jorge: 139.
Julio César: 36, 67.
Justiniano: 40, 264.
Justino: 67.

L

Ladron de Guevara, Didaco: 98.
Laet: 215.
Lagunes: 53, 54, 55, 56, 57, 96, 105, 106.
Landaburu Agustín de: 168.
Lands Miguel de: 60.
Languet: 215.
Lapio Miguel Angelo: 215.
Leocrates: 17.
Leyserio: 22, 61, 62.
Linscot: 215.
López Cornelio: 50.
López Gregorio: 17, 50.
Loynás Martín de: 24
Lycurgo: 17

M

Maquardo: 72.
Mariana: 37, 302.
Mastrillo García de: 24, 41, 51, 52, 54, 60, 187, 216, 239.
Mathei Santos: 120.
Matheu: 101, 102.
Matiensio: 17
Mejia: 201.
Menchaca: 25, 44, 47, 120.
Mendiera Alfonso de: 215.
Menochio Mario: 44, 45, 76, 104.
Mexia: 21, 25, 44, 47, 48, 127, 233.

Modica, Conde de: Véase Castilla, Almirante de Mogrovejo Toribio de: 215.

Moises: 213.
Molina: 261.
Moncloa Conde de la: 184.
Moncloa, Conde de la: 176, 184, 185.
Montalvo Francisco Antonio: 186
Montalvo, Bernardino de: 60.
Montalvo: 217, 266.
Monte Fabiano del: 50.
Monterrey Conde de: 223.
Montes Claros Marquez de: 184.
Morceau Duhamel de: 153, 16.
Moreri: 179, 215.
Morla: 44, 48, 120.
Moro Tomás: 237.
Mostaso: 46.

N

Nabucodonosor: 31.
Narbona: 49.
Neron: 155.
Nino: 178.
Noé: 178.
Novario Juan Mejía: 52, 53, 60, 230, 234.

O

Oberro Guifanio: 238.
Oliva: 24.
Oñate: 261
Orrantia Domingo de: 169.
Orry: 284.

P

Pancirola: 302.
Pardo de Figueroa Jose: 216.
Paulo Emilio: 67.
Paulo V: 201.
Paz Juan de: 74, 129.
Peralta Pedro: 211.
Pío V: 165.
Pistorio: 26.
Platón: 134, 237.
Plinio: 155, 213.
Polibio: 68.
Pomponio: 86
Ponte: 103
Portel: 98.
Posturnio Cominio: 183.
Prateyo: 143.
Protego: 143.
Puffendorf: 16, 63, 64.

Q

Querejazu Antonio Hermenegildo de: 169.
Quintana Dueñas Antonio de: 60.
Quintiliano: 18.

R

Ramirez: 132
Ramón Juan: 146.
Retes: 237.
Ricciolo: 193.
Roca: 243
Rofinus: 159, 169.
Rollín: 22, 274, 302.
Romulo: 183.
Roville: 183.

S

Saavedra: 241, 295.
Saenz, Marco: 9, 292.
Saint Aubin Marquez de: 197.
Salazar Thomas de: 98, 135.
Salcedo: 47.
Salinas Buenaventura de: 184, 218, 221, 222, 278.
Santa Cruz Marquez de: 60
Sarmiento Martín de: 193.
Scipion Rovito: 201.
Segler: 63.
Servio Tulio: 182.
Solorzano: 14, 21, 60, 68, 132, 133, 134, 135, 145, 179, 295, 300.
Suárez: 46, 84, 90, 122, 138.
Súper Unda, Conde de: 298.

T

Tácito Cornelio (Anales): 32, 303, 304.
Tapia, Antonio de: 58, 60, 120.
Taraqnellus: 274.
Teodocio: 209
Teodorico: 19, 150.
Terrossion: 32.
Tiberio: 35, 303, 304.
Tillet: 148.
Tito Livio: 67, 143.

Tito Lucrecio: 182.
Tobias : 29.
Tomasini: 63.
Torniolo: 179.
Trajano: 306, 307.
Tull: 154

U

Ulloa Antonio : 139.
Ulpiano: 303.
Ustariz Geronimo de: 23, 26, 27, 37, 38, 68, 272, 278.

V

Valdés Rodrigo de: 210
Valentino: 209.
Valerio Poplicola: 182.
Valle Umbroso, Marquez de: Véase Pardo de Figueroa, Joseph
Vannieri Jacobo de (Predio rústico): 149, 214, 216, 244.
Varon: 162.
Vasquez, Fernando: 48.
Velasco Luis de: 185.
Veneto, Dominico: 31.
Villafuerte, Marquez de: 36.
Villaroel: 145.
Vinnio: 264.
Vosio, Isac: 193.

Z

Zabala Miguel de: 24.
Zahn Juan: 142, 145.
Zaulli: 24, 29, 48, 60, 122, 201, 209, 243.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria:

Bravo de Lagunas y Castilla; Pedro José:

Voto Consultivo, Lima, 1755

Voto Consultivo, Lima, 1761 (2ª edic. corregida y aumentada por el autor)

Colección Legal de Cartas, Dictámenes, y otros Papeles en Derecho, publicado por Phelipe de Colmenares Fernández de Córdoba, Lima, 1761

Discurso histórico jurídico del origen, fundación, reedificación Derechos y Excenciones del Hospital de San Lázaro de Lima, publicado por Lorenzo de Aparicio Lima, 1761.

Secundaria:

Barreda Laos, Felipe:

La vida intelectual en el Virreinato del Perú, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

Basadre, Jorge:

Historia del Derecho Peruano, Antena, Lima, 1937.

Castro, Augusto:

El Perú un proyecto moderno, Lima, IRA-CEP, 1994.

De'Angeli, Giorgio:

El Voto Consultivo de Bravo de Lagunas, Lima, 1946, tesis para optar el grado de Bachiller en economía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Egiguren, L. A.:

Catálogo histórico del claustro de la Universidad de San Marcos 1576-1800, Lima, 1912.

Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus Colegios, Lima, 1940.

Lavalle, José Antonio de:

Pedro Bravo de Lagunas y Castilla, en: Varios; *La Revista de Lima*, Lima, Imprenta de la Gaceta Judicial, 1861, Tomo IV.

El Voto Consultivo por Don Pedro Bravo de Lagunas (Lima 1780) (sic), en Varios; *La Revista de Lima*, tomo VI, 1862.

Pedro José Bravo de Lagunas, en: Lavalle, José Antonio; *Estudios históricos*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1935.

Macera Dall'Orso, Pablo:

Tres etapas en el desarrollo de la conciencia histórica nacional, Lima, Fanal, 1955.

Medina, José Toribio:

La imprenta en Lima (1584-1824), Santiago de Chile, casa del autor, 1904. III tomos

Mendiburu Manuel de:

Diccionario Histórico – Biográfico del Perú, Lima Imprenta de J. F. Solís, 1876.

Palma, Ricardo:

El divorcio de la condesita, en: Palma, Ricardo; *Tradiciones Peruanas*, Lima, Central Peruana de Publicaciones, 1958, Tomo II

El Castigo de un traidor, en: Palma, Ricardo; *Tradiciones Peruanas*, Lima, Central Peruana de Publicaciones, 1958, Tomo III

Los plañideros del siglo pasado, en: Palma, Ricardo; *Tradiciones Peruanas*, Lima, Central Peruana de Publicaciones, 1958, Tomo III

Salazar Bondy; Augusto:

La filosofía en el Perú, Lima, Studium, 1967.

Complementaria:

Abellán, José Luis:

Historia crítica del pensamiento español, Madrid, Espasa –Calpe, 1986, VII tomos.

Alzamora Valdéz, Mario:

La filosofía del derecho en el Perú, Lima, 1968.

Aquino, Tomás de:

Tratado del gobierno de los príncipes, Bs. As., Losada, 1964, trad. de Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar [1624] revisada por Ismael Quiles S. J.

Summa Theológica, Madrid, BAC, 1957.

Aristóteles:

Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1964, trad. Francisco de Samaranch.

Ballón Vargas, José Carlos:

Ética y política: de Aristóteles al mundo moderno, en: *Logos Latinoamericano*, año IV, N° 4, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

“Aporías del actuar y del saber en nuestra “modernización” y en la “modernidad””, en: Maruja Martínez (edit.) *La crítica al capitalismo hoy*, Lima, SUR, 1999.

Un cambio en nuestro paradigma de ciencia, Lima, CONCYTEC, 1999.

Bouthoul Gastón (y) Ortuño Manuel:

Antología de las ideas políticas, México, Renacimiento, 1965, II tomos.

Calvillo, Manuel:

Francisco Suarez. *La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*, México, El Colegio de México – Centro de Estudios sociales, 1945.

Colmeiro, Manuel:

Principios de economía política, Madrid, Imprenta de Fermín Martínez García, 1870.

Historia de la economía política en España, Madrid, Taurus, 1965, II tomos.

Canals Vidal, F.:

Historia de la filosofía medieval, Barcelona, Herder, 1980.

Copleston, Frederick:

Historia de la filosofía, Barcelona, Ariel, 1981, IX tomos.

Castro Obando, Patricia:

“Disculpe, Señor Virrey” *El Comercio* (Lima), 27 de agosto del 2001, Sección A, p.16.

Descartes René:

Reglas para la dirección del espíritu, en: Descartes, René; *Discurso del método y Reglas para la dirección del espíritu*, Lima, Editora Lima (no se especifica fecha de edición ni traducción).

Discurso del Método, en: Descartes, René; *Discurso del método y Reglas para la dirección del espíritu*, Lima, Editora Lima (no se especifica fecha de edición ni traducción).

Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, Madrid, Alfaguara, 1977, trad. Vidal Peña.

Los principios de la filosofía, Madrid, Alianza Universidad, 1995, trad. Guillermo Quintás.

Tratado del hombre, Madrid, Editora Nacional, 1980, trad. Guillermo Quintás.

De Soto, Hernando:

El misterio del capital, Lima, Empresa Editora El Comercio S. A., 2000, trad. Mirko Lauer y Jessica Mc Lauchlan

Del Vecchio, Giorgio:

Historia de la filosofía del derecho, Barcelona, Bosch, 1964, trad. Luis Legay y Lacambe.

Domínguez, Dionicio S.I.:

Historia de la filosofía, Madrid, Aldous, 1936.

Escalona, Fernández, Alberto:

El espíritu de la edad media y América, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959.

Galán Gutiérrez, Eustaquio:

La filosofía política de Santo Tomás de Aquino, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945.

Giménez Fernández, Manuel:

Las doctrinas populistas en Indias, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1946, Colección Anuario de Estudios Americanos, tomo III.

Giusti, Miguel (ed.):

Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía, Lima, Pontificia Universidad Católica, 2000.

Gómez Rivas, León;

Tratados sobre el pensamiento económico en las universidades del virreynato peruano (siglos XVI y XVII).

Gómez Robledo, Ignacio:

El origen del poder político según Francisco Suárez, México, Editorial Jus, 1946.

Gonnard, René;

Historia de las doctrinas económicas, Madrid, Aguilar, 1961, trad. de J. Campo Montero

Graña, Alberto:

Metamorfosis de la economía, Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1997.

Guil Blanes, Francisco:

La filosofía en el Perú del XVII, en: *Estudios Americanos*, Madrid, Escuela de Estudios Americanos, números 40-41, vol. IX, Enero-Febrero de 1955, 167-183.

Hameling, Ovtave:

El sistema de Descartes, Bs. As., Losada, 1949, trad. Haydeé Raggio.

Heredia Soriano, Antonio (edit.):

Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.

Hernando Nieto, Eduardo:

Pensando peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa, Lima, PUCP, 2000.

Hilail Gildin (edit.):

An introducción to Political Philosophy, ten essays by Leo Strauss, Detroit, Wayne University Press, 1989.

Hobbes, Thomas:

Leviatán, México, Gernica, 1997, II tomos.

Hume, David:

Tratado de la naturaleza humana, México, Gernica, 1992, (no figura traductor), III tomos.

Kant, Enmanuel:

Crítica de la razón pura, México, Porrúa, 1973, trad. Francisco Larroyo.

¿Qué es la ilustración?, en: Kant, Enmanuel; *Filosofía de la historia*, Santa Fe de Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1994, trad. Eugenio Imaz.

Kelsen, Hans:

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

Lazo García, Carlos (y) Ortegá Izquierdo, Alexander:

“El papel de la Ideología Providencialista en el Feudalismo Peruano Colonial: siglos XVI-XVIII”. En *Revista del Archivo General de la Nación*, N° 15, Lima, 1997, pp.117-132.

Lekahman, Robert:

Historia de las doctrinas económicas, Bs. As., Victor Leru S.R.L., 1962, trad. Edgardo Guimerans.

Li Carrillo, Víctor:

Las definiciones del sofista, Lima, Banco Central de Reserva del Perú y Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.

Locke, John:

Ensayo sobre el gobierno civil, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, trad. José Carner.

MacIntyre, Alasdair:

Crisis epistemológicas, narrativa dramática y la filosofía de la ciencia, en: *The Monist*, año LX, número 4, 1977, pp. 453-473, trad. Gonzalo Cobo.

Maquiavelo, Nicolás:

El príncipe, Bs.As., Claridad, 1946, trad. Guillermo Cabanellas.

Marx, Karl:

Contribución a la crítica de la economía política, s.e., s.f.

El Capital, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, trad. Wenceslao Roces, III tomos.

Maticorena Estrada, Miguel:

La metáfora organicista del “cuerpo” político-social en la historiografía de Latinoamérica, ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de filosofía, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Agosto del 2000. Inédito.

Medina, José Toribio:

Biblioteca Hispano-Americana (1493-1810), Stgo. de Chile, Casa del Autor, 1898, VII tomos.

Montesquieu, Charles de:

El espíritu de las leyes, Bs. As., El Ateneo, 1951, trads. Nicolás Estenárez y Matilde Huici.

Nietzsche Friedrich:

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En Nietzsche, Friedrich; *Obras completas*, Madrid, Aguilar, tomo IV.

Así habló Zaratustra, Madrid, Sarpe, 1983, trad. y notas de Juan Carlos García Borrón,

Pirenne, Henri:

Historia económica y social de la edad media, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, trad. Salvador Echevarría.

Reale, Giovanni (y) Antiseri, Darío:

Historia de la filosofía y de la ciencia, Barcelona, Herder, 1988, trad. de Juan Andrés Iglesias, III tomos

Rivara de Tuesta, María Luisa:

“La filosofía colonial en el Perú y Bolivia”, en *Logos latinoamericano*, Año III, N° 3, 1998, pp. 13-81.

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, pp. 31-42.

Rousseau, Jean Jacques:

El contrato social, Madrid, Edaf, 1981, trad. Enrique Azcoaga..

Sabine, George H.:

Historia de la teoría política, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1987, trad. Vicente Herrero.

Sánchez Albornoz, Nicolás:

Un testigo del comercio indiano: Tomás de Mercado y Nueva España, en: *Revista de Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, número 47, Junio de 1959, pp. 95-142.

San Cristóbal, Evaristo:

Apéndice al Diccionario Histórico Biográfico de Manuel de Mendiburu, Lima, Librería e imprenta Gil, 1937, V tomos.

Schumpeter, J. A.:

Síntesis de la evolución económica y sus métodos, Barcelona, Ediciones de Occidente, 1964, trad. Jorge Petit Fonttréré.

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, II tomos.

Smith, Adam:

La riqueza de las naciones, Madrid, Alianza Editorial, 1996, edición y traducción de Carlos Rodríguez Braun.

Strauss, Leo:

¿Qué cosa es filosofía política? y otros estudios., Madrid, Guadarrama, 1970.

Stroetzer, Carlos O.:

Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

Suárez, Francisco:

Selección de Defensio Fidei y otras obras, Bs. As., Ediciones Depalma, 1966, estudio, selección y traducción de Luciano Pereña, Colección El pensamiento político hispanoamericano.

Touchard, Jean:

Historia de las ideas políticas, Madrid, Tecnos, 1961, trad. J. Pradera.

ÍNDICE

Capítulo I

Biobibliografía de Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla

(Vida, 9 – Producción bibliográfica, 10 – Contexto y problemas del *Voto Consultivo*, 14 – Reseña de los problemas tratados y los contenidos del texto, 16 – Estudios anteriores sobre el *Voto Consultivo*, 17 – Fuentes principales del *Voto Consultivo*, 18)

Capítulo II

Filosofía Política

(Relación entre el Estado y el Bien Común, 21 – La visión del Estado en Bravo de Lagunas, 24 – Bases materiales y espirituales del mundo moderno, 31 – Fundamentación de la legitimidad del gobernante: ¿nacionalismo o colonialismo?, 37 – La hermenéutica jurídica colonialista, 41)

Capítulo III

Filosofía del Derecho

(Relación entre la ley y el contexto de su aplicación, 47 – Ley y Bien Común, 50)

Capítulo IV

Filosofía de la economía

(Presencia del Mercantilismo en el *Voto Consultivo*, 55 – Presencia del Proteccionismo Agrario en el *Voto Consultivo*, 59 – El problema del “precio justo” y la Escuela de Salamanca, 60 – Economía y Bien Común, 66)

Conclusiones71

Apéndice 1

La Teología Moral en el *Voto Consultivo*72

Apéndice 2

Índice Onomástico del *Voto Consultivo*.....75

Bibliografía78

