



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**El fracaso de la República: el predominio del
jacobinismo militar y civil, la ausencia de un
pensamiento conservador moderno y el civilismo del
siglo XIX**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Victor Andrés PONCE PÉREZ

ASESOR

Dr. Silvestre Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2023



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

Ponce, V. (2023). *El fracaso de la República: el predominio del jacobinismo militar y civil, la ausencia de un pensamiento conservador moderno y el civilismo del siglo XIX*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas/Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Victor Andrés Ponce Pérez
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	09200102
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-0527-8506
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Silvestre Zenón Depaz Toledo
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	07107780
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-7641-9823
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Richard Antonio Orozco Contreras
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09582102
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Franklin Ernesto Ibañez Blancas
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10467193
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Verónica Matilde Sánchez Montenegro
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	40298525
Miembro del jurado 3	
Nombres y apellidos	Juan Carlos Ubilluz Raygada

Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	25728798
Datos de investigación	
Línea de investigación	No aplica.
Grupo de investigación	Grupo de Investigación “Lenguas y Filosofías del Perú” -LFP
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	Edificio: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lima Dirección: Ciudad Universitaria UNMSM. Calle Germán Amézaga N. 375, Lima 1 Latitud: -12.057222° Longitud: -77.081389°
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2019-2021
URL de disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01 Ética https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.04 Historia https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.01.01

**ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR**

Siendo las 13.00 horas del día treintauno de octubre de dos mil veintitrés, en la sala de grados, el Jurado de Tesis conformado por los siguientes docentes:

Presidente: Dr. Richard Antonio Orozco Contreras

Miembro : Dr. Franklin Ernesto Ibañez Blancas

Miembro : Dra. Verónica Matilde Sánchez Montenegro

Miembro : Dr. Juan Carlos Ubilluz Raygada

Asesor : Dr. Zenón Depaz Toledo

Se reunieron para la sustentación de la tesis titulada **El fracaso de la República: el predominio del jacobinismo militar y civil, la ausencia de un pensamiento conservador moderno y el civilismo del siglo XIX** presentada por el magíster Victor Andrés Ponce Pérez egresado del programa de doctorado en Filosofía

Concluida la sustentación, los miembros del Jurado de Tesis procedieron a formular sus preguntas las que fueron absueltas por el graduando; acto seguido se procedió con la evaluación correspondiente. En forma colegiada, el jurado asignó el calificativo:

Dieciocho (18) Aprobado por destacado

Aprobada la sustentación de la Tesis, el jurado evaluador recomienda al Consejo de Facultad que se apruebe el otorgamiento del grado de Doctor en Filosofía a don Victor Andrés Ponce Pérez. Siendo las 15:05 horas, se levantó la sesión.

Se deja constancia del acto mediante las firmas del jurado de sustentación y asesor (a) de la tesis en la presente acta



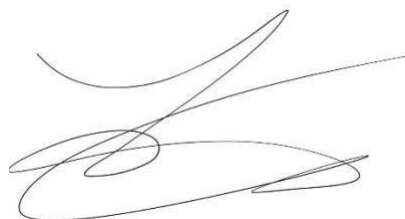
Dr. Richard Antonio Orozco Contreras
Presidente-Informante
Profesor Asociado T.C.



Dr. Franklin Ibañez Blancas
Informante
Profesor Auxiliar T.C.



Dra. Verónica Matilde Sánchez Montenegro
Miembro
Profesora Asociada D.E.



Dr. Juan Carlos Ubilluz Raygada
Miembro
Profesor Auxiliar T.C.



Dr. Zenón Depaz Toledo
Asesor
Profesor Principal T.C.



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Vicerrectorado de Investigación y Posgrado



CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo Silvestre Zenón Depaz Toledo en mi condición de Asesor acreditado con el Dictamen N° 158-UPG-FLCH-2022, de la **tesis/monografía/informe de investigación/trabajo académico**, cuyo título es **El fracaso de la República: el predominio del jacobinismo militar y civil, la ausencia de un pensamiento conservador moderno y el civilismo del siglo XIX**, presentada por el bachiller/ **magíster**/egresado/licenciado/estudiante **Víctor Andrés Ponce Pérez** para optar el grado/título/especialidad de **doctor** en Filosofía **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje de 5% de similitud, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del **grado/ título/ especialidad** correspondiente.

Firma del Asesor _____

DNI: 07107780

Nombres y apellidos del Asesor

Silvestre Zenón Depaz Toledo



Huella digital

RESUMEN

En la siguiente investigación se analiza y reflexiona sobre cómo el predominio del jacobinismo racionalista es una de las causas principales del fracaso en la construcción del sistema republicano en el Perú, la permanente inestabilidad política, la proliferación de caudillos militares y civiles y la ausencia de instituciones permanentes y estables. Se establece que el jacobinismo o racionalismo metafísico lleva a considerar que las instituciones pueden ser derribadas o construidas en base a criterios estrictamente racionales, ignorando la historia, la tradición y la evolución social de una sociedad concreta. Se asevera que la Independencia del Perú fue un proceso jacobino racionalista, influenciado por las corrientes más radicales de la Ilustración, que llevó a desdeñar las instituciones y la evolución social a través de tres siglos de Virreinato. A partir de ese fenómeno se establece una de las causas principales del fracaso del proyecto de República en el Perú.

Palabras clave: Jacobinismo, Conservadurismo, República, Razón, Historia y Tradición

ABSTRACT

The following investigation analyzes and reflects on how the predominance of rationalist Jacobinism is one of the main causes of the failure in the construction of the republican system in Peru, the permanent political instability, the proliferation of military and civil warlords and the absence of institutions. permanent and stable. It is established that Jacobinism or metaphysical rationalism leads to the belief that institutions can be overthrown or built based on strictly rational criteria, ignoring the history, tradition and social evolution of a specific society. It is asserted that the Independence of Peru was a rationalist Jacobin process, influenced by the most radical currents of the Enlightenment, which led to disregard of institutions and social evolution through three centuries of Viceroyalty. From this phenomenon one of the main causes of the failure of the Republic project in Peru is established.

Keywords: Jacobinism, Conservatism, Republic, Reason, History and Tradition

Índice general

INTRODUCCIÓN.....	1
I CAPÍTULO I.....	20
1.1 Marco teórico.....	20
1.2 El republicanismo y la relación con las tradiciones jacobinas y conservadoras como marco teórico general.....	26
1.3 La nueva divinidad ilustrada: la razón.....	29
1.4 La ilustración humilde que reconocía sus límites.....	33
1.5 Las otras críticas a la razón.....	40
1.6 Las corrientes posmodernas.....	49
1.7 Un intento por definir el jacobinismo y el radicalismo político.....	65
1.8 Burke versus Paine: La confrontación moderna entre las tradiciones conservadoras y jacobinas.....	68
1.9 El altar levantado para la razón.....	71
1.10 Burke y la desconfianza de la razón.....	74
1.11 El contrato social en debate.....	77
1.12 El contrato social de Burke.....	79
1.13 El debate alrededor sobre qué es una institución.....	81
1.14 Burke, el conservador gradualista.....	82
1.15 Burke y el pacto entre los vivos y los muertos.....	84
1.16 El debate sobre la justicia y la igualdad.....	87
1.17 Revolución o evolución.....	90
1.18 El debate republicano entre Burke y Paine.....	91
1.19 Burke y la monarquía constitucional.....	94
1.20 El tocquevillismo como expresión de una tradición conservadora.....	96
II CAPÍTULO II.....	102
2.1 La tradición jacobina predominante en la fundación de la República.....	102
2.2 La independencia jacobina.....	103
2.3 El jacobinismo y las tradiciones políticas republicanas.....	107
2.4 Gobierno fuerte y libertad.....	109
2.5 El orden como demanda republicana.....	112
2.6 Las causas y “la filosofía” de la anarquía.....	112
2.7 La inevitable tradición católica.....	115
2.8 La nueva oleada conservadora.....	118
2.9 La generación del novecientos.....	121
III CAPÍTULO III.....	130

3.1	La República y la destrucción de las instituciones.....	130
3.2	Caudillos y guerras constitucionales sin instituciones	138
3.3	La ley formal y la república real.....	141
3.4	La lógica jacobina y el caudillo	145
3.5	La reingeniería social del igualitarismo jacobino sobre una sociedad desigual y corporativa 148	
3.6	La reorganización institucional de la república de indios	154
3.7	El debate sobre el voto de los analfabetos	160
3.8	Manuel Pardo, el primer presidente civil de la República	164
3.9	Pardo, el pensador, el intelectual.....	170
3.10	Pardo y su aversión a la anarquía desorganizadora.....	172
3.11	El programa de Pardo.....	175
3.12	El tocquevillismo de Pardo	178
3.13	La llamada “República Aristocrática”	181
3.14	El talón de Aquiles del civilismo	181
3.15	El horizonte cultural del jacobinismo racionalizado del siglo XX	184
3.16	El horizonte cultural de Haya y Mariátegui.....	187
3.17	El antiimperialismo y el Apra.....	188
3.18	7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.....	191
3.19	El predominante jacobinismo en el turbulento siglo XX	193
3.20	El caudillo civil del oncenio.....	195
3.21	El péndulo entre civiles y militares.....	196
IV	CONCLUSIONES	201
V	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	205

INTRODUCCIÓN

La presente Tesis *“El fracaso de la República: el predominio del jacobinismo militar y civil, la ausencia de un pensamiento conservador moderno y el civilismo del siglo XIX”*, se propone desarrollar una reflexión filosófica sobre las causas del fracaso del proyecto de república en el Perú y, por lo tanto, su objeto de análisis está vinculado a las ideas que han cimentado el proceso institucional y político del Perú desde la independencia hasta nuestros días. La idea del fracaso en el proceso de construcción republicana no es asunto arbitrario, porque solo basta subrayar que el Perú ha tenido 12 constituciones desde la fundación republicana y nunca ha logrado la estabilidad política e institucional de las repúblicas longevas, para concluir que la idea de fracaso es consustancial al proyecto republicano en el país.

Desde la independencia de la monarquía española, el proceso institucional y político en el Perú ha avanzado en medio de elecciones institucionales seguidas de golpes de Estado y cuartelazos promovidos por caudillos militares. En el siglo XIX el país no pudo superar estos péndulos entre continuidad institucional y caudillismo militar -de los generales y coroneles que triunfaron en las batallas de Junín y Ayacucho-, que caracterizaron el momento fundacional de la República. La inestabilidad continuó en el siglo XX, más allá de que comenzará surgir el caudillo civil (Augusto B. Leguía y Alberto Fujimori) que, al igual que los caudillos militares, quebraron los procesos institucionales y democráticos invocando apoyos populares circunstanciales. En el siglo XXI las cosas no mejoraron significativamente para el proceso de construcción republicana.

Si miramos el proyecto de republicano desde el punto de vista de la estabilidad institucional – una de las condiciones de cualquier proyecto de república-, entonces, es una entelequia y un imposible. La estabilidad en el tiempo es el único espacio en que se fraguan las instituciones, es decir, las entidades o las condiciones impostergables que nos permiten hablar de una idea república. En este contexto, en el país siempre fue difícil hablar de instituciones.

La problematización sobre el fracaso del proyecto republicano siempre ha estado presente en sendas investigaciones históricas y sociales, pero existen pocos

trabajos desde el punto de vista de la filosofía. De allí que en la presente investigación planteamos una hipótesis general acerca de que el predominio del jacobinismo en las tradiciones políticas desde la fundación republicana hasta nuestros días es una de las causas principales del fracaso del proyecto de construcción republicana. El jacobinismo entendido como la aproximación filosófica que lleva a considerar que la Razón -en este caso escrita con mayúsculas- es autosuficiente para conocer la realidad de una sociedad y, sobre esa base, proponerse una reingeniería social y completa de las instituciones. Hablamos de ese jacobinismo racionalista que nació de la Ilustración y parió ideas como soberanía, nación, derechos universales e igualdad racional; ideas y conceptos que se materializaron con la revolución en Francia a través del programa y la práctica de los jacobinos y que, de una u otra manera, han moldeado el curso del mundo moderno y han determinado el proceso político peruano. La influencia ilustrada en el Perú al momento de la Independencia fue tan decisiva que el fracaso o el éxito de la construcción republicana solo puede reflexionarse desde el punto de vista de la influencia de ese iluminismo que lo permeó todo y determinó el curso político del sistema republicano.

Si bien el fracaso del proyecto republicano puede tener interpretaciones históricas y sociológicas de enorme valor, a nuestro entender, un balance desde el punto de vista de las influencias filosóficas, nos permitirá tener un balance general con más certezas del fenómeno. ¿A qué nos referimos? Las ideas ilustradas de los libertadores -del propio general José de San Martín y de Simón Bolívar- y de los fundadores de la naciente república reclamaban una república del Perú compuesta por ciudadanos iguales, que compartieran los mismos derechos y deberes. Sin embargo, tres siglos de Virreinato en el Perú habían construido un sistema político corporativo en que las desigualdades se sumaban y se complementaban bajo la autoridad de la monarquía española. “La república de Indios”, bajo la protección del monarca era la mejor expresión de ese corporativismo que colisionaba con el igualitarismo ilustrado. En esa sociedad virreinal, los súbditos indígenas tenían un lugar en el Imperio a través de las noblezas -igualmente indígenas-, que se convertían en representantes y defensores de los nativos de los Andes. Los vasallos indígenas -al igual que los vasallos castellanos- tenían un lugar en la monarquía española. En ese contexto, luego de la Independencia, ¿cómo organizar una república de ciudadanos

iguales en medio de una sociedad corporativa y profundamente desigual?, fue la interrogante acuciante a resolver por los fundadores de la naciente república.

El igualitarismo ilustrado no solo canceló las instituciones virreinales vinculadas a la metrópoli, sino que barrió con las instituciones de la base de la sociedad. Se eliminaron los restos de las noblezas indígenas o curacas y los estatutos especiales para los indígenas en general. Las sociedades andinas, poco a poco, se fueron quedando sin un lugar en la naciente república. Los miembros de las comunidades indígenas -que poseían la mayoría de tierras del país y se constituían en principales contribuyentes al fisco al momento de la fundación republicana- fueron arrinconados, despojados de sus propiedades y excluidos en el curso del siglo XIX (Del Águila, 2010).

En otras palabras, el proyecto de construcción republicana marginó a las mayorías andinas de la sociedad y empoderó a las minorías criollas que se beneficiaron de la Independencia aplicando los ideales ilustrados. En una sociedad de desiguales, la proclamada igualdad tendría que terminar beneficiando a los sectores vinculados al nuevo poder político de la naciente república. Y, efectivamente, así fue. El sistema republicano hacia fines del siglo XIX, en términos generales, excluyó a las mayorías indígenas del ejercicio de los derechos al voto y la propiedad.

He aquí igualmente otra aporía insalvable del proceso de fundación de la naciente república: la exclusión de las mayorías indígenas. El ideal republicano clásico no solo considera la estabilidad y la continuidad de las instituciones, sino también la capacidad de representar a todos los sectores de una comunidad política (Sabine, 2015). En este escenario cómo se puede hablar de una república si la mayoría de sus supuestos integrantes están marginados del sistema político. En el curso de la presente investigación quedará en evidencia que, en ningún momento, la intención de los libertadores y los fundadores republicanos fue la marginación de las mayorías indígenas. De ninguna manera. Siempre entendieron que sin la participación de esas mayorías no había proyecto republicano válido. De allí que, en las primeras constituciones y las primeras leyes electorales -siguiendo las tradiciones de la Constitución de Cádiz de 1812- se permitió la votación de los indígenas analfabetos. Sin embargo, el molde institucional de las ideas ilustradas y jacobinas que buscaban la igualación racional de una sociedad desigual terminó construyendo

la exclusión del mundo indígena que ha caracterizado el proceso de construcción republicana en el Perú.

¿De dónde proviene este gran equívoco fundacional de los libertadores y los fundadores de la República? En la presente tesis planteamos que el origen de estos yerros es el llamado racionalismo metafísico o jacobinismo racionalista que nació como corriente filosófica predominante en la Ilustración y que se expresó en una confianza excesiva en la razón para conocer la realidad y desarrollar una reingeniería de la misma en base a criterios exclusivamente racionales (Burke, 1993). Semejante aproximación predominante en la Ilustración, de una u otra manera, se expresó y formó parte de los debates alrededor de las revoluciones en Estados Unidos y en Francia. Sin embargo, la revolución francesa como revolución antimonárquica por excelencia -porque no solo canceló la monarquía, sino que hizo tábula rasa de las instituciones francesas construidas a lo largo de siglos (Burke, 1993), se convirtió en el paradigma ilustrado en el que los conceptos de soberanía, nación e igualdad, se plasmaron y materializaron. Las independencias en Hispanoamérica y en el Perú, al margen de diversas influencias ideológicas y culturales, sobre todo, bebieron de ese jacobinismo racionalista que llevó a considerar a los libertadores y fundadores republicanos que estaban en la posibilidad de fundar una nueva época ignorando siglos de historia y tradiciones.

Uno de los principales problemas del racionalismo metafísico con cualquier proyecto republicano es que, finalmente, llega a considerar que las instituciones son objetos físicos que se pueden destruir y reconstruir en base a la voluntad racional de los hombres. Edmund Burke utiliza la figura de una pared para contrargumentar el criterio racionalista acerca de que las instituciones dependen de la razón humana. Y luego desarrollaría la tesis, que se convertiría en una afirmación categórica para las tradiciones conservadoras modernas que debatían con el jacobinismo racionalista: las instituciones representan un pacto de los que están vivos con los que están muertos y los que están por nacer (Burke, 1993)

Quizá en el debate sobre la naturaleza de las instituciones resida uno de los aspectos centrales de la argumentación entre las tradiciones jacobinas y las conservadoras. ¿Puede la razón conocer la totalidad social y, por lo tanto, proponerse una reingeniería social de la sociedad, refundar una sociedad sobre bases

estrictamente racionales? Los libertadores y fundadores republicanos respondieron a esta interrogante confiados en las posibilidades de la razón y, de una u otra manera, ignoraron más de tres siglos de Virreinato que construyeron la idea de Perú de ese entonces. Empezar el proyecto republicano a partir de estas premisas es una de las causas del fracaso en la construcción de la República del Perú.

Analizar el fracaso de la construcción republicana desde el punto de vista de la filosofía no solo nos obliga a reconocer en el predominio del jacobinismo como una de las causas de esta lamentable situación, sino que también nos plantea el reto de especular sobre el origen de ese endiosamiento racional. En la filosofía hemos establecido que el programa epistemológico del racionalismo moderno, de alguna manera, fue sistematizado por René Descartes, cuando estableció que todo el conocimiento de la realidad era posible si utilizábamos la razón y el ingenio (Descartes, 1998). A partir de estas reflexiones el hombre, el sujeto cognoscente, se convirtió en el supuesto dueño de su historia porque tenía la capacidad de reorganizar la sociedad de acuerdo a criterios estrictamente racionales. Las instituciones se convirtieron en productos y derivados de una mente racional y si esa mente correspondía a la de un genio, entonces, allí residía el éxito o el fracaso de las sociedades. Más tarde las reflexiones de Rousseau y la revolución en Francia generarían la impresión de que la edad de la razón había llegado para quedarse en el mundo de los hombres. Sin embargo, la permanente inestabilidad de Francia -luego de la revolución-, y el fracaso de los proyectos republicanos en Hispanoamérica nos notificarían que la razón tenía límites insalvables para aprehender la realidad.

Ahora bien, las argumentaciones racionalistas que ensoberbecen y empoderan a la razón frente a la realidad y nos obligan a hablar de Razón con mayúsculas -es decir, una nueva especie de divinidad desde la cual se pueden explicar todas las encrucijadas sociales-, inevitablemente, nos obligan a reflexionar y analizar el desarrollo de las tradiciones conservadoras y, por supuesto, la manera cómo estas corrientes se expresaron en el Perú y continúan desarrollándose.

Pero antes de presentar una visión panorámica de las corrientes conservadoras vale señalar que, en vez de conservatismo como tal, también se podría hablar de otro tipo de Ilustración; de una Ilustración que, reconociendo la importancia de la actividad racional, establecía límites de ésta en el conocimiento de

la realidad. Se podría sostener que se trataba de una Ilustración humilde que aceptaba otras fuentes del conocimiento diferentes al ejercicio racional. Al respecto, F. A. Hayek en diversas ocasiones expresó que sus reflexiones filosóficas se inspiraban en la Escuela Escocesa de la Ilustración (Hayek, 2018) que tuvo a sus principales exponentes en David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith, Edmund Burke y también en la escuela histórica del derecho alemán de Friedrich Karl von Savigny. En vez de tradiciones conservadoras entonces también se podría hablar de otro tipo de Ilustración que ubicaba al ejercicio racional como una de las fuentes del conocimiento al lado de la historia, las tradiciones y la evolución de las sociedades.

En la presente Tesis, igualmente, intentamos rescatar las tradiciones conservadoras de su reducción a una simple ortodoxia (Muller, 1997). Con respecto a nuestra realidad nacional evidentemente hablamos de una tradición religiosa que influyó absolutamente en todas las corrientes republicanas pos independencia, ya sean jacobinas, liberales o conservadoras. En las primeras constituciones del país se declaraba explícitamente que la naciente república era Católica y se excluían otras confesiones religiosas. En las últimas constituciones esta ortodoxia se fue morigerando, sin embargo, semejante tradición llevó a considerar a la tradición conservadora como una ortodoxia religiosa más.

Como ya lo venimos sugiriendo, las tradiciones conservadoras, sobre todo, representan una epistemología humilde frente a la realidad, es decir, un reconocimiento de los límites de la razón para conocer la totalidad social. En ese sentido, la gran tradición conservadora se aferra a las instituciones que ha construido una sociedad a lo largo de varias generaciones. De allí la enorme trascendencia que le otorga al papel de la historia y las tradiciones en la construcción de una sociedad viable o una sociedad basada en instituciones (Nisbet, 2017). En ese contexto, las religiosidades de las sociedades representan una poderosa expresión cultural que posibilita la preservación de instituciones vitales para la continuidad de un proyecto de sociedad (familia, lenguaje, propiedad, mercados y otros). La defensa de las tradiciones religiosas, entonces, no define a la tradición conservadora, sino que su naturaleza esencial reside en la defensa de las instituciones existentes en una determinada sociedad.

El conservatismo pues no es un pasadismo per se -como pretenden algunos- porque no se opone a las reformas y cambios. El propio Burke deja entrever que la oposición al racionalismo metafísico de ninguna manera debería implicar a la negativa de cambios y transformaciones en la sociedad, siempre y cuando las transformaciones se emprendan desde la realidad de las instituciones realmente existentes (Burke,1993)

Planteada las cosas así, entonces, se debería formular una pregunta crucial: ¿Es preferible emprender una reingeniería social de toda la sociedad confiando en los diagnósticos y propuestas racionales o emprender cambios más humildes, reconociendo que las instituciones existentes de la sociedad no son arbitrarias, sino producto del ensayo y el error de varias generaciones? Quizá en esta interrogante resida la gran disyuntiva que plantean las corrientes jacobinas frente a las tradiciones conservadoras. Del tipo de respuesta planteada, inevitablemente, se deriva un entendimiento claro y definido sobre lo que se entiende por una institución o por la naturaleza de la institución. Todos estaremos de acuerdo que una institución es una suma de derechos y deberes que se establecen para determinados sectores de la comunidad con el objeto de interactuar en la el espacio de la sociedad en general. Esa suma de derechos y deberes consagra jerarquías y sanciones para los miembros de esas entidades. Igualmente, cuando se habla de un sistema republicano también se habla de una relación de instituciones que organizan el poder de la comunidad política estableciendo derechos, deberes, jerarquías y sanciones para los ciudadanos de la república. Hasta allí no existe mayor problema. El gran problema filosófico se deriva cuándo empezamos a discutir cómo surgen, se consolidan y se desarrollan las instituciones.

El jacobino, el racionalista metafísico, sostendrá que las instituciones pueden derribarse y cancelarse en base a la voluntad de los hombres. Es decir, luego de que el ejercicio racional de un grupo de sabios o de un genio determine que determinadas instituciones representan un verdadero lastre para el progreso humano. En esta aproximación las instituciones casi adquieren propiedades físicas. Burke pone el ejemplo sobre que las instituciones pueden derribarse y construirse como si fuesen paredes (Burke,1993).

Muy por el contrario, para las tradiciones conservadoras o para la Ilustración humilde, las instituciones solo existen por evolución social, es decir, por un largo proceso de ensayo y error a través de varias generaciones en que, de alguna manera, pactan los que están vivos con los que están muertos y éstos con los que están por nacer, según la magistral definición burkeana (Burke, 1993). Si existen instituciones y hay avances sociales es porque la evolución social ha ido descartando la mayoría de efectos negativos que causaban determinadas prácticas o instituciones del pasado. Evidentemente que un conservador debe proponerse y reflexionar sobre cómo reformar las instituciones para mejor, pero es incuestionable que solo lo hará partiendo de la realidad concreta de las instituciones existentes en determinada sociedad. En otras palabras, una forma de gradualismo que se ha aplicado en las repúblicas más longevas para reformar el sistema político.

La consecuencia de estas posturas sobre el cambio y el papel de las instituciones, incuestionablemente derivará en la disyuntiva revolución o gradualismo que ha tensado a las sociedades modernas desde que el impulso ilustrado coronara el ejercicio racional como una especie de una nueva divinidad.

Ahora bien, retornando a la problematización sobre el fracaso de la construcción republicana en el país vale señalar que el concepto de república en cuanto a la continuidad y la estabilidad política y la permanencia de las instituciones, de una u otra manera, está mejor asociado a las tradiciones conservadoras. ¿Por qué? Porque el conservatismo morigeró el impulso jacobino de la refundación de las sociedades y propone preservar las instituciones antes que apostar a la acción revolucionaria. De allí que no sea extraño que solo sea apropiado hablar de sistemas republicanos allí en donde la aproximación conservadora ha sido predominante: la república de Roma en la Antigüedad y las repúblicas de Inglaterra y Estados Unidos en la modernidad. Como todos sabemos las instituciones romanas se preservaron por más de cuatro siglos y las instituciones británicas siguen en pie no obstante que en la llamada Gloriosa Revolución cambiaron un rey católico por uno protestante. Es en la república de los Estados Unidos en donde surgen las dudas, sobre todo por el carácter anti monárquico de la revolución. Sin embargo, en la presente investigación quedará en claro que la revolución estadounidense si bien canceló su relación con la metrópoli, surgiendo el imperativo de organizar un nuevo sistema de poder político (sobre todo federal), mantuvo intactas todas las instituciones que se forjaron a lo

largo de varios siglos de Colonia, desde abajo hacia arriba, tal como magistralmente lo describe Alexis de Tocqueville (De Tocqueville, 2017).

Sobre la base de todas estas aproximaciones es que, en la presente investigación, nos hemos planteado nuestra hipótesis principal acerca de que el predominio del jacobinismo en las tradiciones y procesos políticos en el Perú como una de las causas principales del fracaso en el proceso de construcción republicana en el Perú.

Asimismo, otra hipótesis que pretendemos desarrollar tiene que ver con la ausencia de una tradición conservadora moderna, es decir, una aproximación que se planteara defender instituciones existentes antes que identificarse con una defensa del pasado en términos abstractos. Aquí vale detenerse un momento. La tábula rasa que se desataría sobre las instituciones virreinales, simplemente, convirtió a la naciente república en un verdadero desierto institucional o en un territorio en el que colisionaba el ideal ilustrado igualitarista con la sociedad desigual que se había construido en el Virreinato. En ese contexto, los conservadores del Perú pos monárquico, más allá de ubicarse en la disputa entre monarquía y república, no entendieron la enorme importancia para el futuro del proyecto republicano la defensa de las instituciones pertenecientes a la llamada “república de Indios”, es decir, no entendieron que se debía defender las instituciones que posibilitaban un sistema de representación y participación política de las mayorías indígenas del Perú.

Como parte de la hipótesis acerca de la ausencia un pensamiento conservador moderno, que defiende instituciones y alejado de ortodoxias y pasadismos, también se plantea que ha existido un silencio y una evidente tergiversación de la obra y trayectoria de Manuel Pardo Lavalle y el Partido Civil en el siglo XIX. Como es conocido Pardo fue el primer jefe de Estado civil electo por el sufragio luego de medio siglo de caudillismo militar después de la independencia de la metrópoli. En ese sentido la elección de Pardo fue un momento de ruptura con la tradición jacobina que se había impuesto en medio siglo, caracterizado por las disputas y golpes de Estado entre caudillos militares que solían hollar las instituciones creadas por las primeras constituciones. Para perpetrar las asonadas caudillistas solían invocar los conceptos de república, soberanía y representación (Aljovín de Losada, 2000). Es en este contexto en que Pardo es elegido el primer presidente civil de la república del

Perú. Todo un acontecimiento que debió ser analizado y valorado por las siguientes generaciones de republicanos a fines del siglo XIX y el XX. Sin embargo, una leyenda negra jacobina, sobre todo impulsada por Manuel González Prada, lo identificó como un simple representante de la oligarquía del guano.

No obstante, la elección de Pardo fue todo un acontecimiento de ruptura con la tradición política jacobina imperante. En primer lugar, el proyecto de la llamada República Práctica de Pardo era un programa que resumía y rescataba el ideal republicano que los libertadores y fundadores de la naciente república habían enarbolado luego de la independencia y que había sido abandonado, ignorado, durante medio siglo de caudillismo militar. De otro lado, la gesta del Partido Civil de Pardo fue un movimiento de organización de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, que buscó la primera gran convergencia de clases entre los concesionarios del guano, los profesionales e intelectuales y, sobre todo, con los artesanos de las ciudades (McEvoy, 2004).

De alguna manera en la gestación del civilismo de Pardo, en sus métodos y estrategias organizativas, se expresó el llamado tocquevillismo que también pertenece a las tradiciones conservadoras. Se habla de tocquevillismo en alusión a la soberbia descripción de Alexis de Tocqueville del sistema político basado en la participación ciudadana de abajo hacia arriba a través de innumerables formas organizativas que se constituyeron en la base de los estados y el sistema federal de los Estados Unidos (De Tocqueville, 2017)

Finalmente, otra de las hipótesis que planteamos en la presente investigación es que el predominio del jacobinismo es una de las causas que explica la ausencia de un sistema de partidos políticos que otorgue predictibilidad al sistema político. De una u otra manera, como expresión del mismo vacío institucional, en el Perú, los caudillos y las personalidades en la política siempre han sido extremadamente determinantes en el proceso político nacional. Si evocamos las organizaciones políticas más estables del país todas ellas parecen haber empezado con un determinado líder y haber terminado cuando el mencionado líder desaparecía. Incluso el Partido Aprista en el siglo XX, la formación política que, por programa, ideología, estructura organizativa y arraigo de masas, es la que más acercó a la definición moderna de un partido político, solo sobrevivió a Víctor Raúl Haya de la

Torre cuando encontró en Alan García la continuidad de ese liderazgo. Después de la desaparición de esos liderazgos el aprismo, como casi todos los proyectos partidarios, simplemente, se difuminó.

Es evidente, pues, que el fracaso del proyecto republicano, la inestabilidad y la ausencia de instituciones, explican la ausencia de un sistema de partidos modernos a lo largo de todo el proceso republicano. En este escenario la gran excepción o un momento de ruptura con el predominio jacobino fue la experiencia de Manuel Pardo y del Partido Civil.

El método de nuestra investigación

Cuando en la presente investigación se menciona que una de las causas del fracaso del proyecto republicano tiene que ver con que los ideales ilustrados -que buscaban imponer teorías abstractas como la nación, la soberanía y construir un sistema político de representación de ciudadanos iguales ante la ley- colisionaron con una sociedad desigual con tradiciones corporativas virreinales de varios siglos, de ninguna manera, estamos defendiendo una desigualdad del pasado que nada tiene que ver con la realidad actual. Esa manera de analizar la historia y los procesos sociales nos lleva a una serie de trampas en las que pretendemos evaluar los acontecimientos pretéritos con los prejuicios del presente. Si ese fuese un método adecuado de reflexionar sobre el pasado, entonces, tendríamos que descartar los aportes de Platón y Aristóteles por sus tolerancias con el esclavismo de las ciudades estado.

De allí la enorme importancia de hallar un método de investigación que nos permita superar las trampas que nos imponen los prejuicios dominantes del presente. En ese sentido, en el presente trabajo utilizaremos la hermenéutica filosófica como método general de la investigación. Al respecto Gadamer nos señala que el sujeto que pretende conocer un texto -es decir, interpretar- desarrolla una proyección general de la totalidad del documento. Agrega que apenas aparece un sentido en el texto que se pretende comprender se proyecta esa totalidad que, de una u otra manera, está influenciada por los prejuicios del presente. Añade que, si se quiere comprender el sentido de cualquier documento, el sujeto cognoscente no puede entregarse a sus propias opiniones y descartar la opinión del texto. En otras palabras,

si se trata de comprender uno debe escuchar lo que dice el documento, debe estar preparado para lo que Gadamer llama la alteridad del texto (Gadamer, 2003, 335).

Ahora bien, ¿cómo se dialoga con un texto escrito varios siglos atrás o cómo se interpreta acontecimientos acaecidos varias centurias pasadas? Gadamer nos dice que, si comprendemos e interpretamos las cosas con los prejuicios del presente, de alguna manera, solo estaremos ante la posibilidad de aprobar o rechazar lo leído, pero no de comprender e interpretar el fenómeno. La única manera de superar las censuras que suelen convocar los prejuicios del presente, pasa por dialogar con las tradiciones dominantes en el momento de redactarse el texto o de acaecer los hechos. (Gadamer, 2003) De esta manera encontramos un método que nos permite dialogar con la historia y las tradiciones de los textos y los acontecimientos, algo que nos parece vital en nuestra empresa que pretende investigar el proceso histórico social del país que nos lleva a sostener la hipótesis de la predominancia del jacobinismo en las tradiciones políticas como una de las causas del fracaso del proyecto republicano.

Por ejemplo, cuando analizamos las desigualdades en el sistema virreinal que, sin embargo, posibilitaban que la llamada “República de Indios” tuviese un lugar, una representación dentro de la monarquía española, no estamos describiendo la existencia de un sistema ideal, sino que, considerando las tradiciones, los prejuicios y los valores de esa época, fue uno de los sistemas políticos más tolerantes para tramitar la colisión, el encuentro y el diálogo entre las culturas europeas y las andinas u originarias de América. ¿Por qué la más tolerante? Bastaría revisar la historia del encuentro entre los europeos y los nativos de América del Norte -que culminó el arrasamiento de las culturas originarias- o los diversos encuentros de otros imperios europeos con las culturas nativas de los continentes conquistados, para entender que el Imperio Español fue uno de los más tolerantes y quizá inclusivos de la historia de la humanidad.

Ahora bien, reconocer la importancia de la historia y de las tradiciones, no nos lleva a idealizar la llamada “República de Indios”. De ninguna manera. Pero este tipo de aproximaciones si nos permite comprender por qué fracasó y sigue fracasando el proyecto republicano. Por ejemplo, si luego de la Independencia y después de la fundación republicana, se hubiesen mantenido las noblezas indígenas y los estatutos del fuero de los indios y se hubiese buscado un sistema de

representación política, quizá el nuevo proyecto de comunidad política habría evolucionado gradualmente a una república con fuertes raíces institucionales. Si la naciente república hubiese decretado que la principal tarea de las noblezas indígenas supérstites era garantizar la alfabetización de los indígenas que constituían la abrumadora mayoría de la población, entonces, quizá ahora no estaríamos hablando del fracaso del proyecto republicano. Sin embargo, el jacobinismo racionalista con sus fórmulas abstractas se impuso sobre una realidad extremadamente compleja y produjo la experiencia política peruana.

Por todas estas consideraciones nos parece extremadamente importante que Gadamer insista tanto en la importancia de la tradición en la comprensión e interpretación de los textos. En ese sentido el autor de *Verdad y método I* (Gadamer, 2003) nos dice que no se trata de que el sujeto que pretende comprender e interpretar un texto asegure sus prejuicios y acalle la voz de la tradición que proviene del texto, sino que se trata de evitar todo aquello que dificulte escuchar esa tradición. Agrega que los responsables de que permanezcamos sordos a la cosa que nos revela la tradición son los prejuicios que no nos permiten dialogar con otras épocas (Gadamer, 2003, 336)

En determinado momento Gadamer señala algo que nos parece capital y extremadamente relevante para la presente investigación. Refiriéndose a la Ilustración asevera que la tendencia de ésta es decidir y aceptar las cosas desde la cátedra de la razón. Agrega que, en este horizonte filosófico, ninguna tradición escrita, incluso las Sagradas Escrituras, pueden valer por sí mismas a menos que las tradiciones sean consagradas por la razón, por el ejercicio racional. Añade que la fuente última de la autoridad no es la tradición sino la razón. (Gadamer, 2003, 339).

He aquí algo muy relevante para la presente investigación, es decir, las relaciones entre tradición y razón y la autoridad que le concedemos al conocimiento que proviene de ambas. De alguna manera en la hermenéutica filosófica que nos describe Gadamer está presente la gran disyuntiva que atraviesa nuestro marco teórico sobre el papel que debe atribuirse a la razón en el conocimiento de la realidad y la posibilidad de desarrollar una reingeniería de la sociedad ignorando las instituciones existentes, la historia y las tradiciones. Una disyuntiva que, en el caso de este método, atraviesa el ejercicio de comprender los textos y los acontecimientos

históricos del pasado. Existe, pues, un claro intento de rehabilitar el papel de las tradiciones de los textos y dialogar con ellas para evitar las fáciles cancelaciones del presente.

Partiendo de la condición finita e histórica del sujeto cognoscente, Gadamer propone no solo otorgarle un nuevo papel al diálogo con las tradiciones, sino que también propone rehabilitar los prejuicios del presente y reconocer que ellos pueden ser legítimos (Gadamer, 2003, 344). De lo contrario en el ejercicio hermenéutico pasaríamos de un extremo a otro: de la censura desde el presente hasta la asimilación de la interpretación exclusivamente en las tradiciones.

El autor de *Método y verdad I* precisa en qué consiste su intento de rehabilitar la tradición en la disciplina hermenéutica precisando que toda tradición genera una autoridad que usurpa las conclusiones del juicio racional y, por lo tanto, también es una fuente de prejuicios. Sin embargo, agrega, distanciándose del totalitarismo racionalista de la Ilustración, que la tradición también puede ser fuente de verdad (Gadamer, 2003, 346).

Para desarrollar la rehabilitación de la tradición en la hermenéutica filosófica, Gadamer recoge los aportes del romanticismo. El autor señala que la impronta construida por el pasado y la tradición tiene una autoridad que se ha hecho anónima, que no es aceptada racionalmente, pero que, sin embargo, tiene una enorme influencia en la realidad social. Agrega que la deuda con el romanticismo, precisamente, tiene que ver que, al margen de los juicios racionales, la tradición tiene autoridad en las instituciones y el comportamiento social. Reflexionando sobre la tradición y su papel en la hermenéutica, Gadamer propone una tesis que cruza todos los grandes debates filosóficos sobre el papel de la razón y la reingeniería institucional de las sociedades. Por ejemplo, asevera que, más allá de que se pretenda combatir o aceptar a la tradición, ella aparece como el contrapeso de la libre determinación, porque la influencia o validez de las tradiciones no necesitan de aprobaciones racionales, sino que se determina colectivamente, de manera anónima. Añade algo que nos parece decisivo para el desarrollo de este trabajo: sostiene que la superioridad de la ética antigua sobre la moderna se explica porque la primera siempre fundamenta el paso de la ética a la política y a la buena legislación en el peso de la tradición. (Gadamer, 2003, 348, 350)

Gadamer señala que el espíritu de un texto siempre supera a su autor porque, de una u otra manera, reproduce una época, una historia y diversas tradiciones. De allí sostiene que el ejercicio hermenéutico no solo sea una actividad reproductiva del texto sino también productiva (Gadamer, 2003, 366). En otras palabras, el sujeto que interpreta también participa de la creación de los sentidos de los textos. En ese diálogo con el texto reside la enorme importancia de reconocer los prejuicios del presente y, por supuesto, también de establecer de los prejuicios que suele conllevar cualquier tradición. El autor de *Verdad y método I* precisa que cuando intentamos comprender un texto no buscamos comprender la psicología del autor, sino que pretendemos desplazarnos a la época, al universo cultural, en que el autor del texto ha redactado sus escritos. En ese contexto, agrega Gadamer, el buen ejercicio hermenéutico busca, incluso, reforzar el punto de vista del autor del documento recurriendo a los valores y criterios presentes en la tradición con que se dialoga. Añade que lo mismo ocurre en la conversación, sin embargo, precisa que esta lógica se hace más evidente en lo escrito, en el texto (Gadamer, 2003, 361).

Gadamer insiste en que debemos ser capaces de conectarnos con el lenguaje y las leyendas desde la que nos habla tradición. Sostiene que debemos hallar un término medio entre la extrañeza y la familiaridad de una tradición para encontrar el lugar desde donde logremos conectar la necesaria distancia histórica con todas las influencias que genera la pertenencia a una tradición. Gadamer asevera que en ese punto medio está el topos auténtico de la hermenéutica. (Gadamer, 2003, 365). De esta manera será posible desplazarse de la totalidad que revela el texto, ya sea explícita o implícitamente, hacia la parte. Y en el mismo sentido será viable vincular la parte o las partes con la totalidad presente del documento que se busca interpretar, un objetivo central de cualquier actividad hermenéutica.

El lenguaje y la hermenéutica

En la medida que Gadamer nos plantea confrontar los prejuicios del sujeto que pretende interpretar con los prejuicios que se pueden derivar de las tradiciones del texto, es evidente que la idea del lenguaje se convierte en un tema central para la actividad hermenéutica, pero no se trata de un lenguaje circunscrito a la relación entre los significados y significantes, sino que cualquier relación en el lenguaje debe

estar en diálogo con los prejuicios y tradiciones que hemos mencionado líneas arriba. Bajo estos criterios generales, Gadamer establece el criterio de “la lingüística de la hermenéutica”. Para explicar esta idea general el autor utiliza la figura de la conversación en general y precisa que se suele decir que se lleva una conversación, sin embargo, aclara, que cuando más natural es una conversación es mucho complicado de saber cómo ella evolucionará. Añade que la verdadera conversación es aquella imposible de controlar por quienes conversan. En ese sentido asevera que se justifica hablar de una conversación hermenéutica, es decir, un proceso en que los dialogantes elaboran un lenguaje común. ¿Qué significa un lenguaje común? Gadamer aclara que no se trata de imponer un punto de vista (léase un prejuicio), sino que se trata de elaborar un proceso común de diálogo y comprensión entre el sujeto y el texto que se lee. De esta manera, al igual que una conversación real, el lenguaje común se concretará con el comprender mismo y el llegar un acuerdo (Gadamer, 2003, 461, 466)

Lo que el autor llama la realización de la conversación hermenéutica, entonces, se produce cuando la comprensión del texto o de los acontecimientos históricos se producen no desde el punto de vista del sujeto ni del texto sino como expresión de una cosa común de ambos. En ese sentido, agrega, que el lenguaje es la herramienta universal que permite que la comprensión se materialice y, luego añade, que la expresión de la comprensión evidentemente es la interpretación (Gadamer, 2003, 467)

Quisiéramos volver a interrogarnos sobre cuán útil puede ser el método de la hermenéutica filosófica para la presente investigación e, incuestionablemente, la respuesta es afirmativa. Tiene una enorme importancia para la presente Tesis. Considerando los grandes debates del mundo contemporáneo y los principales conceptos acuñados por la Ilustración, es innegable que la postura de defender las instituciones virreinales frente a la reingeniería social del experimento republicano puede presentarnos como simples pasadistas o conservadores de valores anacrónicos que nada tienen que ver con la realidad presente. Sin embargo, si aplicamos la hermenéutica filosófica y reconocemos los prejuicios del presente y los confrontamos con los prejuicios de las tradiciones virreinales y, mediante el proceso de comprensión e interpretación de los fenómenos, establecemos un lenguaje común, inevitablemente, llegaremos a la conclusión de que la única manera de evitar el

fracaso del proyecto republicano era implementar un gradualismo que, partiendo de la historia y las tradiciones de las instituciones vigentes de entonces, se propusiera un modelo republicano que partiera de la realidad. Ese era el único camino que hubiese evitado que el sistema republicano naciente se convirtiera en un enemigo feroz de las abrumadoras mayorías andinas. Igualmente, ese mismo gradualismo hubiese evitado que, en la naciente república, surgiera un devastador vacío de poder que fue llenado por los generales y coroneles de los ejércitos libertadores triunfantes en las batallas de Junín y Ayacucho. La evolución gradual de las instituciones, entonces, era el camino más seguro para evitar el fracaso del proyecto republicano en el Perú.

Luego de esta breve introducción sobre la naturaleza y los objetivos de la presente investigación nos gustaría describir el desarrollo de la misma.

En el **Capítulo I** desarrollamos el marco teórico de la presente Tesis estableciendo, en primer lugar, qué entendemos por república o sistema republicano. Luego, en base de esas definiciones, explicamos por qué hablamos de fracaso del proyecto republicano. Enseguida, desarrollamos los grandes alineamientos y diferencias que se establecieron en la Ilustración con respecto al papel que se le otorga a la razón en el conocimiento de la realidad y las posibilidades de la reingeniería social que de ella se derivan. En este punto describimos la naturaleza del jacobinismo racionalista y las tradiciones conservadoras. Un tema medular de este capítulo nos parece la descripción del debate ente Edmund Burke y Thomas Paine alrededor de la revolución en Francia porque, de una u otra manera, esta polémica definió en gran parte los alineamientos entre el jacobinismo y las tradiciones conservadoras en términos modernos, al margen de que las discusiones sobre el papel de la razón y la realidad provengan de los clásicos griegos, es decir, desde los trabajos de Platón y Aristóteles. Finalmente, un aspecto que desarrollamos en este capítulo es la importancia del llamado *tocquevillismo* en alusión a las reflexiones y los asombros que Alexis de Tocqueville revela en *Democracia en América* (2017) frente a la asociatividad de abajo hacia arriba de la democracia en Estados Unidos, una asociatividad que también define a las tradiciones conservadoras y que, de acuerdo a los pronósticos del autor francés, se convierten en antídotos decisivos ante la posibilidad de las tiranías o las dictaduras de las mayorías.

En el **Capítulo II** desarrollamos el análisis del pensamiento ilustrado de los libertadores y los fundadores de la naciente república estableciéndose que la independencia y la refundación del país sobre los escombros de las instituciones virreinales tuvo un marcado tinte jacobino. Sobre este escenario reflexionamos sobre las tendencias a la anarquía y las demandas de orden y autoridad que han caracterizado al proceso político nacional desde la fundación republicana. Finalmente, analizamos los debates entre las llamadas tradiciones liberales y conservadoras a lo largo del proceso republicano, sobre todo el papel de la nueva oleada conservadora expresada en la llamada “Generación del Novecientos”.

En el **Capítulo III** se investiga y se analiza sobre las consecuencias concretas del predominio del jacobinismo en las tradiciones políticas nacionales. Se describe la manera cómo las ideas ilustradas o el igualitarismo abstracto, finalmente, terminaron destruyendo las sociedades indígenas y excluyendo al mundo andino del proceso republicano construyendo una aporía insalvable: una república que excluía a la mayoría que pretendía representar. En este escenario, igualmente, se describe las tensiones entre los caudillos y las constituciones y la lógica jacobina que ha caracterizado la construcción del proyecto republicano. Un aspecto esencial de este capítulo es la descripción sobre cómo esa lógica ilustrada y criolla fue excluyendo poco a poco, paso a paso, al mundo andino de los sistemas del sufragio y de la propiedad no obstante el papel preponderante que las sociedades andinas tuvieron al momento de la Independencia. Otro aspecto relevante de este capítulo tiene que ver con las reflexiones sobre cómo el jacobinismo se sistematizó para la realidad nacional a partir del pensamiento de Manuel González Prada y las influencias que este pensador ejerció en las propuestas de Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Asimismo, se desarrolla una mirada general del proceso político del siglo XX y el XXI, describiendo la inestabilidad política y el fracaso institucional como las características de la construcción republicana.

Sobre la base del diagnóstico y la descripción sobre cómo las corrientes jacobinas permearon las tradiciones políticas republicanas del país nos proponemos encontrar las excepciones o momentos de fracturas ante el jacobinismo dominante. En función de ese objetivo se analiza y se reflexiona en la obra y la trayectoria de Manuel Pardo y la fundación del Partido Civil como un momento de ruptura de las tradiciones jacobinas en el Perú. Manuel Pardo fue elegido por el sufragio

democrático como el primer presidente civil luego del medio siglo de caudillos militares y golpes de Estado que sobrevinieron con la independencia de la metrópoli. De alguna manera la elección de Pardo representó un momento de quiebre de esas tradiciones que comenzaban a imponerse en el país, no solo por representar un movimiento de la civilidad como tal, sino, sobre todo, porque la organización del Partido Civil fue un esfuerzo de organización social y político inédito. El civilismo se constituyó en el primer intento de forjar una convergencia social en el que confluieron los llamados consignatarios del guano, profesionales y artesanos y trabajadores de las ciudades. No es exagerado sostener, entonces, que el civilismo fue una forma de tocquevillismo que buscaba forjar instituciones de abajo hacia arriba como una manera de contraponer una nueva práctica a la lógica jacobina. Sin embargo, el esfuerzo civilista se perdió en el silencio de las generaciones posteriores, sobre todo, por la prédica disolvente de Manuel González Prada, quien propuso enterrar todo el legado de los caudillos militares, los errores de la Iglesia, los golpes de Estado junto a los interesantes aportes del civilismo.

En el **Capítulo IV** desarrollamos las conclusiones de la presente investigación confirmando la hipótesis acerca de que la predominancia del jacobinismo en las tradiciones políticas peruanas es una de las causas principales del fracaso del proyecto republicano.

I CAPÍTULO I

1.1 Marco teórico

En la presente investigación nos proponemos demostrar que el predominio de una tradición filosófica, es decir, de las tradiciones jacobinas, es una de las principales causas que explican el fracaso en la construcción de la República. El propio título de la Tesis *“El fracaso de la República: el predominio del jacobinismo militar y civil, la ausencia de un pensamiento conservador moderno y el civilismo del siglo XIX”*, describe los objetivos planteados en la presente investigación.

Sin embargo, una de las primeras cuestiones que se nos plantea para entender la idea de fracaso es lo que entendemos como república o sistema republicano habida cuenta que el concepto desde sus orígenes griegos y clásicos ha adquirido las más variadas y disímiles significaciones. Si el bien concepto de república sigue englobando toda definición de la cosa pública y el bien común, para efectos de la presente investigación consideraremos sistema republicano como el gobierno de las instituciones que controla los excesos de poder y de las mayorías circunstanciales que suelen surgir en todas las experiencias republicanas (Syme, 2002)

Para aproximarnos a este concepto, en primer lugar, vale referirnos a la idea del gobierno mixto que planteó Polibio en el libro VI de sus Historias en el que propone la integración de los sistemas de gobierno de la monarquía, la aristocracia y la democracia en un modelo que integre estas tres formas de gobierno surgidas en la antigüedad. Uno de los ejemplos relevantes de constitución mixta que plantea Polibio está la constitución de Esparta diseñada por Licurgo (Tudela- Fournet, 2017).

El concepto del gobierno mixto, entonces, pretendía superar todas las degeneraciones de los gobiernos monárquicos en tiranías, de los sistemas aristocráticos en oligarquías, de las democracias en olocracias, que habían registrado Platón y Aristóteles. Sin embargo, la superación de estas degeneraciones pasaba por la integración de los actores sociales que habían protagonizado el derrumbe de los sistemas de gobiernos de la antigüedad: la aristocracia y el pueblo.

Al respecto, Ovejero, Martí y Gargarella (2004), analizando la teoría del gobierno mixto bajo la experiencia de Roma, sostienen que el republicanismo romano pensaba en cuerpos legislativos bicamerales capaces de representar una

totalidad social. Agregan que la institucionalidad romana representaba a la clase senatorial y al *populus* estableciendo un equilibrio entre la aristocracia y el pueblo que posibilitó la continuidad de la República Romana. Más adelante señalan que esta idea fue expresada por Cicerón en la sentencia *Potestas in populo, auctoritas in senatu*, que se convirtió en el eje constitucional y político que le permitió alcanzar a Roma la estabilidad que no tuvo Grecia (Ovejero, Martí, Gargarella, 2004, 31-32).

Queda en evidencia, entonces, que el camino republicano para superar los fracasos y las degeneraciones de las experiencias en las ciudades estado de Grecia debía pasar por desarrollar un proyecto de gobierno mixto que integrara a todos los sectores sociales de una determinada comunidad política. El ideal republicano entonces nació asociado a un proyecto que buscaba representar a todos los estamentos de una sociedad. La continuidad de las instituciones republicanas romanas durante cerca de cinco siglos tiene que ver con el sistema institucional de contrapesos que se gestó entre la clase aristocrática y el pueblo.

Desde el republicanismo antiguo hasta las experiencias modernas no existe una sola experiencia republicana que no se haya propuesto representar a todos los estamentos de la sociedad a través de los modelos mixtos de representación que recogen de las experiencias monárquicas, aristocráticas y democráticas de la antigüedad (Bobbio, 2001).

Sin embargo, el propio fracaso de la República Romana con el advenimiento de la etapa imperial dejaría en evidencia que, tarde o temprano, el gobierno mixto más longevo de ese entonces tenía que descomponerse para dar paso al sistema imperial. La imagen del general Julio César, victorioso en Las Galias y con enorme apoyo popular, que cruza el Rubicón para enterrar las instituciones republicanas, es una gráfica que revela el fin del emblemático gobierno mixto de Roma (Holland, 2003)

¿Qué había fallado con un sistema que integraba en la comunidad política a todos los sectores de la sociedad, incluidos aristócratas y plebeyos? Parecía evidente que el surgimiento de caudillos militares con enorme popularidad y las propuestas fáciles para el pueblo, finalmente, podían quebrar la continuidad de las instituciones que habían sobrevivido por siglos.

Con el advenimiento de la Ilustración y las teorías sobre la soberanía y la representación, el proyecto republicano tenía que reformularse, sobre todo con la prefiguración de los estados modernos y el concepto de la soberanía popular como expresión de las mayorías política. Al respecto Bobbio (2001) sostiene que Montesquieu en *Del espíritu de las leyes* no esconde su preferencia por la monarquía, sobre todo porque frente al peligro del despotismo, el poder del rey estaba controlado por las llamadas órdenes o cuerpos intermedios. Al desarrollar esta contraposición entre monarquía y despotismo, Montesquieu establece que entre el soberano y los súbditos existen poderes intermedios o contrapoderes que evitan el abuso del poder del monarca. Bobbio denomina esta situación una “división horizontal del poder” (Bobbio, 2001, 133)

Más adelante Bobbio explica que Montesquieu propone que junto a la llamada división horizontal del poder esta la teoría de la separación de poderes, la teoría más famosa del autor *Del espíritu de las leyes*, a tal extremo que ninguna de las constituciones modernas de las sociedades occidentales ha podido sustraerse a ese principio. Más adelante Bobbio explica las diferencias entre el concepto del gobierno mixto y la teoría de la división de poderes. Agrega que la idea del gobierno mixto deriva de una integración de las tres formas clásicas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) y busca representar a todos los segmentos de la sociedad, sobre todo a patricios plebeyos. En cambio, con respecto al concepto de gobierno moderado -en relación con la amenaza del despotismo- que propone Montesquieu, señala que proviene de la disociación del poder soberano y de su división en las tres funciones básicas de un Estado: las ramas legislativa, ejecutiva y judicial. (Bobbio, 2001 ,134-135)

Los conceptos de los poderes intermedios y la teoría de la separación de poderes son modelos institucionales que tienen un solo objetivo: controlar el poder, evitar la formación de un poder despótico. Es decir, tienen el objetivo de evitar los males que terminaron destruyendo la República de Roma en que el caudillo militar se combinó con la tiranía de las mayorías para destruir instituciones y construir un despotismo que acompañó el posterior desarrollo del imperio romano.

Ahora bien, para que un sistema republicano logre organizar un gobierno moderado o controlar el poder en general -para evitar el despotismo- existe una

condición ineludible: la continuidad en el tiempo de las instituciones que controlan el poder. Únicamente las instituciones que sobreviven a los hechos excepcionales son las entidades que pueden controlar el poder porque han alcanzado una legitimidad incuestionable en una determinada sociedad. Por ejemplo, el sistema de gobierno mixto de Esparta, diseñado por Licurgo, duró alrededor de 8 siglos. Sin embargo, por ser una ciudad- estado el ejemplo aparece un poco lejano para los estados modernos.

En este contexto se puede sostener que la república más antigua que se conoce en la historia de la humanidad es la República Romana que sobrevivió más de cuatro siglos y medio antes de Julio César. Igualmente se podría sostener que la otra gran república que sobrevive (bajo la forma de monarquía constitucional) es la república de Inglaterra, que luego de la Gloriosa Revolución de 1688, continuó y perfeccionó un sistema de instituciones y controles políticos que han sobrevivido hasta la actualidad. Asimismo, la otra gran experiencia republicana es la república de los Estados Unidos, que luego de la revolución antimonárquica de 1776, organizó un sistema instituciones que perdura hasta el día de hoy y que, de una u otra manera, ha inspirado a diversas repúblicas en el planeta, sobre todo a las latinoamericanas.

Hasta el momento hemos recogido tres ideas centrales sobre las tradiciones republicanas que nos permitirán acometer nuestra reflexión filosófica: una república debe representar a todos los estamentos de la sociedad, debe crear un sistema institucional para controlar y contrapesar al poder y las instituciones del sistema republicano deben perdurar en el tiempo, es decir, expresar la llamada estabilidad institucional y política que ha caracterizado a las experiencias republicanas.

Sin embargo, vale explicar con más detalle la relación entre el ideal republicano y la tiranía de las mayorías. Vale agregar que, en la gran tradición del republicanismo, si bien el concepto de república -en ocasiones- puede confundirse con el de democracia en general, en las obras de Platón, Aristóteles, Polibio y Machiavelo, ya se encuentra una clara diferenciación entre el surgimiento de las mayorías circunstanciales, el asalto de las muchedumbres, o la llamada olocracia, del concepto propiamente dicho de república (Bobbio, 2001). Si bien el concepto de democracia está asociado al de república, de alguna manera, a lo largo de las tradiciones republicanas, democracia ha significado el gobierno de las mayorías sobre las instituciones.

Sobre este interesante y apasionante tema, De Tocqueville (2017) cuando analiza el problema de las mayorías suele hablar de la posibilidad de las tiranías de las mayorías. Reconociendo que, en las repúblicas de la modernidad, no se puede eludir a la mayoría como fuente de la soberanía, como la fuente de elección de las instituciones, sostiene que el imperio moral de la mayoría se basa en la idea de que hay mucho más conocimiento en muchos hombres que uno solo. Agrega que era la manera de reaccionar de los franceses frente al estilo de gobierno de su rey. Añade algo que nos parece crucial: que la idea de la mayoría es la idea de la igualdad aplicada a las inteligencias. (De Tocqueville, 2017, 385- 386).

Más adelante de Tocqueville graba en piedra una frase monumental: “Considero impía y detestable la máxima que en materia de gobierno la mayoría de un pueblo tenga derecho a hacerlo todo, y sin embargo sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes” (De Tocqueville, 2017, 390). ¿Qué nos dice el autor de *La democracia en América*? Que en la modernidad es imposible ignorar a las mayorías como la principal fuente de soberanía, sin embargo, el gobierno de una república no lo hacen las mayorías, sino las instituciones que controlan y contrapesan el poder.

De esta manera el control del poder de una república no solo se produce en contra de un eventual déspota, sino también sobre las mayorías circunstanciales que pueden organizar una tiranía. El sistema republicano es un sistema de control que controla el poder de los déspotas y del propio pueblo.

La idea de república que utilizaremos como parte del marco teórico de nuestra investigación, entonces, se desarrolla en confrontación con el concepto de las mayorías circunstanciales que, a lo largo de la historia, han terminado devorando construcciones institucionales forjadas a lo largo de siglos.

La idea de república que utilizaremos para nuestra investigación, sobre todo, es el gobierno de las instituciones por sobre todas las cosas. Para nadie es un secreto que el republicanismo moderno luego de la Ilustración debió incorporar el principio democrático acerca de que las instituciones soberanas deben ser elegidas por la mayoría de un cuerpo político. En ese sentido, vale precisar que, en el concepto de república que emplearemos, las mayorías eligen a los poderes republicanos, pero el

ejercicio del poder, el gobierno en sí mismo, se desarrolla a través de las instituciones.

Igualmente, vale aclarar que el concepto de sistema republicano no puede ser asimilado a una visión simplista cultivada por las corrientes anti monárquicas. La existencia de las monarquías no está reñida con la elección de las instituciones por la mayoría ni el ejercicio del poder a través de las instituciones, tal como ha sucedido en Inglaterra y, recientemente, acaece con la monarquía española.

Es sobre la base de esta aproximación al ideal republicano que estaremos en condiciones de problematizar nuestro proyecto de investigación. En síntesis, para resumir, consideramos que el ideal republicano se fundamenta, sobre todo, en el gobierno de las instituciones y, de ninguna manera, en el gobierno de mayorías circunstanciales que suelen derribar siglos y décadas de construcción institucional. Sin embargo, cualquier experiencia republicana moderna debe reconocer la necesidad de que sean las mayorías de una sociedad las que elijan las instituciones soberanas de una sociedad (Ejecutivo y Legislativo). El motivo: es una de las pocas maneras directas que las sociedades tienen de representar a todos los estamentos y sectores de la sociedad, más allá que las repúblicas modernas enfrenten la tensión natural entre la existencia y naturaleza de las mayorías y el gobierno de las instituciones. Únicamente las experiencias que logran sortear este dilema sobreviven y alcanzan el éxito como experiencias republicanas.

Luego de haber desarrollado una mirada sobre los debates alrededor del llamado republicanismo y después de establecer que la idea república tiene que ver, principalmente, con el gobierno de las instituciones y el control de poder, emerge una pregunta crucial, ¿cómo debemos definir una institución? Si en este análisis todo parece girar alrededor del concepto de una institución es fundamental absolver esta interrogante. Al respecto Muller (1997) señala que las instituciones pueden ser consideradas aquellas entidades que son formaciones sociales con sus propias reglas, normas, sanciones y premios que existen en una sociedad determinada. Es decir, las instituciones son aquellas entidades que organizan una sociedad, establecen derechos y deberes para sus integrantes y crean restricciones y penalidades para los infractores de sus reglas.

Sobre esta primera aproximación surge el gran tema que orientará nuestra investigación filosófica. Las tradiciones jacobinas racionalistas ven con una enorme suspicacia todas las coerciones que imponen las instituciones sobre la libertad individual, mientras que las tradiciones conservadoras se proponen preservar las instituciones porque consideran que sin ellas las sociedades no pueden florecer.

¿Por qué las tradiciones jacobinas desconfían de las reglas y sanciones de las instituciones? Porque la confianza en la razón y la ruptura del orden tradicional que desencadenó la Ilustración ha impulsado a los hombres a sobrevalorar tanto el ejercicio racional que consideran que las instituciones pueden llegar a ser perfectas, ideales, al margen de los límites e imperfecciones de las sociedades históricas concretas. Es evidente que la perfección de las instituciones solo puede provenir de un ejercicio puramente racional, de la inteligencia del laboratorio que desarrolla una reingeniería social al margen de la historia, las tradiciones y los procesos concretos de varias generaciones en una determinada sociedad.

Planteada las cosas de esta manera se puede concluir que en las tradiciones conservadoras hay una marcada desconfianza de las posibilidades de la razón y, por lo tanto, existe una inclinación a considerar que la historia y las tradiciones de una sociedad son fuente de un sentido común y sabiduría social.

En el desarrollo del marco teórico de la presente investigación, entonces, el debate sobre lo que debe considerarse una institución lo atravesará todo. Sin embargo, como lo veremos más adelante, no se tratará de un debate exclusivamente teórico, de un simple ejercicio racional, sino tendrá que ver con el éxito y el fracaso de las sociedades. Simplificado y reduciendo las cosas se podría sostener que una sociedad es viable o no de acuerdo a la manera cómo sus élites hayan definido el concepto de institución.

1.2 El republicanismo y la relación con las tradiciones jacobinas y conservadoras como marco teórico general

Como se aprecia con absoluta claridad nuestra búsqueda para establecer un marco teórico para el análisis de nuestra investigación nos lleva, inexorablemente, a preguntarnos sobre el papel de la razón en el proceso social o en el proceso de

organización de un sistema republicano. ¿Es posible la perfección de las instituciones de una sociedad? O, ¿estamos condenados a las instituciones imperfectas que suelen emerger en los procesos sociales concretos? ¿Es la razón o el proceso social concreto la fuente de la sabiduría social que permite organizar una sociedad viable?

Vale precisar que cuando hablamos de una sociedad viable, en realidad, estamos hablando del sistema de gobierno de una sociedad en que se ha construido instituciones que controlan los excesos del poder y que permanecen a lo largo del tiempo. Es decir, estamos hablando de una aproximación al ideal republicano.

Vale subrayar que, desde el pensamiento griego clásico, el concepto de república siempre estuvo tensado por la relación entre la historia concreta, el proceso social, y la idea, la esencia, de la república perfecta. En este sentido, el pensamiento platónico es paradigmático, porque consideraba que, en el proceso social e histórico de una constitución o el proceso de construcción de una república, la línea era descendente, era un camino hacia la constante degradación. Cuando en *La república* el autor griego describe los procesos de degradación de la monarquía en tiranía y de la aristocracia en oligarquía se percibe nítidamente la idea acerca de que el proceso social e histórico es descendente con respecto a la idea perfecta de república. En otras palabras, las sociedades evolucionan desde un ideal perfecto a mayores niveles de degradación. (Bobbio, 2001, 23).

Es evidente entonces que desde el pensamiento griego clásico el proceso de construcción de una república debió resolver la crucial tensión entre la preeminencia de la razón y la del proceso social histórico concreto. Cuando Platón señala que la monarquía y la aristocracia son los modelos de la constitución perfecta o de la república perfecta en tanto que todo lo demás es degradación, en realidad, está planteando que la experiencia concreta no tiene valor alguno en la construcción de las instituciones republicanas.

Cuando en la *Política* de Aristóteles se señala que una constitución es buena cuando sirve al bien común, de alguna manera la experiencia y el proceso social concreto adquieren mayor relevancia en el debate del republicanismo antiguo. Si bien el mencionado autor también sigue prefiriendo la monarquía (entendida como el gobierno de uno) y la aristocracia (el gobierno de pocos), en el pensamiento aristotélico la idea perfecta de república aparece más vinculada al proceso histórico.

La prueba de ello es que el estagirita acepta que una monarquía y una aristocracia solo corresponde una buena forma de gobierno si es que estos modelos están orientados hacia el bien común. Incluso con respecto al gobierno de muchos - también conocida como democracia- el modelo corresponde una buena forma de gobierno si es que de por medio está el servicio al bien común. Las degeneraciones de estas tres formas de gobierno (tiranía, oligarquía y olocracia) suceden cuando los modelos de gobierno se orientan al interés de uno, de pocos, o de muchos, sin considerar el concepto del bien común que, según Aristóteles, es impostergable para el proyecto republicano (Bobbio, 2001).

Lo interesante aquí para nuestra investigación es la conclusión acerca de que con Aristóteles la experiencia social y concreta ya no es el universo de la degradación o de la línea descendente de la idea república o constitución perfecta del platonismo. Semejante relación con el proceso histórico sentará las bases para la teoría del gobierno mixto de Polibio y de la gran experiencia republicana de Roma.

La teoría del gobierno mixto y los elogios al republicanismo de Roma de Polibio, de alguna marcarán una nueva relación entre las realidades históricas y la idea perfecta de una república. Finalmente, el proyecto de un gobierno mixto nace de recoger lo mejor de la monarquía, la aristocracia y la democracia (Tudela- Fournet, 2017). Todos los autores suelen mencionar que Roma -al margen de la experiencia de Esparta- como la primera gran experiencia republicana que combinó las tres formas de gobierno: los cónsules, el Senado y los tribunos del pueblo (Ovejero, Martí, Gargarella, 2004). En este sistema el Senado aprobaba las leyes, pero si éstas afectaban a la mayoría del pueblo, los tribunos podían vetar las normas cuestionadas, mientras que el ejercicio del poder corría a cargo de los cónsules. Semejante sistema de contrapesos y controles explica que la experiencia romana haya durado cuatro siglos y medio.

Sin embargo, con el advenimiento de la Ilustración y, sobre todo, con la materialización de la revolución en Francia en 1789, el debate alrededor de la república se bifurcará entre quienes consideraban que las ideas, los laboratorios de la razón o de la ilustración, eran la fuente de una reingeniería social y entre quienes señalaban que la historia y la evolución social eran los procesos en que se acumulaba

la sabiduría de varias generaciones a través de innumerables procesos de ensayo y error.

Después de la revolución en Francia estos debates se expresarán entre las tradiciones jacobinas que reivindicaban la preeminencia de la razón -por sobre todas las cosas- en el debate político y social y las tradiciones conservadoras que expresaban una marcada desconfianza con respecto a la razón.

1.3 La nueva divinidad ilustrada: la razón

Si se tuviera que establecer una genealogía del racionalismo moderno es evidente que tendríamos que analizar la obra seminal de René Descartes a través *El discurso del método* y *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 1998). En el *Discurso*, de alguna manera, el autor establece el programa de epistemológico del racionalismo cuando considera que todo el conocimiento de la realidad es posible si ejercemos la razón y el ingenio. Hay una soberbia en la posibilidad de conocer que habría de marcar con fuego la evolución racionalista.

En la primera parte del *Discurso*, por ejemplo, señala que la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso es accesible e igual para cualquier ser humano. Agrega que la diversidad de nuestros criterios no proviene de que algunos sean más razonables que otros, sino que todo tiene que ver con la manera en que se enfoca el pensamiento sobre las cosas (Descartes, 1998, 13). De acuerdo a estas reflexiones, entonces, los hombres están en plenas posibilidades de conocer la verdad de lo falso a través de la razón. Aplicado a los razonamientos sobre la sociedad, la conclusión natural de esta aproximación racionalista será que el hombre tiene la posibilidad de desarrollar una reingeniería y construir una sociedad más cercana a la perfección, a lo ideal, al margen de las limitaciones mundanas de los procesos sociales concretos e imperfectos.

En la segunda parte del *Discurso*, Descartes precisa en qué consiste esta nueva epistemología que convertiría al hombre en el dueño de la historia. Por ejemplo, asevera que no existe mucha perfección en la obra organizada en base a diversos trozos y realizada por varios maestros. Agrega que no hay comparación con la obra construida por un solo hombre. Evidentemente se trata de un genio, de una

mente brillante, capaz de observar la realidad con una racionalidad más desarrollada. Asimismo, utiliza una figura que es muy sugerente alrededor de las perfecciones de la arquitectura. Establece la comparación entre un edificio construido bajo la dirección de un solo arquitecto y los pueblos que se crean espontáneamente utilizando los muros viejos construidos por generaciones anteriores. Enseguida afirma que tampoco se puede comparar la situación esos pueblos que han evolucionado desde su índole salvaje y primitiva -mediante una serie de ensayos y errores- con las constituciones redactadas por prudentes legisladores. Para rematar este razonamiento asevera que la grandeza de Esparta no se debe a sus diversas leyes, sino que el genio de un legislador hizo que toda la sociedad se orientara hacia un fin. (Descartes, 1998, 21,22). El autor se refiere al papel de Licurgo en la elaboración de la constitución mixta de Esparta que duró alrededor de 8 siglos.

La relación entre edificios y construcciones con respecto a constituciones e instituciones será una figura que acompañarán los debates posteriores sobre el papel de la razón y las posibilidades de una reingeniería social al margen de la historia y las tradiciones de una sociedad. Burke en *Reflections on the revolution in France* (1993) utiliza la figura acerca de que el racionalismo metafísico -así denomina él a las tendencias que convierten a la razón en infalible e incuestionable- tiene tanta confianza en la razón que considera que las instituciones se pueden derribar y construir como si fuesen muros de ladrillo. Una figura que, en el acto, nos remite a las reflexiones de Descartes sobre el papel de la razón, el edificio construido por un genio, las ciudades levantadas sobre los muros viejos de otras generaciones y la constitución redactada por un legislador sabio.

El racionalismo cartesiano, entonces, es el punto de partida de esa tendencia que endiosó a la razón como el origen de todas las posibilidades de la reingeniería social y que la Ilustración consolidó como el gran fenómeno de la modernidad.

Luego de Descartes es importante mencionar a Rousseau como uno de los pilares de esa gran aproximación iluminista, racionalista metafísica o, simplemente, jacobina, a los grandes temas del republicanismo, de las instituciones, y las relaciones con la razón y la historia y las tradiciones de una sociedad concreta. Al respecto vale señalar que Rousseau lleva el concepto de la soberanía del pueblo a extremos tales que toda la historia, la tradición y las instituciones de una realidad

concreta deben ser convertidas en tábula rasa para organizar el concepto de la soberanía como la expresión de la voluntad general (Rousseau, 2020). En el libro II de *The social contract*, Rousseau sostiene que, en la medida que la soberanía es el ejercicio de la voluntad general, nunca puede ser alienada; que en la medida que expresa una colectividad solo puede ser representada por sí misma. Bajo estas premisas el poder solo puede ser transmitido, pero nunca la voluntad general. Luego agrega que la soberanía es indivisible (Rousseau, 2020, 15,16)

Es evidente que las reflexiones de Rousseau son el producto de un ejercicio puramente intelectual. Nada tienen que ver con la realidad concreta de las sociedades existentes. La idea de una soberanía del pueblo como la expresión de la voluntad general de los ciudadanos y representada en un estado soberano es un concepto nacido de los laboratorios de la razón. Rousseau, uno de los filósofos más destacados de la ilustración, formuló sus teorías sobre la soberanía y la voluntad general a inicios del siglo XVIII, una época en que se erosionaba el mundo tradicional feudal bajo los impulsos de las migraciones y la burguesía europea. Es decir, un tiempo en que el poder político de los estados se distribuía en corporaciones y estamentos, tales como la nobleza, la iglesia, los burgos y la familia. Una distribución de poder que se reproducía en todos los niveles de la monarquía. No había por lo tanto nada que asemejara al concepto de soberanía y voluntad general representada en un determinado estado. En ese entonces las instituciones políticas feudales eran una suma de voluntades parciales y contrapesos.

El concepto de la soberanía y la voluntad general, tales como las entendió Rousseau y, en general, el proyecto de la modernidad, provienen de un ejercicio exclusivamente racional. Por ejemplo, desarrollando el análisis de este concepto el autor ginebrino asevera que cuando surgen pequeñas facciones, asociaciones parciales, la voluntad de estas organizaciones parciales deviene general con respecto a sus miembros, pero particular con respecto al Estado. Asimismo, agrega que es esencial que la voluntad general se exprese sin las intermediaciones de sociedades parciales dentro del Estado, de manera que cada ciudadano tenga sus propios pensamientos. Rousseau finaliza señalando que la soberanía sin sociedades intermedias, finalmente, es el gran modelo de Licurgo para Esparta (Rousseau, 2020, 17).

Desde el punto de vista de la razón, entonces, la historia y las tradiciones de las sociedades de entonces podían ser canceladas a voluntad. Entonces ha surgido un mundo perfecto en que los ciudadanos, al margen de las instituciones parciales, concurren a formar la voluntad general que se expresa en el Estado. Sin instituciones intermedias los ciudadanos son átomos extremadamente débiles. Un siglo después De Tocqueville alertaría que el debilitamiento de las sociedades intermedias de las sociedades tradicionales desencadenaría un despotismo inimaginable (De Tocqueville, 2017)

Aunque a algunos les parezca mentira la idea de una soberanía inalienable e indivisible, como expresión de una voluntad general, solo se materializaría en el siglo XX con los estados totalitarios del comunismo y del nazismo. Si bien los partidos únicos de ambos sistemas eran sociedades parciales, sin embargo, solo eran apéndices funcionales del poder centralizado en el Estado.

Más allá de cualquier aproximación sobre las teorías de Rousseau, lo relevante para el marco teórico de la presente investigación es la reflexión sobre cómo una teoría nacida del puro ejercicio racional se convierte en un argumento poderoso para negar el papel de las instituciones existentes, la historia y las tradiciones de una sociedad concreta.

Otro de los aspectos que merece destacarse en el raciocinio del gran filósofo ginebrino tienen que ver con las aproximaciones sobre la desigualdad en las sociedades modernas. En *Discourse on the origin of inequality*, asevera que hay una desigualdad natural establecida por la naturaleza que consiste en la edad, salud, el cuerpo, la fuerza física y las cualidades de la mente y el alma. Sin embargo, agrega, existe otra desigualdad que es establecida por las convenciones de las sociedades. Obviamente se refiere a las desigualdades sobre la riqueza, privilegios y honores de los diferentes sectores de la sociedad (Rousseau, 2020, 96) Luego agrega sus conocidas teorías sobre el estado de naturaleza y la igualdad predominante entre los hombres, de manera tal que la evolución de las sociedades solo construyó las desigualdades e injusticias que acabaron con el buen salvaje de las sociedades originarias (Rousseau, 2020, 98, 99). A partir de este manifiesto igualitarista de la modernidad, nacido del puro y simple ejercicio racional, se habría de cuestionar

todas las jerarquías que suelen surgir en todas las construcciones institucionales mediante largos procesos de evolución social.

Descartes y Rousseau, entonces, pueden ser considerados como los grandes impulsores del racionalismo que habría de teñir la Ilustración y la modernidad. La racionalidad se volvió soberbia y confió en sus posibilidades para desarrollar una reingeniería de la sociedad y cancelar instituciones a plena voluntad.

1.4 La ilustración humilde que reconocía sus límites

Existe, sin embargo, otro tipo de Ilustración que no tenía en Descartes y Rousseau a los pensadores principales de su epistemología. Si bien reconocía el papel de la razón en el conocimiento de la realidad social, no la convertía en una nueva divinidad. Según esta aproximación, la razón debía reconocer sus límites y era urgente y necesario encontrar fuentes alternativas de la sabiduría social al margen del ejercicio racional. Al respecto Hayek (2018) sostiene que el universo conceptual de sus reflexiones se inspira en la llamada Escuela Escocesa de la Ilustración que, sin negar el papel de la razón, desconfiaba de ella como única fuente de conocimiento. Hayek señala que el punto inicial de sus esfuerzos teóricos proviene de los trabajos de David Hume, quien llegó a sostener que las reglas morales vigentes en una sociedad no son conclusiones de nuestra razón (Hayek, 1991). Antes de empezar a desarrollar *The fatal conceit*, uno de los volúmenes centrales de su extensa obra, Hayek advierte que el criterio de Hume es central porque él se propone absolver la pregunta sobre cómo emergen nuestras concepciones morales y que implicancias pueden tener (los criterios morales) en la vida económica y política de una sociedad (Hayek, 1991, 8)

Más adelante Hayek menciona las principales tesis de quienes conforman esta interesante escuela de pensamiento que se diferencia de la llamada tradición cartesiana de la Ilustración. Como todos sabemos Hayek es un liberal de la llamada Escuela Austríaca y sus reflexiones se focalizan en los mercados y la libertad. Sin embargo, detrás de sus conclusiones hay un enorme sistema filosófico que tiene mucho que ver con la presente investigación. Por ejemplo, Hayek sostiene que la institución de la propiedad tal como se conoce a lo largo de la historia de la humanidad no es un producto de la razón, sino el de un largo proceso de evolución.

A partir de esta tesis nos describe los principales aportes de la Escuela Escocesa. Señala, por ejemplo, que Hume tenía absoluta claridad acerca de que libertad individual considerada como el ejercicio de individuos aislados no tenían mayor relevancia a diferencia del ejercicio de la libertad que se desarrolla con la colaboración de muchos. Agrega que la propiedad solo existe cuando se ejerce la libertad en colaboración de varios. Enseguida Hayek comienza a describir los aportes de otros filósofos de la Escuela Escocesa. Sostiene que Adam Ferguson sintetizó los mencionados criterios señalando que ningún hombre en estado primitivo conoce el concepto de propiedad y luego menciona que Adam Smith aseveró que nadie había visto un animal desarrollando gestos o gritos naturales que indiquen “esto es mío” y “esto es tuyo”. Agrega que Ferguson afirmó que la propiedad es un asunto de progreso de la evolución social y que ese enfoque luego fue aplicado a la evolución del lenguaje y el derecho. Finalmente, menciona a Edmund Burke y algunos intelectuales alemanes, entre ellos a Friedrich Karl von Savigny, como parte de esta corriente que desconfía de la razón como la única fuente de la sabiduría social (Hayek, 1991, 34, 35). Igualmente, no se puede olvidar que Adam Smith también pertenece a la Escuela Escocesa de la Ilustración, sobre todo con las reflexiones sobre la moral, la razón y la historia, planteadas en *La teoría de los sentimientos morales* (1941).

En resumen, lo que pretendemos señalar parafraseando las reflexiones de Hayek es que hubo otra Ilustración muy diferente a la que se desarrolló en base a las reflexiones de Descartes, Rousseau y la revolución en Francia, uno de los mayores acontecimientos de la modernidad. Para entender esa otra ilustración quizá valga detenernos en algunas reflexiones de David Hume alrededor de los problemas de la moral, las instituciones y los sistemas de propiedad.

En *Treatise of Human Nature*, Hume (2011), sostiene que las distinciones morales sobre el bien y el mal no pueden ser derivadas del ejercicio de la razón. Agrega que, en la medida que la razón no tiene influencia sobre nuestras pasiones y acciones, todo es vano cuando se pretende que los criterios morales deriven de la razón. Hume discrepa abiertamente con la opinión de algunos filósofos acerca de que los principios morales pueden ser demostrados, no obstante que nadie ha avanzado en ese sentido. Considera que ese error puede llevar a considerar que los principios

morales pueden ser demostrados con la misma certeza de cualquier proposición en álgebra o geometría.

Para argumentar que los principios morales en una sociedad no dependen de la razón, Hume pone el ejemplo de la ingratitud de los hijos frente a los padres o, en un caso extremo, el parricidio. Argumenta que estas conductas son aborrecidas y rechazadas en las sociedades con niveles de evolución social. Enseguida habla de las semillas que caen de los frutos del árbol de roble y originan nuevas plantas que terminan destruyendo al viejo árbol. Hume señala que estas conductas en el mundo vegetal no convocan juicios sobre el bien y el mal. Más adelante pone el ejemplo del incesto que, en el caso de los animales, solo es una muestra de inocencia mientras que en los seres humanos convoca todo tipo de reprobaciones (Hume, 2011)

¿Qué nos pretende señalar Hume con respecto a los principios morales que no pueden ser derivados de la razón? Que de una u otra manera los criterios morales de una sociedad son producto de la evolución de las relaciones sociales, del surgimiento de instituciones e ideas sobre el bien y el mal que responden a procesos largos de ensayos y error que abarcan a varias generaciones. De otro lado, pretende sostener que si bien los criterios naturales son reacciones que nacen del interior de cada individuo la única manera en que se validan es en relación con otros seres humanos y en la sociedad en general. Como se aprecia semejantes relaciones no pueden ser establecidas entre los vegetales y los animales.

Más adelante Hume se pregunta por los motivos por los cuales una persona que ha recibido un préstamo se siente obligada a devolver lo prestado y de acuerdo a un plazo establecido. Reflexiona si esa voluntad tiene que ver con la idea de cada individuo sobre la honestidad y luego se pregunta de dónde proviene ese concepto de honestidad. Hume argumenta que la única manera de hallar una explicación sobre ese concepto está a través del interés público. Al respecto precisa que la idea de justicia en la sociedad, es decir, de donde se derivan las ideas sobre la honestidad, provienen de una convención artificial que ha establecido determinadas reglas y normas de conducta. En ese contexto, Hume subraya que las ideas de justicia e injusticia no se derivan de la naturaleza, sino que se han creado de manera artificial, a través de la educación y las convenciones humanas. Hume deja en claro que cuando él se opone al concepto de justicia como una virtud natural, él utiliza la palabra natural como

opuesta al concepto de lo artificial, de lo que es creado por una convención. (Hume, 2011)

De alguna manera a través de estas reflexiones Hume establece un programa diferente al racionalismo cartesiano porque cultiva una desconfianza legítima de la razón como única fuente de conocimiento de la realidad social y establece que las convenciones y las prácticas sociales revelan una sabiduría que establece principios morales, instituciones y la idea de justicia en general, conceptos sin los cuales sería impensable la viabilidad de cualquier sociedad.

Ahora bien, vale aclarar que cuando Hume habla de convención o de lo artificial como fuentes de los criterios morales y las instituciones no está hablando de cualquier convención. Es decir, de una que surge del simple ejercicio racional por la sencilla razón de que él ha descartado que los criterios morales provengan de la razón como tal. En realidad, los conceptos de convención o de lo artificial en Hume son las columnas de las grandes tradiciones conservadoras, de las reflexiones capitales que habría de producir la llamada Escuela Escocesa de la Ilustración. ¿Por qué? Porque la convención y las creaciones artificiales son resultado de la evolución social, de un orden que ha surgido más allá de nuestras proyecciones racionales y que se ha construido a través de varias generaciones, mediante el concurso de millones de acciones individuales, mediante una serie incontable de ensayos y error que, incluso, deben considerar guerras y autodestrucciones.

Con estas aproximaciones, de alguna manera, se establece el programa de las tradiciones conservadoras. Sin embargo, si la desconfianza de la razón caracteriza a estas corrientes, ¿cuáles son las fuentes de la sabiduría social? ¿Cuáles son las características de una epistemología conservadora? Es evidente que si la razón no es el único laboratorio donde se problematiza la sociedad, la búsqueda de la sabiduría social debe encontrar fuentes tales como las tradiciones, la historia, y las instituciones realmente existentes de una determinada sociedad (Scruton, 2015)

Ahora bien, vale precisar que la desconfianza en la razón y la preservación de las instituciones de ninguna manera significa optar por el inmovilismo, por la continuidad de un estado de cosas sin evolución. Al respecto Muller (1997) en la introducción de *Conservatism*, una interesante antología de los principales autores conservadores, asevera que debe diferenciarse entre la ortodoxia y el

conservadurismo. Agrega que la ortodoxia desarrolla la defensa de las instituciones en la creencia de que ellas corresponden a una verdad final mientras que las tradiciones conservadoras evitan justificar la existencia de las instituciones en una última verdad. Añade que los ortodoxos defienden las instituciones porque consideran que ellas corresponden a una verdad metafísica que puede corresponder a una verdad revelada o sobre la base de los derechos naturales accesible para todos los hombres racionales. Enseguida explica que las tradiciones conservadoras defienden las instituciones porque su sola existencia revela que cumplen una función social de primer orden y porque la eliminación de ellas, sin considerar el curso de evolución social, puede causar males mayores. Si bien en muchas ocasiones la ortodoxia y el conservadurismo convergen es necesario establecer que se trata de dos aproximaciones filosóficas diferentes (Muller, 1997, 4,5)

Al respecto vale agregar que, debido a estas razones, no se debe confundir las aproximaciones filosóficas con las tradiciones religiosas de una sociedad, más allá que de que todos los puntos de vista conservadores reconozcan la enorme utilidad de la religión en preservar los principios morales, las instituciones y el entramado de relaciones sociales que una sociedad ha organizado mediante un largo proceso de evolución. No es de extrañar entonces que el discurso jacobino revolucionario, cualquiera sea el signo que lo identifique, considere válida la tesis marxiana acerca de que la religión es el opio del pueblo.

Planteada las diferencias entre conservadores y ortodoxos, vale señalar que las tradiciones conservadoras no niegan la necesidad de la reforma de las instituciones, pero a diferencia del racionalismo cartesiano, las reformas deben partir de la valoración de las instituciones existentes, de la historia y las tradiciones. De esta manera las opciones conservadoras aceptan las reformas, pero se oponen abiertamente a las revoluciones, a la *tábula rasa* de las instituciones, que proclamaría el jacobinismo francés.

En ese sentido las tradiciones conservadoras suelen otorgar un protagonismo destacado al papel de la historia y las tradiciones en el conocimiento de la realidad social. Al respecto Nisbet (2017) sostiene que para las políticas conservadoras la historia juega un rol decisivo en el conocimiento de la realidad social. Aclara que no se trata de concebir a la historia como una instancia final del conocer, sino valorar a

la historia como una fuente de experiencia sobre el pensamiento abstracto y deductivo (Nisbet, 2017, 38,39)

La historia entonces se convierte en una referencia inevitable para entender la salud de las instituciones de una determinada sociedad de acuerdo a la aproximación conservadora, porque en ella se entrecruzan la experiencia de las generaciones previas con la actuales, las vivencias pasadas de los muertos con los vivos. De allí se puede concluir que el presente no es “el reino puro de la libertad”, tal como pretenden las corrientes racionalistas metafísicas -según Burke (1993)- o jacobinas racionalistas.

El presente entonces tiene mucho que ver con la historia que también se expresa a través de las tradiciones. Analizando las relaciones entre los prejuicios y la razón Nisbet asevera que la Ilustración y la Revolución en Francia proscribieron cualquier prejuicio -entendido como un juicio previo- en el conocimiento de la realidad y proclamaron que cualquier entendimiento al margen de la razón debía ser eliminado, tal como se eliminan las malas operaciones matemáticas de la geometría. Luego, citando a Burke, Nisbet asevera que el método de razonamiento geométrico es extremadamente limitado para los asuntos humanos. Agrega que los seres humanos para nutrirse y avanzar en diversas formas de razonamiento necesitan de sentimientos, emociones y experiencias prolongadas. Precisa que el prejuicio tiene su propia sabiduría, una sabiduría intrínseca que es anterior al intelecto. Añade que el prejuicio es una forma de conocimiento que nos lleva a reaccionar con rapidez, con emergencia, ante una situación inesperada. Otra vez, citando a Burke, Nisbet asevera que el prejuicio es el epítome en la mente individual que revela la autoridad y la sabiduría que reposa en la tradición (Nisbet, 2017, 44-45). La reivindicación de la tradición es uno de los antídotos más poderosos contra el elitismo de las vanguardias iluministas que desde pequeños cenáculos pretenden elaborar los planos de una reingeniería social y que, de una u otra manera, han desatado los totalitarismos en el siglo XX.

La idea de un orden social que evoluciona a través de largos procesos de ensayo y error, de una u otra manera, impulsa a las corrientes conservadoras a considerar a la autoridad y a la propiedad como dos de los pilares del conservatismo (Nisbet, 2017, 49). Si en la historia y las tradiciones de una sociedad las instituciones

se consolidan es inevitable que estas entidades establezcan derechos y obligaciones para sus miembros y, por lo tanto, se consagren sistemas de autoridad y sanciones para quienes contravengan las reglas establecidas. Las teorías jacobinas argumentan que la libertad del individuo debe estar por encima de cualquier autoridad o de cualquier red de instituciones. En realidad, estamos ante una de las grandes trampas intelectuales de la Ilustración que lleva a ignorar las instituciones intermedias ante el Estado (familia y las corporaciones) y las autoridades que de ellas se derivan en nombre de una libertad individual abstracta, en que los hombres actúan como átomos frente al Estado. Tal como lo anunciara De Tocqueville (2017) la eliminación de la autoridad de las instituciones intermedias por la modernidad llevaría a organizar despotismos de la modernidad jamás contemplados en la historia de la humanidad. El mismo criterio vale, por ejemplo, para el concepto de la propiedad como una institución construida en un largo proceso evolutivo. La eliminación racional de la propiedad privada, tarde o temprano, llevaría a consolidar los despotismos modernos más tremebundos de la modernidad, obviamente, a través de la propiedad colectivizada, del Estado convertido en el propietario de todo. Al respecto Nisbet sostiene que uno de los grandes logros de los políticos conservadores en Estados Unidos y Europa en los últimos dos siglos ha sido la voluntad de fortalecer el sector privado, la familia y la comunidad local. Agrega que la propiedad privada en la economía y una agresiva descentralización en el gobierno, fueron las dos principales políticas de las tradiciones conservadoras en base al respeto de los derechos de las unidades pequeñas de la sociedad ante el Estado (Nisbet, 2017, 52, 53).

Por todas estas consideraciones para las tradiciones conservadoras en una sociedad debe existir una clara preeminencia de la libertad frente a la igualdad. *La democracia en América* (De Tocqueville, 2017) es un texto conservador que alerta sobre los peligros del igualitarismo o democratismo en Estados Unidos que, según el propio De Tocqueville, puede llevar a un despotismo desconocido en la historia de la humanidad. El argumento tocquevillano de la preeminencia de la libertad tiene que ver con el ejercicio de la libertad de las instituciones intermedias ante al Estado. La idea de la libertad de los individuos separados ante el Estado solo es una quimera de las estrategias jacobinas que, inevitablemente, desencadenan en formas de despotismo.

Para resumir una idea general vale volver a citar las reflexiones de Hayek sobre el orden espontáneo en la sociedad. Hayek sostiene que casi todas las cosas buenas del hombre en el orden extendido de la economía y la sociedad no pueden considerarse de origen natural, sin embargo, es absurdo despreciar este orden por su condición artificial. Agrega que el orden extendido es artificial en el sentido de que la mayoría de nuestros valores, nuestro lenguaje, nuestro arte e incluso nuestra razón, son artificiales, es decir, son resultados de un largo proceso de evolución. Agrega que ese orden extendido no cambia y se ajusta porque los hombres suelen comprender el funcionamiento de las instituciones, sino que el éxito de ellas se asocia a los grupos o comunidades que luego de un largo proceso de ensayo y error han prosperado. Añade que la evolución de las instituciones no necesariamente es lineal porque también se producen accidentes o sucesos inesperados que gatillan un cambio del curso evolutivo a semejanza de las mutaciones genéticas. (Hayek, 1991, 19,20). Sostiene que es importante evitar un concepto que él llama (*the fatal conceit*) la fatal arrogancia que lleva creer que el hombre adquiere habilidades y conocimiento desde la razón. Es obvio que Hayek se refiere a la arrogancia de la razón con R mayúscula que criticó con extrema dureza en su extensa obra.

1.5 Las otras críticas a la razón

Las críticas o los reparos al racionalismo metafísico no solo provienen de las tradiciones conservadoras o de la llamada Escuela Escocesa de la Ilustración, sino que luego del siglo XX que alumbró los totalitarismos expresados en la revolución bolchevique en Rusia y el ascenso del nacionalismo en Alemania, de una u otra manera, la razón, soberbia y omnipotente, fue puesta en el banquillo de los acusados. El fin de la sociedad tradicional no solo había alumbrado la libertad y el progreso, sino que había organizado los peores despotismos de la historia de la humanidad. Salvando las distancias e intentando establecer proporciones, es evidente que los campos de concentración del nazismo y los gulags del colectivismo estalinista no son equiparables a ningún despotismo de la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad temprana, tal como alguna vez lo predijo De Tocqueville. ¿Por qué el debate filosófico que criticó la sociedad tradicional, desencantó el mundo de los mitos y proclamó la preeminencia de la razón había producido el horror de los totalitarismos

del siglo XX? ¿Por qué las ideas de nación y de soberanía, que reemplazaron el gobierno de reyes y noblezas, basados en la gracia de la divinidad, habían organizado las masacres del nazismo y del estalinismo?, eran las preguntas que surgían y se apoderaban del debate. Desde el lado de las corrientes conservadoras que alertaban acerca de que el llamado racionalismo metafísico, que proponía una reingeniería social en base a la pura razón, ignorando las tradiciones, la historia y las instituciones concretas de una determinada sociedad, las cosas más o menos eran explicables: la eliminación de las instituciones históricas inexorablemente desembocaba en un empoderamiento del Estado a niveles nunca imaginados. El Estado pasaba a concentrar los poderes divinos y temporales que estaban divididos en el medioevo, asumía las prerrogativas de las instituciones intermedias de la nobleza, los burgos y los gremios que antes contrapesaban el poder de los monarcas; y, por supuesto, eliminaba el protagonismo de las familias y otras entidades, y la idea del ciudadano como un átomo creaba una figura solitaria, frágil e impotente, ante el nuevo poder soberano que emergía como producto de la racionalización del poder político. Las corrientes conservadoras o las ilustraciones humildes de la modernidad parecían ganar el debate con sus reparos y desconfianzas de la razón. Algo que debió parecer inaceptable para las tradiciones jacobinas.

Es en este contexto que emergió una crítica de la razón dentro de las propias tradiciones del racionalismo metafísico. Sostenemos que la crítica se fraguó en la propia tradición porque, al margen de los cuestionamientos, estas opciones nunca lograron superar lo que llamaremos las trampas de la razón. Es evidente que estamos hablando de las críticas a la razón de la llamada Escuela de Frankfurt y las corrientes posmodernas. En ambas hay una feroz crítica a la Ilustración y existe una clara voluntad de desvirtuar la sociedad occidental a partir de las barbaries del totalitarismo.

En las reflexiones de Max Horkheimer y Theodor Adorno, figuras señeras de la Escuela de Frankfurt, las influencias marxistas y el proyecto de sociedad anticapitalista, se entremezclan con una implacable crítica de la razón de la Ilustración. Una de las principales premisas del pensamiento de ambos es que el imperio absoluto de la razón ha organizado los totalitarismos del siglo XX que han inundado el planeta de océanos de sangre. Como parte de esa crítica, en casi todos sus escritos, las sociedades occidentales son presentadas como proyectos previos de

la amenaza fascista que destruyó Europa a mediados de la centuria pasada. Es sobre estas premisas ideológicas y políticas que los pensadores de la Escuela de Frankfurt desarrollan sus reflexiones y críticas sobre la razón.

Para desarrollar la crítica a la razón Ilustrada, Horkheimer establece que, desde el inicio del largo proceso de la Ilustración, siempre existieron dos tipos de racionalidad: la razón objetiva y la razón subjetiva. De alguna manera señala que el concepto de razón subjetiva es el origen de todos los entrapamientos de la razón. Asevera que el poder que posibilita “los actos razonables” es la capacidad de los individuos de clasificar, de concluir y deducir, ignorando el fondo o el contenido que envuelven estos procesos. Agrega que la razón subjetiva tiene que ver con los medios y se desentiende por completo de la pregunta si los objetivos son razonables o no (Horkheimer, 1973, 15). Bajo esta definición la razón subjetiva vendría a representar el universo del logos, del concepto, de la capacidad de abstracción de los sujetos con independencia del proceso concreto de las sociedades. En otras palabras, es el tipo de razonamiento en el cual surge y se alimentaría el llamado racionalismo metafísico.

Sin embargo, Horkheimer precisa que al lado de la razón subjetiva siempre existió la llamada razón objetiva y que predominó durante mucho tiempo previo al triunfo definitivo de la Ilustración. Agrega que este tipo de racionalidad se caracterizaba por sostener que la razón no solo estaba contenida en la razón individual, sino también en el mundo objetivo, es decir, en la sociedad y la red de instituciones que surgen en ella. Horkheimer precisa que la razón objetiva se expresaba en las relaciones entre los hombres, en los conflictos sociales e institucionales y en la propia naturaleza. Es decir, en la sociedad enfrentada en clases de acuerdo a la terminología marxista. Añade que grandes sistemas filosóficos como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaron en los criterios de la existencia de una razón objetiva que se movía y evolucionaba al margen de la conciencia individual. Horkheimer precisa que el universo de la razón objetiva de ninguna manera excluía a la razón subjetiva, sino que la consideraba como parte de una visión más totalizadora de la apuesta racional. Finalmente, Horkheimer nos señala que la razón objetiva se preocupaba más de los fines que de los medios (Horkheimer, 1973, 16)

Desarrollando las relaciones entre los conceptos de la razón objetiva y la razón subjetiva, Horkheimer nos dice que ambos conceptos existieron desde cuando

el hombre comenzó su actividad especulativa, pero la razón subjetiva, el predominio del logos y la abstracción, fue imponiéndose mediante un largo proceso. Al respecto aclara que, de alguna manera, este proceso culminó con el predominio de la actividad abstracta porque la razón subjetiva siempre se refería a la facultad del sujeto de pensar (Horkheimer, 1973, 18).

Luego Horkheimer explica que una de las características esenciales de la razón objetiva era que consideraba posible descubrir la estructura fundamental del ser y la naturaleza universal del mismo y, sobre esas premisas, descubrir una concepción del designio humano. Precisa con claridad que los sistemas de razón objetiva se oponían a que se redujera el conocimiento y la comprensión a una suma de datos desorganizados y caóticos que deben ser organizados y reorganizados por el trabajo científico, es decir, una tarea que es el terreno principal de la llamada razón subjetiva. Al respecto Horkheimer explica que los sistemas clásicos consideraban que esas tareas del logos, del ejercicio de la abstracción, debían estar subordinados a la llamada razón objetiva. Añade algo que nos parece fundamental en su crítica: los sistemas de la razón objetiva aspiraban a reemplazar a las religiones mediante la especulación filosófica y, a través de ese proceso, convertirse ellos mismos en fuentes de la tradición (Horkheimer, 1973, 23. 24). De esta manera Horkheimer nos señala que los filósofos atacaron a la religión y, de una u otra manera, también crearon otra metafísica, una nueva concepción del ser basada en la especulación filosófica. De alguna manera los filósofos y las teorías políticas modernas reemplazaron a los sacerdotes y a las religiones tradicionales.

En determinados momentos de su crítica al proceso ilustrado, Horkheimer parece repetir los principales argumentos de la crítica conservadora al racionalismo, sobre todo las reflexiones de Edmund Burke acerca del racionalismo metafísico como lo veremos más adelante. Por ejemplo, Horkheimer también utiliza el concepto de “metafísica racionalista” en el mismo sentido del concepto de racionalismo metafísico de Burke. Horkheimer señala que, durante las revoluciones de Estados Unidos y Francia, las influencias de la metafísica racionalista se hicieron evidentes, sobre todo a través del concepto de nación que se convirtió en un criterio organizador. Agrega que con el advenimiento de la modernidad este concepto desplazó a la religión en cuanto motivo supremo de la organización de las sociedades, en cuanto argumento supraindividual de la vida humana. En este

contexto agrega que la nación extraía su autoridad más de la razón que de las revelaciones sagradas. (Horkheimer, 1973, 30)

Planteados estos primeros criterios, Horkheimer asevera que el predominio de la razón subjetiva en las sociedades occidentales ha impuesto el egoísmo generalizado y, de una u otra manera, es la explicación del porqué las democracias liberales desarrollen la tendencia a transformarse en fascismo. A estas alturas, luego de varias décadas de estas reflexiones sabemos que semejantes tesis correspondían más bien a la opción ideológica del filósofo. Sin embargo, en el desarrollo de estas aproximaciones el autor nos plantea reflexiones extremadamente interesantes y valiosas. Sostiene, por ejemplo, que, en un inicio las constituciones de las repúblicas se fundaban en principios básicos de la razón objetiva: la idea de justicia, democracia, igualdad, propiedad, entre otros. Cuando se impone el predominio de la razón subjetiva y quiebra su relación con la razón objetiva, entonces, la razón se convierte en razón instrumental y se dedica a servir a los procesos y reproducciones de la sociedad industrial, que el autor de *Crítica de la razón instrumental*, consideraba como el resultado final del predominio del pensamiento abstracto desconectado de las realidades objetivas. Horkheimer sostiene que la razón se había dejado de pensar a sí misma y se había convertido en parte del proceso industrial, en un componente más del proceso productivo (Horkheimer, 1973, 31, 32).

En *Dialéctica de la ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1998) la crítica a la razón es tan despiada que el programa de salvar a la racionalidad de las trampas que ella misma se había impuesto parecen imposible. De pronto, los pilares de la Ilustración parecen ser derribados por una corriente neomarxista, no obstante que el programa marxiano no se puede explicar sin el horizonte racional ilustrado. En este texto los autores de la Escuela de Frankfurt llegan a sostener que “la Ilustración es totalitaria”. Señalan, por ejemplo, que, ante cada resistencia que la Ilustración encuentra en su avance, la fuerza del logos solo aumenta cada vez más. Agregan que cualquiera sea el mito que se oponga a la racionalidad ilustrada, finalmente, el opositor termina adhiriéndose a la racionalidad analítica que pretende enfrentar. Añade que en la base del nuevo mito de la Ilustración esta la proyección de la subjetividad individual sobre la naturaleza y de allí deviene la naturaleza totalitaria del proceso ilustrado (Horkheimer y Adorno, 1998, 62).

La visión pesimista de Horkheimer y Adorno sobre el estado de la razón se grafica cuando sostienen que el dominio sobre la naturaleza se vuelve en contra de la

razón subjetiva, termina capturando la subjetividad del individuo y, de esta forma, sujeto y objeto quedan destruidos, anulados, como posibilidades. Añaden que el sistema de abstracciones, las capacidades de registrar y sistematizar quedan enfrente de puras abstracciones, es decir, se produce la disolución del sujeto y el mundo en una suma de abstracciones y el pensamiento es reducido a un proceso de operaciones matemáticas. (Horkheimer y Adorno, 1998, 80)

Es evidente entonces que la Escuela de Frankfurt desarrolla una de las críticas más feroces a la Ilustración y al racionalismo metafísico bajo las sombras que proyectaban el nacimiento del estado totalitario en el siglo XX. Sin embargo, la crítica a la razón de esta escuela neomarxista nunca pudo superar las propias lógicas de la razón. Es decir, se criticó los excesos y los yerros de la razón sin plantear una salida o una hoja de ruta para salvar a la razón de las propias trampas de la razón. La crítica de la subjetividad racional sin establecer una aproximación epistemológica alternativa estableció una aporía: la razón criticaba sus excesos sin plantear un camino para evitar nuevos excesos.

Otra aproximación que desarrollará una crítica durísima en contra de la Ilustración son las llamadas corrientes posmodernistas que, como diferentes ríos y desde diversas disciplinas, convergieron en las críticas al llamado racionalismo metafísico. Vale precisar que la mayoría de los pensadores posmodernos de la segunda mitad del siglo XX provienen del desencanto marxista del totalitarismo soviético y, en ese sentido, también existe una apuesta ideológica y prejuicios legítimos en la especulación filosófica, sobre todo al considerar que la sociedad occidental u Occidente como tal es el resumen de todos los fracasos de la razón Ilustrada.

García Lorente (2008) señala que el concepto de posmodernidad menciona tantas corrientes y aproximaciones que es muy difícil establecer una definición certera o establecer una adecuada caracterización o demarcación de esta corriente de pensamiento. No obstante, agrega, que en términos generales las corrientes posmodernas establecen una creciente desconfianza de la razón y en sus posibilidades de hallar la verdad. Agrega que el posmodernismo emerge con la crisis general de la razón que se desata en el siglo XX y que establece la idea varias razones, plurales y fragmentadas. García Lorente sostiene que los autores posmodernos se caracterizan por abandonar los relatos legitimadores, el

cuestionamiento de las certidumbres universales, un escepticismo marcado frente a la posibilidad de la verdad, ausencia de valores y verdades universales y la aceptación de los llamados juegos de lenguaje (García Lorente, 2008, 473, 474)

En el objetivo de reflexionar sobre la génesis de las corrientes posmodernas, García Lorente habla del giro lingüístico en el debate filosófico. El autor se refiere a la tesis de Herder que sostiene que el alma humana piensa con palabras, es decir, que cualquier subjetividad racional o actividad racional necesariamente tiene que expresarse a través de palabras. García Lorente menciona que el lenguaje es el órgano de la razón y luego señala que todas las reflexiones de Kant sobre la razón deberían estar vinculadas al lenguaje o debieron desarrollarse en relación con el lenguaje. (García Lorente, 2008, 475-476).

Asimismo, García Lorente señala que, si el ejercicio racional se desvincula de cualquier experiencia, entonces, también debería aislarse del lenguaje (García Lorente, 2008, 476). El lenguaje es posible por la experiencia racional y, por lo tanto, es imposible imaginar la razón al margen del lenguaje, se sostiene en términos generales en esta aproximación. El llamado giro lingüístico de la filosofía, de alguna forma, desafió a la soberbia de la razón porque el lenguaje implica una experiencia social y concreta, es decir, plantea las ideas de localidad, pluralidad y diversidad, que suelen desarrollarse en confrontación con las tendencias a la abstracción del ejercicio racional. Como todos sabemos el giro lingüístico que menciona García Lorente habría de impregnar todo el debate filosófico del siglo XX hasta el presente.

Asimismo, García Lorente explica que en la concepción clásica el lenguaje es entendido como el sistema de mediaciones entre la subjetiva racional -mediante conceptos- y el mundo exterior. En ese sentido el lenguaje sería el instrumento para designar mediante palabras y conceptos los objetos que existen de manera independiente en el mundo exterior. De alguna manera esta concepción clásica del lenguaje se desarrolló desde Aristóteles hasta Kant. Algo muy importante que precisa García Lorente: la pluralidad de lenguajes en el mundo no significa diferentes maneras de observar el mundo porque, en esta visión, el lenguaje es entendido como un conjunto de signos que utiliza la subjetividad racional para captar la realidad el mundo externo, una facultad que es similar en todos los hombres (García, Lorente, 2008, 477).

El giro lingüístico en la filosofía bajo la tradición alemana, según García Lorente y al amparo de los estudios de Herder, Hamann y Humboldt, determinara las

colisiones conocidas de la posmodernidad entre universalismo y contextualismo o entre racionalismo e irracionalismo. Colisiones que, de una u otra manera, marcarán el devenir de la filosofía moderna. Si la razón no puede imaginarse sin el lenguaje y si cada lenguaje es una manera particular de comprender el mundo, entonces, las consecuencias relativistas son inevitables. García Lorente agrega que los diferentes lenguajes pueden significar diferentes maneras de entender el mundo exterior y, finalmente, diferentes mundos. Llegado a este punto todo se convierte en relativo por la existencia de los lenguajes, por las diferentes maneras de comprender el mundo y, entonces, surge la pregunta inevitable: ¿qué hacer para evitar esta imposibilidad de captar un mundo independiente del lenguaje que se establece de acuerdo al giro lingüístico en la filosofía? ¿Acaso crear un lenguaje que unifique todas las diferentes comprensiones y entendimientos del mundo? (García Lorente, 2008, 481-482)

Cuando el giro lingüístico en la filosofía comienza a ser evidente y a tomar fuerza aparece la figura y el pensamiento de Nietzsche. Al respecto García Lorente sostiene que los estudios desarrollados por Herder, Hamann y Humboldt sobre el giro lingüístico van a ser aprovechados por Nietzsche para negar cualquier posibilidad de conocer el mundo real e insertarnos en la llamada “fábula del mundo”. Agrega que la relación que el filósofo alemán establece entre razón y lenguaje determinaría un principio de relatividad lingüística que, en la práctica, se convertiría en el programa principal del nihilismo: es decir, la incapacidad de acceder a la verdad, la proclamación de la muerte de Dios y de cualquier principio metafísico. García Lorente explica que Nietzsche consideraba que el mundo era el devenir y que él consideraba que el lenguaje intentaba infructuosamente fijar ese devenir; el lenguaje era el intento de fijar las cosas y establecer el devenir como algo permanente. Sin embargo, de acuerdo a las tesis nietzscheanas todos estos esfuerzos eran fallidos porque los hombres están en las redes del lenguaje que se muestra incapaz de conocer la verdad. Muy distantes de conocer el mundo objetivo, de acceder a la verdad y al mundo de las cosas que existen de manera independiente de la subjetividad racional el lenguaje nos sitúa en el mundo de las mentiras, de las fabulaciones y de los ídolos (García Lorente, 2008, 482-483, 484)

García Lorente asevera que con la figura de Nietzsche surge la “otra razón”, muy diferente a la llamada Razón Universal, amante de la realidad y la objetividad. La diversidad, la pluralidad y el localismo de los lenguajes y verdades convierte en imposible la búsqueda de la representación exacta y objetiva de la realidad que los

filósofos se habían propuesto desde Platón hasta Kant. Bajo estas premisas la filosofía que se propuso acceder a la verdad no pasaría de ser una simple ilusión (García Lorente, 2008, 485-486)

Uno de los aspectos que merece subrayarse y sobre lo cual vale explayarse es que las corrientes posmodernas -sobre todo con los filósofos neomarxistas franceses del siglo XX-, identifican la crítica de la racionalidad de la Ilustración con el supuesto fracaso de las sociedades occidentales y Occidente en general. Al respecto Esteban Enguita (2007) asevera que la idea de Occidente y el concepto de metafísica pueden considerarse como términos intercambiables, es decir, tienen el mismo significado. Agrega que la metafísica no es uno solo una de las características más que diferencian a las sociedades occidentales de las demás, sino que constituye el pilar, la esencia, lo que define a Occidente como tal. De allí, reflexiona el autor, se supone que los logros y la naturaleza de Occidente se explican porque toman como base una estructura metafísica como tal. (Esteban Enguita, 2007, 76). A partir de esa concepción que vincula la historia de la metafísica con Occidente se puede entender el enorme cataclismo que habría de significar la proclamación de la impotencia del hombre para conocer la verdad, la muerte de Dios y de todos los relatos que otorgaban certidumbre a la existencia de las sociedades y la percepción de que los hombres viven en una permanente fábula. Es decir, a partir de este vínculo entre metafísica y Occidente se puede entender el cataclismo causado por las reflexiones y el nihilismo de Nietzsche.

En el desarrollo de las corrientes posmodernas y las furibundas críticas en contra de la razón, igualmente, merece subrayarse la crítica a la idea del progreso como uno de las columnas centrales del edificio ilustrado. Al respecto, Rodríguez Gonzales (1992) sostiene que la idea central de Occidente se basa en la certeza de que la humanidad ha avanzado en el pasado y seguirá avanzando en el futuro. Agrega que el concepto lineal de progreso implicaba que la humanidad siempre estaba subiendo un peldaño en el conocimiento y en la expansión del bienestar, un proceso que se basaba en una acumulación gradual de conocimiento. Añade que la concepción lineal del progreso combatió la visión cíclica de la historia en donde el pasado, el presente y el futuro se mezclaban y confundían en una dialéctica de avance y retroceso. Asimismo, Rodríguez González añade que la concepción cristiana consolidaría esta visión general a favor del progreso al sumar la idea de una universalidad y unidad de la especie humana, la inexorabilidad del avance histórico y

social y la espiritualidad de estos procesos. Igualmente, sostiene que esta concepción del progreso se sofisticó con la defensa agustiniana del curso lineal y fluido del tiempo, considerado como creación objetiva de Dios en contra de la aproximación pagana de los ciclos históricos. (Rodríguez González, 1992,74)

Uno de los aspectos más interesantes de las críticas posmodernas a la racionalidad metafísica es la manera como el aliento ilustrado permeó al pensamiento moderno al margen de revoluciones o contrarrevoluciones, de izquierdas y derechas. Por ejemplo, analizando la influencia de la idea del progreso lineal en las reflexiones de los grandes pensadores, Rodríguez González asevera que de Turgot a Adam Smith y de Condorcet a Kant se entendió que una de las condiciones de la libertad del hombre era el progreso y de esta manera se identificó a la Providencia con el progreso para, finalmente, considerar el progreso como la expresión de la Providencia. Agrega que otros filósofos y pensadores consideraron que el requisito previo del progreso era la transformación de la conciencia de los hombres, un pensamiento que va de Rousseau a Saint- Simon y Comte y de Fichte y de Hegel a Marx (Rodríguez González, 1992, 75)

Como se aprecia con absoluta claridad las corrientes filosóficas posmodernas pretendieron demoler todos los presupuestos sobre los que se erigió Occidente y, más allá de victorias y fracasos, se convirtió en un desafío real a la soberbia del racionalismo de la Ilustración. De allí la importancia de analizar y considerar estas aproximaciones en la presente investigación.

1.6 Las corrientes posmodernas

La mayoría de los pensadores posmodernos se consideraban marxistas desencantados del totalitarismo soviético del siglo XXI, pero, igualmente, identificaban todos los males de la humanidad en “la matriz filosófica racionalista de Occidente”. De alguna manera el totalitarismo del siglo XX, en sus versiones bolchevique y nazi, era atribuido a la Ilustración que, más tarde, alumbraría a Occidente. Asimismo, el capitalismo y la democracia liberal representativa formaban un peligroso cóctel que, tarde o temprano, iba a deslizarse hacia el fascismo. Semejante aproximación ideológica, sin embargo, no debe llevar a desconocer que los principales filósofos posmodernos también desarrollaron una crítica al racionalismo jacobinista. Esta generación de intelectuales se propuso someter a

crítica y análisis el pensamiento occidental, desde Platón, Aristóteles hasta el horizonte racionalista de Kant. No se puede entonces analizar a las corrientes posmodernas sin estas consideraciones previas.

Es en este contexto en que se debe reflexionar sobre las tesis de Lyotard planteadas en el texto seminal *La condición posmoderna* (Lyotard, 2000). En este trabajo el autor señala que la razón y la ciencia están en colisión y enfrentamiento con los relatos. Añade que, en base a sus propias lógicas y criterios, todos los relatos se revelan como fábulas. Sin embargo, prosigue, como la ciencia busca afirmar sus conclusiones y verdades está obligada a legitimar sus reglas de juego. Lyotard sostiene que la filosofía es el discurso de legitimación de la ciencia, es un metadiscurso que echa mano de diversos relatos, ya sea la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, entre otros. (Lyotard, 2000, 9). A partir de estas primeras aproximaciones Lyotard define lo posmoderno como el escepticismo, el nihilismo o la incredulidad frente a los metarrelatos que buscan la legitimación de la ciencia, de la metafísica y las verdades que, de una u otra manera -según sus criterios -le parecen que han organizado a la sociedad occidental. El autor sostiene que a la crisis general de las metarrativas de legitimación sobreviene una crisis general de la filosofía metafísica y de las universidades que construyeron ese universo cultural. (Lyotard, 2000, 10)

El mencionado autor asevera también que el fin de los grandes relatos descompone la unidad social que había forjado la metafísica tradicional. Lyotard señala que bajo la influencia de la metafísica tradicional la idea de la sociedad pasa por considerarse una totalidad, por “una unicidad”. Agrega que la teoría tradicional siempre debe ser incorporada a la totalidad social como instrumento de utilidad, de optimización social, porque se trata de cumplir uno de los objetivos principales de los gerentes del sistema, es decir, el proyecto de unidad social, de totalidad integradora (Lyotard, 2000, 32)

¿Qué es lo que sobreviene luego de la descomposición de los grandes relatos? ¿Qué sucede con lo social si es que se erosionan los supuestos pilares de la sociedad occidental? El propio Lyotard plantea probabilidades y aclara. Sostiene que algunos alertan que, de la descomposición de los grandes relatos, de la destrucción de la metafísica tradicional, se desencadena la disolución de los lazos sociales y la descomposición de la sociedad en una suma de átomos individuales que actúan en movimientos absurdos, caóticos y brownianos. A Lyotard este tipo de especulaciones

sobre las consecuencias del fin de los relatos le parece una conclusión obnubilada por una representación idealizada de la organicidad perdida de la totalidad social (Lyotard, 2000, 36, 37).

Sin embargo, este tipo de reparos sobre las consecuencias reales de las tesis posmodernistas, de una u otra manera, se volverán la otra cara de la medalla posmoderna. En otras palabras, el posmodernismo será acusado de circunscribirse al universo de la crítica, de la erosión y destrucción institucional y de ignorar las consecuencias y la necesidad de construir algo nuevo, de desentenderse del futuro. De alguna manera una consecuencia natural de cualquier nihilismo.

Lyotard tiene la virtud de desarrollar su crítica a la modernidad previendo las consecuencias de la acelerada informatización de las sociedades desarrolladas de entonces, un proceso que, de una u otra manera -de acuerdo a su concepción- aceleraría la descomposición de los grandes relatos y certezas. El autor utiliza el concepto de “la informatización en las sociedades” desarrolladas a fines de los setenta, algunas décadas antes de que explotaran las redes sociales y la digitalización en general de la sociedad. De alguna manera en sus tesis Lyotard prevé las principales consecuencias de estos fenómenos tecnológicos que terminarían reconfigurando las sociedades, la economía y la política. Lyotard asevera que la informatización de las sociedades desarrolladas, al margen de cualquier exageración o imprecisión, transformará radicalmente el saber y tendrá efectos determinantes sobre los poderes públicos y las instituciones civiles. (Lyotard, 2000, 21). Por ese entonces no habían surgido los gigantes corporativos de las redes sociales -llámese Facebook, Twitter, Netflix, YouTube, entre otros- que, efectivamente, han transformado radicalmente el saber y la información. Las redes sociales y las velocidades de la digitalización de la sociedad han democratizado en extremo la información de las sociedades al margen de que las posiciones dominantes de los gigantescos tecnológicos de las redes sociales originen un nuevo tipo de problemas frente a las relaciones entre el saber, la información y el poder. ¿A qué nos referimos? Por ejemplo, hoy Facebook no solo suma el valor de varias compañías petroleras, sino que tiene más información sobre los ciudadanos del planeta que los propios estados. En cualquier caso, Lyotard acertó al predecir los cambios en el saber y la información con la informatización de las sociedades. Igualmente acertó con los cambios que se producirían en los poderes públicos y las instituciones (léase estados nacionales) con la digitalización de la sociedad. De alguna manera hoy en día los

ciudadanos se van acostumbrando a las permanentes disputas de los estados nacionales con Facebook y Twitter con respecto al ejercicio de la libertad de expresión o con el manejo de información vinculada a ciudadanos de determinado país. Los gigantes tecnológicos han adquirido tanto poder que, por ejemplo, pueden tener opiniones particulares para interpretar el ejercicio de la libertad de expresión con prescindencia de las constituciones nacionales de los estados.

Sobre esta descripción de un cambio general de época, Lyotard, siguiendo la influencia del llamado giro lingüístico de la filosofía, señala que es preferible subrayar la importancia de los actos del habla, y dentro de esos procesos, la importancia de sus aspectos prácticos (Lyotard, 2000, 25).

En una sociedad, en una época, en que se descomponen los grandes relatos y la metafísica que -según la visión del autor- cementó la emergencia de las sociedades occidentales el procedimiento es reconocer que existen los llamados actos del habla, es decir, diversos juegos de lenguaje que reemplazan las superadas metafísicas. Lyotard plantea varias observaciones para definir adecuadamente los juegos del lenguaje. Señala, por ejemplo, que las reglas de los juegos del lenguaje no se legitiman en ellas mismas, sino que forman parte de acuerdos, contratos, explícitos o no, entre los propios hablantes o jugadores (al margen de que ellos no inventen nada). Otra observación que plantea es que si no existen reglas claras no existen juegos del lenguaje. Agrega que un cambio mínimo en las reglas modifica la naturaleza del juego y un enunciado que no pertenezca a las reglas previamente aceptadas de ninguna manera pertenecerá al juego. Finalmente, Lyotard asevera que todo enunciado deber ser aceptado como un movimiento hecho dentro del juego del lenguaje (Lyotard, 2000, 27).

Otro filósofo de enorme influencia entre las corrientes posmodernas es Michel Foucault, sobre todo por sus reflexiones alrededor de las relaciones entre el poder y el saber. De alguna manera el vínculo de estos conceptos como aspectos indisolubles lo ubica como uno de los representantes más preclaros de las nuevas corrientes neomarxistas o del llamado marxismo cultural que, a diferencia de las teorías marxianas clásicas, le otorga a la superestructura, a la cultura y los valores que predominan en una sociedad un papel determinante en la configuración del poder político. La base de las críticas y del análisis de Foucault sobre los vínculos entre el poder y el saber, entre el poder y la cultura, obviamente, parten de una crítica feroz al racionalismo metafísico que, al igual que las demás corrientes neomarxistas y

posmodernas, es identificada con la trayectoria de las sociedades occidentales y el desarrollo del capitalismo.

En una entrevista concedida en 1971, Foucault explica y aclara por qué razón en todo el curso de sus reflexiones e investigaciones filosóficas las relaciones entre el poder y el saber se han convertido en su objetivo principal (Foucault, 1999). Por ejemplo, describe las razones del porqué escribió *La historia de la locura* (Foucault, 1998) y precisa que, si se tratara de analizar las relaciones entre una ciencia como la física o la química orgánica con las estructuras políticas y económicas, el asunto sería extremadamente complicado por el nivel epistemológico de estas ciencias. Agrega que, si se plantea las relaciones de la psiquiatría con el poder, muy por el contrario, el asunto será más sencillo por el perfil epistemológico de esta actividad y, además, porque la psiquiatría está vinculada a una red de instituciones políticas, económicas y de enorme impacto político en el curso de una sociedad. (Foucault, 1999, 41).

¿Por qué el filósofo francés deja entrever que en la psiquiatría y en la locura las relaciones de poder y saber son como tejidos invisibles que atraviesan todo el debate de esta actividad? De alguna manera Foucault nos está diciendo que el universo cultural de una sociedad determina qué conductas deben ser determinadas como cuerdas y cuáles no y, de esta forma, comportamientos que, a lo largo de la historia de las sociedades, han avanzado en contra de la lógica del poder y del saber y la cultura predominantes en una sociedad determinada han sido consideradas como expresiones de locura que merecían ser reprimidas y canceladas. Es evidente que la historia de la ciencia y el conocimiento en Occidente ha avanzado en medio de represiones y censuras. Sin embargo, todo el conocimiento, todo el saber y todos los logros culturales y técnicos de la humanidad, ¿acaso no provienen de un proceso lento de evolución que tienen mucho que ver con el poder y el saber? ¿Acaso las relaciones entre el poder y el saber no forman parte de los grandes logros que las sociedades han alcanzado mediante procesos de evolución particulares? Interrogantes que planteamos para complejizar las reflexiones sobre estos dos conceptos tan presentes en las reflexiones del filósofo francés.

En la misma entrevista que reseñamos, Foucault también explica los objetivos que lo llevaron a escribir *El nacimiento de la clínica* (Foucault, 2003) y sostiene los mismos argumentos que lo impulsaron a escribir el texto sobre la locura: las relaciones entre poder y saber. Precisa que, si bien la medicina tiene una estructura

científica más organizada y fuerte que la psiquiatría, sin embargo, el desarrollo de esta ciencia igualmente está relacionada con las estructuras políticas, económicas y sociales de una determinada sociedad. (Foucault, 1999, 41, 42). Si tenemos una visión reduccionista de las relaciones entre el poder y el saber, por ejemplo, podríamos concluir que el surgimiento de los hospitales es una simple y directa prolongación de la sociedad industrial que masificó las sociedades con el surgimiento del proletariado de las fábricas. Sería difícil comprender que, en el surgimiento de los hospitales, hay un lento aprendizaje para enfrentar las plagas y enfermedades que diezmaban a la mayoría de las sociedades, hay un lento y gradual avance del conocimiento médico que obligaba a crear espacios especializados para tratar a la enfermedad de manera diferente, alternativos a los recintos de familias y hogares donde siempre se cuidó a los enfermos.

Sin embargo, uno de los grandes méritos de Foucault es haber desentrañado la naturaleza compleja y dialéctica del poder más allá de los simplismos del marxismo determinista. El filósofo francés asevera que no se trata de conocer cómo se ejerce poder sobre la ciencia en general, sino cómo se reproducen los valores que respaldan al poder constituido a través de los enunciados científicos, cómo se organiza el régimen de poder en las ciencias y los enunciados y cómo se revolucionan y avanzan cada cierto tiempo estas actividades del conocimiento (Foucault, 1999, 44)

Foucault desarrolla sus reflexiones en contra de una visión reduccionista o esquelética del poder que, de una u otra manera, siempre se daba por aceptado. Según las reflexiones del filósofo francés si el poder se resumiera en vigilancia y represión sería complicado que la gente obedeciera en términos generales. Agrega que el principal factor que posibilita la continuidad del poder es que éste no solamente reprime y dice no, sino que circula de las más diversas maneras, genera hedonismo, crea saber, certezas, discursos, verdades y cultura. Agrega que es necesario considerar al poder como un sistema de influencias que atraviesa toda la sociedad antes que reducirlo solo a la función de castigar (Foucault, 1999, 48). Si bien las relaciones entre el poder y el saber y la cultura han sido analizados por diversos autores es innegable que cuando Foucault señala que el poder no solo castiga y reprime, sino que también genera hedonismo y discurso, de alguna manera, está sosteniendo que el poder para ser verdadero debe convocar las adhesiones de una sociedad, la sociedad debe confundirse con el poder. Sobre esta base el filósofo

francés avanzará en la crítica neomarxista de las sociedades occidentales y el capitalismo.

La obsesión de Foucault en analizar todas las relaciones sociales, todo el proceso histórico y la evolución de las sociedades mediante el prisma de las relaciones entre el poder y el conocimiento, lo lleva a analizar el *Edipo rey* de Sofócles bajo el lente de esta visión de la naturaleza humana. Y en general lo lleva a desarrollar un balance de la historia de la humanidad, de las sociedades y, a considerar todos los avances y retrocesos de las sociedades sobre la base de esa lógica.

La importancia del análisis de las corrientes posmodernas en la presente investigación tiene que ver que, con respecto al papel de la razón en la reingeniería de una sociedad, estas tendencias comparten las mismas desconfianzas y reparos de las tradiciones conservadoras o de las posiciones más moderadas de la Ilustración con respecto a las posibilidades del racionalismo en conocer la realidad social. Entre las tradiciones conservadoras y las corrientes neomarxistas existe la misma percepción de los yerros que acumula el racionalismo metafísico. Sin embargo, sus conclusiones son diametralmente opuestas.

Al respecto, por ejemplo, Foucault señala que Nietzsche consideraba que, entre el conocimiento y la realidad por conocer, existía tanta diferencia que se llega a tener una naturaleza humana y un mundo mediados por un sistema de conocimientos que no guarda ninguna relación, ningún vínculo entre el hombre y la realidad (Foucault, 1999, 177). Entre el sujeto y la realidad, entonces, solo hay apariencias, sombras borrosas, un falso conocimiento. A partir de esta visión general de la epistemología posmoderna, el autor francés señala que no existe relación entre el conocimiento y la realidad, que se establece una falta de afinidad entre el conocimiento y el mundo. Agrega que sobre esa tortuosa relación se establece una relación de lucha y dominación, de manera que entre el conocimiento y la realidad solo existe violencia, dominación, poder e infracción. Llega a sostener que el conocimiento solo es una infracción de las cosas que debemos conocer. Entre el poder y el saber solo hay lucha, hay una permanente disputa por la dominación. De alguna manera Foucault ha preparado el terreno para cuestionar la metafísica que -según sus interpretaciones- ha cementado la construcción y la continuidad de la sociedad occidental. Se pregunta sobre qué era lo que posibilitaba en la filosofía occidental asegurar que entre el conocimiento y la realidad existiese continuidad y

afinidad. Igualmente se interrogaba sobre qué era lo que impedía considerar al conocimiento como una simple arbitrariedad o infracción. Y se responde que ese concepto que aseguraba la vigencia y la continuidad del conocimiento era Dios, la divinidad. (Foucault, 1999, 178)

Una de las aproximaciones más emblemáticas de la crítica cultural de Foucault nos señala que, en la medida que no existe una relación de asimilación entre el conocimiento y el objeto, existe más bien una relación de hostilidad, odio y enfrentamiento, sobre la base de un sistema precario de poder. Agrega que la filosofía occidental -desde Platón pasando por Descartes hasta Kant- siempre definió el conocimiento en base al logocentrismo, la semejanza y la unidad. Añade que si se pretende conocer la naturaleza real del conocimiento uno no se debería acercar a los filósofos, sino, sobre todo, a los políticos, con el objeto de comprender la esencia del poder y sus relaciones de lucha con el saber y el conocimiento (Foucault, 1999, 181)

El filósofo francés entonces ha construido su crítica al racionalismo metafísico que, según sus conclusiones, ha organizado los mayores equívocos de Occidente. Igualmente ha confirmado las inclinaciones posmodernas con respecto a los límites del conocimiento, la imposibilidad de conocer la totalidad social exterior.

Sin embargo, una de las cosas más sorprendentes -a nuestro entender-, es que Foucault en su afán de criticar las relaciones entre el poder y el saber en la sociedad, en determinado momento, pareciera deslizarse en el viejo determinismo marxista. En este caso no se trata de la estructura económica que determina la superestructura cultural, sino una variante de la vieja determinación: el papel determinante de las relaciones del poder y el saber sobre el sujeto que interpreta la realidad. Por ejemplo, Foucault señala que es necesario cancelar al sujeto constituyente y colocar al sujeto dentro de las redes de la trama histórica. Agrega que es necesario establecer una nueva genealogía y una nueva historia que explique la constitución de los saberes y de los discursos, prescindiendo de la idea de un sujeto autónomo respecto a los acontecimientos sociales o que desarrolla interpretaciones con una identidad vacía respecto a los procesos históricos (Foucault, 1999, 47)

En todos sus trabajos en general, Foucault busca reelaborar la teoría del sujeto. Al respecto señala que dos o tres siglos atrás la filosofía occidental postulaba que el sujeto era el actor principal del conocimiento, era el factor sobre el cual la libertad y la verdad se revelaban. Foucault sostiene que, a pesar de los cuestionamientos del psicoanálisis a la racionalidad de este actor del conocimiento,

el sujeto continuó manteniendo su naturaleza cartesiana y kantiana. Obviamente se refiere al sujeto racionalista.

En ese contexto, en una de las conferencias que presentó a inicios de los setenta, en la universidad Católica de Río de Janeiro, Foucault sostuvo que sería interesante, a la luz de los procesos históricos, tentar la posibilidad de analizar a un sujeto que no represente el factor a partir del cual acaece la historia, sino un sujeto que emerge de la propia historia y que la historia forma y transforma en cada circunstancia (Foucault, 1999, 171, 172). Al final Foucault nos deja con varias interrogantes sobre las relaciones entre el sujeto cognoscente y la realidad social, sin embargo, lo que sí está absolutamente claro en el filósofo francés es su crítica feroz al racionalismo de la Ilustración, su feroz crítica a Occidente y el capitalismo, sin embargo, no nos deja un camino para transitar luego de la demolición del armatoste racionalista. Es decir, las reflexiones de Foucault -según nuestra apreciación- comparte la gran interrogante que nos dejan las corrientes neomarxistas y posmodernas: Luego de derrumbar a la razón, ¿cuál es la ruta a seguir?

Otro representante emblemático de las corrientes posmodernas es la llamada deconstrucción del filósofo francés Jacques Derrida, quien en *De la gramatología* (Derrida, 1986), se propone recuperar el estatuto que, de acuerdo a sus reflexiones, le corresponde a la escritura en el lenguaje en general y que, supuestamente, la tradición de Occidente siempre le ha negado, considerando a lo escrito como un simple epifenómeno del habla. Por ejemplo, Derrida sostiene que la escritura es la posibilidad de establecer los juegos en el lenguaje, es decir, la posibilidad de establecer diferentes y plurales interpretaciones del mundo, de la realidad. Agrega que la posibilidad de los juegos del lenguaje solo puede presentarse luego establecer la ausencia de la presencia trascendental, es decir, luego de agotar las interrogantes sobre el ser, del ser del ente y de la creación trascendental del mundo. Añade que a partir de esta aproximación se ingresa a la apertura del juego como el devenir sin motivo del símbolo. Bajo estas premisas, Derrida considera que esta transformación posibilitará otorgar a la teoría de la escritura la importancia y la envergadura que debe tener en el lenguaje en general en contra de todas las tendencias de la represión logocéntrica y la subordinación de la escritura al habla (Derrida, 1986, 65,66). Es evidente entonces que Derrida considera que todas las visiones metafísicas y los planteamientos acerca de la presencia del ser que caracterizaron al desarrollo de la filosofía occidental, de una u otra manera, están vinculados al habla, al fonema,

como expresiones naturales del logos, del pensamiento racional. En ese contexto, la escritura siempre será una representación de esa visión logocéntrica y solo expresará la presencia abrumadora de la metafísica occidental.

Asimismo, Derrida sostiene que todas las determinaciones metafísicas de la verdad se piensan, se consideran, descendientes del logos, ya sea que se consideren desde el punto de vista presocrático o desde el punto de la existencia de Dios, de una divinidad absoluta, o en el sentido antropológico pre-hegeliano o pos hegeliano. Derrida revela su programa de la deconstrucción aseverando que, en esta visión metafísica de la verdad, en este vínculo con el logos, el lenguaje nunca quebró su vínculo original con la *phoné*, es decir, con la oralidad y con lo hablado (Derrida, 1986, 17).

Como se aprecia con absoluta claridad el mayor esfuerzo de Derrida está orientado a construir un estatuto especial para la escritura, es decir, un reconocimiento en el lenguaje que, según él, siempre le fue negado por las grandes tradiciones occidentales.

Desarrollando su punto de vista Derrida sostiene que la diferencia entre significante y significado corresponde a la larga y tortuosa época que corresponde a la historia de la metafísica y, de una manera, particular, el horizonte cultural que inaugura el cristianismo cuando se apropia del logos griego. El filósofo francés, una vez más, desarrollando el punto de vista acerca de que la diferencia entre lo escrito y lo hablado, de una u otra manera, define a las tradiciones occidentales, llega a sostener que el logos absoluto correspondía a la teología medieval: el rostro inteligible del signo tiene una cara en Dios y la otra al lado del verbo. Añade que el signo y la verdad absoluta tienen el mismo origen y precisa que la época del signo logocéntrico es esencialmente teológica. Reconoce que es muy difícil que este horizonte culmine como aceptando que la metafísica, las explicaciones totalizantes tienen algo que ver con la naturaleza humana. Sin embargo, vaticina que el final histórico de esta época ya ha sido esbozado (Derrida, 1986, 19, 20)

Para seguir desarrollando el objetivo de crear un estatuto especial para la escritura en el lenguaje en general, Derrida sostiene que la lengua asociada a la escritura fonética y alfabética es una derivación directa de la metafísica logocéntrica, que siempre consideró al ser como una presencia irreductible. Añade que este logocentrismo reprimió, canceló, y evitó cualquier especulación sobre el estatuto de la escritura en el desarrollo del lenguaje. Añade que este logocentrismo nunca aceptó

ninguna reflexión sobre la escritura más allá de considerarla una simple técnica o la historia de una técnica. Una técnica que debía ser valorada como un simple epifenómeno de una mitología o una simple representación de la escritura natural (Derrida, 1986, 56,57)

¿Cuál es el objetivo principal de Derrida cuando desarrolla esta crítica del logocentrismo que, según él, le niega un estatuto especial a la escritura en el desarrollo del lenguaje? El objetivo es establecer que la escritura es una actividad determinante en la formación del lenguaje; es un universo en donde se expresan y representan las tradiciones metafísicas de Occidente -según su particular reflexión-, sin embargo, en la medida que la escritura forma el lenguaje, ella también representa el terreno en que se puede enfrentar la abrumadora presencia del ser metafísico, que establece una sola verdad, una sola manera de entender el logos y el poder. A partir de esta aproximación, de la posibilidad de establecer una “ciencia de la gramatología” -tal como lo plantea el autor- emerge el programa de la deconstrucción que se propone criticar y superar el logocentrismo de las tradiciones occidentales.

Esbozando el programa de la deconstrucción del lenguaje en general, explotando su enorme cultura y sus vastas lecturas acerca del giro lingüístico de la filosofía, Derrida señala que la posibilidad de la deconstrucción en general debería partir de una doctrina en que se establezcan las condiciones de un discurso independientes de las preguntas sobre la falsedad o la verdad; se debería establecer un discurso independiente de cualquier lógica de verdad. Por ejemplo, señala que Peirce es extremadamente audaz en la deconstrucción del significado trascendental, - es decir de la llamada metafísica logocéntrica y de la abrumadora presencia del ser- porque considera que la cosa o la presencia solo significa la presencia de un signo. Según Derrida, la cosa se convierte en un signo instituido por la práctica del lenguaje y, por lo tanto, solo existen los signos. De esta manera la ausencia de la metafísica del logos, la ausencia de la presencia del ser, inaugura el juego del lenguaje porque todo se ha reducido al juego de los signos (Derrida, 1986, 63,64,65)

La crítica del logocentrismo en el lenguaje, entonces, organiza la posibilidad de la deconstrucción de ese mismo lenguaje. A través del estatuto especial de la escritura es posible hallar la presencia del logos, es posible identificar cómo el logocentrismo y la metafísica del ser en general, han convertido al lenguaje en una de las estructuras culturales más del poder.

A partir de las teorías deconstruccionistas de Derrida emergió la deconstrucción en general de las instituciones que organizaron las sociedades de Occidente. Finalmente, todas las instituciones, todas las relaciones de poder, todas las relaciones sociales, económicas y culturales, se establecen sobre las bases del lenguaje. Es posible entonces deconstruir el poder, las sociedades occidentales y el sistema capitalista que lo sustenta. Allí residen las claves, las audacias y los límites de las corrientes deconstruccionistas que se desarrollaron a partir de los trabajos de Derrida.

De esta manera Derrida -al igual que Horkheimer, Adorno, Lyotard y Foucault-, ha desarrollado una crítica de la metafísica racionalista de Occidente y, de una u otra manera, el proyecto ilustrado parece tambalearse. Sin embargo, persiste el problema capital del posmodernismo, porque no explica hacia dónde debe enrumbarse la especulación filosófica luego de haber colocado en el banquillo de los acusados a la endiosada Razón.

No obstante, vale aclarar algunas cosas sobre la crítica posmoderna del racionalismo metafísico, sobre todo cuando enfila en contra de Occidente como una unidad monolítica. En la presente investigación hemos dejado en claro que existen varias ilustraciones, que igualmente existen varias concepciones de republicanismos y, de la misma manera, es evidente que deben existir varios occidentes. Por ejemplo si reflexionamos sobre en qué parte de Occidente se impuso el racionalismo metafísico que tanto las tradiciones conservadoras y las corrientes posmodernas suelen criticar con extrema dureza es incuestionable que se concluirá que la revolución en Francia y las revoluciones independentistas en Hispanoamérica se caracterizan por una soberbia extrema de la Razón, a tal extremo que en las mencionadas sociedades se hizo tábula rasa de todas las instituciones, las tradiciones y los legados históricos. La inestabilidad política y las permanentes convulsiones sociales que devinieron de estas revoluciones son los partos naturales, los vástagos legítimos, de estos procesos revolucionarios.

De otro lado, tal como lo hemos sostenido en el desarrollo de nuestro marco teórico, existe otra corriente ilustrada, la llamada Escuela Escocesa de la Ilustración que, sin negar el papel de la racionalidad en las reformas sociales, desarrolla una epistemología que se puede definir como humilde frente a las posibilidades del conocimiento de la realidad y del racionalismo. En ese sentido, propone que las reformas son viables y necesarias, siempre y cuando, los cambios se desarrollen

respetando las instituciones existentes, las tradiciones y los legados sociales e históricos de una determinada sociedad.

A nuestro entender la Gloriosa Revolución Inglesa y la Revolución en Estados Unidos forman parte de esta estirpe de la Ilustración, de estas tradiciones conservadoras que reconocen los límites epistemológicos del sujeto y del conocimiento de la realidad en general y, por lo tanto, aceptan que las instituciones que han surgido mediante una evolución natural son los repositorios de la sabiduría social, que se logra mediante el diálogo de varias generaciones. Para resumir y recordar lo planteado líneas arriba: La revolución inglesa reemplazó un rey protestante sin alterar las instituciones forjadas en siglos de monarquía y la revolución estadounidense rompió con la Corona dejando intactas las instituciones que se crearon de abajo hacia arriba desde la llegada de los primeros colonizadores en el *Mayflower* o del barco Flor de Mayo.

Planteadas las cosas así, a nuestro entender, es menester separar la paja del grano -como se suele decir- de las aparentes convergencias en la crítica al racionalismo metafísico entre las tradiciones conservadoras y las tradiciones posmodernas.

Para las corrientes posmodernas el racionalismo metafísico, la ausencia de los juegos del lenguaje, las relaciones arbitrarias entre poder y saber y el logocentrismo racionalista que aplasta las actividades críticas y deconstruccionistas del lenguaje se materializan en el totalitarismo de izquierda bolchevique y el totalitarismo de derecha del nazismo y el fascismo. Bajo esta premisa, sobre la aparente reformulación de la crítica marxista al capitalismo, se llega casi a la conclusión que Occidente es un estado, una etapa previa del fascismo de derecha en donde se materializa la razón instrumental que describen los fundadores de la Escuela de Frankfurt.

Sin embargo, han pasado varias décadas desde las predicciones posmodernas y Occidente no ha avanzado hacia el totalitarismo por la combinación entre “democracia burguesa y capitalismo”, sino más bien las sociedades totalitarias de izquierda avanzan aceleradamente a formas de occidentalización (Ferguson, 2011). Allí están los procesos de modernización capitalista en China y la disolución de los ex países de la Unión Soviética al margen del momento excepcional de la invasión de Rusia a Ucrania.

Occidente entonces no parece avanzar hacia el totalitarismo como pretendieron predecir las corrientes posmodernas. Algo que sí parece inevitable es que las corrientes posmodernas se han vuelto muy influyentes en las universidades, la cultura, la academia y las élites de Occidente. Y, de alguna manera, Estados Unidos y Europa, los países del Atlántico Norte, en los que se gestaron el republicanismo moderno y la revolución industrial, parecen enfrentar una crisis y disolución de sus instituciones tradicionales: desde el evidente debilitamiento de las influencias del cristianismo hasta la fragilidad de instituciones tradicionales como la familia, la comunidad, los barrios, los partidos políticos e incluso las empresas. Es incuestionable que Occidente enfrenta una acelerada erosión de sus instituciones desatada por la fuerza de la crítica posmoderna y el surgimiento de un capitalismo globalista-digital (Facebook, Twitter, Google, Microsoft, entre otras compañías) que debilitan el papel de las repúblicas tradicionales, los estados nacionales y las fronteras físicas. Finalmente, al menos por ahora, un algoritmo digital viaja por las redes y sistemas digitales de Occidente sin que ninguna aduana nacional pueda detenerlo, más allá de que en países totalitarios como China y Corea del Norte se hayan levantado murallas contra la libre digitalización del planeta.

En cualquier caso, Occidente está en problemas, pero si la erosión de sus instituciones continúa nadie sabe cómo terminará la historia de la libertad. ¿Por qué? Porque luego del fin del absolutismo monárquico, la libertad se desarrolló en el planeta sobre la base del sistema republicano y la extensión de los derechos políticos y de propiedad para los miembros de una comunidad política, pero, sobre todo, por la continuidad de las instituciones intermedias que prosiguieron contrapesando el poder del Estado moderno que emergió sobre los conceptos racionales de soberanía y nación.

La crítica posmoderna ha sido efectiva en la crítica y la deconstrucción de las instituciones occidentales de la misma manera que el globalismo-digital debilita los sistemas republicanos y los estados nacionales. Si las instituciones intermedias continúan su deterioro el destino de la libertad se definirá en una disputa feroz entre los estados modernos sin instituciones intermedias y el globalismo digital. En ese sentido, se podría afirmar que De Tocqueville no estaba desencaminado cuando vaticinó que el fin de las instituciones intermedias en la sociedad moderna iban a organizar un despotismo sin precedentes en la historia de la humanidad. ¿No hay algo de eso cuando el Estado -sin contrapesos reales- se erige en el repositorio de los

valores de la libertad y el progreso y cuando los dueños de las redes sociales deciden quién debe ejercer o no la libertad de expresión? Una pregunta válida para la especulación filosófica.

Ahora bien, ¿por qué la crítica posmoderna -a diferencia de las tradiciones conservadoras- solo se reduce a una crítica del racionalismo metafísico sin plantearnos una ruta para superar las inevitables trampas de la razón? A nuestro entender porque las corrientes posmodernas nunca superaron las señaladas trampas de la razón, los círculos de hierro del propio racionalismo metafísico.

Cuando se critican las tradiciones e instituciones occidentales, cuando se demuelen las relaciones arbitrarias entre el poder y el saber, cuando se deconstruye el lenguaje de las instituciones y la cultura que consolidan el capitalismo, cuando se establece que el capitalismo solo lleva a la concentración y la exclusión (al margen del hecho de que nunca la humanidad alcanzó los niveles actuales de bienestar), ¿acaso no se está haciendo un puro ejercicio racional? ¿Acaso no se está creando una nueva metafísica laica fundamentada en la pura especulación racionalista? En la crítica posmoderna de alguna manera hay una refundación del logos que solo puede terminar en nuevo empoderamiento de la Razón con mayúsculas.

El posmodernismo, a nuestro entender, tiene una aporía insalvable: si el conocimiento del hombre solo es una fábula del mundo, si las relaciones institucionales solo reflejan la violencia y la lucha por el poder, ¿de dónde provienen las herramientas epistemológicas para desarrollar la crítica a Occidente? La respuesta es una sola: de la razón de los filósofos posmodernos.

Al respecto, Juan José Sánchez, analizando la evolución de la Escuela de Frankfurt, en la introducción de *Dialéctica de Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1998) señala que ante la materialización de la barbarie y el totalitarismo, Horkheimer y Adorno se alejaron de dialéctica de la historia y las corrientes marxistas y terminaron aceptando el diagnóstico de Weber acerca de que la modernidad representa un proceso indetenible de racionalización de todas las áreas y sectores que organizan una sociedad. Agrega que ambos filósofos de la Escuela de Frankfurt, igualmente, comprendieron que la racionalización de la totalidad social también implicaba un proceso de instrumentalización de la subjetividad racional. (Horkheimer y Adorno, 1998, 23).

Asimismo, Sánchez señala que la búsqueda de Horkheimer y Adorno los llevó a considerar que, en el intento de ensanchar su dominio, la racionalidad estuvo

viciada desde sus orígenes porque, ante cada resistencia a la voluntad de dominar, los obstáculos al avance racional eran relegados al olvido. Añade que de esta manera los dos filósofos aseveran que la Ilustración siguió avanzando, derribando las resistencias, hasta terminar destruyendo las propias bases del movimiento ilustrado y desembocar en la falsa totalidad de la actualidad. Sánchez se pregunta sobre las consecuencias de esta radicalización de la crítica a la Ilustración y luego sostiene que, con semejante crítica, Horkheimer y Adorno abandonaron el horizonte ideológico del marxismo de la crítica a la economía y la política e ingresaron de plano a la crítica de la racionalidad occidental de Nietzsche. (Horkheimer y Adorno, 1998, 25)

Sobre estas impresiones Sánchez desarrolla una reflexión extremadamente interesante hablando de una supuesta aporía en la crítica radical al racionalismo, que también hemos mencionado líneas arriba, aunque extendiendo el concepto para todas las corrientes posmodernas. Sánchez señala que la intensidad de la crítica causa desconcierto y crea una paradoja evidente porque ella es tan extrema que erosiona las bases mismas de cualquier aproximación racional. Añade que, si la historia de la racionalidad de Occidente es un proceso de destrucción de la razón y de retorno a nuevas formas de mitología, entonces, la devastación es total, se ha perdido la capacidad de crítica ideológica y las posibilidades de ilustrar a la Ilustración que el movimiento racionalista siempre albergó en su seno. (Horkheimer y Adorno, 1998, 27).

Sánchez -en la interesante introducción de la *Dialéctica* que reseñamos- se pregunta sobre qué alternativas nos dejan los patriarcas de la Escuela de Frankfurt para salvar a la racionalidad como tal luego de la despiadada crítica. Se responde señalando que los dos grandes filósofos no absuelven la interrogante.

De alguna manera entonces la crítica radical neomarxista o posmoderna está atrapada en las propias trampas de la razón. ¿Qué puede llevar a los filósofos neomarxistas y posmodernos a afirmar que la crítica que desarrollan contra la racionalidad occidental está despojada de los vicios totalitarios de la razón que mencionan los filósofos de la Escuela de Frankfurt? Si el saber y el conocimiento del mundo es una fábula, es una metafísica, ¿por qué extraña razón la crítica posmoderna de Occidente no habría de ser otra fábula, otra estrategia de instrumentalizar la razón?

Los neomarxismos y las corrientes posmodernas de alguna manera critican las metafísicas occidentales -las religiosas y las laicas- que, según ellos, desembocaron en los totalitarismos del siglo XX, dominados por el prejuicio ideológico acerca de que Occidente y el capitalismo solo son estados previos de los fascismos de derecha que contemplamos en el siglo XX. Sin embargo, la crítica de las instituciones intermedias de Occidente -llámase familia, propiedad, burgos, empresas- y la idea una ciudadanía que se convierte en un átomo aislado frente a los omnipotentes poderes del estado moderno, efectivamente, solo está creando un estado con un poder desconocido hasta hoy en la historia de la humanidad. La idea de varios relatos, de los actos del habla, de la deconstrucción del logos dominante en el lenguaje y las instituciones, de alguna manera, genera las ficciones e ilusiones de multiplicar las pluralidades y las tolerancias. Sin embargo, la única manera de garantizar esas pluralidades y tolerancias es entregando todos los poderes que antes retenían las instituciones intermedias al Leviatán del Siglo XXI, a un totalitarismo en ciernes que puede hacer palidecer todas las tragedias y totalitarismos previos que experimentó la humanidad.

Por todas estas consideraciones, las tradiciones conservadoras luego de criticar la metafísica racionalista o racionalismo jacobino demuestran mayor sentido común cuando aceptan que las instituciones existentes, las tradiciones y la historia de una sociedad concreta, son los repositorios alternativos de sabiduría social, es decir, una forma de conocimiento que no necesita ser validado por la razón.

1.7 Un intento por definir el jacobinismo y el radicalismo político

El jacobinismo como concepto y política práctica, proviene del papel de los jacobinos en la revolución en Francia. Océanos de tinta se han escrito al respecto, pero lo que nos interesa en la presente investigación es determinar el porqué surge una práctica política radical que no acepta nada positivo en el orden o los órdenes existentes en una sociedad. Y, de acuerdo a las argumentaciones arriba planteadas, será evidente que la fe en la razón como la primera fuente de una reingeniería social explicará el surgimiento del radicalismo o de la práctica política radical. O, para simplificar las cosas, el desarrollo de una de las primeras revoluciones modernas -la revolución en Francia- que no se desarrolla en función de una interpretación de la divinidad, de una hermenéutica bíblica, un rey, determinadas noblezas o la defensa

de una ciudad o tradición, sino básicamente en función de un proyecto racional que se fundamentaba en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, los conceptos de soberanía popular y de nación.

Tal como lo sostiene Hayek y otros filósofos en la práctica de los revolucionarios franceses no solo está presente las reflexiones de Platón acerca de la preeminencia de la esencia y las ideas sobre la realidad y la historia, sino también la tendencia racionalista e iluminista que se desarrolló con nitidez con las reflexiones de Rousseau sobre la soberanía popular. De una u otra manera, estamos frente al surgimiento de una religión laica, de una promesa del Paraíso en la tierra.

Con el predominio de la nueva racionalidad o de la nueva religiosidad laica, es evidente que las instituciones y la autoridad de la sociedad concreta no tienen la menor importancia. Al respecto, Gadamer (2003) sostiene que una de las características de la Ilustración fue el rechazo a cualquier atisbo de autoridad alternativa a la razón. Según el autor esta característica de los movimientos ilustrados no solo creó un prejuicio muy consolidado, sino que terminó deformando el propio concepto de autoridad. Agrega que las nuevas concepciones racionalistas convirtieron a la idea de autoridad en un concepto vinculado a la obediencia ciega, porque cualquier cuestionamiento al nuevo tipo de autoridad era un cuestionamiento a la razón y la libertad. El autor añade que esta idea de autoridad se asoció a la práctica de las dictaduras modernas (Gadamer, 2003, 347)

Si la razón o el proyecto racional nos indica que no hay instituciones ni autoridad que respetar, entonces, todo puede ser derribado de acuerdo a la voluntad humana. En esta aproximación, las instituciones no son una suma de relaciones, de obligaciones, derechos y también coerciones que ejercen autoridad sobre una sociedad o determinados sectores sociales o individuo, ya sea a través de documentos escritos u orales, ya sea de manera impersonal o través de personas que expresan la autoridad de las instituciones, sino que son entidades que pueden cancelarse o crearse de acuerdo a los mejores criterios de la razón.

En este tipo de razonamientos las instituciones adquieren propiedades físicas, como el fierro, el cemento y los ladrillos. Es decir, paredes que se pueden derribar y construir a voluntad. Aquí la razón es una divinidad, o un nuevo dios, que está por encima de la historia, las tradiciones y las instituciones concretas de una sociedad.

Si detrás de las instituciones no está la práctica de varias generaciones ni la actividad de miles y millones de habitantes de una sociedad, entonces, la razón y la genialidad de uno o varios hombres, puede ser suficiente para desarrollar la reingeniería de una sociedad.

De esta manera, uno o pocos hombres pueden definir cuál es el significado de la soberanía popular para definir el sistema de representación de una república y desdeñar las instituciones existentes construidas a lo largo de décadas y siglos, porque representan un concepto de autoridad que debe ser desterrado. El proyecto de una reingeniería social desde la razón, inevitablemente, tiene que ser perfecta, exacta. No puede estar contaminado de las imperfecciones con que avanza la evolución social de las instituciones. De allí entonces estamos ante un paso a las utopías profanas que reemplazaron a los relatos sagrados y terminaron bañando en sangre las sociedades (Frohen, 1993)

Por todas estas consideraciones Freeman (1980) reflexiona sobre los desacuerdos que existen sobre cuál debería considerarse la primera revolución moderna. Menciona la guerra americana por la independencia, la guerra Civil Inglesa y la revolución de los Países Bajos. Agrega que existen acuerdos y desacuerdos al respecto, pero que nadie podría estar en desacuerdo con la idea de que la revolución en Francia fue la primera revolución moderna incuestionable y que sus efectos e imagen han permeado los procesos revolucionarios y contrarrevolucionarios desde entonces (Freeman, 1980, 2).

La utopía o el proyecto de una reingeniería social perfecta, distante de los permanentes ensayos y errores de la evolución social, inevitablemente, impulsará a diversas formas de radicalismo y, de pronto, la visión jacobina de la transformación social, creará el revolucionario implacable que renuncia a cualquier forma de pacto y acuerdos con el viejo orden. Al respecto Freeman sostiene que esta actitud generalizada de desafío al viejo orden debe ser llamado el radicalismo. Agrega que el radical considera que los problemas y los males de una sociedad no pueden ser resueltos dentro del esquema general de ese viejo orden. Añade que el radical concluye que se necesita un nuevo orden y se apresta a utilizar en ese objetivo los métodos políticos más extremos para conseguir el fin (Freeman, 1980, 3).

Enseguida Freeman señala que los radicalismos sostienen diversas opiniones de acuerdo a las épocas y circunstancias. Sin embargo, precisa que, al margen de variaciones y diferencias, todos los movimientos radicales tienen en común algo más importante: una idea de la acción política como el terreno puro de la confrontación y la eliminación de los adversarios que intentan preservar las instituciones. Para culminar estas aproximaciones al jacobinismo y el radicalismo vale mencionar la reflexión de Freeman sobre las tesis de Edmund Burke. El mencionado autor sostiene que la tesis central de Burke nos indica que la revolución como la implementación de una teoría política radical, necesariamente, conduce a la anarquía y luego a la tiranía. Agrega que esta tesis es extremadamente importante, porque si ella es verdadera, entonces, el radicalismo político se sostiene en una falsa teoría. (Freeman, 1980, 14)

En el desarrollo de la presente Tesis desarrollaremos las particularidades de la tradición jacobina en el Perú y los diferentes tipos de radicalismos que surgieron, sobre todo a inicios del proceso independentista y las décadas del siglo XX pasado. Si el jacobinismo ha sido predominante en nuestras tradiciones políticas, pues, no es de extrañar que la falta de estabilidad política en dos siglos de vida republicana haya estado signada por un permanente péndulo entre anarquía y tiranía o entre anarquía y autoritarismos. En este contexto, era imposible que prosperarían instituciones republicanas bajo la vorágine de 12 constituciones.

1.8 Burke versus Paine: La confrontación moderna entre las tradiciones conservadoras y jacobinas

El debate seminal que desarrollaron Thomas Paine y Edmund Burke, dos reconocidos intelectuales anglosajones, alrededor de la revolución en Francia, se convertirá en referente central de nuestra investigación en la medida que la confrontación de ideas entre las tradiciones conservadoras y el jacobinismo racionalista o racionalismo metafísico se produjo alrededor de las consecuencias de una de las revoluciones modernas por excelencia. Si se tuviera que definir cuál es la importancia de la revolución francesa en el curso de la modernidad habría que sostener que todo el pensamiento tradicional, que todas las grandes tradiciones sociales e históricas y, sobre todo, todas las instituciones de la monarquía gala,

fueron sepultados por el señalado proceso. En ese contexto se produjo el debate entre Edmund Burke y Tomás Paine.

El mencionado debate no solo reactualizó los grandes temas clásicos sobre el concepto de república en la medida todos los regímenes conocidos (monarquía, aristocracia y democracia) se sometieron al debate y al proceso social revolucionario, sino que, de una u otra forma, redefinieron qué significaban las tradiciones conservadoras y racionalistas jacobinas en términos modernos o, para utilizar términos polémicos, fundaron la izquierda y la derecha anglosajonas antes de *El Capital* de Carlos Marx (Levin, 2014).

¿En qué consistió el mencionado debate fundacional? Paine y Burke aceptaban el principio liberal de que la sociedad o el contrato social debían fundarse sobre los derechos naturales del hombre que antecedian al Estado. Cuando se desató la revolución en Francia -a diferencia de la revolución en Estados Unidos que continuó fortaleciendo las instituciones existentes- las masas asaltaron La Bastilla y el Palacio de Versalles y sepultaron las entidades políticas y sociales y destruyeron la forma de gobierno, organizado a lo largo de los últimos siglos.

En este contexto, Paine llegó a señalar que la destrucción de las instituciones y la forma de gobierno existentes permitían refundar a la sociedad sobre la base de los derechos naturales. Levin in *The Great Debate* (2014) señala que Paine consideraba que la sociedad natural permanecía accesible de manera permanente porque era parte de las funciones humanas naturales. En ese sentido, agrega, que Paine consideraba que cuando un gobierno fallaba en proteger los derechos de los ciudadanos, éste podía ser revertido en su totalidad. En el mencionado texto, Levin señala que Paine consideraba que las sociedades tenían el poder de comenzar el mundo una y otra vez porque los derechos naturales que fundaban el orden social eran accesibles para el hombre. Agrega que Paine sostenía que derribando el mal gobierno estaremos en condiciones de regenerar la sociedad original y contemplar a un nuevo gobierno comenzar como si estuviésemos en el inicio de los tiempos (Levin, 2014)

Paine, con su cerrada defensa de la insurrección de masas en Francia, llegó a fundamentar desde una posición liberal todas las justificaciones teóricas para las revoluciones posteriores en el mundo moderno que cancelaron instituciones y

refundaron sociedades. Más tarde, de alguna manera, los ecos teóricos de Paine resonaron en la insurrección bolchevique del siglo XX.

Burke, por el contrario, predijo que la irrupción de las masas, las revoluciones y la destrucción de las instituciones previas no iban a construir un mundo mejor. Levin señala que Burke consideraba que era absurdo plantear la existencia de un hombre presocial con derechos naturales para refundar una sociedad. Agrega que Burke sostenía que para conocer la naturaleza del hombre necesitamos conocer al hombre tal como es, su manera de vivir como ser social en relación con otros hombres en una sociedad organizada. Añade que Burke sostenía que los regímenes eran contruidos primariamente sobre convenciones y que eran naturales en el sentido de que lo artificial (las convenciones) eran parte de la naturaleza humana. Levin cita una reflexión clave de Burke acerca de que un pueblo no puede retroceder a un estado pre social porque dejaría de ser un pueblo. (Levin, 2014)

Como se aprecia los esfuerzos teóricos de Burke por evitar que los cambios y las reformas en una sociedad ignoren los activos sociales expresados en instituciones, aprendizajes sociales y formas de gobierno a lo largo de décadas y siglos, lo convierten en uno de los mayores exponentes del conservadurismo moderno. Finalmente, todo parece indicar que Burke ganó largamente el debate. La revolución en Francia no desencadenó un mundo mejor ni fundó una república basada en instituciones. Unos años después la Convención desató el terror jacobino con las turbas y las masas como protagonistas y, más tarde, las guerras napoleónicas hincharon los cementerios de Europa.

El debate subyacente entre Paine y Burke, evidentemente es de raíz filosófica y tienen que ver con la naturaleza humana y su relación con las instituciones existentes. ¿Cuál es el papel que se le otorga a la razón en la construcción de sociedades, instituciones y formas de gobierno? ¿Cómo se pueden definir a las instituciones y cuál es el papel que ellas juegan en desvelar la naturaleza de los derechos del hombre? Y, finalmente, sobre la base de estos presupuestos también existe un debate sobre la justicia y la igualdad. ¿La igualdad de los individuos, al margen de evoluciones históricas y situaciones concretas, es una condición para la paz social y los gobiernos viables? De una u otra manera estas preguntas de naturaleza filosófica atraviesan la polémica de estos dos autores seminales que

fundaron las izquierdas y las derechas anglosajonas, pero que tuvieron poca difusión durante el proceso emancipador de América Latina, sobre todo porque la idea acerca de república y construcción republicana se volvió sinónimo de anti monarquía bajo las influencias de las revoluciones en Francia y Estados Unidos. En otras palabras, la república era la antinomia de monarquía. En ese escenario la revolución en Francia y las tradiciones jacobinas tuvieron mayor impacto en el proceso emancipador y la fundación de nuestras tradiciones políticas, sobre todo considerando que, décadas después de la Independencia, el movimiento arielista sentó las bases de una cultura distante de Estados Unidos y sus tradiciones políticas que, si bien también eran anti monárquicas, tenían más vasos comunicantes con las tradiciones conservadoras anglosajonas.

1.9 El altar levantado para la razón.

Cuando Paine en *Rights of Man* (Paine:1885) señala que para hallar los verdaderos fundamentos del debate sobre los derechos naturales del hombre no se debe analizar la historia, sino ir más allá de ella, en realidad, ¿qué nos está diciendo? Cuando señala que la naturaleza humana permanece invariable desde los principios de la raza humana al margen de los acuerdos, pactos y evoluciones sociales, ¿qué elementos de la historia o de cualquier actividad empírica toma en cuenta para fundamentar su tesis? Frente a todas estas interrogantes, Paine llega a aseverar que la naturaleza del ser humano permanece intacta más allá de las instituciones, las sociedades y las formas de gobierno. Al respecto, en todos los escritos de Paine está presente la idea acerca de que la existencia de los derechos naturales es un bien otorgado al hombre antes de su trayectoria histórica. Por ejemplo, llega a sostener que el usual error de quienes hablan de que los derechos del hombre provienen de la antigüedad es que ellos no retroceden lo suficiente hasta los inicios de esa antigüedad; es decir, no recorren todo el camino que se debe retroceder. Añade que solo se retrocede hasta los tiempos intermedios que median entre cientos o miles de años para justificar las reglas de esos tiempos y aplicarlas en el presente. Paine explica que si retrocedemos lo suficiente no encontraremos autoridad justificada en el presente y si la antigüedad representa una suma de autoridades que se suceden una

tras otra, entonces -agrega- habría que retroceder hasta el momento en que los hombres aparecían de la mano de su Creador. (Paine, 1885, 261)

Con semejantes reflexiones Paine pretende desvirtuar cualquier epistemología vinculada a la evolución de las sociedades, las instituciones y el papel de la historia y las tradiciones como repositorios del conocimiento y la sabiduría social. Si para reconocer la autoridad en el conocimiento social tenemos que regresar al inicio de los tiempos, es decir, al momento de la creación divina, entonces, los derechos del hombre, sus instituciones y autoridades, dependen del puro ejercicio racional. ¿Por qué? Porque no hay nada que sobreviva desde el inicio de los tiempos, más allá de cualquier ejercicio especulativo.

En otras palabras, los derechos naturales del hombre existieron desde el principio de la humanidad, desde que los hombres fueron creados a imagen y semejanza del Creador. Si bien Paine es un deísta que justifica el soplo divino en cada ser humano, en realidad, la idea de la naturaleza humana o de los derechos del hombre en Paine es totalmente abstracta, al margen de la historia y de las instituciones. La visión de los derechos intrínsecos del hombre de este autor es absolutamente abstracta, es decir, solo puede provenir de la razón, de los laboratorios de la racionalidad que, de una u otra manera, también pueden proponerse construir el Paraíso en la tierra (Paine, 2003).

Como heredero del horizonte cultural de la Ilustración, el culto a la razón de Paine, incluso, es más radical que otros autores ilustrados. A veces pareciera que el racionalismo de John Locke y de Jean Jacques Rousseau palidecieran frente al iluminismo de Paine, quien confía en abstracciones y perfecciones de la racionalidad para organizar nuevas sociedades y acabar con las sociedades realmente existentes.

No es exagerado sostener, pues, que, para fundamentar su defensa de la revolución francesa, del asalto de las masas de la Bastilla y de las instituciones monárquicas, con el objeto de refundar la sociedad sobre “los derechos naturales del hombre”, Paine lleva a la razón casi a niveles sagrados. Cuando Paine justifica el principio de igualdad de los hombres pareciera combinar los principios deístas que lo animan y el puro ejercicio racional. Por ejemplo, señala que cada historia de la creación o cada relato tradicional -ya sea provenga del mundo ilustrado o no, o varíe alrededor de determinados asuntos particulares- todos deberán estar de acuerdo en

reconocer la unidad del hombre, una unidad que permite establecer que todos tienen iguales derechos naturales y, por lo tanto, gozan de la igualdad y la libertad desde el momento del nacimiento. Luego subraya su marcado deísmo y sostiene que todos los niños nacidos en este mundo deben considerar su existencia derivada de la voluntad divina (Paine, 1885, 262).

Quizá la mayor expresión del racionalismo como organizador de una comunidad política al margen de las tradiciones y la historia de una determinada sociedad es la especie de culto que Paine establece de la *Declaración de los derechos del hombre del ciudadano*, promulgado por la Asamblea Nacional de Francia, que se convirtió en el documento fundacional de un nuevo republicanismo de raíz antimonárquica. En la señalada declaración se sostiene que la Asamblea Nacional de Francia considera que la ignorancia, el olvido y el menosprecio de los derechos del hombre son las causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos. En ese sentido, la Asamblea propone, en una Declaración Solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre. ¿En qué consisten esos derechos? Para ilustrar el racionalismo -que Burke llamará “derechos metafísicos”- vale mencionar los primeros tres artículos de la mencionada declaración. El primero de ellos señala que el hombre nace libre e igual y siempre continúa en ese estado con respecto a sus derechos naturales y que las distinciones civiles solo se fundan en la utilidad pública. El segundo prescribe que los fines de toda asociación política es la preservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre y que esos derechos son el de la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Y el tercer artículo de la *Declaración* sostiene que la fuente de toda soberanía reside en la nación y que ninguna institución ni individuo puede ser investido de autoridad si ese poder no deriva de la nación (Paine, 1885).

Sobre la *Declaración* y los tres primeros artículos Paine sostiene que estos criterios son la base del desarrollo de la libertad en cualquier sociedad, ya sea en términos de los individuos o de la nación como tal. Luego asevera que los gobiernos que no consideren la *Declaración* como la base de su arquitectura institucional y buscan preservarla en toda su pureza conceptual no merecen ser considerados como sistemas libres. Sin embargo, lo más relevante de sus comentarios con respecto a los tres primeros artículos mencionados es que Paine considera que ellos permitirán

desarrollar más libertad que cualquiera de los estatutos o leyes promulgadas hasta entonces (Paine: 1885, 304, 305).

Con semejante conclusión sobre la naturaleza de la *Declaración*, Paine, en realidad, nos está diciendo que la historia de la libertad y la igualdad en las sociedades recién empieza con este documento. Todo lo demás fue el preámbulo de la perfección racional de este documento clave de la modernidad.

Es evidente que es difícil contradecir el espíritu de la *Declaración* francesa. Todos queremos que los hombres nazcan iguales y permanezcan como tales. No se trata de esa discusión sino de las consecuencias de esa aproximación. El igualitarismo racionalista o metafísico ha sido el motor y el combustible que ha alimentado las revoluciones jacobinas en la historia de la humanidad que, al margen de cualquier voluntad, al cancelar todas las instituciones previas por una reingeniería social perfeccionista terminaron aumentando las desigualdades y todas las formas de despotismo.

A partir de este protagonismo de la razón en las definiciones históricas, en los enjuiciamientos de las instituciones y las formas de gobierno, se consolidaron las teorías ilustradas sobre la soberanía popular y el estado nacional. Teorías que, llevados a extremos, sumieron a Europa y Occidente en océanos de sangre y desataron las guerras que repletaron los cementerios con millones de muertos.

1.10 Burke y la desconfianza de la razón

Muy por el contrario, para Burke la naturaleza de los derechos del hombre y sus posibilidades deben hallarse en la trayectoria de las instituciones y las formas de gobierno. Es decir, solo a través de la experiencia histórica de una determinada sociedad se pueden establecer los derechos naturales del hombre porque, es mediante la historia, las tradiciones e instituciones realmente existentes, que se pueden conocer e interpretar los derechos naturales del hombre, que para Paine surgen del racionalismo puro y pueden ser plasmados en un documento como la *Declaración*.

En *Reflections on the revolution in France*, Burke llama “derechos metafísicos” al intento de anteponer la razón, la mera interpretación intelectual, para definir los derechos naturales del hombre. Señala que los derechos metafísicos

ingresan a la vida social como si fuesen rayos de luz que se distorsionan en un medio denso de pasiones y sentimientos humanos, produciendo una infinidad de refracciones y reflejos. En ese sentido Burke considera que es absurdo hablar de los derechos naturales como si ellos mantuvieran su original dirección y no hubiesen atravesado la experiencia de la historia y la sociedad concreta (Burke, 1993, 61)

Quizá para entender la distancia de Burke con respecto a esta “visión metafísica de los derechos naturales” que presupone asumir la idea de la superioridad del hombre cuanto más cerca está del estado de naturaleza y más lejos de la sociedad artificial, de las convenciones, del sistema de gobierno, vale citar el texto *A vindication of natural society* (Burke, 1963), que se considera una sofisticada sátira de Burke del deísmo y el racionalismo de Lord Bolingbroke. Burke rechazaba frontalmente las conclusiones de Bolingbroke basadas en la autosuficiencia de la razón porque consideraba que esta aproximación era extremadamente peligrosa para las instituciones existentes de la sociedad civil. Asumiendo la prosa de Bolingbroke, Burke redactó el mencionado texto satírico en el que asume los criterios racionalistas del personaje objeto de su crítica mordaz para intentar reducirlos al absurdo. De allí la enorme importancia filosófica de este texto, sobre todo considerando que intenta destruir el racionalismo rousoniano que nos señala que el hombre es puro e incorruptible en el estado de naturaleza, pero a medida que las sociedades evolucionan y surgen instituciones más complejas, ese mismo hombre se degrada en las miserias morales que denunció la Ilustración y el racionalismo más extremo. Burke enfila contra este criterio rousoniano acerca de que las sociedades más cercanas al llamado estado de naturaleza eran moralmente superiores que las sociedades europeas del siglo XVIII.

En una segunda edición de *A vindication* en 1757, Burke redactó un prefacio para dejar en claro que el libro era una sátira de los argumentos racionalistas que señalan que las sociedades más cerca del estado de naturaleza gozan de superioridad moral frente a las sociedades con “mayores instituciones artificiales”. La necesidad de precisar que se trataba de una sátira surgió debido a que algunas interpretaciones del texto burkeano registraban una argumentación teórica a favor del racionalismo extremo incluso más potente que los propios razonamientos rousonianos. Desarrollando la sátira de la sociedad natural, Burke señala que los primeros niños en la tierra vivían con sus hermanos en una situación de plena igualdad. Agrega que

eran tan iguales que sus alimentos seguramente se reducían a los vegetales del mismo árbol, un árbol que cuando florecía producía frutos y que también servía como refugio. A partir de esa sátira evidente agrega que esa sociedad no nació sobre la base de instituciones sino de los apetitos e instintos primarios debe llamarse sociedad natural (Burke, 1963, 56)

De otro lado, el distanciamiento de Burke con lo que él llama “derechos metafísicos” (del hombre) es tan incuestionable que, de una u otra manera, identifica esta aproximación con todos los males que pueden desatarse en una sociedad. De alguna manera parece entrever un efecto desorganizador de tal magnitud sobre el curso de las sociedades que no deja una grieta de duda en su categórica oposición a esta aproximación. Al respecto sostiene que los llamados derechos teóricos son radicales y extremos en todos los sentidos y son moral y políticamente falsos. ¿Por qué? Según Burke los derechos de los hombres de una determinada sociedad están en balance entre diferentes fuerzas progresivas y expresan diferentes grados. Añade que, a veces, esos balances están entre el bien y el mal y entre el mal y el mal, es decir, derechos que existen en medio de las imperfecciones de una sociedad. Luego Burke asevera que, muy por el contrario, el racionalismo metafísico tiende a establecer principios de sumas, restas, multiplicaciones y divisiones, para alcanzar verdades morales (Burke, 1993,62)

Burke asevera que debe existir temor y prudencia en cuanto a dejar que los hombres decidan sobre el curso de la sociedad de acuerdo sus limitados conocimientos y posibilidades de razonamiento, porque la posibilidad de conocer la realidad es limitada en cada individuo y es mejor confiar en los activos de las generaciones y la evolución de las sociedades (Burke,1993, 87). La razón del hombre considerado individualmente, entonces, tiene las enormes limitaciones y experiencias de una vida individual frente a las generaciones y los procesos de ensayos y error que acumulan las instituciones y los sistemas de gobierno.

En una especie de declaración de principios y, refiriéndose a las tradiciones e instituciones británicas, Burke declara que ellas no tienen nada que ver con los discípulos de Rousseau, Voltaire y Helvetius. Desplegando una fuerza que pretende detener una ola que crece sin cesar, Burke señala que los ateos no son nuestros sacerdotes – se refiere al Reino Unido – ni los locos nuestros legisladores. Una frase

que revela la magnitud de su oposición al racionalismo. Luego agrega que sabemos que no hemos descubierto nada y que no existirán nuevos descubrimientos en moral, ni en los principios del gobierno, ni en las ideas de libertad (Burke, 1993, 86)

De esta manera el señalado autor ha establecido que la sociedad es una creación artificial que depende de un entramado de procesos históricos, de instituciones y de tradiciones que no pueden ser controlados a voluntad. Se trata entonces de un orden espontáneo construido por las infinitas acciones humanas en la sociedad.

1.11 El contrato social en debate

Si los derechos naturales del hombre surgen de los laboratorios de la razón, el contrato social que establecerá la soberanía de los pueblos y consolidará naciones, entonces, también deberán provenir de la razón. La teoría de la transformación social como cualquier ciencia establecerá las condiciones del proceso. Según Paine las relaciones entre gobernantes y gobernados o el llamado contrato social debe tener una condición: la existencia de hombres libres e iguales, es decir, la existencia de átomos, que actúan al margen de las instituciones e historia previas, y que contratan autónomamente para formar un gobierno. Insistimos, no estamos criticando las buenas intenciones del racionalismo metafísico, sino el voluntarismo iluminista que pone por delante un igualitarismo abstracto, que ha destruido instituciones y ha desencadenado una brutalidad nunca antes vista con los despotismos modernos.

La veneración de Paine de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, promulgada por la Asamblea de Francia, lo lleva a defender el criterio que la condición de hombre libre e igual, considerado individualmente, es la condición previa para el ejercicio de la soberanía y la representación de la nación. Al respecto sostiene que se ha avanzado considerablemente al establecer los principios de la libertad y la idea de que el gobierno es un contrato entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, precisa que plantear las cosas de esa manera es poner el efecto antes de la causa. Precisa que previo cualquier tipo de gobierno o institucional artificial siempre estuvo el hombre con sus derechos inalienables, es decir, existió el hombre sin ninguna forma de gobierno. De allí que es necesario considerar que cada individuo como tal, considerando sus derechos soberanos, ingresa en un pacto social

o contrato social. Agrega que este es el único modo en que un gobierno debe ser establecido (Paine, 1885, 266).

Según la aproximación de Paine los hombres libres e iguales, considerados individualmente, entran en contacto con otros hombres de la misma condición, con objeto de establecer relaciones entre gobernantes y gobernados y formar el contrato social que organizará la soberanía del pueblo y fundará la representación de la nación. El racionalismo político aquí suma un concepto de ciudadano, una idea de gobierno, una idea de soberanía y una idea nación, cuyas existencias no están confirmados en los procesos históricos de las sociedades realmente existentes. El racionalismo de la Ilustración llega a niveles nunca imaginados, sobre todo considerando las realidades de Europa y del Nuevo Mundo de ese entonces. Una realidad en que la habían surgido instituciones intermedias (cleros, noblezas, burgos, corporaciones y gremios) que, de una u otra manera, contrapesaban el poder de la monarquía. La idea de destruir todas estas instituciones y crear un contrato de individuos considerados como átomos sociales iba a tener un efecto devastador en las relaciones con el poder, en las posibilidades de construir un sistema republicano. A estas alturas, es incuestionable que ese racionalismo expresaba una forma de iluminismo que empujaba a las sociedades occidentales de entonces por el camino de una revolución de consecuencias impredecibles.

La idea de refundar las sociedades al margen de las tradiciones monárquicas hoy nos puede parecer una cosa absolutamente normal, pero en el siglo XVIII, la época del intenso y frontal debate entre Paine y Burke, la polarización era cruenta, devastadora. Incluso los propios padres fundadores de Estados Unidos eran conscientes del trauma y los efectos desorganizadores que podía desatar la ruptura con la monarquía. Quizá por ese motivo la experiencia republicana de Estados Unidos – no obstante su contenido anti monárquico- fue radicalmente diferente a todas las demás experiencias republicanas -sobre todo la francesa- porque entre los fundadores de Estados Unidos, por ejemplo, siempre estuvo el temor a la dictadura de las mayorías circunstanciales que destruyeron las repúblicas de la antigüedad. Una dictadura que surgía de los humores circunstanciales de las masas que se representaban en un déspota, ya sea un rey, caudillo militar o cualquier imagen fuerte. De allí la decisión de los padres fundadores de preservar todas las

instituciones forjadas en los siglos de colonialismo inglés, excepto la relación con la monarquía (Jay, J.; Madison, J.; Hamilton, A.; Patrick, H., 2019).

Sin embargo, la revolución en Francia, al margen de adhesiones y rechazos, fue un verdadero huracán racionalista. En nombre de las ideas perfectas de libertad e igualdad, simplemente, se derribaron todas las instituciones francesas y se levantó una república que no habría de durar demasiado. Paine, entonces, fue uno de los grandes teóricos que respaldó ese proceso. Por ejemplo, en su intenso debate con Burke, sostiene que la constitución francesa siempre designa a la nación antes que el rey y luego cita el tercer artículo de la *Declaración* acerca de que la nación es la fuente de toda soberanía. Enseguida arremete señalando que Burke cultiva una idea que proviene de las primeras conquistas europeas, es decir, la idea acerca de que el rey es la fuente de cualquier honor, una conquista que coloca cualquier otro argumento debajo del derecho real (Paine, 1885, 283). Como se aprecia, sin lugar a dudas, la revolución en Francia inauguró una edad de la razón, una edad que seguirá dilatándose durante los siglos XIX, XX y el XXI.

1.12 El contrato social de Burke

Burke también acepta la idea de un contrato social que establece las relaciones entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, para este autor el contrato social debe reflejar la historia, las tradiciones y las instituciones realmente existentes de una determinada sociedad. La idea racional de que existen hombres iguales y libres que contratan con otros de la misma condición para formar una comunidad política le parece un concepto al margen de la historia concreta. Burke satiriza el concepto de contrato social de Paine y del racionalismo de la Ilustración en general señalando que se no se trata de un contrato social que puede ser disuelto de acuerdo los intereses ocasionales de los participantes porque éste no puede asemejarse a las relaciones que establecen los comerciantes de pimienta, café y tabaco u otros contratos de menor interés. Agrega entonces que el contrato social no se puede disolver de acuerdo a los humores y modas de los participantes. Añade que el contrato social debe ser observado con otro tipo de reverencia porque no es una asociación para cosas subordinadas, para la vulgar existencia animal ni de naturaleza perecible. La memorable definición burkeana del contrato social revela en toda su intensidad la oposición con el racionalismo metafísico. Burke sostiene que el

contrato social es un acuerdo en toda ciencia, arte, en cada virtud y toda perfección, porque una comunidad política es un acuerdo entre quienes están vivos con quienes ya están muertos y con quienes están por nacer. (Burke,1993, 96)

Aquí reside una imagen poderosa de la filosofía conservadora de Burke. El contrato social o la asociación política es casi sagrada porque se trata una asociación no solo entre los que están vivos, sino también con los que están muertos y los que están por nacer. En esta concepción reside el papel que Burke le otorga a las instituciones como entidades en las que se ha depositado la sabiduría de una determinada sociedad mediante un proceso de ensayo y error, algo que no se puede obtener en el espacio limitado de la racionalidad o la inteligencia de un individuo, sino a través de la experiencia de varias generaciones.

Cuando Burke plantea los criterios para establecer las comunidades políticas, de una u otra manera, está reformulando radicalmente el concepto establecido en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* con respecto a la idea de que los hombres nacen libres e iguales. Si el contrato social es un pacto entre quienes están vivos, los muertos y los que están por nacer, entonces, los hombres no nacen libres totalmente: pertenecen a una sociedad, a un segmento social y a una familia y, de una u otra manera, con el nacimiento no solo surgen derechos sino también obligaciones. No elegimos la familia en la que nacemos, pero de alguna manera estamos obligados a honrar y a cuidar de nuestros padres, a preservar a la sociedad en que nacemos. Al respecto Burke señala que cada contrato de un estado particular de cosas está vinculado al contrato de una sociedad eterna que vincula lo bajo con lo alto, que conecta lo invisible con lo visible. Agrega que estos derechos no están sujetos a las voluntades particulares (Burke,1993, 97)

En otras palabras, el derecho y las instituciones existentes no están sujetos a la voluntad de los individuos porque existe una obligación sobre ellos, que es absolutamente superior: el contrato entre los vivos, los muertos y los están por nacer. Con este criterio sobre cómo se describe una comunidad política, de alguna manera, queda establecida la tradición conservadora anglosajona que confrontará con el racionalismo iluminista que luego devendrá en el jacobinismo radical republicano.

1.13 El debate alrededor sobre qué es una institución

Finalmente, el debate que hemos reseñado evidentemente no tiene como objeto establecer conclusiones o conceptos con respecto a la defensa de monarquías y noblezas porque, en el tiempo en que nos ha tocado vivir, existen pocas monarquías y en Perú y en Hispanoamérica el proceso emancipador -al igual que Estados Unidos y Francia -rompió con la dependencia de las coronas. El debate que hemos reseñado busca establecer, sobre todo, la relación de las corrientes conservadoras y las racionalistas jacobinas con las tradiciones políticas en el Perú y, de alguna manera, en América Latina. Y esas tradiciones políticas tienen que ver con una idea o un concepto: ¿qué se entiende por institución? Es decir, la política y los proyectos políticos, siempre tuvieron conceptos implícitos que determinaron el surgimiento de tradiciones alrededor de la idea institución. Por ejemplo, si la razón es el laboratorio desde donde se establecen las conclusiones sobre la naturaleza de los derechos del hombre, las instituciones serán factores relativos que se pueden cambiar y cancelar de acuerdo a la voluntad de los hombres. Finalmente, el contrato social, tal como lo concibe Paine, es un proceso racional que se organiza de acuerdo a la voluntad de hombres libres e iguales y, por lo tanto, puede hacerse o deshacerse según los dictados de la racionalidad.

Muy por el contrario, tal como lo sostiene Burke, si las instituciones son el repositorio de la sabiduría de una sociedad que se ha desarrollado a lo largo de varias generaciones, si el contrato social o la asociación política es un pacto entre quienes están vivos en una determinada sociedad con los muertos y con quienes están por nacer, las instituciones se convierten en los principales activos de una sociedad a preservar. Quizá en este debate implícito o explícito alrededor del papel de las instituciones entre Burke y Paine resida la encrucijada sobre el papel de la razón y de los derechos naturales del hombre en la construcción y el desarrollo de una comunidad política. Por ejemplo, para Paine, cada hombre, cada generación o una sociedad en cada tiempo, es absolutamente libre de desarrollar una ingeniería política propia. Asevera que cada generación debe ser libre de actuar de acuerdo a la voluntad general, tal como sucedió con las generaciones anteriores. Al respecto Paine sostiene que la voluntad de gobernar más allá de la tumba es la más ridícula e insolente de todas las tiranías. Agrega que ninguna generación tiene la propiedad de la siguiente generación que continúa (Paine, 1885, 239).

La idea de preservar las instituciones forjadas a lo largo de varias generaciones porque representan los repositorios de una sabiduría social acumulada, a Paine le parece “la vanidad de pretender gobernar más allá de la tumba”. La sentencia es extremadamente dura y no deja el menor espacio para el diálogo. Los vivos, dueño de una razón auto suficiente, son capaces de emprender las más sofisticadas ingenierías sobre la sociedad. Paine sostiene que está defendiendo el derecho de los vivos a organizar su respectiva sociedad contra el intento de quienes defienden el derecho de los muertos a expropiar su libre voluntad (Paine, 1885, 240).

Como se aprecia el debate implícito o explícito alrededor de qué es una institución es fundamental para establecer las consecuencias prácticas de ambas corrientes filosóficas. Otro de los aspectos importantes que merece destacarse en la teoría de Paine sobre las instituciones es la diferencia entre los derechos naturales y los civiles. Como consecuencia de que los derechos naturales provienen de la razón, el autor señala que los derechos civiles (es decir, los derechos que se materializan a través de las instituciones) siempre tienen su origen en los derechos naturales preexistentes. Bajo este criterio los derechos civiles solo son epifenómenos de los derechos naturales descubiertos y clasificados por la razón. Es decir, no son la manera cómo se expresan los derechos naturales a través de la historia, tradiciones e instituciones de una determinada sociedad. Luego de afirmar estos criterios sostiene que los derechos civiles pertenecen al hombre en su calidad de fundador de una sociedad (Paine, 1885). Luego Paine agrega que se debe distinguir los derechos naturales que el hombre retiene luego de ingresar a formar parte de una sociedad y aquellos que forman parte del inventario general como miembro de una determinada comunidad política.

1.14 Burke, el conservador gradualista

Burke no es un reaccionario que se opone a las transformaciones del presente. Es un conservador que acepta los cambios partiendo de la historia, la tradición, las formas de gobierno y las instituciones existentes en una sociedad determinada. El cambio al margen de la realidad histórica y la sociedad para él es una metafísica. La visión burkeana de la transformación social es evolucionista (Norman, 2015). En *Reflections* lo deja claramente establecido cuando señala que una sociedad o un

estado sin las herramientas para el cambio es una sociedad sin las herramientas para su conservación. Agrega que el principio de conservación de las instituciones debe marchar al lado de la corrección de las mismas. Menciona que cuando Inglaterra estaba sin rey los dos principios mencionados (restauración y cambio) actuaron para preservar el curso institucional de varios siglos previos junto a los cambios para recuperar la unión del antiguo edificio social (Burke, 1993, 21, 22)

La idea acerca de una sociedad sin las herramientas para el cambio es una sociedad sin las herramientas para su conservación es una aproximación que destierra cualquier intento de etiquetar su visión contrarrevolucionaria en Francia como una simple opción pasadista, es decir, que propone anclarse en el pasado y se niega a cualquier evolución y transformación.

Burke en sus escritos asevera que los pretendidos “derechos del hombre” de Paine no pueden ser los derechos del pueblo, porque constituirse en pueblo y gozar de esos derechos abstractos es incompatible. Señala que los derechos abstractos a los que se refiere Paine presuponen la ausencia de una sociedad civil. Una sociedad no puede regresar a un estado pre social en que “existen esos derechos” porque presupone que se deja de ser un pueblo (Levin, 2014, 55). Aquí lo que nos dice Burke es que la opción revolucionaria en función del objetivo de refundar la sociedad sobre los abstractos derechos naturales del hombre es una quimera porque los derechos naturales solo existen en la sociedad civil, en el desarrollo de las instituciones y las formas de gobierno.

En base a estos criterios, Burke propone un modelo de cambio gradual de la sociedad, de las instituciones y de la forma de gobierno, a semejanza de la evolución biológica de los organismos. Según Burke, el resultado de esta evolución es sólida, no por su antigüedad, sino porque el cambio y las reformas se producen sobre un proceso de ensayo y error en base a las instituciones realmente existentes.

Asimismo, vale destacar que Levin señala que la importancia de los orígenes en la organización de las instituciones es un aspecto fundamental que separa a Burke de la mayoría de los filósofos de la tradición Occidental: desde Platón, Aristóteles hasta Hobbes y Locke (Paine, por supuesto) y sus sucesores modernos. Según Levin para todos estos autores el momento fundacional es decisivo porque explica la naturaleza de los sistemas de gobierno (Levin, 2014, 53). Para Paine si el origen de

una institución proviene de un derecho de conquista o del ejercicio de la violencia, dicha institución no es legítima, es cuestionable. Muy por el contrario, para Burke, como todos sabemos, la evolución histórica de las instituciones es crucial para determinar la forma de la sociedad. En esta diferencia acerca de los orígenes de las sociedades para determinar la naturaleza de la misma estriba uno de los puntos de partida para el debate sobre revolución o evolución en el cambio social.

Si las sociedades aristocráticas de Europa solo eran producto de la conquista de guerreros de los siglos pasados, entonces, en las instituciones existentes no había cosas que rescatar. Si la Europa del siglo XVIII expresaba sociedades complejas, que evolucionaron a lo largo de siglos a través de guerras civiles y guerras externas, que llevaron a procesos de aprendizaje político y social, es evidente que cualquier propuesta de cambio debería cuidar y preservar las instituciones realmente existentes.

1.15 Burke y el pacto entre los vivos y los muertos

Tal como lo hemos reseñado líneas más arriba, para Burke las instituciones son el repositorio de sabiduría de una sociedad porque, de una u otra manera, estas entidades expresan los procesos de ensayo y error de varias generaciones. Desde este punto de vista crucial cualquier proceso de cambio, reforma o de ingeniería política bajo ninguna circunstancia debe ignorar la realidad de las situaciones realmente existentes. En otras palabras, bajo ninguna circunstancia se debe ignorar la historia y las tradiciones que han forjado las instituciones organizadas en la sociedad. Al respecto Burke asevera que el gobierno o una construcción política artificial no ha surgido sobre la base de los derechos naturales que, desde el punto de vista racional, tienen más claridad y un grado superior de perfección abstracta. Agrega que ese grado de perfección es el principal defecto de ese racionalismo metafísico porque establece que los hombres que tienen todos los derechos generalmente pretenden todo (Burke, 1993, 60). Luego de las reflexiones de Burke es fácil concluir en que el intento de establecer el imperio de los derechos naturales, de una u otra manera, inviabiliza la existencia de una sociedad. Por ejemplo, el igualitarismo metafísico que se opone a la desigualdad natural que surgen de los procesos sociales ha desencadenado los conocidos despotismos o totalitarismos del siglo XX.

Es evidente que cuando Burke se refiere a que el gobierno es “un invento de la sabiduría humana”, a la luz del debate con Paine y la época, se está refiriendo a que las instituciones realmente existentes de la monarquía inglesa son el resultado de la sabiduría de varias generaciones. Aquí lo importante es que el concepto de institución se convierte en uno de los pilares de la filosofía conservadora burkeana.

Burke tiene una actitud casi reverencial ante las instituciones porque, a luz de los acontecimientos de la revolución en Francia, las mayorías revolucionarias destruyeron y sepultaron todas las instituciones que la monarquía francesa había construido a lo largo de los siglos. Los pronósticos burkeanos acerca del desorden, la irrupción de las mayorías circunstanciales e incluso el posterior terror jacobino se volverían reales. De allí la insistencia de Burke acerca del valor de las instituciones como repositorios de la sabiduría de una sociedad. En realidad, toda la obra burkeana está permeada de esta obsesión que, aparentemente, se expresa solo en defensa de la monarquía inglesa. Decimos aparente porque detrás de esas defensas está el principio de un conservadurismo anglosajón que haría frente al iluminismo racionalista que arreciaba bajo la sombra de la Ilustración.

Por todas estas consideraciones Burke insiste una y otra vez que, en la medida que la ciencia del gobierno es una actividad experimental, se necesita mucho más que los conocimientos, la experiencia o la inteligencia que ha cultivado una persona individualmente en el curso de su vida. Agrega que es con una infinita precaución que un hombre debería aventurarse a derribar un edificio que ha sostenido con grados de tolerancia durante varias generaciones el propósito común de una determinada sociedad, porque no se puede volver a construir otra vez (Burke, 1993, 61).

Para Burke entonces las instituciones, las formas de gobierno, no son edificios que se pueden derribar en base la voluntad que proviene de racionamientos sofisticados porque éstos son el resultado de la experiencia de generaciones. No hay hombre, por más sabio e inteligente, que tenga la respuesta individual frente a la sabiduría presente en el desarrollo de las instituciones.

Para entender la trascendencia que tienen las instituciones en la filosofía conservadora de Burke es útil echar mano de la sátira que desarrolla en *A vindication of natural society*, una sátira que pasa por defender el racionalismo extremo que

desdeña las construcciones artificiales del hombre y elogia el estado de naturaleza como el espacio sublime en que se expresan los derechos del hombre. Desarrollando la sátira Burke describe el estado de la humanidad en que no había gobiernos, convenciones, instituciones, historia y tradiciones, que -de acuerdo al criterio racionalista metafísico- están asociados a la corrupción y el envilecimiento. En el mencionado texto, Burke sostiene que las sociedades políticas son las responsables de la mayor parte de la destrucción de las especies a pesar de que la altivez y la fiereza es parte de la naturaleza humana, causantes de problemas y enfrentamientos. Sin embargo, en las sociedades políticas, agrega, estos enfrentamientos son demasiado frecuentes, crueles y deplorables. Finalmente señala que, en las sociedades naturales o primitivas, es imposible encontrar un número suficiente de hombres para emprender las masacres sangrientas de las sociedades políticas. (Burke, 1963, 59).

La sátira es estremecedora. Como ya se dijo líneas arriba, la sátira es tan perfecta que muchos lectores del siglo XVIII creyeron que se trataba de una defensa real del estado de naturaleza como espacio de superioridad moral frente a las sociedades realmente existentes, es decir, de la mayoría de monarquías europeas. Sin embargo, la sátira buscaba corroer, reducir al absurdo, esa visión metafísica de los derechos del hombre y revalorar el papel de las instituciones artificiales.

En ese contexto, tomando la distancia correspondiente del contexto de la época, la revolución en Francia y la defensa de la monarquía inglesa, Burke desarrolla otro aspecto fundamental que organizará su filosofía conservadora. La idea de que las instituciones y las libertades son producto de un legado, de una herencia institucional. En el desarrollo del derecho constitucional, incluso, ha surgido la idea “una constitución histórica” para referirse a las regularidades institucionales que suelen presentarse en los textos constitucionales a lo largo de la historia de una determinada república. Por ejemplo, existen países que siempre fueron bicamerales. En estas sociedades hablar de un parlamento unicameral sería ir contra la herencia constitucional, la llamada “constitución histórica”.

De allí la enorme importancia para una filosofía conservadora moderna el concepto de herencia institucional. Sobre el tema, Burke asevera que a través de la relación de las instituciones artificiales con los derechos naturales y tomando en

cuenta la influencia poderosa de los sentidos para fortalecer los falibles y débiles inventos de nuestra racionalidad, se debe considerar las instituciones y las libertades como una herencia del pasado. De allí la enorme importancia de considerar la influencia de los antepasados cuando se discute sobre los asuntos de la libertad que suelen ser proclives al error y a los excesos. (Burke,1993, 34).

La idea de los ancestros que construyeron instituciones y, actuando siempre como si estuviésemos en presencia de ellos, para evitar errores de gobierno y excesos, siempre será una constante en el discurso burkeano. En un pasaje de *Reflections* llega sostener que cualquiera puede observar que, desde la Carta Magna hasta la Declaración de Derechos, siempre ha existido una política uniforme en la constitución inglesa que reclama y afirma las libertades como expresión de una herencia derivada de los ancestros que debe ser transmitida a la posteridad como un legado que le pertenece al pueblo de este reino sin necesidad de invocar otro derecho superior. Agrega que bajo esta concepción la constitución preserva una gran unidad en medio de la diversidad de sus partes. Al final, refiriéndose a los ingleses, Burke dice que nosotros tenemos una corona por herencia, una nobleza y cámara de los comunes por herencia y una ciudadanía que ha heredado franquicias, privilegios y libertades desde una larga línea de ancestros. (Burke,1993, 33).

1.16 El debate sobre la justicia y la igualdad.

Es incuestionable que el debate crucial alrededor de los derechos naturales del hombre y el papel de la razón con respecto la reingeniería de las instituciones, inevitablemente, debe tener una consecuencia en la conceptualización de la justicia y la igualdad. Si los derechos naturales del hombre elaborados por la razón prescriben que los hombres nacen libres e iguales al margen de las evoluciones históricas, las instituciones (sistemas de propiedad, relaciones de autoridad) y las tradiciones -tal como lo afirma Paine-, entonces, la justicia prescribirá la necesidad de la igualdad y la eliminación de “privilegios y jerarquías”. Y si, por el contrario, la sociedad realmente existente, la forma de gobierno, las instituciones y las tradiciones, establecen cómo se determinan los derechos naturales del hombre, entonces, la desigualdad y las jerarquías serán parte inevitables del proceso social.

Según la filosofía de Paine si se busca la naturaleza de los derechos del hombre antes del surgimiento de las instituciones y las formas de gobierno encontraremos que el ser humano ante todo es un individuo y, en la medida que su libertad no está coaccionada por reglas y costumbres institucionales, el hombre es igual a otros hombres. De allí surge el igualitarismo que, de una u otra manera, formó parte del espíritu de las revoluciones anti monárquicas y antecedió a los escritos de Marx de mediados del siglo XIX. En ese sentido, Paine consideraba que las jerarquías establecidas en las sociedades no se fundan en el derecho natural.

Con esta visión sobre la justicia y la igualdad, el liberalismo radical de Paine parece cerrar un círculo que empieza con el culto extremo a la razón, el desdén por las instituciones, y un igualitarismo como consecuencia natural de todos los postulados de este gran intelectual del jacobinismo.

Como se entenderá Burke desarrollará una visión absolutamente contraria de la justicia y la igualdad de Paine. En la medida que Burke no acepta el concepto abstracto de “la naturaleza del hombre” al margen de la historia, las instituciones y la experiencia concreta de las sociedades, no puede estar de acuerdo con eliminar las diferencias sociales y las jerarquías que se han organizado en una sociedad luego de una lenta evolución. El autor considera que, si se acepta el criterio acerca de que las jerarquías y derechos adquiridos por los estamentos de la sociedad son atributos descartables, entonces, significaría disolver los activos institucionales de una determinada organización social. En algunos pasajes de *Reflections*, Burke se presenta como enemigo frontal del igualitarismo abstracto que puede desorganizar de gravedad a las sociedades realmente existentes. Las aprensiones de este autor contra este igualitarismo metafísico son válidas para el debate sobre el futuro de cualquier sociedad contemporánea. Al respecto Burke señala que una de las características esenciales de la institución de la propiedad, que ha surgido de combinar formas de adquisición y preservación, es la desigualdad (Burke, 1993, 51). En otras palabras, el autor señala que la existencia de un sistema de propiedad necesariamente está vinculado a la desigualdad de los activos y bienes porque los mercados establecen diferencias en la adquisición y la preservación de las sociedades. En realidad, las únicas sociedades complejas en que se propuso un igualitarismo jacobino, contrario a la naturaleza de los hombres, se ha presentado en las sociedades teocráticas y en los

totalitarismos colectivistas modernos. Propuestas igualitarias irrealizables que siempre terminaron en los fracasos.

A través de esta tesis, Burke asevera que el sistema de propiedad de cualquier sociedad existente es uno de los pilares del orden establecido como expresión de una historia y la evolución social a través de las instituciones. Desarrollando su punto de vista, Burke señala que, en una asociación política, todos los hombres tienen los mismos derechos, pero no las mismas cosas, los mismos activos. Agrega que un hombre que tiene cinco chelines tiene el mismo derecho a disfrutar que otro que tiene quinientos libras esterlinas, pero ambos no tienen iguales dividendos dentro de la sociedad anónima como tampoco pueden compartir los mismos niveles de poder, autoridad y dirección, tal como sucede en el manejo del Estado. Luego agrega que se debe descartar la idea de derechos naturales originales y directos en la sociedad civil, porque los únicos derechos válidos son del hombre social y no otros. Añade que estamos ante una premisa que debe establecerse por convención (Burke, 1993, 59).

La defensa de las desigualdades y las jerarquías como parte del edificio social entonces se convierte en uno de los pilares de la filosofía conservadora de Burke para preservar las formas de gobiernos y las instituciones existentes y la evolución histórica y las tradiciones de una determinada sociedad. Incluso llega a señalar que el poder de perpetuar la propiedad de las familias es uno de los activos más valiosos de la sociedad que se convierte en factor decisivo de la perpetuación de la propia sociedad (Burke: 1993: 51). Según Burke este poder de perpetuar la propiedad entre nuestras familias convierte nuestras debilidades subordinadas a nuestras virtudes. De esta manera el gran filósofo conservador ha cerrado un círculo interesante en el debate sobre la relación de los llamados derechos naturales con las formas de gobierno y las instituciones de las sociedades realmente existentes.

Quizá para completar el panorama burkeano con respecto a la justicia y la igualdad vale subrayar la aversión de este autor con respecto a todas las tendencias igualitaristas. Burke sostenía que todos aquellos que pretenden igualar las sociedades nunca igualan nada porque en cualquier realidad social, compuesta de varios tipos de ciudadanos, algunos de ellos deben ser más calificados y de niveles altos. Agrega que los igualitaristas solo pervierten el orden natural de las cosas, debilitan la

fortaleza del edificio social, erosionan las instituciones de la sociedad, y asientan a la sociedad en el aire (Burke, 1993, 49)

En la práctica Burke está advirtiendo que ese igualitarismo iba a terminar por destruir los edificios sociales que se habían construido en siglos y décadas. La idea de que el edificio de la sociedad se iba a asentar en el aire cuando requiere la solidez de la superficie es una imagen más que descriptiva sobre su aversión al igualitarismo jacobino.

1.17 Revolución o evolución.

Planteados los argumentos sobre el papel de la razón y las instituciones en determinar la naturaleza de los derechos del hombre, el debate sobre la justicia y la igualdad, en el acto, sobreviene una segunda discusión con respecto a la transformación social: revolución o evolución.

Si los derechos naturales surgen de los laboratorios de la razón, si los hombres gozan de una libertad e igualdad al margen de evoluciones históricas determinadas, entonces, el debate sobre la transformación social, incuestionablemente, presentará una disyuntiva: reforma o revolución. ¿Por qué esta disyuntiva? Porque Burke no es un reaccionario que busca que las sociedades retornen al pasado y se niega abiertamente a las transformaciones sociales. Muy por el contrario, Paine y Burke apoyaron la Independencia de Estados Unidos, los derechos de la India frente al Imperio Británico – por supuestamente no respetar los derechos naturales del hombre-, la Independencia de Irlanda y otras transformaciones importantes vinculadas a la Corona Inglesa. El gran debate, la gran divergencia, emergió con la revolución en Francia por todos los criterios arriba mencionados.

Como ya sabemos Paine apoyó la revolución en Francia pese a que canceló todas las instituciones construidas a lo largo de siglos. Las instituciones francesas se convirtieron en muros que eran derribados a voluntad para luego erigirse instituciones en base a la pura racionalidad. En ese sentido, Paine apostaba por la revolución como método de transformación, como herramienta fundamental para refundar la sociedad en base a los derechos naturales. Paine señala que el error de quienes invocan la antigüedad, las tradiciones y las instituciones, para determinar los

derechos del hombre, es que no van lo suficientemente atrás. Es decir, ellos se detienen en estados intermedios de cien años atrás o quizá de miles de años para establecer conclusiones para la actualidad. Agrega que esto no es verdadero ni crea autoridad. Propone ir más atrás, hasta los orígenes mismos de la humanidad. (Paine, 1885, 261)

La distinción entre sociedad y gobierno es fundamental en la teoría de Paine para explicar su interpretación de la revolución en Francia. Ante las críticas de Burke acerca de que las revoluciones disuelven la organización social y, por consiguiente, convierten en ilegítimo al siguiente gobierno, Paine responde que las sociedades son más antiguas que los gobiernos y que una revolución consiste en el retorno a la sociedad natural con el objetivo de establecer un gobierno con los mismos orígenes de la sociedad primigenia (Levin, 2014)

La aproximación de Paine nos señala que la sociedad natural permanece inmutable y al alcance de las posibilidades de los revolucionarios, porque se trata, principalmente, de una función de la naturaleza humana. Cuando el gobierno convencional fracasa siempre es posible regresar y regenerar la sociedad sobre los principios básicos. Son conocidas las frases de Paine en sus escritos acerca de que derribando al mal gobierno se puede regenerar la sociedad original y podríamos ver al nuevo gobierno comenzar como si viviésemos en los inicios de los tiempos.

En su defensa cerrada de las masas y las mayorías que destruyen las instituciones de la monarquía francesa para “refundar la sociedad” sobre la base de los derechos naturales del hombre, Paine se convierte en el intelectual de las corrientes jacobinas y las teorías del radicalismo revolucionario.

1.18 El debate republicano entre Burke y Paine

Es evidente que si el debate entre Burke y Paine se focalizó en si debe existir una primacía de la razón en la reingeniería social de las instituciones o una preeminencia de la historia y las tradiciones de una determinada sociedad; alrededor de la justicia y la igualdad, y la evolución o revolución como el método de la transformación social, inevitablemente, estas argumentaciones tendrán una consecuencia sobre qué se entiende por república y cómo se construye una república.

Así lo establece Paine cuando plantea que los dos modos de gobierno que prevalecen en el mundo son el gobierno por elección y representación y el gobierno por sucesión hereditaria. Ambos sistemas políticos entonces están en las antípodas -según Paine- y las instituciones republicanas y la libertad son incompatibles con el sistema monárquico. Paine llega a sostener que existe una incompatibilidad que no se puede superar entre república y monarquía, una incompatibilidad que parte de las relaciones con la razón y la ignorancia. Por ejemplo, señala que, en la medida que el gobierno demanda talentos y habilidades, cualidades que no pueden provenir de la sucesión hereditaria, es imposible vincular esas virtudes con la monarquía. Enseguida sugiere que la sucesión hereditaria solo puede ser aceptada desde la ignorancia sobre las cosas públicas. De esta manera el modelo de la república es identificado con la razón mientras que la monarquía con la ignorancia (Paine, 1885, 327)

Negando las tradiciones griegas, romanas y clásicas, que aceptaban que los sistemas republicanos -es decir, el gobierno de las instituciones- podían prosperar en los sistemas monárquicos, aristocráticos y democráticos y que podían expresarse en modelos de gobierno mixtos que combinaban la monarquía (gobierno de uno) con la aristocracia (gobierno de pocos) y la democracia (gobierno de muchos), Paine señala que, en los gobiernos mixtos no existen responsabilidades y que cada una de las partes cubre los errores de la otra hasta que se pierde la responsabilidad. Señala que, cuando se establece la máxima de que “*a king can do no wrong*”, se ubica al monarca en un estado parecido al de los idiotas o los dementes y se le exime de cualquier responsabilidad (Paine, 1885, 328).

Es incuestionable, pues, que la posición a favor o en contra de la monarquía es lo que define la naturaleza de un sistema republicano para Paine. Como la razón es el lugar donde se fraguan las instituciones al margen de los procesos históricos, una república como la justicia y la igualdad, se pueden crear a voluntad al margen de las instituciones existentes. La obsesión de Paine contra la monarquía es tan marcada que, de una u otra manera, establece el equívoco de comparar e igualar en logros y procesos institucionales las revoluciones antimonárquicas de Estados Unidos y de Francia. Un equívoco, a nuestro entender, que también ha marcado la tradición política latinoamericana y la del Perú, en particular. Más adelante cuando desarrollemos el aporte del tocquevillismo a los debates de una filosofía

conservadora y al republicanismo se establecerán las diferencias abismales entre la revolución de Estados Unidos y la de Francia.

Paine entonces es un declarado anti monárquico y busca extirpar de las sociedades las sucesiones hereditarias del poder que caracterizaron a las sociedades europeas previas a la Modernidad. En ese sentido elogia por igual las revoluciones estadounidense y francesa. Señala que las revoluciones en Estados Unidos y Francia abrazaron por igual el concepto de nación y lograron representar el interés de todos los estamentos de la sociedad a través del sistema representativo. Satirizando al sistema monárquico, asevera que los viejos sistemas de gobierno excluyen el conocimiento al igual que la felicidad. El autor se pregunta sobre qué se puede saber en un gobierno de monjes que no conocen la realidad más allá de las paredes del convento y luego señala que ese desconocimiento caracteriza al gobierno de un rey (Paine, 1885, 330).

Paine confía tanto en que con la razón se elaborará un futuro mejor al margen de la historia y las tradiciones de las sociedades que el futuro parece entrecruzarse con el concepto de la tierra prometida. De alguna manera el pasado edénico del hombre, según Paine, que vivía sin gobierno, sin propiedad y en estado ideal de igualdad; en el llamado “estado de naturaleza”, puede ser posible y accesible nuevamente a través de la revolución en Francia. Las sociedades de los conquistadores, de los guerreros y de las desigualdades, pueden ser abolidas, y todo puede ser refundado bajo los criterios de la razón en nuevo sistema republicano. Quizá una de las mayores expresiones de ese racionalismo metafísico – del que hablaba Burke- tenga que ver con la ingenua pregunta que se fórmula Paine - desarrollando una visión idílica sobre la república anti monárquica- sobre por qué las repúblicas no libran guerras sangrientas como las viejas monarquías y luego se responde señalando que la paz de las repúblicas se explica porque ellas no admiten intereses distintos a los de la nación. Luego menciona que apenas Francia revolucionó el sistema monárquico e impuso los principios republicanos, la paz y la prosperidad doméstica se extendieron. Paine cree que esas mismas consecuencias prosperarán en todas las formas republicanas (Paine, 1885, 332).

Los principios republicanos de paz y la prosperidad de la economía doméstica no florecieron con la revolución en Francia. Muy por el contrario, años después del

fin de la monarquía se desató el primer régimen de terror moderno con la Convención francesa y tiempos después las guerras nacionales del Imperio de Napoleón hincharon con millones de muertos los cementerios europeos. Antes de la revolución, los muertos en Europa se contaban por miles; luego de la revolución, por millones. La visión jacobina racional de Paine se confrontó con la realidad.

1.19 Burke y la monarquía constitucional

Es evidente que para Burke el sistema monárquico y la sucesión hereditaria del trono no eran incompatible con el sistema republicano que defendían los clásicos de Grecia y de Roma. La república para Burke era el gobierno de las instituciones y solo a través del funcionamiento de ellas se podía garantizar el ejercicio de las libertades, controlar el poder y materializar los derechos naturales del hombre. En todos los escritos burkeanos la evidente y directa defensa de la monarquía de ninguna manera aparece enfrentada al principio del control del poder en base a las instituciones existentes. En este contexto, Burke no defendía en sí a la monarquía ni a las noblezas sino, sobre todo, defendía la vigencia y continuidad de las instituciones frente al huracán del racionalismo metafísico que parecía arrasarse Europa.

En un pasaje de *Reflexiones* sobre la historia constitucional de Inglaterra, de una u otra manera, Burke graba su concepción sobre la monarquía constitucional y el sistema republicano. Señala que se puede observar desde la Carta Magna hasta la Declaración de los Derechos (de la Revolución Gloriosa) una política uniforme que considera las libertades inglesas como herencia desde los ancestros y que debe ser transmitida a la posteridad. Subraya que este estado de cosas es una especial situación del reino inglés sin ninguna referencia a ninguna otra realidad. Luego agrega que bajo estos principios la constitución inglesa preserva una unidad no obstante la diversidad de sus partes. Para remarcar su visión conservadora, Burke dice que los ingleses tienen una corona hereditaria y un sistema de títulos, una cámara de los comunes y privilegios y libertades de la gente, todos ellos legados del pasado. (Burke, 1993, 33)

En un pasaje más adelante de *Reflexiones*, se niega a aceptar que la tradición constitucional inglesa permanezca enemistada con las grandes tradiciones

republicanas de la antigüedad. De allí que es apropiado hablar de la tradición republicana de Burke más cercana a la tradición republicana de Roma, que combinaba el gobierno mixto y la presencia de una aristocracia senatorial que reclamaba la *auctoritas* en la elaboración de las leyes y las políticas de gobierno. La idea de *auctoritas* era la de un poder moral que residía en la sabiduría y la institución que materializaba esta virtud era el Senado debido a los siglos que mantuvo vigencia en la república romana. Al respecto Burke, señala que los legisladores que organizaron las antiguas repúblicas sabían que el proceso de construcción institucional era tan complejo que no se podía lograr nada con teorías metafísicas ni con las matemáticas ni con aritméticas de un recaudador de impuestos (Burke, 1993, 185).

Las instituciones no pueden fraguarse con criterios metafísicos ni con las matemáticas ni las aritméticas de un recaudador de impuestos. Burke no podía ser más duro en la defensa de una tradición republicana que convirtió a la continuidad de las instituciones en el pilar central del sistema de gobierno. Más adelante precisa que gobernar una república o conducir instituciones obliga a estudiar la naturaleza humana y la condición de los ciudadanos en la vida civil. En otras palabras, tiene que ver con reconocer todas las diversidades y características que emergen en una sociedad determinada de acuerdo a las instituciones realmente existentes, la historia y las tradiciones.

Reivindicando una tradición republicana que pretende ser negada por el nuevo racionalismo metafísico o jacobinismo radical que emergía, Burke señala que, por esas consideraciones, Montesquieu observó con justeza que los grandes legisladores de la antigüedad cuando se trataba de establecer una clasificación de los ciudadanos desarrollaban el mayor de sus esfuerzos (Burke, 1993, 186). Es evidente, pues, que Burke invoca la tradición republicana y a pensadores como Montesquieu para criticar a los revolucionarios franceses que creían que podían construir una república arrasando las instituciones e igualando social, económica y políticamente, a los diversos segmentos de la sociedad. Al respecto Burke afirma que los legisladores de las antiguas repúblicas partían de las diferencias y desigualdades de los ciudadanos y lograban representarlos en un sistema de derechos públicos comunes, lograban crear un commonwealth. Sin embargo, agrega, los legisladores metafísicos y alquimistas de la actualidad (época de la revolución francesa) intentan mezclar y

confundir a las más diversas clases de ciudadanos en una masa homogénea de ciudadanos que pretende ser nivelada e igualada de manera artificial (Burke, 1993, 186)

En sus reflexiones sobre los yerros de la revolución en Francia, Burke señala que una de las cosas que lo estremecía era la composición de los estados generales de la asamblea francesa. La representación del llamado Tercer Estado era de seiscientos miembros, es decir, una representación igual a la de los otros dos estados representados en el cónclave de los Estados Generales. Burke expone el peligro de esta exagerada representación del Tercer Estado en el curso de la revolución, porque cuando los estados confluyeran en una sola representación se notaría el efecto del desbalance en la representación (Burke, 1993, 41).

Como se aprecia con absoluta claridad, Burke era un conservador contrarrevolucionario que no retrocedía un ápice en sus argumentaciones contra las teorías revolucionarias que parecían avanzar sin mayores resistencias en el mundo occidental de entonces. La estrategia de argumentación burkeana hoy puede aparecer chocante, sobre todo luego de varios siglos de Ilustración. Sin embargo, detrás de los razonamientos vinculados a la época, hay una filosofía política que ningún investigador debería ignorar.

1.20 El tocquevillismo como expresión de una tradición conservadora

Alexis de Tocqueville en *Democracia en América* (2017), un texto fundamental para la filosofía política moderna logra plasmar sus impresiones sobre la vida política, económica y social de los Estados Unidos y establecer comparaciones con el proceso revolucionario en Francia. Una de las cosas que llama inmediatamente la atención de esta obra fundamental es que De Tocqueville se muestra abismado sobre cómo se han destruido las instituciones en Francia sin considerar las cosas positivas y buenas que servirían para construir el futuro. Agrega que la democracia francesa ha sido abandonada a sus pasiones y, en ese proceso la revolución social ha derribado todo a su paso y lo que no ha destruido, lo ha quebrantado, lo ha debilitado, hasta borrar la verdadera naturaleza de las cosas. Añade que la revolución no ha querido avanzar poco a poco y convencer a los incrédulos, sino que ha avanzado entre los desórdenes y agitaciones de las guerras y los combates (De Tocqueville, 2017, 46).

De Tocqueville entonces se muestra temeroso ante esa aplanadora de instituciones en que se ha convertido la revolución francesa. El autor manifiesta su temor ante el hecho de que se han destruido las existencias individuales capaces de luchar contra la tiranía y lanza una alerta frente al hecho de que el gobierno democrático ha sido el único en heredar todas las prerrogativas arrebatadas a las familias y las corporaciones del antiguo régimen. Lo dice, como se dice, con todas sus letras. Señala que a la fuerza opresora y conservadora de un número reducido de poderosos le ha sucedido la debilidad general de todos los miembros de la sociedad (De Tocqueville, 2017, 45)

La idea que la revolución en Francia destruía las instituciones existentes, es decir, las prerrogativas que, en el antiguo régimen, tenían las familias, las corporaciones y los hombres, como manera de atenuar el poder absoluto de los monarcas, lleva a De Tocqueville a temer por un poder despótico superior: la tiranía de las mayorías (Neira, 2017, 299). De una otra manera el temor a la tiranía de las mayorías es una consecuencia natural de una filosofía política conservadora que reclamaba la vigencia de las instituciones como manera de gobernar en una república. En *Democracia en América*, De Tocqueville se pregunta sobre a quién recurrir si un hombre o un partido es víctima de una injusticia en los Estados Unidos que en ese entonces emergía. ¿A la opinión pública? Se responde que ella forma la mayoría y luego se sigue interrogando por el cuerpo legislativo, por el poder ejecutivo, por la fuerza pública o por el jurado de la justicia. Se responde que todas estas instituciones, de alguna manera, son esclavas de la mayoría (De Tocqueville, 2017, 393)

De Tocqueville afirmaba que le parecía impío y detestable que una mayoría pudiera hacerlo todo no obstante que consideraba que esa misma mayoría era el origen de todos los poderes. Se preguntaba si semejantes afirmaciones eran contradicciones y luego señalaba que existía una ley adoptada -no por una sociedad en particular-, por la mayoría de los pueblos: Esta ley era la justicia. (De Tocqueville, 2017, 390). Más adelante, define con claridad el peligro de la tiranía de la mayoría que puede desencadenar el sistema democrático. Desarrollando un ejercicio especulativo soberbio se pregunta sobre cómo se puede definir a la mayoría y se responde señalando que se debe considerar a la mayoría como un individuo que tiene opiniones particulares y propias frente a otro individuo que debe considerarse la

minoría. Luego reflexiona que el poder despótico de un hombre surge por los poderes que se le otorga sin control y contrapesos políticos. En ese sentido afirma que lo mismo puede suceder con la mayoría. De allí que De Tocqueville señale sin mayores dudas que, así como no se puede otorgar a un hombre solo el poder de hacerlo todo, lo mismo debe suceder con la mayoría política de una sociedad (De Tocqueville, 2017, 391).

Una de las mayores preocupaciones de De Tocqueville es el papel de las organizaciones intermedias de las sociedades medievales para contrapesar el poder absoluto del Estado, es decir, en ese entonces del monarca. El autor deja en claro que la revolución en Francia arrasó con estas entidades intermedias y dejó a los hombres solo como ciudadanos, considerados individualmente, frente a un poder que habría de evolucionar hacia un despotismo nunca antes visto en la historia de la humanidad. Es evidente que para De Tocqueville las instituciones intermedias eran las familias, la nobleza, el clero, los burgos y los gremios de productores de las ciudades. La revolución francesa arrasó con estas instituciones intermedias y creó las condiciones para el surgimiento del despotismo moderno. En *El antiguo régimen y la revolución*, De Tocqueville (2018) analiza las realidades de Francia, Inglaterra y Alemania y concluye que las instituciones intermedias francesas estaban erosionadas, por lo menos, dos décadas antes del estallido de la revolución. Muy por el contrario, las entidades intermedias inglesas y alemanas continuaban y seguían desarrollando legitimidad ante la sociedad. Por ejemplo, asevera que veinte años antes de la revolución en Francia existían sociedades agrícolas que deploraban la manera cómo se fraccionaba la propiedad del suelo. Menciona que Turgot se lamentaba que un predio destinado a una familia tenía que dividirse entre cinco o seis hijos (De Tocqueville, 2018, 70). El mismo temor manifiesta el autor en *Democracia* cuando constata que el igualitarismo en Estados Unidos fraccionaba la extensión de un predio destinada a una familia entre varios hijos.

Estas reflexiones de De Tocqueville no tienen que ver con la baja productividad de las tierras que se parcelan. Es decir, no tiene que ver con una preocupación económica principalmente, sino con la creciente pérdida de poder de las familias frente al Estado. En el antiguo régimen el poder de las familias estaba intrínsecamente ligado a la propiedad de la tierra. A De Tocqueville le preocupa la desaparición del poder de las familias y que solo resten ciudadanos como átomos, sin

instituciones intermedias, frente a un poder del Estado que se expande, algo nunca contemplado.

Para ilustrar el aporte de De Tocqueville a una filosofía política conservadora Alfonso Osorio (2011) establece paralelos muy interesantes entre las reflexiones de Montesquieu y De Tocqueville. El autor asevera que Montesquieu conoció y experimentó de cerca el antiguo régimen que, si bien se caracterizaba por un monarca absoluto y despótico, también existían cuerpos intermedios que amortiguaban el ejercicio del poder: clero, noblezas, burgos, gremios. Muy por el contrario, Osorio señala que De Tocqueville vivió en una sociedad democrática en donde la igualdad de condiciones había eliminado los cuerpos intermedios del antiguo régimen. En este contexto, en las democracias, los individuos se quedan solos frente al Estado. Osorio señala que esta igualdad se extendió como nunca antes en Estados Unidos (Osorio, 2011, 407)

Según Osorio, para De Tocqueville existen dos peligros que se retroalimentan, y coexisten como las dos caras de una misma moneda: el individualismo y el despotismo. Osorio sostiene que, según De Tocqueville, con el avance del igualitarismo el individualismo se generaliza. En este contexto se disuelven las antiguas jerarquías aristocráticas, desaparecen los gobernantes intermedios a excepción del poder del Estado y también desaparecen los hombres subordinados. ¿Por qué? Ahora con los vientos del igualitarismo los hombres no tienen a nadie que obedecer y tampoco tienen a nadie que dependa de ellos. Osorio agrega que, en este contexto, los hombres tienden a considerarse como individuos aislados y se refugian en sus familias, en los amigos, en los barrios (Osorio, 2011, 407).

Frente a los temores que plantean el individualismo, el aumento del poder el Estado, las posibilidades del despotismo y la tiranía de las mayorías, De Tocqueville propone el asociativismo de abajo hacia arriba que, paradójicamente, también coexiste en la experiencia política de los Estados Unidos al lado del peligro de la tiranía de las mayorías que desataba el igualitarismo. El asociativismo tocquevillano expresa una desconfianza absoluta de la racionalidad de los hombres y de las élites que conducen una república y es una apuesta por los contrapesos de la sociedad, de las instituciones, y de la historia y de las tradiciones. ¿Por qué? Porque las

organizaciones intermedias de una determinada sociedad solo pueden explicarse por la evolución y el peso de la historia y las tradiciones en la sociedad. Al respecto, De Tocqueville percibe con absoluta claridad que la Independencia de Estados Unidos no fue un cambio de instituciones, sino que solo se limitó a cancelar la relación con la corona británica. La revolución, pues dejó intacta las instituciones que se habían forjado en los últimos siglos. De Tocqueville señala que la vida política y administrativa de los Estados Unidos se hallaban concentrados en tres focos de acción comparables a los centros nerviosos que movilizan el cuerpo humano. Agrega que primero estaba el municipio, luego el condado y, finalmente, el Estado (De Tocqueville, 2017, 113).

En Estados Unidos, pues, la vida política nació en el municipio. ¿Cómo explicar esta anomalía en un país construido en base a las migraciones anglosajonas? De Tocqueville explica porque fue posible gestar una tradición asociativa en los habitantes de Nueva Inglaterra, sobre todo en los emplazamientos al este del río Hudson. Señala que los migrantes, sin cuestionar la autoridad de la corona, se vieron obligados a organizarse en multitud de entidades como la única manera de dominar la naturaleza en el nuevo mundo. Recuerda, por ejemplo, que solo treinta o cuarenta años después se legalizó la existencia de las nuevas colonias de migrantes. De Tocqueville asevera que los migrantes de la Nueva Inglaterra en cada acto y en cada instante actúan como soberanos, porque nombran a sus autoridades y deciden sobre la paz y la guerra, aprueban reglamentos y normas como si solo dependieran de Dios (De Tocqueville, 2017, 83)

Comparando los sistemas municipales de ambos países, De Tocqueville señala que Francia presta sus funcionarios al municipio mientras que, en América, los municipios prestan los suyos al gobierno. Al respecto asevera que la idea de la libertad municipal en los Estados Unidos proviene del dogma mismo de la soberanía del pueblo. En otras palabras, el concepto de soberanía popular en el norte de América no sirvió para empoderar la autoridad del poder central del estado federal, sino la del municipio. De Tocqueville llega a sostener que podría decirse que, en su origen, cada municipio era una nación independiente. Agrega que cuando la monarquía de Inglaterra reclamó su parte de la soberanía solo se llegó a controlar el poder central (De Tocqueville, 2017, 121)

El tocquevillismo es, pues, una aproximación a una filosofía conservadora desde el punto de vista plebeyo, desde las tendencias democratizadoras a igualitarias que no han cesado de avanzar en el desarrollo de las repúblicas y la modernidad. Como primera impresión podría representar una contradicción frente al republicanismo aristocrático de Burke. Sin embargo, al poner el énfasis en la asociatividad de abajo hacia arriba como la mejor manera de evitar el individualismo, el despotismo y la tiranía de las mayorías, De Tocqueville desarrolla una filosofía conservadora sobre las instituciones, el papel de la historia y las tradiciones de una determinada sociedad.

Finalmente, la revolución en Estados Unidos solo representó la independencia de la corona y la necesidad de crear los estados de la Unión para reemplazar el poder centralizador de la metrópoli. La asociatividad tocquevillana, igualmente, está vinculada con la necesidad del sistema republicano de crear instituciones intermedias entre los ciudadanos y el gobierno y superar la ficción racionalista jacobina acerca de que los ciudadanos, a semejanza de los átomos, contratan entre ellos para crear la soberanía estatal. Una teoría metafísica que estuvo detrás de la historia de los caudillos, las revoluciones y las instituciones frustradas de América Latina.

En este contexto la revolución de Estados Unidos no tiene el menor parecido con las revoluciones latinoamericanas que se independizaron de la corona española arrasando con todas las instituciones existentes en base a la metafísica racionalista de pretender desarrollar una reingeniería de la totalidad social. Sin lugar dudas. la revolución de Estados Unidos es una revolución conservadora, más allá del aparente oximorón que parece existir al hablar en esos términos. La revolución de Estados Unidos se gestó para preservar la autonomía de la asociatividad de abajo hacia arriba que había surgido en las colonias americanas desde la primera llegada de los migrantes. Es una revolución que se hizo para conservar la continuidad de instituciones intermedias creadas a través de varios siglos de proceso político y social, convertidas en historia y tradición.

II CAPÍTULO II

2.1 La tradición jacobina predominante en la fundación de la República

Es incuestionable que las élites hispanoamericanas, particularmente las peruanas, se estremecieron con las revoluciones de Estados Unidos y en Francia y las ideas ilustradas que se convirtieron en las principales columnas intelectuales de los mencionados procesos históricos. La influencia ilustrada fue tan decisiva que los matices dentro de la propia Ilustración que convierten en procesos radicalmente diferentes a la revolución francesa de la estadounidense no se registraron de manera significativa en las élites hispanoamericanas. De alguna manera el sentido antimonárquico de ambas revoluciones lo permeó todo y los conceptos de soberanía popular, de la voluntad general en la representación política, y los principios del llamado racionalismo metafísico se impusieron por sobre todas las cosas.

Sin embargo, los propios ilustrados de la independencia se encontraron con un dilema casi insalvable: ¿Cómo construir una república de ciudadanos libres e iguales ante la ley sobre la base de una sociedad construida en base a una República de Españoles y una República de Indios, tal como había acaecido en tres siglos de Virreinato? ¿Cómo “igualar” en una sociedad construida sobre la base de la desigualdad? En realidad, el dilema de los ilustrados de la independencia era el mismo dilema que afrontaron todas las revoluciones jacobinas colectivistas del siglo XX y que, por supuesto, terminaron en fracasos estrepitosos.

De otro lado, debemos alertar que desarrollar el estado de la cuestión en la presente investigación en el fondo es navegar en el desarrollo de toda la investigación que se propone demostrar la manera cómo la predominante influencia del jacobinismo ha sido una de las principales causas en el fracaso de la construcción republicana. Es evidente que el desarrollo de la historia de las ideas políticas y de los principales procesos históricos es la historia de la influencia del jacobinismo racionalista, ya sea por el lado de las derechas o de las izquierdas.

Sin embargo, el proceso de fundación republicana merece una atención especial porque, en esta etapa de nuestra historia, se fraguarán las principales tradiciones políticas que definirán el ser de nuestra política nacional.

2.2 La independencia jacobina

En el libro *Ideólogos de la emancipación* de María Luisa Rivara de Tuesta (1972), se sostiene que los intelectuales peruanos que fundaron la república eran pensadores ilustrados que tenían extrema confianza en la razón y en las posibilidades de refundar la sociedad peruana sobre la base de criterios racionales. En la investigación histórica que le mereció a Rivara de Tuesta uno de los premios en el Concurso Nacional para historiadores convocado por la Comisión del Sesquicentenario de la Independencia, la autora señala que la influencia del movimiento ilustrado habría de sintetizarse en las palabras razón y revolución. Señala, por ejemplo, que José Baquíjano y Carrillo -en calidad de rector de la Universidad Real de San Marcos-, cuando lee el discurso llamado “El elogio de Jáuregui” en recibimiento a Agustín de Jáuregui, virrey del Perú, asevera que sigue confiando en la monarquía española y considera que el ejercicio de la razón permitirá superar cualquier diferendo entre la metrópoli y los virreinos. De alguna manera en esta pieza la relación entre monarquía y razón aparecen claramente vinculados. Asimismo, la autora sostiene que uno de los hitos de la influencia ilustrada en las élites peruanas tuvo que ver con la expulsión de los jesuitas, decretada por España en 1767 y la insurgencia de Túpac Amaru en 1780. A partir de esos acontecimientos algunos jesuitas expulsados se convertirán en el soporte intelectual del proceso independentista. Rivara de Tuesta menciona el caso de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, quien escribe una carta al cónsul inglés en Livorno solicitando ayuda para la causa de Túpac Amaru. Luego, Rivara de Tuesta reflexiona sobre la “Carta dirigida a los españoles americanos” de Viscardo y Guzmán en que, combinado los argumentos ilustrados para organizar una comunidad política y luego de tres siglos de virreinato, se reivindica el derecho de los conquistadores de las tierras americanas, derechos que Viscardo y Guzmán considera injustamente postergados por la corona española. La autora sostiene que la invasión napoleónica de la península y el apresamiento de Fernando VII desencadena una reacción nacionalista en la metrópoli y los virreinos. Se rechaza la invasión francesa y en las provincias surgen juntas y diversas formas de autogobierno que solo encuentran justificación teórica en las influencias ilustradas. Agrega que se establece una regencia que gobierna en nombre de Fernando VII en Cádiz que convoca a cortes constituyentes en la propia metrópoli y los diferentes virreinos de las Américas (Rivara de Tuesta, 1972)

Es evidente que este tipo de convocatorias tenían que tener en la idea del autogobierno y la soberanía de los pueblos, ideas ilustradas por excelencia, a los soportes intelectuales para justificar los procesos de autogobierno de las comunidades ante la invasión francesa. La autora también menciona “Memoria sobre la pacificación de la América Meridional” de Manuel de Vidaurre de 1817, otro documento que revela la tensión que empieza a surgir entre los ilustrados peruanos y la defensa de monarquía. En el texto De Vidaurre, argumentando en base a los principios de la razón y la justicia, se invoca al monarca a rectificar todos los abusos que provienen de la tiranía. Igualmente, Rivara de Tuesta reflexiona sobre el “Plan del Perú” del propio Vidaurre en el que se subrayan las obligaciones del monarca que no pueden ser cumplidas por la arbitrariedad de las instituciones. La indignación De Vidaurre por las injusticias virreinales no se puede ocultar, más allá de su fidelidad con la corona (Rivara de Tuesta, 1972)

Otro de los aspectos para entender la influencia ilustrada que existía en los virreinos de América y el Perú tiene que ver con los intentos de reforma en los planes de estudios que, sobre todo, buscaban debilitar la influencia escolástica. Baquíjano y Carrillo emprende una reforma en San Marcos que fracasa. Luego del frustrado intento, Toribio de Rodríguez de Mendoza, discípulo del rector de San Marcos, implementará una reforma en el Convictorio Carolino. (Rivara de Tuesta, 1972) Al respecto, vale señalar que los intentos reformistas en los planes de estudio se solían frustrar por la intervención de la autoridad virreinal, pero estos procesos son reveladores sobre las tensiones entre las influencias ilustradas y la fidelidad a la monarquía. Otro de los factores a destacar es el papel que desarrolla el *Mercurio peruano* en los años de 1791 a 1795 en la apuesta de crear una conciencia nacional en el Virreinato, una apuesta que sin cuestionar a la monarquía deberá apoyarse en la influencia ilustrada para ser real.

Rivara de Tuesta asevera que el regreso de Fernando VII al trono echa por tierra todas las esperanzas de los ilustrados peruanos de conciliar la monarquía española con los principios de la razón y justicia que provenían de las corrientes ilustradas en boga en ese entonces. (Rivara de Tuesta, 1972). Sin embargo, como lo señala la autora, sin la influencia ilustrada, la emancipación no habría tenido un sustrato teórico e intelectual.

Con respecto a Francisco Javier Luna Pizarro, quien fuera uno de los protagonistas centrales de las tres primeras asambleas constituyentes del naciente

proceso republicano, Francisco Javier Lajo Lazo (Lajo, 2017) sostiene que sus principales ideas y postulados estuvieron claramente influenciadas por los escritos de John Locke; Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu, y Juan Jacobo Rousseau. Agrega que, en sus propuestas y escritos, también se debe considerarse la experiencia de su viaje a España que le permitió presenciar y conocer los debates en las Cortes de Cádiz y las influencia de las ilustraciones francesas, españolas y alemanas. Añade que las principales ideas liberales tales como la libertad de imprenta, pensamiento y culto, presentes en la Constitución de Cádiz, pasaron a formar parte del liberalismo en las nuevas repúblicas que emergían en Hispanoamérica. Asimismo, Lajo menciona que cuando Luna Pizarro escribía sobre el gobierno señalaba que éste debía basarse en “la voluntad general” y que la misma debería estar sólidamente fundamentada en la razón. (Lajo, 2017) En estos criterios es evidente que se percibe la impronta rousoniana.

José Faustino Sánchez Carrión -conocido también como “El solitario de Sayán” por las cartas que enviaba con ese seudónimo- por sus ideas y su trayectoria puede considerarse como el tribuno por excelencia de la naciente república peruana. Sus escritos, sus energías y sus mayores objetivos estuvieron dirigidos a evitar la instalación de un gobierno monárquico en el Perú, tal como lo pretendían José de San Martín y Bernardo de Monteagudo. Basadre incluso llega a decir que Sánchez Carrión sintió un odio mortal por De Monteagudo, el ministro y colaborador principal de San Martín, un odio que lo acompañó hasta la muerte (Basadre, 1983, 6, Tomo I).

Para entender el republicanismo antimonárquico de Sánchez Carrión vale señalar que, entre sus diversos escritos consideraba que la monarquía era un modelo abiertamente contrario a la libertad. Asimismo, entre las influencias ideológicas de “El Solitario de Sayán” se pueden advertir la impronta de las teorías federalistas de la revolución de Estados Unidos, de Montesquieu y de Voltaire. Sin embargo, su rechazo a la monarquía, de una u otra manera, lo llevaría a conciliar con el proyecto de entregar todos los poderes de la república a Simón Bolívar a semejanza de las dictaduras de excepción de la antigua república romana. (Valdivia, 2012).

Sobre la base de esta mirada general de los protagonistas y las ideas ilustradas que animaron a la independencia y la fundación de la república peruana es evidente que no es exagerado calificar el proceso como “la independencia jacobina”. Si bien, luego de la invasión francesa a la península y con la instalación de las Cortes de

Cádiz, el movimiento ilustrado peruano busca conciliar los principales postulados del racionalismo con la monarquía constitucional, luego del regreso de Fernando VII al poder y la reacción monárquica en contra de la institucionalización de formas de autogobierno, el movimiento ilustrado de Hispanoamérica se radicaliza al extremo de convertir en sinónimos el naciente proyecto republicano en propuesta antimonárquica.

Basadre, por ejemplo, sostiene que los liberales en el Perú se sumaron a las tendencias del exagerado individualismo que provenían de la revolución francesa y redujeron la idea de la libertad a un concepto atómico y mecanicista y nunca creyeron que la colectividad fuese una unidad orgánica. Una de las cosas más interesantes que sostiene que Basadre es que la influencia liberal jacobina era tan preponderante que, en las constituciones de 1823, 1828, 1834, 1856, 1867, se buscó debilitar al Ejecutivo y extender el sufragio (Basadre, 2003, 96)

Sobre el mismo tema, McEvoy (2013) señala que los integrantes del primer congreso constituyente radicalizaron de tal manera las ideas de Sánchez Carrión que se llegaron a extremos inimaginables, sobre todo en lo referente al asambleísmo jacobino que buscó restringir al límite las facultades del Ejecutivo. McEvoy menciona que en las propuestas formuladas por liberal arequipeño Mariano Arce se planteaba que el Congreso retuviera toda la autoridad que fuese posible para evitar la preponderancia del poder Ejecutivo (McEvoy, 2013, 69).

Es incuestionable que el asambleísmo jacobino de la revolución en Francia como respuesta natural de una revolución antimonárquica, como respuesta natural a los poderes arbitrarios del monarca (Lefebvre, 1960) estuvo demasiado presente en el nacimiento de la república. Un asambleísmo jacobino que solo podía encontrar justificación en los errores y abusos recientes de la monarquía y que tenía que, necesariamente, apoyarse en los conceptos de soberanía, popular, la voluntad general y la igualdad ante la ley.

Todas las luces y destellos del llamado siglo de las luces, entonces, reverberaban en la fundación de la república del Perú bajo un huracán antimonárquico que evitaba la posibilidad, a nuestro entender, de establecer diferencias y matices dentro de la propia Ilustración. La república nació con el signo y la impronta del jacobinismo y la idea de construir una república de ciudadanos homogéneos frente a una sociedad virreinal no homogénea planteó una encrucijada que nunca pudo ser resuelta por el republicanismo auroral. ¿Cómo incorporar al

mundo andino a la república de “ciudadanos iguales ante la ley”? Una pregunta que atravesaba todo el proyecto republicano. El problema era tan evidente que McEvoy registra una carta publicada en 1822, con las firmas de Javier de Luna Pizarro, José Faustino Sánchez Carrión y Francisco Javier Mariátegui. En la misiva redactada en quechua se informaba a los indios de las provincias interiores, “a los nobles hijos del Sol”, que en el Perú se había instalado un Congreso que iba promulgar leyes justas para las sociedades indígenas (McEvoy, 2013, 26). Igualmente, McEvoy señala que Sánchez Carrión tenía una mirada provinciana, una visión desde el Perú interior que, por ejemplo, permitió incorporar en el Exordio o exposición de los motivos de la Constitución peruana, una proclama igualitarista en que se reclamaba la igualdad ante la ley y la justicia por igual para todos. McEvoy asevera Sánchez Carrión consideraba que si esos principios se materializaban nada podría impedir que el proyecto republicano se fortaleciera y se consolidara en el tiempo.

Sin embargo, como todos sabemos, la historia de la república en el Perú se convirtió en el proceso de exclusión del mundo indígena. El proyecto igualitarista eliminó los últimos restos de la nobleza indígena, extremadamente debilitados por la revolución de Túpac Amaru, y el mundo andino se quedó sin representantes, sin mediadores antes el naciente Estado y, entonces, los criollos avanzaron sobre los derechos y propiedades indígenas.

2.3 El jacobinismo y las tradiciones políticas republicanas

Es a la sombra de este debate fundacional de la República en que se fraguaron las tradiciones jacobinas predominantes de nuestro proceso político hasta nuestros días. De esa realidad surge la pregunta sobre cuáles son las consecuencias de esta influencia en el proceso de construcción republicana. Asimismo, emerge la interrogante acerca de por qué las tradiciones conservadoras, de alguna manera, fueron marginales al proceso político nacional, exceptuando la trayectoria de Manuel Pardo y el Partido Civil que, de alguna manera, rompió teóricamente con las tradiciones jacobinas.

Al respecto vale precisar que, cuando se habla de marginalidad de las tradiciones conservadoras en la realidad nacional, no estamos hablando de la ausencia de una tradición conservadora en el Perú que, de alguna manera, ha existido

desde que se planteara la independencia de la corona española. En el Perú existe una tradición conservadora que se entremezcla, en muchas ocasiones, con un pensamiento pasadista o también con la llamada ortodoxia que suele aceptar verdades finales. Sin embargo, esta corriente de pensamiento siempre representó una minoría aislada en medio del huracán liberal jacobino, en medio del racionalismo extremista -que hegemonizó a las élites nacionales-, que consideraban que los proyectos sociales e institucionales pueden existir al margen de las sociedades e instituciones realmente existentes. Igualmente, en el estado de la cuestión vale precisar la diferencia entre la tradición autoritaria y las corrientes conservadoras. La primera prioriza el orden frente a la anarquía y la desorganización nacional, sin embargo, no está necesariamente vinculada a un proyecto nacional de mediano y largo plazo. La segunda, si bien también apuesta por el orden frente a la anarquía, representa un modelo de organización que no se agota en la idea de autoridad y, sobre todo, es una propuesta de construcción institucional, política y social para el largo plazo. No se agota en el combate a la anarquía desorganizadora. Es fundamental desarrollar esta distinción para evitar errores conceptuales.

En cuanto al estado de la cuestión vinculada a nuestra investigación nos interesa establecer si existen vasos comunicantes entre el marco teórico planteado alrededor del debate Paine-Burke y el pensamiento político peruano y las polémicas entre liberales y conservadores que caracterizan a la historia de las ideas en el Perú. Asimismo, nos interesa analizar los aspectos de la vida y obra de Manuel Pardo y la trayectoria del Partido Civil, tratando absolver la pregunta sobre de qué manera la práctica política que desarrollaron se vinculaba a la polémica filosófica que organiza nuestro marco teórico.

En otras palabras, los hechos históricos en la presente investigación y en el estado cuestión tienen importancia en la medida que se contrastan con nuestras hipótesis acerca de un predominio del jacobinismo y la marginalidad de las corrientes conservadoras en las tradiciones republicanas del país como una de las principales explicaciones del fracaso en la construcción de la República.

2.4 Gobierno fuerte y libertad

Para trazar una línea del desarrollo de las relaciones entre las tradiciones jacobinas y conservadoras en el Perú es extremadamente útil echar mano de la aproximación que utiliza Jorge Basadre para describir el choque de ideas políticas en los primeros años de la Independencia. Basadre escribe sobre el dilema entre el gobierno fuerte y la libertad. El gran historiador tacneño señala que los liberales consideran que todo puede sacrificarse para defender los derechos del hombre e, incluso, añade que para defender estos derechos son preferibles la anarquía y la pobreza y que estas corrientes descartan cualquier posibilidad de progreso material sin libertades. Enseguida Basadre sostiene que los autoritaristas, es decir, quienes prefieren el orden y la autoridad ante la anarquía y la desorganización de la sociedad son menos sugestionados por ideales abstractos, se relacionan más con los problemas del presente y tienen menos optimismo con el futuro. El historiador señala que se trata del debate entre el orden y la libertad, entre las facultades del Estado y los derechos de los individuos. Agrega que esta polémica también se focaliza entre quienes temen los peligros de la democracia y los que temen las barbaridades de la autocracia. Finalmente, añade, que un sector priorizará la sociología en sus análisis y escritos y los otros optarán por la filosofía; algunos aceptarán el caudillismo mientras que los otros serán anticaudillistas (Basadre, 1987, 53-54)

Parece evidente que para Basadre la tradición autoritaria es casi sinónimo de tradición conservadora, un error que es consecuencia directa de la decisiva influencia del jacobinismo en el pensamiento de las élites nacionales. En ese contexto, cualquier caudillo jacobino, que se reclama un redentor y se propone refundar una realidad, podría considerarse conservador si es que se propone acabar con un estado social de anarquía. La confusión entre autoritarismo y conservatismo podría llevar a graves errores conceptuales.

De otro lado, Aljovín de Losada sostiene que entre liberales y conservadores existían tenues diferencias y que la adhesión de criollos y mestizos a las corrientes ideológicas no eran intensas y los cambios de bando eran frecuentes. Agrega que, en términos generales, los liberales favorecían la ampliación del sistema político a más sectores, mientras que los conservadores u “hombres del orden” buscaban restringir la participación política (Aljovín de Losada, 2000, 145).

Si consideramos los debates que se desatan luego de la independencia -más allá de los vínculos de estas corrientes con la etapa colonial-, es incuestionable que para establecer el estado de la cuestión de las relaciones entre las tradiciones jacobinas y conservadoras es inevitable remontarse a la disyuntiva entre monarquía constitucional o sistema republicano. La primera fórmula fue propuesta por el general José de San Martín y la segunda por Simón Bolívar.

Bernardo de Monteagudo, el asesor más importante del general San Martín, fue un convencido y defensor de la monarquía constitucional. La certeza de Monteagudo provenía de su convencimiento de que la anarquía estaba destruyendo a la Argentina, su país natal, y a las nacientes repúblicas latinoamericanas. El asesor del general San Martín consideraba que las sociedades latinoamericanas debían aprender a vivir en libertad -luego de la experiencia del “despotismo virreinal”- y un monarca podría atemperar las pasiones. Monteagudo estaba completamente seguro de que el Perú era un ejemplo extremo de lo imposible que era construir un sistema republicano (Aljovín de Losada, 2000, 97)

Tal como ha quedado registrado en el siglo XIX, Monteagudo no se equivocaba en cuanto a las posibilidades del fracaso en la construcción republicana en el Perú. Es evidente que el proyecto de una monarquía constitucional hubiese significado, por decir lo menos, un rumbo diferente en la construcción de la futura república porque, de alguna manera, obligaba a dialogar con la historia, las tradiciones y las instituciones del virreinato. Al respecto es necesario precisar que Monteagudo de ninguna manera se veía como un reaccionario que se oponía a la revolución, sino como un prudente liberal que se proponía organizar las condiciones de la libertad (Aljovín de Losada, 2000, 98). Sin embargo, desconfiaba del igualitarismo democrático y la democracia porque llevaban a la posibilidad de una tiranía y, dentro de la concepción del equilibrio de poderes, apostaba por un ejecutivo fuerte como una manera de superar la anarquía.

El proyecto de una monarquía constitucional en el Perú no prosperó porque la mayoría de las élites era renuente a importar un rey europeo y porque la independencia, de alguna manera, tenía que cancelar el vínculo con el pasado virreinal. El camino más directo para superar el proyecto de una monarquía constitucional y tratar de evitar la desorganización de la anarquía fue la Constitución

Vitalicia de Simón Bolívar de 1826. Al respecto, Aljovín de Losada señala que a Bolívar se le pidió que construyera una monarquía constitucional en que él se convirtiera en rey de un reino panandino. Bolívar no aceptó la propuesta, sobre todo, por los recientes fracasos de Bonaparte en una empresa parecida. Sin embargo, paradójicamente, Bolívar apostó por la Constitución Vitalicia que, para los efectos de la organización y los contrapesos de poder, eran más despóticos y autoritarios que cualquier proyecto de monarquía constitucional. En la Constitución de 1826 el jefe de Estado permanecía en el cargo de por vida y no era imputable ante el poder Legislativo. Según Aljovín de Losada, Bolívar consideraba que la Constitución Vitalicia tendría lo mejor de la monarquía sin asumir lo más negativo: la designación en el cargo por nacimiento. (Aljovín de Losada, 2000, 104,105)

A nuestro entender es en este momento en que se pudo haber fundado una verdadera tradición conservadora en el Perú porque las instituciones coloniales -al momento de la independencia- todavía estaban presentes y, de una u otra manera, podían convertirse en la referencia directa y real de un debate con las tradiciones jacobinas. Por ejemplo, si se reflexionaba sobre las consecuencias de eliminar el fuero de indios y de los supérstites de la nobleza indígena existentes en el momento independentista, ¿cuál iba a ser la situación del mundo andino? Una pregunta fundamental que pudo haber establecido un curso diferente para la construcción de la peruanidad. Hoy, todos sabemos que, durante la república, las sociedades criollas, simplemente, aplastaron a las sociedades andinas. El proyecto igualitarista de Bolívar que eliminó la nobleza indígena dejó sin defensores ni interlocutores al mundo andino y a merced del abuso total de los criollos.

Asimismo, vale precisar que la destrucción de las instituciones virreinales luego de la independencia creó un escenario adverso para que prosperaran grandes tradiciones conservadoras en el país. Finalmente, al no existir instituciones vinculadas a la historia y la tradición del país, los conservadores de entonces debatieron con los jacobinos en los territorios y universos exclusivos de la razón. El argumento de un conservador, al igual que el de un jacobino, solo estaba circunscrito a la racionalidad, porque casi no existían instituciones, corporaciones o instituciones intermedias vigentes que defender, o si existían habían sido corrompidas en tal extremo que era imposible establecer la naturaleza de las entidades existentes. En

otras palabras, liberales y conservadores solo debatieron en el territorio puro de la razón.

2.5 El orden como demanda republicana

La destrucción general de las instituciones coloniales luego de la independencia generó tal desorganización social que la anarquía se convirtió en el gran monstruo que podía devorarse el naciente experimento republicano. Jacobinos, liberales y conservadores, entonces, exigían a gritos orden y autoridad. La prueba de esta afirmación es que Bolívar, el republicano, el jacobino y el afrancesado, que despreció las instituciones del pasado, se convirtió en un dictador vitalicio.

El bolivarianismo, es decir, la idea de una emancipación continental y de la unidad de la gran Colombia con los dos Perú, muy pronto, se convierte en sinónimo de orden y autoridad frente a la posibilidad de la anarquía. Basadre menciona dos documentos nacionales que invocan a Simón Bolívar avanzar en ese sentido. Por ejemplo, la “Epístola de Próspero” de don José María de Pando en que le pide al Libertador que encadene al monstruo de la anarquía que amenazaba con desorganizar a la naciente república. Asimismo, el historiador tacneño menciona la “Exposición” del diputado Benito Laso a los ciudadanos de Puno en el que se describen los problemas de la libertad prematura y la urgencia de buscar una autoridad respetable. Sin embargo, el sueño bolivariano y la Constitución Vitalicia se derrumban con extrema rapidez. En este contexto, vuelven a resucitar las ideas liberales impregnadas de un chauvinismo anticolombiano. No obstante, en poco tiempo retorna la demanda de orden y autoridad creando una regularidad republicana: una especie de péndulo entre ideas liberales y demandas de autoritarias o demandas de autoridad y orden. (Basadre, 1987, 57).

2.6 Las causas y “la filosofía” de la anarquía

La imposibilidad de construir una tradición conservadora moderna para enfrentar los cambios y reformas como una de las causas para explicar el fracaso republicano, es una de las hipótesis de la presente investigación. Es evidente entonces que esta hipótesis servirá para explicar la anarquía y la desorganización que

corroyeron al Perú luego de la independencia y que, de una u otra manera, sigue afectando al proceso de construcción republicana en el Perú. En este contexto, habría que preguntarse cómo empezó el predominio de las corrientes jacobinas y ese racionalismo metafísico -del que suele hablar Burke- en América Latina y el Perú. Todo parece indicar que la Constitución de Cádiz de 1812 es el punto de partida de las constituciones liberales o de los intentos frustrados de la construcción de sistemas republicanos en América Latina y el Perú. El lenguaje de la mencionada Constitución es descrita por Aljovín de Losada como un lenguaje abstracto y racional en conflicto directo con las instituciones nativas y la realidad de la sociedad en general. Agrega que el nuevo proyecto institucional no estaba basado en la tradición sino en la razón abstracta y colocó en la discusión de la naciente república una agenda basada en instituciones modernas, tales como presidente, congreso, poder judicial. Asimismo, señala que al debate nacional se incorporaron conceptos como el de los derechos individuales y otras libertades modernas. No obstante, Aljovín de Losada precisa que pese a estos nuevos debates en la naciente república se mantuvieron todas las jerarquías construidas en el periodo virreinal y las que se crearían en las guerras de independencia (Aljovín de Losada, 2000, 73).

Esta filosofía de las instituciones que subyace al proceso independentista es la explicación de las distancias abismales entre los principios constitucionales, entre la ley escrita, y las realidades cotidianas de la sociedad; es la causa que explica la distancia – a partir de la independencia- entre una sociedad retratada en la escribaldad y la sociedad real que ha caracterizado a los países hispanoamericanos.

A partir de esta filosofía de las instituciones, Aljovín de Losada señala que una idea predominante en la Independencia fue el concepto acerca de que la soberanía residía en la nación y la obligación de que la constitución se expresara en un documento escrito y no un sistema de leyes, costumbres, prácticas y creencias validadas por las tradiciones de la sociedad. Añade que bajo estas premisas la constitución era el resultado de “un contrato social” sobre la base de la discusión entre individuos racionales (Aljovín de Losada, 2000, 74).

Esta concepción de las instituciones difería radicalmente con las tradiciones institucionales del virreinato -más allá de las reformas borbónicas del siglo XVIII que postulaban la primacía de la ley sobre las costumbres -que, en la práctica,

establecía un cuerpo político basado en corporaciones unidas alrededor del rey mediante un corpus de leyes y costumbres. En este contexto, Aljovín de Losada sostiene que las nacientes repúblicas de Hispanoamérica siguieron las pautas establecidas por la Constitución de Cádiz de 1812 y las nuevas constituciones peruanas reprodujeron ese proceso (Aljovín de Losada, 2000, 75)

Al respecto esa visión metafísica de las instituciones en la sociedad no solo se consolidó en las etapas previas a la Independencia ni durante las primeras décadas de la experiencia republicana, sino que tiene que ver, prácticamente, con todo el desarrollo de las ideas republicanas como alternativa a la dominación española. Por ejemplo, Aljovín de Losada señala que ni Bolívar ni las demás corrientes liberales y republicanas consideraron la necesidad de rescatar lo mejor del pasado virreinal o del pasado prehispánico. No obstante, el autor deja entrever que, en América Latina, hubo una tradición criolla intelectual en el virreinato, que criticaba el imperio español y se apropiaba del pasado prehispánico como una manera de crear una identidad propia, diferente, al legado puramente hispánico.

Sin embargo, los liberales del siglo XIX no le otorgaron mayor importancia al pasado prehispánico. Aljovín de Losada precisa que Hipólito Unanue, una figura destacada de el *Mercurio Peruano* (1791-1795), a diferencia de los demás liberales, sí consideraba la importancia del pasado prehispánico: contemplaba el legado de ese pasado en las infraestructuras y los caminos que dejaron. No obstante, agrega Aljovín de Losada, Unanue entendía que no podía captar la esencia de ese pasado porque la información era vaga y oscura y se basaba en escritos contradictorios como los del Inca Garcilaso de la Vega. Más adelante, asevera que la generación liberal más joven, encabezada por José Faustino Sánchez Carrión, fue más radical que Unanue al descartar cualquier referencia al pasado prehispánico. (Aljovín de Losada, 2000, 82-83)

De esta manera las tradiciones liberales y jacobinas que se impusieron el sistema republicano emergieron con el sueño y el proyecto de refundar la nueva república sobre los criterios abstractos del pensamiento ilustrado francés. La historia, la sociedad, las instituciones y las tradiciones realmente existentes, no tenían mayor importancia frente a la posibilidad de construir el paraíso terrenal en el Perú, un paraíso poblado de hombres iguales y con los mismos derechos, al margen de que la

sociedad realmente existente estuviese surcada de desigualdades y corporaciones históricas.

2.7 La inevitable tradición católica

Una de las tradiciones más fuertes en la historia del Perú y en el proceso de construcción republicana es el cristianismo católico -diferente a la jerarquía de la Iglesia Católica- que las tradiciones jacobinas y racionalistas metafísicas pretenden negar. La historia del Perú, los principales trabajos intelectuales, y las realidades sociales más relevantes, nos indican que es extremadamente complicado pretender construir la peruanidad al margen de las tradiciones católicas. Si nos atenemos a los predios exclusivos de la razón, el catolicismo puede dejar de contar. Si consideramos la historia, las tradiciones y las sociedades realmente existentes, muy difícil. De allí que las tradiciones conservadoras en el Perú hayan escrito sus partidas de nacimiento vinculadas al catolicismo. De allí también que la idea de conservador hoy sea sinónimo de confesión religiosa no obstante que, en la tradición conservadora anglosajona, el racionalismo metafísico de los jacobinos fue criticado de la misma manera que la metafísica religiosa de reaccionarios y ortodoxias.

Queda claro entonces que, luego de la Independencia, un tema que atravesaba por igual a todas las corrientes de pensamiento era el catolicismo. Es incuestionable entonces la impronta del catolicismo en las tradiciones liberales y conservadoras que empezaban a fraguarse en el periodo republicano. Aljovín de Losada asevera que todas las constituciones reconocieron a la Iglesia Católica como una institución nuclear de la nueva república. Menciona, por ejemplo, que, pese a la oposición de algunos liberales como Luna Pizarro y Rodríguez de Mendoza, la constitución de 1823 y las siguientes constituciones no incorporaron el principio liberal de la tolerancia religiosa porque el catolicismo continuó monopolizando la fe pública. (Aljovín de Losada, 2000, 109)

En otras palabras, es evidente que la influencia católica era parte del cemento con el que se construía la peruanidad. Planteada las cosas de esta manera existen algunos antecedentes relevantes durante el proceso de independencia y construcción republicana que merecen subrayarse para entender el enraízamiento de las tradiciones católicas.

Por ejemplo, vale mencionar la obra y la trayectoria de Manuel Lorenzo de Vidaurre y Encalada, quien a través de *Cartas americanas* y *Plan Perú* propuso que la solución de las colonias pasaba por reformas impulsadas por la propia Corona Española sin necesidad de separarse de la metrópoli. Sin embargo, este punto de vista varió significativamente luego de un viaje que desarrolló a Europa y Estados Unidos: llegó a aceptar la necesidad de la independencia y, más tarde, se convirtió en el primer presidente de la Corte Suprema. Sin embargo, para efectos de nuestra investigación, lo más relevante es el efecto de sus escritos con respecto a la Iglesia Católica. Desató reacciones muy adversas entre los llamados liberales y conservadores que, al parecer, convergían decididamente en la defensa del catolicismo.

Aparte de los textos arriba mencionados, Vidaurre publicó un proyecto de “Código Eclesiástico”, la “Defensa de la soberanía nacional sobre división de diócesis”, y el “Discurso sobre leyes eclesiásticas”. Basadre menciona que Vidaurre defendió la elección de los obispos por el Presidente entre los candidatos presentados por el clero y el pueblo, la posibilidad del matrimonio de los curas, la abolición de los diezmos, la tolerancia de culto para todas las religiones monoteístas y solo el reconocimiento de las atribuciones del Papa, que tuvieron sus antecesores en los tres primeros siglos de la era cristiana. (Basadre, 1987, 66)

Más tarde Vidaurre publicaría el famoso “Vidaurre contra Vidaurre” en el que abjura de sus blasfemias en contra de la Iglesia. Sin embargo, el clero no aceptó las retractaciones de Vidaurre y encargó a los sacerdotes Francisco de Sales Arrieta y José Mateo Aguilar la impugnación del nuevo texto de Vidaurre, tal como antes lo había hecho José Ignacio Moreno con las tesis anteriores del autor sobre la organización y el papel de las diócesis. Entre las réplicas de los dos impugnadores se mencionan una supuesta soberbia de Vidaurre y se consideran ciertos insultos a los papas las referencias a los vicios y al absolutismo. Finalmente, Vidaurre terminó envuelto en una nueva polémica con la Iglesia e incluso acudió a la Corte Superior para litigar contra el clero y defender sus derechos con la ley de imprenta en la mano. Las contradicciones entre Vidaurre y el clero son extremadamente interesantes porque, de alguna manera, los denominados liberales y conservadores de la naciente República cerraron filas en contra de las posiciones heréticas de Vidaurre. De esta

manera era evidente que la tradición conservadora en el Perú no podía escapar de la influencia que ejercía la tradición religiosa católica en el Perú.

Luego de Vidaurre algo que merece destacarse es el libro *Defensa de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana* de Francisco de Paula Gonzáles Vigil, en el que, -según Jorge Basadre- se propone demostrar que un ciudadano puede reclamarse católico aceptando la devolución de algunas facultades y atribuciones al Estado: competencias para crear obispados, regular la inmunidad eclesiástica en contribuciones, dotación del clero, asilo, etcétera. Además, en el señalado texto se proponía el matrimonio de los sacerdotes y la tolerancia religiosa (Basadre, 1987, 70).

Las reacciones que desencadena el texto de Vigil es revelador de la influencia del catolicismo en la sociedad y en la cultura nacional de entonces, incluso, por encima de las tradiciones liberales y conservadoras que empezaban a formarse. Basadre relata que Luna Pizarro, refugiado en su sinecura de la Catedral de Lima, quien, en la constituyente de 1822, había votado por la libertad de cultos, ya convertido en arzobispo de Lima, tramita con pasión la ex comunión de Vigil, su antiguo camarada de lucha. (Basadre, 1987, 67)

En el mismo sentido Aljovín de Losada señala que Vigil fue un radical en los temas eclesiásticos. Agrega, por ejemplo, que recelaba del papel que tenían los sacerdotes en la escuela, en la formación de los niños, quienes debían obedecer a sus padres y no los hombres de los confesionarios. Añade que el liberalismo de Vigil estaba centrado en los temas educativos, constitucionales y eclesiásticos. (Aljovín de Losada, 2000, 151)

La tradición conservadora naciente – e incluso la liberal- no podía escapar de la fuerza de gravedad que ejercía el catolicismo sobre las ideas y el espacio público de la experiencia republicana naciente.

¿Por qué es importante subrayar la impronta del catolicismo en la fundación republicana del Perú? Porque frente a una primera mirada es evidente que la preeminencia del catolicismo en la fundación republicana nos notifica de la existencia de una fuerte tradición conservadora en las élites y en el naciente estado. Sin embargo, en el presente trabajo estamos presentando razones para fundamentar el porqué el jacobinismo y las tradiciones liberales lo permearon todo con respecto al

pasado virreinal y la naciente república. Una república jacobina con poderosas tradiciones católicas parece ser un oxímoron que demandará más de una investigación. Sin embargo, literalmente, un fenómeno de ese tipo acaeció en la fundación republicana.

El anticlericalismo de los jacobinos franceses no pudo prosperar en el Perú por su realidad particular, sin embargo, el catolicismo fue incapaz de preservar las instituciones virreinales a la sombra de las cuales prosperó esta gran tradición religiosa de Occidente. En todo caso, una confirmación más de que es imposible convertir el conservadurismo religioso en sinónimo de tradiciones conservadoras o de filosofía conservadora. Cuando se hace algo parecido se ignora los grandes debates ilustrados.

2.8 La nueva oleada conservadora

Es importante señalar que Basadre sostiene que tanto autoritaristas y liberales fracasan en construir el sueño republicano luego de un primer ciclo de divergencias doctrinarias durante y luego de la Independencia. La teoría del “despotismo ilustrado” que propugnaban los primeros y el parlamentarismo que promovían los segundos no logran controlar el exacerbado caudillismo y militarismo que se desata. El historiador tacneño asevera que el autoritario Pando se refugia en un viaje tráfuga y el liberal Luna Pizarro se consuela con su sinecura en la Catedral de Lima (Basadre, 1987, 67).

Después de este primer ciclo doctrinario que menciona Basadre es evidente que, frente al fracaso en la construcción republicana, la urgencia de una respuesta frente el caudillismo militar jacobino que solía invocar la soberanía popular, la representación de la nación y la defensa del sistema republicano, para perpetrar el siguiente golpe de Estado, iba a desencadenar que surgieran nuevas voces reclamando salidas frente a la anarquía.

Uno de los principales representantes de esta nueva ola conservadora fue Felipe Pardo y Aliaga (1808-1868). Según Aljovín de Losada, él era un conservador que negaba una concepción ampliada de ciudadanía y proponía reformas para reducir la participación popular en el gobierno. Pardo Aliaga se adscribía a las corrientes que

criticaban la soberanía popular como fuente del sistema de gobierno porque las personas mejor calificadas, generalmente, no eran elegidas. Proponía entonces un gobierno basado en la razón que debía reducir considerablemente el número de personas con derecho a sufragar. Bajo esta concepción el sufragio no era la fuente plena de la representación. La concepción de Pardo y Aliaga excluía a los indígenas y a los negros del sistema de representación porque no eran letrados ni cultivados, es decir, a la mayoría de la población. En otras palabras, el nuevo gobierno representativo debía organizar una nueva aristocracia basada en el conocimiento y la razón. (Aljovín de Losada, 2000, 117)

De otro lado, Pardo creía en una sociedad civil pequeña (debido a la exclusión de los indígenas y negros), pero muy activa en las decisiones de la cosa pública. Asimismo, según Aljovín de Losada, Pardo y Aliaga, sin llegar a los extremos de pensadores como Luis Bonald y Joseph Maistre, alimentaba su pensamiento de los liberales utilitaristas anglosajones críticos de la soberanía popular. Agrega que Jeremy Bentham -el principal pensador utilitarista de la época- proclamaba que el objetivo principal del gobierno era la felicidad pública que se alcanzaba con las mejores leyes y las mejores normas, que solo eran posibles con discusiones racionales y el gobierno de los sabios. (Aljovín de Losada, 2000, 118, 119)

Analizando el famoso texto *Carácter de la literatura del Perú independiente*, el filósofo Samuel Rivera señala que, José de la Riva Agüero, cuando estudia la obra de Pardo y Aliaga, se enfoca, sobre todo, en su entusiasmo por el régimen monárquico y sus lamentos frente al hecho de que el Perú se haya embarcado en el camino republicano (Rivera, 2017, 96)

De esta breve descripción del pensamiento de Pardo y Aliaga se puede colegir que él tampoco escapó del escenario restringido del debate entre conservadores y liberales del primer ciclo doctrinario del que habla Basadre. Es decir, un debate en el terreno de la racionalidad pura, al margen de instituciones existentes, porque, en el siglo XIX, en el Perú se estaban erosionando la mayoría de instituciones virreinales, pues todas se refundaban cada cierto tiempo.

Otro de los personajes de una nueva oleada conservadora, sin lugar a dudas, es Bartolomé Herrera (1808 -1868). Según Basadre la aparición en el escenario de

Herrera, con su sermón en los funerales de Gamarra en 1842, representa una vigorosa llamada al orden del país. El historiador tacneño señala que la invocación herreriana a detener la anarquía que desorganizaba el Perú es comparable a la invocación de Manuel Gonzales Prada a salvar al país del desastre y las secuelas de la guerra del Pacífico (Basadre, 1987, 71).

De otro lado Herrera a semejanza de Pando y Pardo también apostaba por una república gobernada por notables, pero también exigía construir una sociedad en que se respetara las instituciones y las leyes y no se impusiera la voluntad de un solo hombre. Sin embargo, a diferencia de Pando y Pardo, con gran influencia de la ilustración cristiana, “Herrera fue un defensor de los derechos de la Iglesia Católica y de su rol en la sociedad” (Aljovín de Losada, 2000, 147).

Existen diversas reflexiones y estudios sobre el pensamiento de Herrera, sobre todo en los pensadores de la generación del novecientos o también llamada la generación arielista. Uno de ellos es Francisco García Calderón, quien señalaba que Herrera contraponía la soberanía de la inteligencia a la soberanía del pueblo o soberanía popular, una de las columnas del pensamiento jacobino y del racionalismo francés en general. García Calderón agrega que, con esta corrección al principio esencial de la democracia, se buscaba reducir la participación ciudadana en el sistema republicano, y se encumbraba a la inteligencia en una virtud que separaba a quienes debían participar o no en la experiencia republicana. Agrega que Herrera adoptó esta visión aristocrática de la soberanía por la influencia de Guizot, el gran protestante francés. El autor de *El Perú contemporáneo*, profundizando en el pensamiento de Herrera, agrega que la teoría de Guizot se basaba en la historia y el culto de la Constitución Inglesa y establecía el rol moderador “de los poderes constituidos y de las formaciones tradicionales ...” (García Calderón, 2001, 159).

Una de las defensas más ardorosas del pensamiento de Herrera también lo desarrolla otro preclaro representante del novecentismo. Víctor Andrés Belaunde asevera que, luego de Pando, el llamado partido conservador encontrará otro jefe en Herrera, quien defendió la teoría de la soberanía de la razón. Sin embargo, agrega, que sería absurdo atribuir esa postura a una visión colonialista o a un hispanismo catolicista. El autor de *La realidad nacional* precisa que el aristocratismo de Herrera es de origen europeo, es la reacción en contra de Rousseau que impulsaron

destacados pensadores franceses y que culmina en el doctrinarismo de Guizot y Donoso Cortes. Añade que tampoco se puede considerar a Herrera como colonialista ni hispanizante, porque él siempre demostró su apego a la peruanidad y cultivó un nacionalismo sincero y profundo. Finalmente, Belaunde subraya que, igualmente, no se puede considerar el aristocratismo intelectual de Herrera como resultado del catolicismo porque la Iglesia nunca aceptó la teoría de la soberanía de la inteligencia. Belaunde explica que la teoría tradicional del catolicismo -esbozada por Santo Tomás y luego desarrollada por Vitoria de Suárez- es la defensa de la soberanía del pueblo. Agrega que la exageración de Herrera es una reacción pendular contra la ofensiva jacobina (Belaunde, 2005, 96).

Igualmente es evidente que el pensamiento de Herrera tampoco escapa de las trampas de la razón. Herrera apuesta por la autoridad, por la soberanía de la inteligencia y defiende la preeminencia de la tradición católica. Sin embargo, no hay instituciones que defender, excepto la tradición católica que sobrevive en las diversas expresiones de la sociedad. Se acerca el nuevo siglo y la construcción republicana no logra afirmar instituciones.

2.9 La generación del novecientos

Si se trata de desarrollar una radiografía de las tradiciones conservadoras en el país es inevitable referirse a la llamada Generación del Novecientos o igualmente denominada generación arielista. Osmar Gonzales asevera que esta generación -al margen de las diferentes acepciones del concepto generación- estuvo integrada por Víctor Andrés Belaunde, José de la Riva Agüero, José Gálvez y los hermanos Ventura García Calderón y Francisco García Calderón. Agrega que todos provenían del Perú criollo, de familias de ascendencia social y prestigio. Añade que la idea de generación arielista se estableció porque tenían como texto de cabecera el libro *Ariel* de José Enrique Rodó. Gonzales añade que, metafóricamente, Ariel fue identificado con el idealismo y espiritualismo de la cultura latina mientras que Calibán -personaje tomado de una obra de Shakespeare- representaba a los Estados Unidos que emergía en el mundo en base a una cultura materialista y sin espiritualidad. (Gonzales, 1996, 23,24)

De alguna manera los arielistas consideraban que el pragmatismo materialista del norte era una amenaza para las culturas latinas del lado sur del río Grande. Gonzales añade una interesante paradoja: con el proceso de independencia el legado de España pretendió ser cancelado, negado. Sin embargo, con la emergencia de la cultura materialista del norte, para los intelectuales de entonces el legado hispánico quedaba como uno de los últimos bastiones para construir una identidad propia. A partir de allí, se puede decir, el hispanismo resucitó con gran fuerza en la tradición conservadora. Gonzales añade que los arielistas sumaron a su propuesta continental la lucha contra el imperialismo, la idea de un intenso mestizaje y reivindicaron la aristocracia de la inteligencia (Gonzales, 1996, 25).

Según Gonzales los novecentistas plantearon un proyecto nacional sobre cuatro ejes: la clase media como fuerza movilizadora, el reformismo en la política, el mestizaje en lo cultural y el cristianismo en lo ideológico. Sin embargo, si bien es evidente que la generación del novecientos estaba unida por algunos principios básicos de la tradición conservadora como el de la urgencia de una aristocracia del pensamiento y el respeto a la historia y las tradiciones de una sociedad, entre ellos, había diferencias significativas que se convierten en relevantes para el objeto de nuestra investigación.

Nadie puede abordar la tradición conservadora en el Perú sin mencionar la vida y la obra de José de la Riva Agüero (1885 -1944), un escritor extremadamente versátil que incursionó en la literatura, la filosofía, la historia, la sociología, el derecho, la crítica estética y casi todas las actividades vinculadas a las humanidades. Un intelectual antiguo, totalizante -hoy ignorado por las nuevas generaciones-, que se hundió en una leyenda negra: su casi actitud reaccionaria que lo distanciaba de las posibilidades de reforma y su apoyo al fascismo italiano en los treinta. Unos años antes, durante la Primera Guerra Mundial, igualmente, apoyó a los monarcas de la Europa continental, tales como el rey de Bulgaria, el emperador de Austria -Hungría y el káiser Guillermo II de Alemania (Rivera, 2017, 39).

En el olvido de la vida y la obra de Riva Agüero, de alguna manera, está presente la filosofía jacobina, el racionalismo metafísico, que, así como puede planear sociedades perfectas, casi geométricas, igualmente, considera que los hombres deben ser perfectos, sin máculas, casi como ángeles. Estremece y causa

reprobación el apoyo de un intelectual al fascismo italiano, sin embargo, el análisis filosófico y académico debe separar la paja del grano. Y, en cuanto a aporte y reflexión a los grandes debates filosóficos, hay demasiado por investigar alrededor de Riva Agüero.

Una de las cosas que nos parece interesantes subrayar es la idea de que existen dos Riva Agüero: uno de la juventud, más liberal, más democrático, y otro de la madurez, reaccionario, opuesto a cualquier cambio y ultramontano. Rivera señala que los gestores de la hipótesis de los “dos Riva Agüero” son dos destacados historiadores peruanos, Raúl Porras Barrenechea y César Pacheco Vélez, ambos discípulos del prolífico intelectual. Asimismo, Basadre también defendió la idea de dos etapas en el pensamiento de Riva Agüero en un texto redactado a propósito de la muerte del polígrafo autor. Según estas aproximaciones, el primer autor era un joven progresista que había escrito obras interesantes, liberales y democráticas. El segundo era un reaccionario, monarquista, un aristócrata rancio, petulante, con un apego extremo al nacionalismo y una piedad religiosa ultramontana (Rivera, 2017, 47, 50)

Según Rivera, el historiador Porras Barrenechea llega a describir las dos etapas en el pensamiento de Riva Agüero como dos universos totalmente contrapuestos: La primera corresponde a sus obras de juventud que defienden los grandes ideales liberales, democráticos y el librepensamiento, y la segunda tendría que ver con un siniestro Márquez que respaldaba a los nacionalismos y autoritarismos europeos y el apoyo a Hitler. Rivera califica estas descripciones como escenografía chaplinesca a la que se añadieron una defensa de la religiosidad católica ultramontana y el apego a los títulos de nobleza (Rivera, 2017, 52)

El texto de Samuel Rivera se propone argumentar en contra de la idea de dos pensamientos enfrentados en la obra de Riva Agüero y plantea hacerlo en base al análisis de *Carácter de la literatura del Perú independiente*, la obra emblemática y de juventud del polígrafo autor, publicada en 1905. En otras palabras, Rivera se despoja de la tradición jacobina que analiza la obra de un autor partiendo de una idea de perfección humana -que no corresponde al mundo profano de los hombres – y que, generalmente, ignora que las obras y los hombres surgen en un determinado tiempo e historia. Una hermenéutica jacobina -para llamarla de alguna manera- que se niega a aceptar que todo proceso de comprensión e interpretación de un texto debe

partir de reconocer los prejuicios contemporáneos del lector. Aceptando los prejuicios – en el sentido de juicios previos- el actor de la comprensión textual debe ser capaz de comprender las tradiciones y la época en que se redactó la obra que se pretende comprender e interpretar. De esta manera se puede establecer el diálogo de dos tradiciones, la del intérprete y la del autor del texto. Sin esa lógica todos nuestros prejuicios contemporáneos determinarían la lectura de un texto y los valores perfectos, la idea de hombres perfectos -construidos en el presente- nos llevarían, por ejemplo, a echar por la borda las obras de los clásicos griegos y romanos por sus relaciones históricas con las instituciones de la esclavitud en la Antigüedad.

Retornando a nuestro tema, vale señalar que Rivera sostiene que en el texto literario rivagüeriano subyace una visión filosófica e histórica que demuestra que en la obra académica del polígrafo autor existe una unidad de pensamiento. Para avanzar en este objetivo, Rivera se focaliza en el análisis de las obras de Felipe Pardo y Aliaga, Ricardo Palma y Manuel Gonzales Prada, que se desarrolla en el *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Al lado del análisis literario se descubre que Riva Agüero defiende el sistema monárquico, una estrecha e indisoluble vocación por vincular el presente con la tradición y el papel de la Iglesia Católica en la construcción de la peruanidad.

De acuerdo a estas aproximaciones Felipe Pardo y Aliaga es un defensor del sistema monárquico constitucional, un antijacobino encubierto, un afamado escritor por sus diatribas en contra del sistema republicano. Cuando se analiza a este autor la cuestión planteada es el tema del régimen político, es decir, la pertinencia de la república o la monarquía. La reflexión literaria de Riva Agüero sobre la obra de Ricardo Palma remite al vínculo que deben tener las instituciones políticas con el pasado y las tradiciones para construir la idea de peruanidad. El análisis rivagüeriano de la literatura de Manuel Gonzales Prada, inevitablemente, se vincula a la cuestión religiosa: El autor de *Páginas libres* tiende a convertir la cuestión religiosa en el centro de los programas políticos y propone la creación de “partidos doctrinarios” -detrás de los cuales estaría la pugna entre liberales y reaccionarios alrededor de la religión- que enfrentaría a la sociedad en castas cerradas y enemigas sin capacidad de dialogar y construir comunidad política. (Rivera, 2017, 93)

El análisis de Rivera sobre la filosofía que subyace en el análisis literario de Riva Agüero nos parece muy certero. El propio Riva Agüero, comentando, la *Epístola a Delio* (1856) y la *Constitución política* (1859) de Felipe Pardo y Aliaga desarrolla una furibunda crítica contra las tradiciones jacobinas. Señala, por ejemplo, que con la independencia de los virreinos se cometió el gravísimo error de optar por los sistemas republicanos en vez de enrumbarse hacia la monarquía constitucional. Riva Agüero embiste contra las ideas ilustradas francesas aseverando que las juventudes y las élites hispanoamericanas se entusiasmaron con las ideas abstractas de Rousseau, de los enciclopedistas y los ejemplos de la revolución norteamericana. En determinado momento Riva Agüero resume con gran maestría los temas esenciales de la filosofía con respecto a la naturaleza de las instituciones. Sostiene, por ejemplo, que la juventud ignoraba la política concreta y consideraba que las instituciones se creaban en base a la voluntad de un reducido número de hombres (Riva Agüero, 1962, 118,119)

Al margen del error de vincular la revolución de Estados Unidos con las tradiciones jacobinas es incuestionable que el autor de *Carácter de la literatura* tiene una concepción filosófica sobre la naturaleza de las instituciones que se emparenta con las mejores tradiciones conservadoras. La frase acerca de que la juventud ignoraba la política concreta y que las instituciones se improvisaban y se creaban a voluntad, ubica a Riva Agüero en los grandes debates filosóficos en contra del jacobinismo francés y el racionalismo metafísico.

Más adelante cuando aborda el tema religioso desarrollando la crítica literaria de Gonzales Prada el autor de *Carácter de la literatura* ratifica algunos criterios que definen las tradiciones conservadoras. Señala, por ejemplo, que la intolerancia es la característica de la obra pradiana, una intolerancia que lo acompaña en el terreno religioso. Agrega que Gonzales Prada es el heredero de Gonzales Vigil, pero está muy lejos de su templanza (Riva Agüero, 1962, 239). Defendiendo el papel de la tradición católica en la sociedad y en polémica frontal con Gonzales Prada, el autor de *Carácter de la literatura* asevera que si los partidos se volvieran doctrinarios (se refiere a la eventual lucha que desataría un laicismo anti religioso) el dogmatismo en la lucha política impediría las transacciones y desataría el fanatismo. Agrega que se formaría un partido de católicos más o menos sinceros y otro de librepensadores más o menos exaltados, y deja en claro que las guerras más terribles han sido las

religiosas. Añade de que naciones tan vitales y poderosas como Francia no pueden soportar sin quebranto la lucha religiosa. (Riva Agüero, 1962, 246, 247). Detrás de estas reflexiones existe un reconocimiento y un valor que se otorga a la historia y las tradiciones en la conformación de las instituciones.

Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) es otro destacado autor de la generación del novecientos y un preclaro representante de una tradición conservadora en el Perú. Considerado la fuente de todas las corrientes socialcristianas, el pensamiento de Belaunde se caracteriza por la defensa irrenunciable de la tradición religiosa católica y de la hispanidad ilustrada en la construcción de la peruanidad. Como todos los arielistas de entonces solía tomar distancias del pragmatismo materialista estadounidense. Sin embargo, vale destacar que Belaunde se adscribía claramente a una tradición filosófica antijacobina. Señala que, durante el proceso de la independencia, entre la discusión entre monarquista y republicanos, no se puede sostener que los primeros eran reaccionarios porque ellos propugnaban una monarquía liberal y democrática. Añade que la tendencia conservadora del pensamiento peruano no busca la supervivencia de hábitos y mentalidades coloniales, sino la reacción nacionalista ante la anarquía y la desintegración jacobina. Más adelante precisa que los grandes debates nacionales no están entre colonialistas y anticolonialistas sino entre proyectos orgánicos e integradores y el cosmopolitismo que desata la anarquía. Agrega que luego de la Independencia subsiste el debate entre conservadores y liberales (Belaunde, 2005, 95)

En otros pasajes de la *Realidad nacional*, el autor subraya el papel que juegan la historia y las tradiciones en la formación de las instituciones y, en todo momento, recalca su aversión a las tradiciones jacobinas que pretenden arrasar con lo existente, sin considerar la sabiduría social que se basa en permanentes ensayos y errores de las sociedades a través de diversas generaciones.

Francisco García Calderón (1883-1953), autor de *El Perú contemporáneo* desarrolla una corriente de pensamiento que combina las tradiciones conservadoras y liberales al mejor estilo anglosajón. Francisco Tudela señala que el conservatismo liberal de García Calderón recuerda en algo al de Edmund Burke, con su fascinación por el cambio y la reforma que descarta lo viejo cuando es inservible y adopta el cambio y la reforma cuando éstos prueban su utilidad en la realidad. Agrega que todo

el análisis filosófico y sociológico de García Calderón es más descriptivo que normativo y hay una preeminencia del realismo pragmático sobre la utopía, ya sea esta futurista o tradicionalista. Comparando la obra de Riva Agüero con la de García Calderón, Tudela sostiene que es inevitable observar en ambos a los representantes de dos sectores de las derechas enfrentadas de manera irreconciliable. Agrega que la derecha de Riva Agüero es tradicionalista y teológica y la de García Calderón es conservadora, pragmática y liberal (García Calderón, 2001, 12, 13).

Tudela se pregunta entonces de dónde proviene el conservatismo liberal de García Calderón tan ajeno a las tendencias totalitarias de izquierda y derecha que contagiaron el mundo intelectual de su época, y se responde, en primer lugar, de su ancestro civilista, es decir, de su padre Francisco García Calderón Landa. En prólogo a la edición de *El Perú contemporáneo* que utilizamos en esta investigación, Tudela menciona que García Calderón solía responder que su padre era Gladstone. Enseguida Tudela asevera que Gladstone debe ser considerado como el estadista británico más importante del siglo XIX, uno de los discípulos más importantes del político y filósofo conservador, Edmund Burke. Agrega que Gladstone integró el parlamento británico durante seis décadas y fue cuatro veces primer ministro de Inglaterra en su calidad de líder incuestionable del Partido Liberal. Añade que el mencionado político inglés fue férreo defensor de la libertad de comercio y gran reformador social. Según Tudela el gran paradigma del liberalismo conservador inglés era el mentor político de Francisco García Calderón Rey (García Calderón, 2001, 14).

Una de las tesis más interesantes que plantea Tudela en el prólogo que comentamos es la aproximación acerca de que el programa de García Calderón no era otro que el del Partido Civil y de no mediar el leguismo en 1919, acaso *El Perú contemporáneo* se habría convertido en el gran texto histórico del liberalismo, tal como lo fue *Los siete ensayos* para la tradición marxista, *La realidad nacional* para las corrientes socialcristianas y *El antiimperialismo y el Apra* para los apristas. Tudela señala que todos estos textos, según Basadre, habían sido inspirados por el desafiante texto de García Calderón. (García Calderón, 2001, 23, 24)

A nuestro entender, Tudela acierta en las definiciones ideológicas que advierte en la obra de García Calderón. Quizá una manera de confirmar estas

aproximaciones tiene que ver con el hecho de que el autor de *El Perú contemporáneo*, a diferencia de la tradición liberal y jacobina predominante en el país luego de la Independencia e, incluso, del propio Riva Agüero, conocía con absoluta claridad las diferencias entre el republicanismo que había surgido en los Estados Unidos con respecto al jacobinismo que, con la revolución en Francia, había sepultado todas las instituciones forjadas a lo largo siglos. Sobre la base de esas diferencias entre ambos republicanismos, García Calderón describe el constitucionalismo inglés y, de una u otra manera, parece revelar su cercanía con el conservadorismo liberal anglosajón, con las grandes tradiciones institucionales anglosajonas.

Al respecto, por ejemplo, García Calderón subraya que la constitución inglesa tiene un gran elemento consuetudinario, no escrito. Precisa que no se trata de un texto taxativo, sino que es un documento que recoge las tradiciones nacionales. Agrega que no se trata de un pacto derivado de la soberanía colectiva, sino un agregado de entidades antiguas y autónomas que acuerdan para crear una comunidad política en donde la idea de agregados, de partes que se integran sin perder sus identidades, está demasiado presente. Hay momentos en que García Calderón, analizando la constitución inglesa, parece repetir algunos pasajes de los textos de Edmund Burke. Por ejemplo, señala que en la constitucionalidad británica se procede por una serie de superposiciones. Menciona, por ejemplo, la Gran Carta del Rey Juan en 1215, el “Bill” de los derechos de 1688 y el Acta de Unión Nacional de 1701. Agrega que estas características alejaban a la constitucionalidad inglesa de toda irradiación imitativa. Añade que ella es demasiado nacional y apegada a los muertos, extremadamente impregnada de continuidad nacional para tener pretensiones de universalidad. García Calderón tiene una frase de mucha hondura que deja huella: Dice que la constitucionalidad inglesa ha dado los derechos de los ingleses mientras que Francia ha proclamado los derechos del hombre. Finalmente, asevera que “...Una es más natural, la otra más lógica. La primera refleja la mecánica, la segunda la geometría, la razón y el arte”. (García Calderón, 2001, 136)

Una de las cosas que sorprende en el autor de *El Perú contemporáneo* es que parece citar, sin hacerlo, a De Tocqueville y su teoría de las organizaciones intermedias del Antiguo Régimen, arrasadas por la revolución jacobina, que empodera de tal manera al Estado frente a los individuos convertidos en átomos,

desconectados unos de otros, que la posibilidad del despotismo democrático, de la tiranía de las mayorías, se convierten en amenazas contra los propios objetivos de la libertad. García Calderón dice que la constitución inglesa no considera al individuo, el elemento anónimo o la mónada social. Agrega que ella aceptaba fuerzas tradicionales y formaba cuerpos, es decir, las corporaciones y organismos intermedios que venían del Antiguo Régimen, tales como universidades, iglesias, corporaciones, municipios, para organizar un organismo unitario muy fuerte. Incluso precisa que la naturaleza del individuo es cambiante, volátil, en comparación a la continuidad, perpetuidad y tradición de la corporación. En ese sentido añade que el Estado se forma de manera coherente sobre la yuxtaposición de organismos y células complejas (García Calderón, 2001, 136).

Si bien no hay citas directas de Burke es incuestionable que estos criterios planteados por el autor pertenecen a la tradición conservadora-liberal anglosajona que viene de Hume, Smith hasta el autor de *Reflections* (Burke, 1993). Es decir, la idea de un contrato social basado en organizaciones intermedias, es decir, en las instituciones intermedias que se ha forjado en una sociedad a lo largo de siglos y mediante procesos de ensayo error.

Más adelante el autor de *El Perú contemporáneo* establece las diferencias capitales entre las revoluciones en Estados Unidos y en Francia. Señala que la constitución inglesa se fundamente en las aristocracias y las instituciones tradicionales e ignora al individuo. Agrega que existe otro tipo de constitución que, en su búsqueda de democracia, no llegó a imitar a la revolución francesa. Obviamente se refiere a la constitución de Estados Unidos. Añade que el individualismo religioso y la ausencia de títulos aristocráticos debían crear en la América del norte una democracia igualitaria fuerte. Sin embargo, García Calderón, precisa que los Estados Unidos -al igual que en Inglaterra- existe una confederación de organizaciones intermedias, es decir, los estados que expresan democracias parciales. Al respecto vale analizar al autor para comprender que, de una u otra manera, parece que estuviésemos leyendo a De Tocqueville. García Calderón sostiene que, en Inglaterra, el individuo forma parte de los agregados parciales y, en seguida, precisa que en Estados Unidos los individuos forman parte de un estado que se unifica con otros estados. Luego precisa que en estas dos vertientes del tronco sajón siempre existe entre el individuo y el colectivo, entre el individuo y el estado,

lo que el autor define como la unidad del todo y de las entidades intermedias. Finalmente, con extraordinaria agudeza, aclara que las entidades intermedias en Inglaterra son las fuerzas aristocráticas en tanto que en Estado Unidos lo son las fuerzas democráticas. (García Calderón, 2001, 137)

En cualquier caso, la generación arielista o la generación del novecientos representa el primer intento de explicar el Perú desde una opción conservadora luego de varios fracasos de ensayo republicano pos independencia. Osmar Gonzales señala que uno de los grandes problemas de estos intelectuales que pensaron un proyecto moderno e institucional es que no encontraron un sujeto social que llevara adelante ese proyecto. O quizá más apropiado sería sostener que es difícil desarrollar un proyecto conservador cuando existen muy pocas instituciones que conservar, cuando el debate con el racionalismo metafísico, con el jacobinismo racionalista, solo se desarrolla en los predios exclusivos de la razón.

Sin embargo, vale señalar que, entre la llamada generación arielista, también existían enormes diferencias; no cualquier diferencia, sino capitales. Por ejemplo, Riva Agüero es un gigante como intelectual, pero tiene algo de pasadista y, tal como lo dice Tudela, representa la utopía pasadista, teológica. De otro lado, García Calderón podría ser definido como un conservador liberal que, de una u otra manera, conocía y defendía las tradiciones anglosajonas que hemos presentado como una parte del marco teórico para nuestro análisis. En otras palabras, cultivaba un conservadorismo moderno o también un conservadorismo liberal que fue enterrado por los intelectuales del nuevo siglo, quienes se tomaron muy a pecho el aserto de Manuel Gonzales Prada que enviaba a los viejos a la tumba y llamaba a los jóvenes a la obra. Es decir que, incluso, cancelaba la posibilidad de desarrollar tradiciones intelectuales.

III CAPÍTULO III

3.1 La República y la destrucción de las instituciones

En el presente capítulo pretendemos demostrar la manera cómo las tradiciones jacobinas, iluministas y racionalistas, determinaron el curso de nuestra

historia institucional republicana. Sin embargo, no se trata de una influencia pasada. La tradición de jacobina es un huracán que permea la conducta de las instituciones, de los actores políticos, de los caudillos y de los intentos de organizaciones partidarias hasta el presente. La historia de la República no puede ser escrita sin mencionar al jacobinismo que lo cubrió todo: desde las derechas, pasando por las izquierdas, los centros, el partido militar y el partido de los civiles.

La independencia de la Corona española, bajo la influencia liberal y las luces de ilustración que provenían, sobre todo de la revolución en Francia, se convirtió en una aplanadora de las instituciones existentes y se pretendió construir una sociedad de ciudadanos iguales en medio de una que cultivaba enormes diferencias, jerarquías, y desigualdades. Esa pretendida igualdad, finalmente, terminó favoreciendo a las sociedades criollas que controlaban el poder político y económico. La manera de confirmar esta tesis pasa por describir cómo se afectaron a las sociedades indígenas y al indio. Sin lugar a dudas, la Independencia, con fuerte tradición jacobina, se convirtió en la peor enemiga del indio.

Pero el intenso racionalismo en la construcción de la naciente república no solo hizo *tabula rasa* del legado institucional de siglos del Virreinato, sino que, al convertir a la sociedad peruana en un desierto de instituciones, los actores republicanos, al margen de sus adhesiones liberales o conservadoras, igualmente, no pudieron liberarse de las trampas del racionalismo. Los liberales utilizaban conceptos como ciudadanía y representación para una sociedad de tradiciones corporativas y los conservadores, aterrados frente a la anarquía que se desataba, solo atinaban a defender la autoridad frente a la desorganización de la sociedad. En realidad, no tenían instituciones vertebrales que defender y cuando se dedicaban a defender las tradiciones y la historia solían deslizarse en un pasadismo reaccionario o idealista.

En el libro *Buscando un rey*, Torres Arancivia (2007), como sucede con la mayoría de investigadores sobre el tema, se propone la tesis acerca de que la Independencia y el proyecto republicano desataron la anarquía generalizada porque se fracturó la autoridad de la monarquía española. La quiebra de la autoridad de la metrópoli entonces creó un vacío de poder que nunca fue cubierto por el proyecto republicano. Según esta aproximación, el hecho de que el Perú fuese una sociedad estamental, sin un proceso de revolución industrial y sin una burguesía a semejanza

de las sociedades occidentales, determinó que el proyecto ilustrado con sus conceptos de soberanía, sistema representativo e igualdad ante la ley fracasara en todos los sentidos. En ese sentido, Torres propone la tesis de que el vacío dejado por la autoridad de la monarquía en los virreinos explica la tendencia inveterada de las repúblicas nacientes de la América Hispánica por el autoritarismo. En ese sentido en las nuevas repúblicas que emergieron sobre las ruinas de los virreinos siempre se está buscando un rey (Torres, 2007).

El interesante trabajo del mencionado autor obvia algo que a nosotros nos parece esencial: que detrás de la autoridad del rey español no solo estaba la fuerza de la Conquista y los relatos sobre la divinidad del poder imperial, sino, sobre todo, la construcción de instituciones que moldearon la sociedad virreinal durante más de tres siglos. Sin esas instituciones es evidente que la autoridad del monarca español no hubiese sobrevivido demasiado.

El propio Torres es consciente de del desierto institucional cuando explica la relación entre el autoritarismo y el absolutismo presidencial en el Perú. Torres distingue entre lo que él denomina absolutismo presidencial y régimen dictatorial: el primero sería el ejercicio autoritario del poder que se sustenta en la propia legislación mientras que el segundo expresa un gobierno de facto, de origen espurio y sustentado en el ejercicio del poder por la fuerza. Agrega que la constitucionalidad y la legislación peruana siempre ha fomentado una figura presidencial con poderes casi omnímodos. Al respecto Torres Arancivia evoca un célebre discurso de Víctor Andrés Belaunde en la universidad Nacional Mayor de San Marcos en el que aseveró que el presidente de la República era un virrey sin monarca, sin Consejo de Indias, sin oídos y sin juicio de residencia. En otras palabras, el jefe de Estado republicano era un virrey sin instituciones externas e internas que lo contrapesaran. De allí que el propio Torres, comentado el mencionado discurso, sostenga que Belaunde fue contemplativo porque ningún virrey tuvo tanto poder como los presidentes de la experiencia republicana. En una de las notas a pie de página del libro de Torres se señala que algo parecido -sobre el papel del virrey-, afirmó Octavio Paz en su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. (Torres, 2007, 151)

En el propio estudio de Torres se reconoce la densidad institucional que existió en el virreinato y el imperio español. Utilizando un concepto empleado para

el análisis de las revoluciones ilustradas sostiene que, en el antiguo régimen español, tenían más fuerza y gravitación las instituciones que las personas. Agrega que no cabían los caudillismos ni los dirigentes autoproclamados porque todos reconocían que la monarquía y la religión eran únicas e indivisibles. Añade que de allí se explica que cuando moría el rey español no existían ceremonias de transmisión de mando porque se consideraba que la soberanía, la autoridad permanecían incólumes, de modo que la corona pasaba sin sobresaltos al sucesor indicado (Torres, 2007, 82)

Sin embargo, el propio Torres, a pesar de reducir la densidad institucional de los virreinos solo al protagonismo del monarca español, reconoce una idea de comunidad que no podría existir sin instituciones que funcionen, sin burocracia ni funcionarios con responsabilidades y deberes y sin la permanente negociación de los estamentos y vasallos con la autoridad virreinal. Torres señala que la idea de cabeza y cuerpo, rey y pueblo eran las imágenes simbólicas predominantes para describir la sociedad política del imperio español durante los siglos XVI y XVII. Agrega que la sociedad se simbolizaba en una idea de cuerpo en el que la jerarquía de la cabeza nadie cuestionaba y que esa concepción provenía de la influencia religiosa: del evangelio de San Pablo en donde la iglesia se representa como un cuerpo místico cuya cabeza inapelable es Jesucristo. En la medida, en el imperio español, el poder del soberano y la religión eran únicas e indivisibles no es extraño que la consolidación del imperio español asumiera este tipo de simbologías. Torres anota que de allí viene la idea de que la sociedad virreinal era una sociedad corporativa en alusión a la figura del cuerpo. Añade que los órganos de esta unidad eran la nobleza, el clero, la burocracia, las comunidades, los gremios y otras entidades. He aquí una de las cosas más interesantes: cuando la América Hispana se incorporó al imperio español se sumó otro cuerpo a la unidad imperial: la República de Indios. Los indios se convirtieron en vasallos del rey al igual que los otros vasallos de los demás reinos, entre ellos, por ejemplo, los propios castellanos. (Torres, 2007, 74)

Luego de esta mirada general al marco institucional de la organización virreinal cualquiera se puede preguntar, ¿cómo así los virreinos de Perú y México tuvieron una continuidad de más de tres siglos no obstante que la inmensa mayoría de la población pertenecía a la República de Indios? La única respuesta posible es que hubo un sistema institucional virreinal que funcionaba y que, más allá de exclusiones, expoliaciones y despojos, incluía a las sociedades indígenas.

El propio Torres señala que los indígenas se sentían plenamente identificados con el monarca español y de allí se explica la distancia de las sociedades indígenas - sobre todo las del Perú- con el proceso independentistas que desarrollaron los libertadores. Torres precisa que desde el siglo XVI se estableció que los indios eran vasallos libres del rey, por lo que mantuvieron relaciones directas con la corona española. Es incuestionable que la legislación imperial era absolutamente protectora y paternal de las poblaciones indígenas frente a los abusos de peninsulares y criollos. Igualmente, el celo del rey español en evangelizar a los indios es una de las características de los virreinos que no se hallan en otras experiencias en las que Occidente construyó imperios al lado de las poblaciones originarias. Torres explica que, cuando se producían abusos en contra de los indios, ellos culpaban a los intermediarios del poder imperial (peninsulares, criollos y burócratas virreinales) y buscaban el amparo de la Corona. Era incuestionable, entonces, que los miembros de la República de Indios se sentían parte del pacto con el rey y sabían que formaban un cuerpo de la comunidad dirigida por su rey (Torres, 2007, 91)

Asimismo, vale subrayar que los indígenas se propusieron notificar al monarca que la República de Indios funcionaba como un cuerpo utilizando la legislación y los procedimientos establecidos en la sociedad virreinal a su favor. Torres explica que los vasallos indígenas fueron los que aprendieron con más rapidez todas las leyes y procedimientos para reclamar por sus derechos e informar al monarca del mal gobierno en los virreinos. Para avanzar en estos objetivos la República de Indios tenía a sus respectivos procuradores y enviaba a los curacas – a la nobleza indígena- a la Real Audiencia a defender los fueros y derechos de los indios (Torres, 2007, 91)

En este contexto vale preguntarse por qué estos hechos vinculados a la institucionalidad del virreinato, sobre todo la relación de la corona española con el mundo andino, han permanecido ocultos durante la mayor época de nuestra historia republicana. De alguna manera los actores del proceso republicano desarrollaron un sentimiento de culpa por la permanente exclusión del mundo andino del proyecto republicano y, al parecer, el silencio o la simple tergiversación de la realidad se convirtieron en las salidas.

Al respecto Torres tiene una explicación diferente. Señala que la tesis de “la herencia colonial” ignoró el hecho capital que con los españoles a América no llegó la edad media sino la modernidad. Precisa que los conquistadores arribaron a estas tierras con tal ansia de gloria, poder y riqueza, que plantearon un proyecto feudal, es decir, pretendían convertirse en señores de vasallos. Sin embargo, según Torres, la monarquía española frenó desde un inicio los arrostos feudales de los conquistadores deteniendo el proyecto de las encomiendas y frenando la posibilidad del surgimiento de una nobleza americana de naturaleza feudal. Torres agrega que derrotados los conquistadores en su proyecto inicial y ganados los criollos -los hijos de los conquistadores -al proyecto imperial se consolidaron los virreinos de Perú y México. En ese contexto, añade, la presencia del estado moderno se sintió en la América Hispana (Torres, 2007, 124)

Vale señalar que estas características perduraron en el sistema virreinal no obstante las llamadas reformas borbónicas que implementaron Fernando VI y Carlos III con el objeto de modernizar el sistema imperial de la corona española. En realidad, el proyecto borbónico se propuso terminar con el sistema de reinos con relativa autonomía que habían organizado los Austria y acrecentar los recursos fiscales de la corona española. De alguna manera las reformas borbónicas se plantearon evolucionar de un sistema de gobierno basado en reinos con relativa autonomía a un sistema colonial de fuerte centralización imperial. Sin embargo, el proceso fue lento y gradual por la fortaleza de las instituciones que se habían creado durante los siglos que reinaron los Habsburgos. Es recién a partir del reinado de Carlos III, quien asumió la corona española en 1759, cuando se empezaron a sentir los cambios en el sistema imperial tanto a nivel interno como a nivel externo (Torres, 2007, 104, 105, 106). Cambios que, en muy pocas décadas, enemistaron a los criollos de América con la corona hispana y junto a la invasión francesa de la península, habrían de desencadenar la independencia americana.

Sin embargo, existe otra explicación sobre el silencio, el ocultamiento y la mala información sobre las instituciones virreinales, sobre todo con respecto a la relación entre la corona española y el mundo andino: la llamada leyenda negra en contra de España. El concepto de leyenda negra tiene que ver con la estrategia de demonización mundial que desarrollan las fuerzas imperiales en disputa en el planeta para descalificar el dominio imperial de una potencia. En el caso de la leyenda negra

en contra de España, ésta surgió como una guerra cultural en los Países Bajos e Inglaterra y luego continuó con las guerras de religión en Alemania, el proceso de la Ilustración en Francia y, finalmente, con la consolidación imperial de los Estados Unidos. En ese sentido la imperofobia es una expresión de la intensa disputa de los imperios por imponer influencias y dominios en el mundo. Es decir, la demonización y disputa de una potencia, generalmente, suele envolverse en leyendas sobre religiones, autoritarismos y masacres de los pueblos colonizados. Según la descripción prolija y el análisis de *Imperofobia y leyenda negra* (Roca Barea, 2018) la leyenda negra en contra de España fue una especie de convergencia mundial de las demás potencias que disputaban influencias sobre el imperio español, uno de los más vastos de la historia -solo comparable en influencia con el Imperio Romano de la antigüedad- porque, tal como se solía decir, era un imperio en donde el sol no se ocultaba.

Sin embargo, aquí vale precisar el concepto de imperio más allá de las influencias del marxismo simplificador. Si analizamos la historia universal siempre encontraremos la presencia de imperios y hegemonías. Y si observamos cómo se han transmitido la cultura, los conocimientos universales y las tecnologías, siempre concluiremos que estos procesos se concretaron a través de los imperios. Para resumir las cosas, las influencias imperiales han sido las maneras de construir las diferentes etapas de la globalización. Sin embargo, hay imperios e imperios. Por ejemplo, el imperio inglés eliminó a las poblaciones nativas del norte de América mientras que el imperio español construyó uno de los procesos de mestizaje más impresionantes de la humanidad desde México hasta el extremo sur del continente. Es en estos contextos es que debemos analizar la leyenda negra y los intentos de demonizar al imperio español.

Asimismo, vale alertar del peligro de caer en el análisis racionalista metafísico de la historia. Es decir, pretender analizar los procesos de la historia con los ojos y prejuicios del presente sin considerar la época y las tradiciones en que se sucedieron los hechos o se escribieron los documentos. Sin ese criterio hermenéutico podemos caer en la tentación de cancelar todo el pasado y construir un universo perfecto, de seres absolutamente perfectos y angelicales. Por ese camino, lo volvemos a repetir, tendríamos que reducir a cenizas bibliotecas enteras.

Sobre la base de estos puntos de vista vale señalar que la conquista española no fue solo un acto de la espada sino también de la cruz. La corona española encontraba la legitimidad de la conquista en la obra evangelizadora que se propuso para las sociedades indígenas. Roca Barea menciona que, por ejemplo, apenas llegados al nuevo mundo los dominicos asumieron la defensa de las sociedades indígenas. El movimiento a favor de los derechos humanos de los indígenas -según la mencionada autora -lo inició fray Antonio de Montesinos y se puede establecer 1511 como la fecha inicial de este proceso. Según Roca Barea, fray Antonio viajó a España para presentarse ante Fernando el Católico y defender los derechos de los habitantes del nuevo mundo y denunciar los abusos de los primeros conquistadores. Una de las cosas más sorprendentes: para pagar el viaje se hizo colecta entre sacerdotes y conquistadores en Santo Domingo. La autora relata que el viaje del sacerdote estuvo repleto de contratiempos porque era difícil para un simple clérigo presentarse ante el monarca de uno de los imperios más poderosos de la tierra. Casi no logra su cometido. Sin embargo, aprovechando un descuido del camarero real, fray Antonio se coló en los aposentos reales y se presentó ante el monarca. Ante la atrevida presencia del clérigo, el rey solo tuvo que escuchar el informe, porque cómo se podía negar ante un representante de la religión que se había convertido en el principal cemento imperial. El viaje de Montesinos fue un éxito total y el monarca ordenó analizar con detenimiento la situación de las Indias y convocó a una junta de teólogos y juristas. Según Roca Barea, de esta manera, comenzó una de las aventuras más apasionantes de la historia del Derecho y la Filosofía de Occidente que culminará en el reconocimiento del indio como un sujeto de derecho, en el reconocimiento del otro, no como el buen salvaje de Rousseau- finalmente un sujeto diferente al que se debía proteger por su condición inferior- sino como un portador de los mismos derechos de los que gozaban los occidentales (Roca Barea, 2018, 322)

A nuestro entender la teoría de los derechos humanos modernos nace de este encuentro entre Occidente y las Indias y es una de las principales características que diferencia al imperio español de las demás potencias de entonces. Roca Barea menciona que cualquier puede hurgar en los archivos, documentos y leyes británicas, y no encontrará una preocupación semejante de clérigos y políticos por los pueblos indígenas que se conquistaban en el norte de América (Roca Barea, 2018, 322).

La conquista y la posterior construcción del sistema virreinal estuvo indisolublemente ligado a la defensa de los derechos de los indígenas y a uno de los mayores procesos de mestizaje en la historia de la humanidad. Los nombres de Ginés Sepúlveda y Francisco de Vitoria, representantes de la escuela de Salamanca, están íntimamente asociados a esta gesta intelectual en defensa de los indígenas.

Una aproximación final sobre este tema. Diversas investigaciones históricas señalan que el imperio español, una fuerza imparable en su expansión de ese entonces, de alguna manera, detuvo el avance sobre tierras de América con objeto de discutir la legitimidad de la Conquista y los derechos de los indígenas. (Roca Barea, 2018). Un Imperio que detiene su Conquista para discutir los derechos humanos de sus conquistados.

3.2 Caudillos y guerras constitucionales sin instituciones

Hasta que se instalara el primer gobierno civil de nuestra historia republicana con la elección de Manuel Pardo en 1871 se sucedieron 8 constituciones, todas ellas influenciadas por el lenguaje liberal jacobino de la igualdad de los ciudadanos, la idea de la representación de la nación, el equilibrio de poderes y la idea de república como sinónimo de impulso antimonárquico. Algunas eran más conservadoras -en el sentido de priorizar la autoridad sobre la anarquía -y otras más liberales en la defensa de los derechos naturales del hombre sobre cualquier principio de autoridad. Sin embargo, el solo hecho de que, en medio siglo de experiencia republicana, se sucedieran hasta 8 textos constitucionales revela la precariedad, las tensiones permanentes entre la anarquía que desorganizaba y la reacción autoritaria que restauraba el orden, pero que no construía instituciones que sobrevivieran en el mediano y largo plazo.

Entre las referidas constituciones se debe mencionar a la de 1823, la de 1826, también llamada vitalicia, pero la más breve porque apenas duró 49 días; la de 1828, la de 1834 que desató la guerra de los caudillos militares; la constitución de 1839 de corte conservador porque abolió los municipios y pretendió detener la anarquía; la constitución de 1856 de corte liberal que creó la figura del consejo de ministros; la constitución de 1860 que se convirtió en la más longeva de nuestra historia porque

duró hasta 1920, hasta que el leguismo convocara a una constituyente. Y, finalmente, se debe mencionar la constitución de 1867 que solo duró ocho meses, hasta que se restableció la Carta de 1860 (García Belaunde, 2016)

En el número de constituciones que se promulgaron en medio siglo de intentos republicanos, sin lugar a dudas, se puede percibir la impronta jacobina en las tradiciones políticas e institucionales de la naciente república. Basta comparar con el hecho de que Estados Unidos, la segunda república más longeva de la modernidad, solo tenga un texto constitucional redactado en más de dos siglos de constitucionalismo. A diferencia de la Gran Unión americana, la experiencia constitucional de Francia, luego de la revolución, se asemeja demasiado a las de las nacientes repúblicas latinoamericanas. Al respecto Natalia Sobrevilla menciona, por ejemplo, que en Francia el debate comenzó con los derechos del ciudadano en 1789 en medio de una feroz confrontación alrededor de qué instituciones debían reemplazar la institucionalidad monárquica destruida por la revolución. Agrega que, después de este proceso, se pasó a una primera constitución en 1791 que establecía una monarquía. Precisa que luego se ensayó la constitución republicana de 1793 o los documentos que bajo el dominio de Napoleón Bonaparte establecieron el Directorio, el Consulado y el Imperio. Asimismo, Sobrevilla señala que, durante la restauración, se aprobaron las nuevas cartas de 1814, de 1815 y luego la de 1830, durante el reinado de Luis Felipe de Orleans. Añade que esta última carta sería reemplazada luego de la revolución de 1848 y después por Luis Napoleón en 1852. Sobrevilla también asevera que Rousseau consideraba que una sociedad era libre de escribir su constitución cuantas veces lo creyera necesario. (Sobrevilla, 2009, 103)

La influencia liberal jacobina con los conceptos de nación, ciudadanía, representación y soberanía, se impuso sobre cualquier posibilidad de continuidad de las instituciones verreinales que se habían forjado en los últimos siglos. Si bien es cierto que las influencias liberales, se puede decir, provienen de todos los puntos cardinales y se convirtieron en un huracán en el proceso independentista es incuestionable que la Constitución de Cádiz de 1812 -promulgada luego de la invasión napoleónica de la península ibérica-, tuvo una influencia determinante al incorporar los conceptos liberales e ilustrados a la construcción de las nacientes repúblicas latinoamericanas que demolían sociedades organizadas en pactos

corporativos. Al respecto Sobrevilla señala que la Constitución de Cádiz fue la que más influencia tuvo, incluso, en los dominios que ya no estaban bajo el poder de la Corona. Las élites de los virreinos fieles a la monarquía, como México y Perú, intentaron influenciar en el proceso enviando diputados a las cortes. Sobrevilla agrega que la Constitución de Cádiz reforzó estas ideas al declarar la igualdad de todos los miembros de los virreinos y luego creando municipios en todos los pueblos de más de mil habitantes. (Sobrevilla, 2009, 103, 105).

Aljovín de Losada habla de que la historia de las constituciones inauguró una nueva era e influyó decisivamente en la construcción de una tradición política. Añade que la era de las constituciones creó la figura del legislador y el sueño de reformar la constitución, tanto en civiles como en militares. Entre los segundos cita, por ejemplo, a Bolívar y Santa Cruz, quienes a menudo pretendían emular a la figura de Napoleón Bonaparte no obstante que admiraban a Washington, un ejemplo de respeto a la constitucionalidad. En público elogiaban a Washington y en privado a Napoleón. Agrega que, a pesar de las diferencias entre las primeras constituciones del Perú, todas ellas tenían en común el concepto de la separación de poderes, la “soberanía popular”, el recurso a la razón y la representación a través de las elecciones y el respeto a otros derechos del hombre y otras libertades constitucionales como la propiedad privada, la libertad de expresión. Sin embargo, añade, la gran excepción fue la libertad de culto de otras religiones. (Aljovín de Losada, 2000, 84, 85)

Si la influencia liberal jacobina hizo imposible preservar las instituciones existentes -sobre todo en el mundo andino- la sociedad no solo se convirtió en un desierto de instituciones sino también de actores sociales y políticos. Si en el Virreinato uno de los actores principales de la sociedad virreinal, generalmente, fueron los curacas que representaban a la sociedad andina y se convertían en intermediarios entre los indios y el mundo español, en la república naciente no había nada parecido, excepto el ejército vencedor en Ayacucho y Junín. Se organizaba entonces el espacio de los caudillos militares que, con el lenguaje jacobino liberal, se lanzaban a la conquista del poder en nombre de la nación, la república y la patria. En ese contexto, sin instituciones, sin actores sociales y políticos que representaran a una sociedad desorganizada, los caudillos militares se convirtieron en los únicos actores del espacio público republicano naciente.

Sobre el tema vale señalar que Basadre en *Perú: problema y posibilidad* (Basadre: 1987) señala que el Perú en el siglo XIX estuvo tensado por oleadas de gobiernos militares. Por su lado, Aljovín de Losada sugiere que en el siglo XIX se puede establecer dos grandes periodos militaristas: El primero nació de las guerras de independencia y se desató luego de la partida de Bolívar y se mantuvo hasta la elección de Manuel Pardo en 1871. (Aljovín de Losada, 2000, 39). En esta primera oleada los nombres de los caudillos militares se suceden uno tras otro, pero es evidente que destacan Bolívar, Santa Cruz con el proyecto de la Confederación peruano- boliviana y el general Ramón Castilla. La segunda oleada militarista se desencadenó luego de la Guerra del Pacífico.

Sin embargo, vale subrayar que, luego de la fundación republicana, se tendría que suceder medio siglo de experiencia republicana para que el Perú lograra elegir su primer gobierno civil que, por el solo hecho de pertenecer a la civilidad, representaría un momento de ruptura con la tradición política que se impuso luego de la independencia.

3.3 La ley formal y la república real

La idea de que la República se construía luego de una *tabula rasa* institucional es fundamental para entender las primeras décadas pos independencia. No solo se trata del mundo de las ideas, de los debates intelectuales y de las influencias culturales, sino que, en la realidad, muy pocas instituciones permanecieron para el ensayo republicano en curso. Al respecto Aljovín de Losada señala que ni Bolívar ni los demás llamados liberales tomaron en cuenta el pasado virreinal ni el pasado prehispánico para formular sus proyectos institucionales. En este contexto, por ejemplo, el proyecto republicano se consideraba una nueva creación que debía excluir los liderazgos y las instituciones indígenas. (Aljovín de Losada, 2000, 82-83)

Quizá el gran paradigma de esta llamada *tabula rasa* o erradicación de instituciones virreinales para construir la naciente república reside en el decreto de Simón Bolívar que abolió los kurakazgos y los títulos de nobleza porque “la igualdad de los hombres frente a la ley” o “la igualdad de los ciudadanos” volvía intolerable la posibilidad de mantener cualquier título de nobleza en la apuesta por la construcción

republicana. Igualmente, un decreto que promovía la venta de tierras buscaba convertir a los indígenas en una especie de pioneros estadounidenses, es decir, pequeños propietarios que comerciaran en mercados bajo la protección de la nueva república. La abolición de los kurakazgos y del llamado fueron de indios y españoles, de una u otra manera, puso a las sociedades indígenas en contra de la república emergente.

La tesis de que la mayoría de sociedades indígenas estaba en contra del nuevo ordenamiento republicano seguramente merecerán estudiosos más acuciosos. Sin embargo, existe información abundante acerca de que la mayoría de los ejércitos realistas en las batallas de Junín y Ayacucho estaban integrados por indios, mientras que los ejércitos libertadores estaban conformados mayoritariamente por criollos y mestizos y mercenarios europeos.

Al respecto Aljovín de Losada señala que los iquichanos desarrollaron una lucha abierta en contra de la república y el proceso independentista en nombre del rey Fernando VII y de la defensa de la fe católica. Añade que el comandante de los iquichanos, Navala Huachaca, fue nombrado general del ejército realista en vísperas de la batalla de Ayacucho y continuó la guerra hasta 1828 en que fue derrotado. (Aljovín de Losada, 2000, 196).

En *La república plebeya*, Cecilia Méndez (2014), por ejemplo, relata que el mismo año en que San Martín proclamaba la independencia, el virrey La Serna condecoraba a Huanta con el título de “Fiel e invicta Villa de Huanta” por los servicios prestados a la monarquía. Añade que esa condecoración causaba enorme orgullo en los pobladores iquichanos. Agrega que sería en el extremo norte de esta provincia del departamento de Ayacucho en donde se desataría la mayor convulsión en contra del gobierno Bolívar y que estremecería a la joven república en sus primeras décadas de existencia. La mencionada autora, agrega, que el mismo ejército republicano que había vencido en Ayacucho estaba obligado a combatir no solo a un puñado de españoles capitulados, sino a un ejército de campesinos que se sumó a la defensa de la monarquía. Comentando ese hecho, Méndez asevera que, irónicamente (los campesinos), representaban la abrumadora mayoría de sociedades indígenas en cuyo nombre los republicanos decían gobernar (Méndez, 2014, 81).

Algo que merece destacarse en la investigación de Méndez para comprender la magnitud de la realidad y el discurso republicanos son algunos documentos que demuestran que el mundo indígena se sentía más cerca de la monarquía y el realismo. En la investigación de Méndez se recogen proclamas atribuidas al español Francisco Garay en las que se convocan a los hombres andinos a defender a su rey y a su religión de una virtual invasión extranjera. En estas proclamas se llama americanos a los hombres de los Andes y se menciona que, unos pocos hombres en las punas, sin organización ni armas, solo con piedras y palos, han derrotado varias veces a los enemigos que se proclamaban invencibles. Finalmente se hablaba del enemigo hereje que pretendía tiranizar la religión y el trono hereditario de Fernando (Méndez, 2014). Era evidente que las proclamas atribuidas a Garay se dirigían a un mundo andino muy identificado con sus noblezas indígenas, con la religiosidad católica y con las principales institucionales virreinales. Un mensaje como el que se registran en estas proclamas era, prácticamente, imposible para una sociedad que no tuviese vínculos sólidos con las instituciones virreinales. De allí que no sea arbitrario concluir que, el momento de la Independencia, el mundo andino, los Andes peruanos, estaban del lado de la monarquía española.

Cecilia Méndez señala que era de esperarse que los indios juraran fidelidad a los emperadores españoles, sobre todo si solicitaban el reconocimiento de su posición como kurakakuna o indios nobles. Precisa que los pobladores andinos tenían derechos diferenciados y “privilegios” establecidos para la República de Indios. Añade que esta legislación paternalista de parte de la monarquía se expresaba en instituciones como la de “protector de indios”. Asimismo, menciona que los litigios y las peticiones ante los tribunales de parte de los indígenas demuestra que tenían plena consciencia de su situación protegida (Méndez, 2014, 162, 163)

Por su lado, Aljovín de Losada asevera que el liberalismo produjo cambios profundos que afectaron las relaciones tradicionales de poder. Por ejemplo, agrega, que las constituciones liberales – jacobinas nos parece más apropiadas- no aceptaron la división virreinal entre república de indios y españoles y buscaron crear una sociedad de hombres autónomos y racionales en reemplazo de las asociaciones corporativas tradicionales. Añade que ese fue el sentido del decreto de Bolívar que abolía la institución del curaca y el reparto de las tierras de comunidades a los indios,

con el objeto de convertir a las sociedades indígenas en espacios de pequeños burgueses propietarios. (Aljovín de Losada, 2000, 178)

De otro lado, Aljovín de Losada precisa que, en la legislación colonial, los curacas ejercieron derechos judiciales y políticos sobre los indios estableciendo una intermediación entre las sociedades indígenas y el estado español. Agrega que los derechos de los indios se formularon en subordinación a la nobleza curacal no obstante que esta aristocracia prehispánica fue reinventada de acuerdo al paradigma español. Por ejemplo, menciona que los vestidos y armas de los curacas combinaban figuras andinas y europeas. Igualmente, añade que los derechos de los curacas formaban parte de una compleja construcción de la herencia virreinal y el pensamiento político de los Habsburgo, sin embargo, precisa que el poder curacal comenzó a desaparecer con el periodo Borbón. (Aljovín de Losada, 2000, 182,183)

No es de extrañar entonces que el levantamiento los iquichanos en Huanta se hiciera en nombre del rey de España y defendiendo las tradicionales virreinales que la naciente república iba a abolir. Finalmente, con la eliminación del fuero de indios en nombre de la igualdad de los hombres ante la ley, la historia del Perú durante los siglos XIX y XX se convirtió en la historia del abuso permanente del mundo criollo sobre las sociedades andinas, del despojo permanente de las tierras comunales y del abuso del indio peruano. Un abuso que ha sido retratado en grandes novelas como *Los perros hambrientos* de Ciro Alegría.

En este contexto empezó a surgir un discurso republicano y una realidad republicana. La independencia y la república se lograban para defender la dignidad de los peruanos, sobre todo de los indios. Sin embargo, las sociedades indígenas eran arrinconadas sin cesar por el mundo criollo. Discurso y realidad o un abismo entre la ley formal y la república real. Estas tradiciones y abismos entre la ley y realidad de alguna manera, entonces, tienen una explicación en la influencia y tradición jacobina y pueden ayudar a entender el porqué de la creciente informalidad de la sociedad peruana de hoy.

Si se duda de este tipo de aproximaciones porque solo se menciona la abolición de los kurakazgos y del fuero de indios en la naciente república del siglo XIX, bastaría echar una simple ojeada a todo el sistema legal que se fue construyendo en la República, basado en principios liberales y jacobinos, para

entender las tradiciones y realidades lacerantes que se fueron imponiendo y continúan hasta hoy.

Por ejemplo, sobre el tema Aljovín de Losada precisa que el estudio de las leyes civiles y peruana se vuelve un camino espinoso porque éstas no se reformaron, por ejemplo, hasta la segunda mitad del siglo XIX. Menciona que el Código Civil fue promulgado en 1852 y el código penal en 1863, es decir, la sociedad se siguió rigiendo por la legislación virreinal varias décadas después de la independencia. Añade que las leyes coloniales se basaban en una compilación de leyes españolas, desde las *Siete Partidas del Siglo XIII*, a la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* de 1680. Agrega que el problema de la legislación virreinal es que ella estaba basada en principios jerárquicos y no en la igualdad jurídica y que ella buscaba el respeto del *status* de una persona y no existía concepto alguno de una ley universal para todos. (Aljovín de Losada, 2000, 85-86)

3.4 La lógica jacobina y el caudillo

Las nuevas ideas liberales y jacobinas que se convirtieron en el armazón intelectual de la naciente república en el Perú no solo ignoraron y aplastaron las instituciones virreinales, sino que el Estado y el espacio público del Perú pos independencia se volvió un desierto de instituciones y actores. Igualmente, los nuevos líderes civiles no tuvieron instituciones o espacios sobre las cuales construir una legitimidad, excepto los sacerdotes que provenían de la Iglesia Católica. En la nueva república todo estaba por fundarse, todo estaba por crearse, excepto el ejército vencedor en Junín y Ayacucho que reclamó su papel fundacional en la victoria sobre los realistas. Sin embargo, el nuevo actor militar tampoco representó la continuidad institucional de los ejércitos virreinales leales a la monarquía. Si bien la existencia y el papel del ejército libertador estaba fuera de duda, la solidez institucional de éste era una gran interrogante porque era una suma de generales y coroneles victoriosos.

Carmen McEvoy y Alejandro M. Rabinovich en la introducción de *Tiempos de guerra* (2018) señalan que cuando Bolívar abandona el Perú en 1826, la naciente experiencia republicana quedó en manos de generales y coroneles que pugnaban por ocupar su lugar. Agrega que los mencionados militares, aparte de las artes de la guerra, también dominaban la técnica del pronunciamiento político, el motín, la conspiración y las industrias políticas y electorales. Añaden que la ausencia de una

civilidad determinó que la corporación militar desgajada del Virreinato reclamara el papel protagónico de fundador de la república. Como parte del surgimiento de esta tradición militarista mencionan el golpe de Estado del 26 de enero de 1827 que destruyó el proyecto bolivariano con el argumento de la opresión extranjera. Agregan que, el 8 de junio de 1829, el general Agustín Gamarra derrocó al presidente La Mar, en esta ocasión, invocando la constitución y el hecho de que el mandatario depuesto no había dado la talla en la guerra contra la Gran Colombia. Asimismo, aseveran que, el permanente estado de faccionalismo y beligerancia que vivió el Perú entre 1826 y 1844 no significó abandonar el discurso republicano, el constitucionalismo o la participación en los procesos electorales porque, de una u otra manera, todos los actores habían arribado a un consenso sobre el tema (McEvoy y Rabinovich, 2018)

La dialéctica del militarismo y el discurso republicano entonces comenzó a formar parte de una tradición muy particular en los albores republicanos de la región. Aljovín de Losada ha descrito con propiedad cómo la tradición republicana peruana se construyó en conflicto permanente entre la lógica del sistema representativo y la lógica del jacobinismo que se expresó a través del caudillismo militar. A través de la lógica representativa se buscaba que la soberanía del pueblo se transfiriera a una asamblea y a determinadas instituciones porque la democracia directa, el ejercicio directo del poder del ágora griega, no era posible en territorios extensos como el Perú. Sin embargo, la idea de la representación de la nación de ninguna manera implicaba que la sociedad civil (la sociedad organizada y el ejercicio de derechos como la libertad de prensa) dejará de controlar el poder. En este contexto aparece la lógica jacobina. Al respecto Aljovín de Losada explica que en la lógica jacobina y del caudillo redentor, el pueblo nunca cede su poder a una asamblea instalada para representarlo. De esta manera cuando una reunión de representantes pierde legitimidad, es decir, cuando la asamblea deja de ser legítima, la lógica jacobina reclama la intervención directa del pueblo para restaurar la legitimidad popular y, de esta manera, surge el mito de la llamada democracia directa (Aljovín de Losada, 2000, 262)

Sobre este punto Aljovín de Losada asevera que la lógica jacobina caudillesca tuvo sus particularidades en los albores de nuestra experiencia republicana. Agrega que la diferencia entre la tradición jacobina que emergió a inicios de nuestra república y la doctrina jacobina francesa es que, en la aproximación europea, el

radicalismo se veía como representante de la nación y de ninguna manera de intereses particulares. Añade que, por el contrario, los caudillos militares nacionales creían tener una doble representación: la de la nación y la del ejército (Aljovín de Losada, 2000, 262)

En este contexto todos los autores e historiadores que describen los inicios republicanos sostienen que los caudillos, los militares y los golpistas de toda laya, nunca renunciaron a invocar los argumentos que fundamentan la lógica representativa de la nueva república: la idea de nación, el concepto de ciudadanía e incluso de la división de poderes del Estado. Sin embargo, paradójicamente, estos conceptos se mencionaban para perpetrar los golpes de Estado y convocar a la redacción de una nueva constitución.

Una situación tan particular en la tradición política naciente no solo se explica por la ausencia de instituciones y casi nula continuidad institucional, sino por la influencia decisiva del pensamiento jacobino. El caudillo militar podía señalar que la representación y soberanías eran irrenunciables para la sociedad, para el pueblo, y cuando un gobernante se distanciaba de los ciudadanos, simplemente, todos estaban autorizados para derrocar al gobierno usurpador, sobre todo los caudillos militares que podían salvar a la patria herida por la anarquía.

En este contexto, el lenguaje constitucional era fundamental para justificar la lógica jacobina que a su vez justificaba la falta de continuidad institucional en defensa de la representación usurpada. No es exagerado entonces sostener que la mayoría de las revoluciones se hicieron en defensa de la constitución. De otro lado, “la guerra a muerte” o la eliminación del rival pasaron a ser parte de la lógica política como un reflejo de las lógicas en los campos de batalla (Aljovín de Losada, 2000, 264).

Como se aprecia con absoluta claridad el racionalismo metafísico jacobino hizo imposible construir las bases institucionales de un modelo republicano. En otras palabras, no hubo reformas porque no había nada que reformar. Únicamente hubo revoluciones porque no había nada que conservar ni reformar. Pero lo paradójico es que ese mismo racionalismo metafísico alimentó la desorganización de la sociedad peruana, y el surgimiento del caudillo militar que se convirtió en salvador de la patria, precisamente, invocando los mejores argumentos del arsenal del jacobinismo.

Si la tradición política republicana nació con los golpes de Estado de 1827 y 1829, en la naciente república los principales protagonistas no fueron las comunidades, los municipios ni los propietarios ni burgueses que parecían no existir, sino el general del ejército y sus galones. El Estado era el ejército, el ejército era el Estado y representaba a la nación y la república que se fundaba. No parecía haber más, pese al jacobinismo racionalista que decoraba los golpes y los asaltos al poder con las tesis más elaboradas del iluminismo francés.

En este sentido es valioso subrayar una de las tesis de Aljovín de Losada acerca de la metamorfosis del concepto clásico del dictador romano. Sostiene que los caudillos militares se presentaron “como salvadores de una república en emergencia” o, utilizando una terminología de la época, como expresión de la necesidad de un dictador. Menciona que tanto San Martín y Bolívar -al margen de las diferencias sobre el futuro de la república- recibieron el poder invocando el “imperio de las circunstancias” o evocando la concepción clásica del dictador romano. Sin embargo, el propio Aljovín de Losada precisa que los dictadores y caudillos que concentraban el poder no recibían las facultades delegadas por una asamblea -como sucedía con el Senado romano- sino de la opinión pública y del apoyo del ejército, el principal partido de la política de entonces. (Aljovín de Losada, 2000, 268)

Es extremadamente curioso que hasta en el arsenal conceptual de los militares y caudillos que perpetraban golpes de Estado se invocaron las tradiciones clásicas del republicanismo romano antiguo. Una expresión incuestionable de que el racionalismo metafísico, prácticamente, lo permeaba todo.

3.5 La reingeniería social del igualitarismo jacobino sobre una sociedad desigual y corporativa

Apenas desencadenada la independencia el reto de los fundadores de la república fue cómo organizar una república sobre una sociedad profundamente corporativa, desigual y jerarquizada. Fundar una república de iguales en una sociedad con instituciones desiguales que habían funcionado en varios de siglos de Virreinato, de una u otra manera, representó una de las empresas de reingeniería social más audaces del mundo moderno, solo comparables con el derribamiento de las instituciones monárquicas durante la revolución en Francia. El problema de la

naciente república desde el punto del jacobinismo filosófico era cómo desarrollar la reingeniería institucional desde la cúspide del poder y desde la base de la sociedad, es decir, cómo se reemplazaba la autoridad del monarca español a través del virrey y cómo se incorporaba a la República de Indios que había prosperado por varios siglos bajo la protección directa de la corona española.

De alguna manera el señalamiento acerca de que se debía reorganizar el sistema de poder político desde el máximo nivel hasta el inferior nos revela el vacío de poder que había causado el fin del Virreinato español en el Perú. Había entonces que reconstruir el poder central sobre bases radicalmente diferentes a lo establecido por la monarquía e, igualmente, la idea de una sociedad de hombres iguales ante la ley, obligaba a buscar las fórmulas más imaginativas para lograr la participación de la República de Indios en el proyecto de república que se gestaba. Quizá una manera de entender la manera cómo la reingeniería del sistema político partía desde el terreno estricto del ejercicio racional, ignorando las tradiciones históricas y las instituciones fraguadas en los últimos siglos pase por analizar los textos constitucionales aurales que pergeñaron los primeros republicanos. Por ejemplo, en “Las bases de la Constitución de 1822”, promulgada por la Suprema Junta Gubernativa del Perú comisionada por el Soberano Congreso Constituyente – la terminología ilustrada proviene del documento original-, se establece que todas las provincias reunidas del Perú forman la nación peruana y se asevera que la soberanía reside en la nación, independiente de la Corona de España, de cualquier dominación extranjera, y no le puede pertenecer a ninguna persona ni familia. Más adelante se establece que la nueva nación se llamará República Peruana, que el sistema de gobierno se basa en el carácter popular y representativo, que a la nación le compete establecer su Constitución a través de sus representantes y que todos los ciudadanos deben participar en la elección de sus representantes (García Belaunde, 2016).

Los conceptos ilustrados sobre república, nación, soberanía, representantes y ciudadanía con que se desarrolla la parte conceptual y doctrinaria de este documento deben haber sonado a una novedad extrema, incluso, para los propios autores del texto. Semejantes conceptos en una sociedad política organizada durante más de tres siglos como un reino de la monarquía española a cargo del virrey y por la particularidad única de la República de Indios, incluso, para los propios autores del documento debió sonar a una novedad extrema, a un ensayo cuyos resultados eran difíciles de prever. Sin embargo, la única posibilidad de afirmar la Independencia de

la monarquía española solo pasaba por organizar un sistema en base al arsenal ilustrado de entonces.

Cuando en el artículo 11 de Las bases de la Constitución de 1822 se establece que el poder legislativo debe mantener una unidad fundamental y no combatirse contra sí mismo y cuando se establece que existirá un Senado Central y que el ejercicio del poder ejecutivo nunca será vitalicio ni hereditario, de alguna manera, parecen resonar los viejos debates del republicanismo antiguo en el que se buscaba controlar el poder de los reyes o cónsules. Sin embargo, la argumentación republicana suena a disfuerzo porque, tal como lo hemos señalado, el Virreinato peruano era un reino de poderes dispersos, de repúblicas y fueros que existían contrapesándose unos entre otros, amparándose en la autoridad del monarca español, que era real pero demasiado distante. A partir de allí la mayoría de las 12 constituciones del Perú replicarán la estructura tradicional de los llamados gobiernos mixtos o de las repúblicas modernas, basadas en un poder ejecutivo, un legislativo bicameral y la idea de un poder judicial autónomo. Por ejemplo, la Constitución de 1828, a la que la mayoría de historiadores y constitucionalistas consideran como la carta política que estableció las bases de nuestras siguientes regularidades constitucionales, en su aspecto doctrinario, ratifica los conceptos ilustrados con los cuales empezó la reingeniería social del proyecto de la república peruana. Se define a la nación peruana como la asociación política de todos los ciudadanos del Perú, se prescribe que la nación es independiente de cualquier nación extranjera, que nunca será patrimonio ni propiedad de una persona ni de una familia y, finalmente, se subraya un principio que caracterizará a la mayoría de las futuras constituciones: se proclama que su religión – de la nación peruana- es la Católica, Apostólica, Romana. Enseguida se sostiene que la nación protege el mensaje del evangelio y no se permitirá el ejercicio de otra religión (García Belaunde, 2016, 189).

Una de las cosas más sorprendentes de los textos constitucionales de la naciente república es que, en cuanto a la tradición religiosa, tanto liberales y conservadores se mostraban claramente del lado de la historia y la tradición. En ese aspecto casi no había disidencias. Sin embargo, en cuanto a las instituciones políticas, económicas y sociales que habían funcionado a lo largo de siglos de Virreinato, todas las corrientes políticas e ideológicas aceptaban la innovación o la revolución sin mayores resistencias. De allí que las tradiciones conservadoras en el Perú, de una u otra manera, se hayan identificado en el Perú con las opciones

religiosas. A diferencia del conservadurismo peruano, las tradiciones conservadoras anglosajonas si bien mayoritariamente eran deístas la definición del conservatismo anglosajón no pasaba por la teología sino por la filosofía. Un claro ejemplo son las posturas del propio David Hume, quien critica a los extremismos religiosos como parte de ese racionalismo metafísico que pretendía ordenar las sociedades al margen de la historia, las tradiciones y las experiencias concretas.

En el título tercero de la Constitución de 1828 para definir la forma de gobierno se sostiene que la nación peruana adopta la forma popular representativa y que se consolida en la unidad; igualmente el sistema representativo prescribe que se delega la soberanía en los tres poderes del Estado, el legislativo, el ejecutivo y el judicial. En cuanto al poder legislativo se prescribe que se compone de dos cámaras, diputados y senadores. En cuanto la organización del poder ejecutivo se estableció que lo ejercía el presidente de la República, elegido por el sufragio de los ciudadanos. Asimismo, la Constitución de 1828 señaló que el mandato de la presidencia no era vitalicia ni mucho menos hereditaria y que el periodo presidencial duraría cuatro años y, copiando la experiencia estadounidense, se instituyó la posibilidad de la reelección por una sola vez (García Belaunde, 2016).

Sin embargo, desde los primeros años de la fundación republicana el ejercicio de la presidencia de la República colisionó permanentemente con la posibilidad de organizar un nuevo sistema institucional. El fin de la sociedad virreinal creó tal vacío de poder que los caudillos militares proliferaron de aquí por allá como alternativas al desierto de instituciones. No obstante, en ese caudillismo también estaba presente la idea del poder que se ejercía en la sociedad virreinal. Una de las tradiciones en el ejercicio de cargo del virrey era la vocación de permanencia, la voluntad de proseguir en el poder con el evidente control y contrapeso del imperio, del propio monarca español. Los primeros caudillos militares de la República, de una u otra manera, reproducían esa tradición, pero alejados de cualquier forma de contrapeso. Para entender los fracasos en la copia de la idea de un presidente civil elegido por sufragio, vale destacar que, a diferencia de la experiencia peruana y de la de las repúblicas hispanoamericanas, el presidente de la república de los Estados Unidos era la expresión institucional de un movimiento institucional de abajo hacia arriba, tal como lo hemos registrados en páginas anteriores.

Sin embargo, más allá de la fragilidad estructural de las instituciones republicanas que fueron delineadas sobre los escombros institucionales del

Virreinato es incuestionable que la Constitución de 1828 sentó las bases de un proyecto de constitución histórica o, para hablar con más propiedad desde nuestro criterio particular, se establecieron regularidades constitucionales de las futuras constituciones. Semejante estructura institucional se modificaría ya sea para favorecer las prerrogativas del jefe de Estado o para reforzar las potestades del Congreso (interpelación y censura de ministros), es decir, hubo más presidencialismo o más parlamentarismo, pero manteniendo las grandes regularidades organizadas a partir del texto de 1828.

Sin embargo, la inestabilidad política fue la principal característica de la evolución del sistema político peruano. De allí la enorme importancia de entender cómo el racionalismo jacobino se propuso en los inicios republicanos organizar el vértice del poder político de manera errática, casi a ciegas, ensayando con la totalidad social. Por ejemplo, en “Las bases de la Constitución de 1822” se sostiene que el ejercicio del poder ejecutivo “nunca puede ser vitalicio y mucho menos hereditario”. En la Constitución de 1823 se utiliza textualmente la misma fraseología para prohibir el cargo vitalicio o hereditario en el ejercicio del poder ejecutivo, pero enseguida se establece que el cargo dura cuatro años y no puede ser ejercido por la misma persona sino pasados otros cuatro. Sin embargo, en la misma constitución, en el artículo 61, se prescribe que la iniciativa de las leyes solo compete a los representantes del Congreso (Domingo García Belaunde, 2016, 135). Es decir, en la Constitución de 1823 se percibe la impronta del asambleísmo que caracterizó a los revolucionarios franceses. De esta manera en ese texto las funciones del ejecutivo quedaron seriamente disminuidos. Sin embargo, la inestabilidad institucional y política que desataría la tábula rasa de las institucionales virreinales, tarde o temprano, desencadenaría el efecto contrario. En la Constitución de 1826 se estableció que “El ejercicio del Poder Ejecutivo reside en un presidente vitalicio, un vice -presidente y cuatro secretarios de Estado”. (Domingo García Belaunde, 2016, 169). Del asambleísmo jacobino en el que se buscaba restar poder al ejecutivo y exacerbar los controles políticos de la asamblea se pasó a redactar una constitución que concentraba facultades en un jefe de Estado vitalicio, con el objeto de que Bolívar asumiera el poder. Únicamente esa paradoja institucional podría ser suficiente para revelar los límites del racionalismo ilustrado para reemplazar el vacío de poder que dejaba el fin de la sociedad virreinal. El avanzar de un extremo al otro

inauguraría el péndulo entre anarquía y autoritarismo que caracterizaría a todo el proceso de construcción de la República Peruana.

Sin embargo, una de las cosas que más llama la atención -al margen de las relaciones entre filosofía e instituciones que hemos planteado en la presente investigación- es la manera cómo se redactó un texto constitucional para posibilitar el gobierno vitalicio de un hombre. Si bien las historias de los países están repletas de casos parecidos, como, por ejemplo, la Gloriosa Revolución Inglesa, en que se aceptó un rey protestante en vez de uno católico, muy pocas experiencias -excepto las revoluciones jacobinas y las revoluciones bolcheviques del siglo XX- se propusieron reorganizar la cúspide del poder para posibilitar el gobierno de un hombre, de “una clase” o un partido. Avanzar en reorganizar el poder de esa manera es aceptar tácitamente que la revolución o el cambio radical han creado un gigantesco vacío de poder que empuja la sociedad a la anarquía o existe un plan premeditado para capturar y centralizar el poder. El racionalismo metafísico pretendía una reingeniería total del vértice del poder, ignorando el valor y el aporte de las instituciones que se construyeron en siglos de experiencia virreinal y los resultados son evidentes. Es incuestionable entonces que de ese punto de partida proviene la acumulación de fracasos en nuestro proceso republicano.

A partir de la Constitución de 1860, de alguna forma, el Perú -se puede sostener-, delineó las regularidades constitucionales de un sistema político que sería interrumpido por la Constitución de 1993, sobre todo en cuanto al unicameralismo. Cuando utilizamos la palabra delinear siempre se debe considerar la inestabilidad como la característica definitoria del proceso de construcción republicana en el Perú. La Carta de 1860 estableció que el presidente de la República duraba en el cargo cuatro años y no podía ser reelecto ni elegido vicepresidente hasta que pasara un periodo igual de su mandato. Se estableció que el jefe de Estado era elegido por los pueblos en la forma que determinara la ley. En cuanto a las relaciones de los poderes políticos se buscó un equilibrio. Se estableció, por ejemplo, que la iniciativa legislativa correspondía a los senadores y diputados, al poder ejecutivo y a la corte suprema en asuntos judiciales. Un aspecto interesante a subrayar es que el Congreso (reunión de las dos cámaras) proclamaba la elección del presidente y de los vicepresidentes y, cuando no procedía la elección de acuerdo a ley, el Legislativo tenía la facultad de proceder a designar al Ejecutivo (García Belaunde, 2016)

3.6 La reorganización institucional de la república de indios

Como ya lo hemos sostenido la fundación de la nueva república no solo desarrolló una reingeniería social de la cúspide del poder sino también de la base de la sociedad virreinal. Sin embargo, una cosa es transformar el poder central y otra bien diferente pretender ignorar las instituciones que habían surgido en las parroquias y provincias del Virreinato en donde las comunidades campesinas desarrollaban tradiciones y prácticas corporativas que no se pueden abolir por decreto.

No es posible intentar investigar sobre la manera cómo se reorganizó la base institucional de la naciente sin república sin considerar la enorme influencia de la Constitución de Cádiz de 1812, que elaboraron los reinos de España ante la invasión francesa de la península. Si tuviésemos que definir la Constitución de Cádiz quizá se podría sostener que se trata de un texto que establece una transición entre los reinos de la Corona (virreinato) y las nuevas repúblicas de Hispanoamérica, sobre todo por el intento de constitucionalizar la monarquía de España y por la influencia de algunas ideas ilustradas en la conceptualización de las instituciones. Por ejemplo, la Constitución de Cádiz establece que la nación española es la reunión de los españoles de ambos hemisferios, que ella es libre e independiente y que no puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona y, finalmente, prescribe que la fuente esencial de la soberanía es la nación (García Belaunde, 2016, 39).

Las ideas ilustradas y el intento de confirmar un nuevo pacto de la nación española se advierten al primer golpe de vista. Sin embargo, lo relevante para la presente investigación, es la definición sobre la condición de españoles y de ciudadanía. El texto considera que son españoles todos los hombres libres nacidos en los territorios de las Españas y también los respectivos hijos. En cuanto a la definición del ciudadano, de alguna manera, es la misma utilizada para definir la condición de español. Cuando se establecen los procedimientos para la formación de las Cortes se señala con absoluta claridad que ellas se forman por la reunión de los diputados representantes de la nación, que la base de la representación es similar en los dos hemisferios de los reinos de España, pero he aquí algo muy relevante para nuestro trabajo: se establece que la base de la representación es la población compuesta de los naturales originarios de los dominios españoles (García Belaunde, 2016, 43). En otras palabras, bajo el concepto de los naturales originarios se

establece la participación política de las sociedades indígenas que conformaban la República de Indios.

A partir de allí la también llamada Constitución Gaditana establece una serie de procedimientos para elegir a los diputados señalando que la elección de los diputados de las cortes se desarrollará a nivel de parroquia, de partido y de provincia. Vale señalar que el concepto de parroquia como circunscripción electoral, de alguna forma, entremezclaba la tradicional organización eclesiástica con el proceso de elección de los diputados para las Cortes. Por ejemplo, se prescribe que las juntas de parroquia serán conducidas por el jefe político o el alcalde de cada poblado, pero con la asistencia del cura párroco para otorgarle mayor solemnidad a los comicios a desarrollarse (García Belaunde, 2016, 47).

La combinación de la tradición religiosa y la búsqueda de un nuevo pacto entre los súbditos -que pasaban a convertirse en los ciudadanos de la nación española- y la Corona hizo imposible que las ideas ilustradas cancelaran las tradiciones corporativas de los reinos españoles que, de una u otra manera, garantizaban la representación de la República de Indios en el nuevo pacto político que se buscaba frente a la invasión francesa de la península. De esta manera se proseguía la tradición del pacto entre los reinos y la corona que caracterizó a los virreinos de Hispanoamérica.

La Constitución Gaditana se convirtió, entonces, en una referencia importante para los primeros proyectos constitucionales de las nacientes repúblicas. Sin embargo, al margen de la influencia de la Constitución de Cádiz, lo determinante en las primeras propuestas de ciudadanía y de los sistemas de elección política, sobre todo en el caso del Perú, fue la enorme trascendencia de la República de Indios en la construcción republicana. Si las sociedades indígenas representaban la inmensa mayoría de la población en el Virreinato del Perú, era imposible siquiera imaginar una nueva república sin considerar la incorporación de este amplio sector de la sociedad, sobre todo considerando la influencia del jacobinismo ilustrado en los primeros actores de la independencia. Si se quería representar a todos en la fundación republicana, entonces, se tenía que hallar caminos intermedios entre el igualitarismo racionalista de “la igualdad de los ciudadanos” y las tradiciones corporativas del Virreinato, muy presentes en las sociedades indígenas.

De esta manera, si bien el fin del Virreinato se convirtió en suceso extremadamente adverso para el mundo indígena, es incuestionable que los

fundadores de la naciente república buscaron diversos medios para lograr la representación política de las mayorías durante las primeras etapas de la experiencia republicana. La permanente tensión entre los ideales ilustrados del racionalismo metafísico y las tradiciones corporativas del Virreinato, finalmente, terminaría con la exclusión del sistema político de las sociedades indígenas. Sin embargo, es fundamental echar una breve mirada sobre cómo la realidad colisionó con los ideales ilustrados.

En la interesante tesis doctoral *La República corporativa. Constituciones, ciudadanía corporativa y política (Perú 1821- 1826)*, Alicia del Águila (2010) sostiene que durante el Virreinato los indígenas podían elegir a sus autoridades y precisa que, el caso de la Constitución Gaditana, si bien existía renuencia a conceder derechos a las minorías africanas, el caso del mundo indígena no había declaraciones explícitas, pero se daba por aceptado que los indígenas sí tenían derecho a sufragar, al menos en los primeros niveles de elección de las parroquias, debido a su condición de oriundos de los territorios españoles. Agrega que considerando que las mujeres no votaban se podía considerar que en los territorios españoles de entonces había un voto universal masculino (Del Águila, 2010).

Del Águila asevera que los indígenas podían, entonces, ser electores parroquiales y provinciales no obstante que algunas autoridades interpretando a su antojo las leyes pretendieron cercenar este derecho presente en la tradición virreinal, en la Constitución de Cádiz y en la naciente república del Perú. A pesar de estos evidentes problemas -el mundo indígena quedó desguarnecido, desamparado, sin la representación de los curacas y, sobre todo, sin la protección del rey- los indígenas pudieron participar en las elecciones y en menor medida ser elegidos como electores, sin embargo, a medida que subían en el sistema de elección indirecto los criollos de las nacientes repúblicas buscaron diversos artificios para excluirlos. Del Águila, por ejemplo, menciona que se cambiaron los días de elección de los domingos por uno laborable para desalentar la participación indígena y, en la medida que existía una práctica intensa de la delegación comunal, los indígenas en general no hallaban urgente su participación en los mencionados comicios (Del Águila, 2010, 88, 89)

Desde los primeros momentos de la independencia el proyecto de república significó la abolición de todo el orden virreinal de más de tres siglos. Del Águila menciona que José de San Martín, en todos sus discursos, se encargó de dejar absolutamente claro ese momento de quiebre entre el pasado y el futuro. Los

indígenas que eran considerados vasallos del rey fueron declarados como peruanos al mismo tiempo que se abolía todo tributo y todo tipo de servidumbre. Sin embargo, la incorporación de las sociedades indígenas corporativas al proyecto de nueva república fue complejo y tortuoso. De alguna manera el antiguo vasallo de la Corona, ahora obligado a participar en “una república de iguales” y declarado como peruano y ciudadano percibió que se amenazaba su modo de vida. Incluso, la abolición del tributo indígena decretado por San Martín -que sería reinstaurado una y otra vez en las siguientes décadas- causaba zozobra en las sociedades indígenas. El motivo: percibían esa decisión como la ruptura del viejo pacto virreinal en que las comunidades indígenas pagaban impuestos a cambio de la protección de la Corona. Los indígenas sentían que la abolición del tributo retiraba la protección a sus respectivas comunidades y los dejaba a merced de los hacendados, a los criollos empoderados de la naciente república (Del Águila, 2010).

Del Águila menciona, igualmente, que Bolívar volvió a abolir nuevamente el tributo indígena promulgando una serie de leyes y decretos sobre el sistema de propiedad de la tierra que pretendía crear una república de ciudadanos iguales y propietarios. Agrega que el proyecto de Bolívar apuntaba a “la descorporativización del campo” con el objeto de crear una república de propietarios individuales a semejanza de los pioneros estadounidenses. No obstante, el proyecto bolivariano de la parcelación del campo no prosperó porque leyes futuras siguieron preservando las tierras comunales. Luego de la partida de Bolívar del Perú, los constituyentes liberales buscaron diversos mecanismos para incorporar a los indígenas al sistema político (Del Águila, 2010, 89, 90).

Como es evidente e incuestionable los fundadores de la naciente república tenían absolutamente claro que si no se incorporaba a las sociedades indígenas al sistema republicano era imposible hablar de una república como tal. ¿Cómo se podía hablar de esa idea clásica de comunidad y representación si la mayoría de una sociedad no estaba representada en el sistema político? No había manera.

En este contexto, la Constitución de 1828 estableció que la Cámara de Diputados se componía de representantes elegidos mediante colegios electorales de parroquia y de provincia. Igualmente estableció que, por cada doscientos individuos de una parroquia, debía designarse un elector parroquial que sea ciudadano en ejercicio, residente parroquial, contar con propiedad o un capital que produzca trescientos pesos al año y he aquí lo interesante: se exigía saber leer y escribir,

excepto en el caso de los indígenas de acuerdo a la ley electoral (García Belaunde, 2016, 191)

Como se aprecia la condición de analfabeto era una característica de la mayoría de la población indígena y si se pretendía la participación de este sector, inevitablemente, había que encontrar alternativas de transición alrededor del problema. Al respecto Del Águila señala que los legisladores consideraron la realidad de las parroquias con mayoría indígena y encontraron fórmulas creativas que posibilitaran elegir analfabetos. Menciona que el artículo 31 del reglamento de la ley de elecciones de 1828 establecía que en los pueblos indígenas solo podían sufragar un tercio de población analfabeta, es decir, si se trataba de dos o tres electores podía ser un elector que no sepa leer y escribir; si fuesen cinco o siete, entonces, podían sufragar dos electores que no sepan leer y escribir. Del Águila añade que este tipo de regulaciones continuaría en la Ley Orgánica de Elecciones de 1834 y se precisó que los analfabetos podían asistir a votar acompañados de una persona de su confianza para ayudarlos en la lectura de los documentos necesarios y, por supuesto, también para firmar. Del Águila sostiene que la legislación buscaba apoyar a los indígenas analfabetos en su condición de electores de la parroquia (Del Águila, 2010, 92).

Un protagonista involuntario de los derechos políticos de los indígenas fue el tributo indígena que se eliminó y restituyó una y otra vez como expresión de una falta de claridad general sobre cómo construir una república sobre la base de una sociedad de largas tradiciones corporativas. Así, por ejemplo, la Ley Orgánica de Elecciones promulgada en 1834 estableció que para ejercer el derecho de sufragio había necesariamente que tributar. De esta manera se restableció el tributo indígena y había amplios sectores de comuneros que no cumplían con esta disposición. Del Águila sostiene que esta manera de vincular la obligación económica con el derecho al sufragio buscaba delimitar el derecho al voto indígena o acaso restringir el derecho que también consagraba la Constitución de 1834. Algo que merece a tomarse en cuenta para considerar la realidad de la sociedad entonces es la importancia que tenía el tributo indígena para los ingresos fiscales del Estado y quizá el restablecimiento de la obligación era una manera de asegurar las contribuciones (Del Águila, 2010, 92,93)

En base a diversas fuentes e investigaciones, Del Águila establece que alrededor de 200 mil contribuyentes representaron la base económica de los ingresos fiscales del Estado hasta la era del guano y la llama prosperidad falaz. La mayoría de

esa masa de contribuyentes provenía de las comunidades indígenas que, en ese entonces, tenía la mayor cantidad de tierras del territorio nacional. La propia investigadora señala que era una paradoja que los más pobres y los más excluidos de la naciente república eran los que más aportaban al erario nacional (Del Águila, 2010, 93)

Es incuestionable entonces el vínculo tributario que existió en los albores de la naciente república con respecto al derecho de sufragio de los indígenas. A través de estas reformas legales es evidente que, poco a poco, la participación indígena en el nuevo sistema político fue decayendo de manera significativa. No obstante que, en los primeros años de la nueva república los pueblos indígenas del sur estaban bajo dominio español, Del Águila menciona que, en las primeras décadas de la naciente república, se eligieron como electores parroquiales e, incluso, representantes a muchos indígenas. La autora señala diversos nombres de representantes indígenas. En 1826 figuran como diputados como Justo Sahuaraura (Aymares, Cusco) y José Domingo Choquehuanca (Azángaro, Puno). Asimismo, señala que, en los comicios de 1828, igualmente, fueron elegidos Mariano García Pumacahua por el Cusco e Ignacio Quispe Ninavilca por Huarochirí en Lima. Agrega que Choquehuanca fue elegido como representante en las elecciones de 1826, 1828, 1829, 1832 y 1833 y añade que el mencionado cacique a través su *Ensayo de Estadística* sobre la situación de Azángaro expresaba el encuentro de las tradiciones andinas con las ideas liberales (Del Águila, 2010, 94, 95)

Para resumir sobre esta primera etapa de la República se podría sostener que se buscó incluir a las mayorías indígenas al naciente orden político. Siguiendo las tendencias establecidas en la Constitución de Cádiz en las constituciones de 1823, 1828 y 1834 se manejó una definición extensiva de ciudadanía que consideraba a los indígenas analfabetos, no solo a nivel de electores de las parroquias sino también a nivel de representantes. Sin embargo, a medida que los últimos vestigios de nobleza indígena se batían en retirada, igualmente, la participación indígena se fue difuminando. (Del Águila, 2010).

En síntesis, se puede sostener que el desafío de construir una república de ciudadanos iguales sobre una sociedad absolutamente corporativa, sobre una sociedad organizada en estamentos y fueros bajo la protección de la monarquía española, es decir, sobre una sociedad desigual, es el origen de todos los retos republicanos, pero también la explicación de todos los fracasos. Finalmente, hasta

bien avanzado el siglo XX cuando se hablaba del Perú oficial versus el Perú profundo se solía hacer referencia a la existencia de dos sociedades: una criolla, urbana, costeña y de influencias europeas y otra de mayorías andinas excluidas de la formalidad nacional, de los sistemas de sufragio y de los sistemas de propiedad.

Cuando se fundó la nueva república la mayoría de la sociedad era indígena, la mayoría de los contribuyentes era indígena y la mayoría de los propietarios era indígena. Una realidad concreta sobre cómo prosperó el mundo andino bajo la protección de la monarquía española, más allá de todas las leyendas negras construidas sobre el Virreinato. No era una sociedad perfecta como todas las sociedades de esa época. El vasallaje indígena como cualquier condición los ponía en desventaja frente a los funcionarios de la península y los súbditos de los fueros que no pertenecían a “la República de Indios”. Pretender juzgar estos hechos con los valores y prejuicios del presente -como suelen perpetrar algunas corrientes extremadamente ideologizadas- nos puede llevar a intentar exculpar la responsabilidad de la nueva república en el arrinconamiento de las sociedades indígenas, una de las causas principales del fracaso en el proceso de construcción republicana.

Luego de unas décadas de experiencia republicana las sociedades indígenas ya no eran los principales propietarios de las tierras ni tampoco los principales contribuyentes del fisco. De alguna manera el despojo de tierras de los sectores criollos fue una de las características del proceso republicano y, como parte de ese proceso, el concepto de una ciudadanía híbrida que recogiera las realidades del mundo indígena habría de desaparecer.

3.7 El debate sobre el voto de los analfabetos

A fines de los cincuenta del siglo XIX Bartolomé Herrera inició el debate sobre las normas constitucionales y legales que permitían votar a indígenas y mestizos a pesar de su condición de analfabetos. Una excepción constitucional que les permitía votar hasta 1860. Como ya lo hemos visto detrás de estas excepciones para los indígenas estaba el concepto de ciudadanía híbrida que pretendía, al menos transitoriamente, armonizar la tradición corporativa virreinal de tres siglos con las nuevas ideas ilustradas de la igualdad en la naciente república. Es incuestionable que

el principal impulso de Herrera en cuestionar el voto de los analfabetos tenía que ver con su conocida tesis sobre la importancia de la aristocracia de la inteligencia en la conducción de los destinos de la República y, de otro lado, algunas décadas en que se permitió el voto de los analfabetos estos sectores, de una u otra manera, se convirtieron en las llamadas bases sociales ya sea de caudillos regionales o nacionales que, en vez de consolidar las nuevas instituciones republicanas, se dedicaron a sumir en el Perú en la anarquía general o en un péndulo entre autoritarismo y anarquía sin instituciones.

En la base de la argumentación de Herrera para oponerse al voto de los analfabetos estaba la idea de un sistema republicano reducido a los más capaces, a los más educados e ilustrados. Sin embargo, sorprendentemente, a la hora de fundamentar el porqué se debía excluir a los analfabetos echaba mano de argumentos igualitarios. Según Del Águila, Herrera se preguntaba por qué la excepción que favorecía a los indígenas analfabetos también no se extendía a los blancos, a los mulatos, a los negros, a los cuarterones y todas las razas que se habían mezclado desde el Virreinato y el proceso independentista. Luego se preguntaba por la situación de la raza negra -a la que llamaba desgraciada- acaso no merecían la misma compasión que se demostraba a los indígenas. Según Del Águila, Herrera atribuye las excepciones a favor de los indígenas analfabetos al hecho de que la mayoría de ellos fueron propietarios de una considerable cantidad de tierras -heredadas del virreinato- al menos hasta mediados del siglo XIX. (Del Águila, 2010, 133, 134)

Sin embargo, la destrucción de las noblezas indígenas y “la forzada individuación” de los comuneros los dejó inermes frente a los nuevos dueños de la naciente república: los criollos que tomaron el poder. Quizá la propuesta de Herrera aparecía como viable porque, de una u otra manera, el régimen de propiedad había cambiado radicalmente en el país: las comunidades indígenas habían perdido enormes cantidades de tierras por el despojo criollo y, de alguna manera, comenzaba a configurarse el Perú de los latifundios que se extendería desde mediados del siglo XIX hasta el último tercio del XX. Si los indígenas ya no eran los principales contribuyentes de la República y, encima no habían logrado alfabetizarse en las primeras décadas de experiencia republicana, ¿por qué mantener la excepción a favor de los indígenas analfabetos que, de una u otra manera, evocaba la sociedad corporativa que había imperado durante siglos de virreinato?, era la pregunta pragmática que se formulaban los seguidores del conservatismo de entonces.

Otro de los hechos interesantes a considerar es la manera cómo el conservadurismo ilustrado de Herrera se aproxima a la situación de la República en ese entonces. La visión herreriana del futuro republicano, basado en la soberanía de la inteligencia, en el gobierno de los más capaces e ilustrados, finalmente, es una aproximación racionalista porque no tiene que ver con la sociedad concreta y las instituciones realmente existentes. ¿A qué nos referimos? Como conservador Herrera no tenía instituciones ni tradiciones que defender -excepto la tradición Católica - porque la mayoría de las instituciones existentes habían sido abolidas por las corrientes jacobinas racionalistas o porque las instituciones que habían sobrevivido, simplemente, se habían bastardeado bajo las influencias del igualitarismo ilustrado. De la antigua República de Indios que participaba como un cuerpo propio dentro de la organización corporativa de la monarquía no restaba casi nada. Ni siquiera los últimos supérstites de una nobleza indígena que había logrado cultivarse e ilustrarse como cualquiera de las noblezas de la metrópoli ibérica.

El desierto institucional en que se convirtió la naciente república, entonces, no solo tendría que ver con las tradiciones jacobinas, sino que marcaría a las tradiciones conservadoras de una forma extraña de racionalismo y de un pasadismo que llevaba a añorar al pasado virreinal sin entender que ese pasado solo podía existir, solo podía sobrevivir, a través de las instituciones.

José Gálvez, representando a las corrientes liberales de entonces, fue el principal opositor a la tesis de Herrera que pretendía cancelar el derecho de los indígenas analfabetos a ejercer el derecho de sufragio. Argumentó que el derecho a votar residía principalmente en la naturaleza humana antes en que las capacidades o la educación de los ciudadanos. Del Águila, citando a Basadre, señala que Gálvez rebatió el temor de Herrera acerca de que una mayoría fuese manipulada por una minoría inescrupulosa preguntándose si acaso no debería existir ese mismo temor frente al hecho de que diez hombres decidieran el destino de una sociedad. Luego es evidente que la posición de Gálvez se impondría de manera transitoria, sobre todo respondiendo a la demanda de la mayoría de políticos del sur del país que consideraban que eliminar el voto de los analfabetos significaría pérdida de poder general de las élites sureñas en la política nacional (Del Águila, 2010, 134, 135)

Finalmente, la tendencia a la exclusión del derecho a los analfabetos se consolidaría como un principio político aceptado por la nueva clase política a fines del siglo XIX. La restricción del voto a los analfabetos o a las mayorías indígenas se

concretó en la nueva Ley de Municipalidades y la ley Orgánica de Elecciones de 1892. Más tarde, la ley Electoral de 1896 confirmaría esta tendencia que marcaría la historia política en las siguientes décadas. Del Águila sostiene que el criterio de excluir a los analfabetos del sistema electoral se había impuesto de tal manera que ahora los grandes debates en las cámaras de entonces se focalizaban en la naturaleza del poder electoral y las relaciones entre las provincias y el gobierno central. (Del Águila, 2010). Igualmente se impuso la votación directa de los ciudadanos en reemplazo de los sistemas indirectos que buscaban el diálogo con las tradiciones corporativas del mundo andino y los ideales ilustrados de la naciente república.

De esta manera la nueva realidad económica y social que había impuesto la Independencia a favor de los criollos, mediante el despojo de tierras de las comunidades indígenas, fue construyendo una nueva idea de ciudadanía más vinculada a los ideales ilustrados de la igualdad de los ciudadanos a la ley. Los indígenas ya no controlaban grandes extensiones de tierras, tampoco se consideraban entre las principales fuentes de ingresos para el fisco, pero de otro lado, el arrinconamiento económico y social de la sierra, había convertido a los indígenas en electores que los políticos y caudillos buscaban manipular. En este contexto, todas las percepciones negativas sobre el voto de los analfabetos se sumaron y emergió un sistema electoral que excluía a las mayorías andinas. Un sistema electoral que, en la naciente república reposaba principalmente en la sierra, ahora pasaba a poner el peso principal en la costa. De esta manera comenzó a surgir un sistema republicano que fue un verdadero oxímoron en términos conceptuales: es decir, un modelo que se pretendía republicano no obstante marginar a la mayoría de la comunidad política que pretendía representar. Una supuesta república de iguales que construía una desigualdad sin paragón, una desigualdad que se transformaba en exclusión a diferencia de la experiencia virreinal en donde la desigualdad corporativa se construía para lograr la incorporación de los más desiguales.

A nuestro entender el fracaso de la construcción republicana tiene infinidad de rostros. Uno de ellos, inevitablemente, es la imposibilidad de construir una república que incluyera a todos los sectores que, supuestamente, concurrían a la formación de la comunidad política. Ahora bien, estos rostros del fracaso republicano, cualquiera sea el ángulo de análisis, siempre provendrán del predominio del jacobinismo en las élites de la naciente república que los llevó a considerar que las instituciones se podían desarmar y construir como objetos físicos, que las

tradiciones y la historia podían ser reemplazadas por un preciso y soberbio análisis racional.

3.8 Manuel Pardo, el primer presidente civil de la República

La elección de Manuel Pardo medio siglo después de la Independencia y luego de décadas de turbulencia política en que los generales y coroneles vencedores de las guerras contra la metrópoli reclamaban el derecho de gobernar a punto de cuartelazos y golpes militares, es un momento de quiebre en el predominio de las prácticas jacobinas desde la fundación republicana.

El momento de excepción no tiene que ver, principalmente con las ideas y los horizontes ideológicos, sino, sobre toda con la práctica política que pretenden inaugurar Pardo y el civilismo. Como hemos visto anteriormente, el militarismo de cinco décadas luego de la Independencia se desarrolló invocando todos los conceptos y programas del jacobinismo: el concepto de nación, la soberanía, la ciudadanía y la igualdad de los integrantes de la comunidad política. En ese contexto, Pardo y el civilismo representan un momento diferente con respecto a las prácticas jacobinas predominantes en nuestro proceso político, sobre todo en cuanto práctica política.

No se puede desconocer el enorme acontecimiento que representa la elección -en sentido estricto- del primer presidente civil de la experiencia republicana. El 2 de agosto de 1872 se inauguró el periodo presidencial de Manuel Pardo (1872-1876) y José Simeón Tejada, presidente de la Cámara de Diputados, al entregar la banda presidencial al primer mandatario nacido de las urnas, dijo lo siguiente: “Ciudadano Presidente: En los cincuenta años que lleva el Perú de nación independiente y soberana sóis el único a quien los pueblos han elevado al mando supremo sin el apoyo de las bayonetas” (Basadre, 1983, 187, Tomo V).

Basadre discrepa con la afirmación de Tejada acerca que Pardo es el primer presidente civil de la República. Pone los ejemplos de La Mar y de Orbegoso, ambos elegidos por el Congreso. Sin embargo, mirando las cosas a la distancia no hay comparación alguna entre los tres con respecto a la irrupción de la civilidad y al protagonismo de los ciudadanos en el espacio público. En realidad, la trayectoria de Pardo y del primer civilismo fundan por primera vez la idea de una política moderna,

no obstante los discursos inflamados sobre el republicanismo con que se materializó la independencia de la metrópoli.

En los últimos años la figura de Manuel Pardo ha comenzado a adquirir enorme relevancia en las investigaciones académicas, sobre todo frente a la constatación de que se trata el primer jefe de Estado que emerge de la civilidad, tal como corresponde a cualquier experiencia republicana. De allí que, de pronto, la vida y la obra de Pardo y el civilismo auroral, de alguna manera, comiencen a ser parte de los grandes debates ideológicos que atraviesan el presente político. Algunos señalarán que estamos ante el primer liberal en oposición al caudillismo militar y otros afirmarán que contemplamos al primer conservador más allá de su explícita posición antimonárquica. Ahora entonces existe una cierta disputa ideológica alrededor del legado de Pardo.

Sin embargo, durante casi todo el siglo XX, el legado de Pardo fue ignorado o se cubrió de un silencio desdeñoso, sobre todo bajo el horizonte cultural que inauguró el pensamiento de Haya y Mariátegui. Pero vale interrogarse sobre, ¿cómo empezó el silencio con respecto a Manuel Pardo y el Partido Civil? Manuel González Prada en *Horas de Lucha y Páginas libres* desarrolla la crítica más feroz del pensamiento y la política del siglo XIX y, de una u otra manera, caudillos militares, caudillos civiles, y el propio Partido Civil, son enterrados por la diatriba pradiana. Nada queda en pie y su llamado a que los jóvenes se encarguen de la obra y los viejos vayan a la tumba se convirtió en lema de las generaciones futuras.

La visión de González Prada desencadenó un prolongado silencio sobre la trayectoria de Manuel Pardo y el civilismo. El autor de *Páginas libres*, sobre el civilismo, llegó a sostener que los líderes del civilismo fueron simples negociantes disfrazados de políticos. González Prada no pretende dejar piedad alguna del civilismo y señala que la juventud reformista, con sueños e ideales, que siguió a Pardo, terminó corrompiéndose con el mal que provenía del civilismo (Sobrevilla, 2009, 263).

Al margen de los errores históricos sobre el papel del primer gobierno civil en las finanzas públicas -el civilismo se propuso reordenar las cuentas nacionales-, González Prada no parece atribuirle ninguna importancia a la voluntad de construir instituciones y al proceso de asociatividad que impulsó el Partido Civil -tal como lo

planteamos en la presente investigación-, esfuerzo que llegó a juntar en una misma plataforma política a banqueros con artesanos, a algunos consignatarios del guano con trabajadores de las más diversas actividades manuales de Lima y, sobre todo, la crítica que el civilismo desarrolló contra el caudillismo militar que había sembrado la anarquía nacional en el siglo XIX. Tampoco tenía importancia alguna que el gobierno de Manuel Pardo se constituyera en el primer gobierno civil luego de medio siglo de independencia. Esperar 50 años para consagrar la primera civilidad en el poder al margen de los caudillos militares que perpetraban golpes de Estado invocando la soberanía popular y la representación de la nación, es demasiado para cualquier experiencia republicana. Revela la magnitud del fracaso republicano. A González Prada no parecía importarle demasiado.

Es evidente que González Prada era un cultor del jacobinismo francés. En sus escritos resuenan los metafísicos de la revolución en Francia. El discurso gonzalezpradiano parece decirnos que se arrasase con todo lo existente para refundar la sociedad sobre los derechos naturales abstractos del hombre. No hay institución, ni realidad existente, ni tradición, valederas frente al poder organizador de la razón, frente a la reingeniería social que debía desarrollarse. De allí que para González Prada todo debía derribarse, todo debía refundarse y los viejos debían estar en la tumba y los jóvenes lanzarse a la obra.

La racionalización del jacobinismo político en nuestras tradiciones políticas, pues, tuvo mucho que ver con el entierro arbitrario y temporal de la obra de Pardo y el civilismo. Bajo el horizonte cultural de Haya y Mariátegui el silencio sobre el fundador del civilismo, evidentemente, se acentuaría.

Sin embargo, desde las orillas alternativas al jacobinismo, se reclamó el legado de Pardo y del civilismo con interpretaciones propias, más allá de que el silencio se impusiera en la mayor parte del siglo XX. Por ejemplo, José Riva Agüero reivindica la trayectoria del fundador del civilismo y sostiene que Pardo era un innovador constructivo que se planteaba las reformas sobre la base de las instituciones y realidades existentes y desde lo tradicional. Agrega que asumía ese criterio en los asuntos pequeños como en los temas generales. Asevera que el fundador del Partido Civil solía organizar y descubrir el futuro aprovechando lo heredado. En otras palabras, según el mencionado autor, Pardo era un reformista que

no ignoraba las tradiciones y las instituciones legadas. Para distanciar al líder del primer civilismo peruano de las tradiciones jacobinas y liberales, Riva Agüero asevera que Pardo nunca fue un librecambista manchesteriano como algunos pretendían sostener (Riva Agüero, 1971, 230).

Por su lado, Francisco García Calderón, otro pensador de la orilla contraria a las riberas jacobinas, sostiene que la elección de Manuel Pardo y el ascenso al poder del Partido Civil representó el único ensayo de organización republicana y constitucional, hasta ese entonces, que no terminó en una dictadura. De alguna forma García Calderón desarrolla sus reflexiones en *El Perú contemporáneo* -tal como lo sostiene Tudela- y las emparenta con gran tradición civilista (García Calderón, 2001). Luego de las aproximaciones de García Calderón, la idea de la excepcionalidad de la experiencia civilista con respecto al asfixiante predominio del jacobinismo en la tradición de la República, se vuelve más sólida, mucho más presente

No obstante, el legado de Pardo también puede representar, simplemente, la huella liberal republicana, tal como lo plantea la historiadora McEvoy, una de las principales investigadoras que ha revalorado el papel del fundador del civilismo en la formación de una cultura política moderna. No se exagera cuando se sostiene que los que los trabajos de Carmen McEvoy representan los intentos más serios y atinados por recuperar el legado civilista en base a hallazgos que, a nuestro entender, trascenderán los objetivos de su autora, tal como suele suceder con los trabajos académicos rigurosos. Sin embargo, este reconocimiento no nos lleva a ignorar que las conclusiones de McEvoy que reducen la obra y la trayectoria de Pardo a un simple legado liberal están cargados de opciones ideológicas o, para decirlo de otra manera, tienen una hermenéutica errada en la que prevalecen los prejuicios ideológicos contemporáneos del intérprete.

Más allá de las tendencias ideológicas que predominan en la interpretación de los valiosos hallazgos es incuestionable que los esfuerzos de McEvoy se han convertido en los mejores argumentos para revalorar el papel del civilismo en la historia de las ideas del Perú. En la *Utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana* (McEvoy, 2017), la autora señala que la trayectoria de Pardo y del Partido Civil solo evidencian una huella liberal

republicana. La reducción del legado civilista a la exclusiva influencia liberal, a nuestro entender, proviene del hecho de que el proyecto republicano de Pardo nació en confrontación con las tesis y proyectos a favor de una monarquía constitucional. El republicanismo de Pardo siempre fue antimonárquico, no hay la menor duda. Y, en la medida en que, en sus escritos, el fundador del civilismo deja en claro que se ha nutrido ideológicamente de las revoluciones antimonárquicas en Estados Unidos y Francia y que, además, conoce el pensamiento de los grandes pensadores ilustrados de entonces es fácil concluir que Pardo era un liberal a ultranza. Sin embargo, ese tipo de aproximaciones o conclusiones ignora el momento histórico y las tradiciones en que se forjó el proyecto político de Pardo y el primer civilismo. ¿Cuáles eran las características de esa época y la naturaleza de las tradiciones políticas y sociales? Sin lugar a dudas que el civilismo se funda en medio de las turbulencias y convulsiones sociales desatadas por cinco décadas de jacobinismo militar en el que los generales y coroneles de las guerras de independencia solían lanzar inflamados discursos con todo el arsenal ilustrado para justificar los golpes y cuartelazos que se sucedieron en medio del desierto institucional que dejó el proceso de Independencia. ¿En ese contexto cómo se puede enfrentar al monstruo caudillista jacobino solo desde la interpretación liberal de la Ilustración? A nuestro entender Pardo era absolutamente consciente que la llamada huella liberal era insuficiente para fundar una nueva política moderna porque era más que evidente que sabía con exactitud las diferencias capitales de la revolución en Francia con la revolución de Estados Unidos, tal como lo hemos analizado en el marco teórico de la presente investigación. Por todas esas consideraciones, inevitablemente, tenía que buscar la influencia de las tradiciones conservadoras de los padres de los Estados Unidos para la construcción de un proyecto republicano en una sociedad destrozada por medio de siglo de jacobinismo en que todo asemejaba un desierto de instituciones o una realidad atravesada por una república formal, repleta de declaraciones y conceptos ilustrados, y una sociedad de mayorías excluidas, sobre todo del mundo andino. Como queda en evidencia en las investigaciones de McEvoy ese soporte no liberal jacobino es el llamado asociativismo o tocquevillismo en el proyecto del civilismo.

La interpretación de McEvoy en el mencionado libro se desarrolla no obstante que, en otro trabajo, la señalada autora deja en claro ha estudiado el monstruo jacobino que se engulle el proyecto republicano. En el ensayo “De la

república jacobina a la república militarizada, 1822-1854”, sostiene que, al igual que en toda América Latina, el proceso de independencia del Perú fue un proceso antitocquevillano (McEvoy 2013). El título del mencionado ensayo es extremadamente sugerente porque establece la relación entre jacobinismo y militarismo en el proceso político peruano, una tesis central que intentamos desarrollar para establecer las causas del fracaso en la construcción republicana, sobre todo en las primeras décadas luego de la independencia. Sin embargo, si bien el concepto de tocquevillismo no está ampliamente desarrollado en el mencionado ensayo es más que evidente que McEvoy nos está diciendo que la Independencia en Perú y la América Hispana no se caracterizó por respetar la institucionalidad previamente existente, tal como sucedió en la independencia de Estados Unidos. Si bien las instituciones y la institucionalidad heredadas del Virreinato eran entidades construidas de arriba hacia abajo mientras que las instituciones estadounidenses sobre todo eran de abajo hacia arriba, la alusión al concepto del tocquevillismo nos revela que es un asunto intelectual claramente establecido por McEvoy. Sin embargo, en la interpretación del primer civilismo, a nuestro entender, prevalen los prejuicios contemporáneos.

Si existen dudas, McEvoy precisa que los miembros del primer Congreso Constituyente de 1823 optaron por un régimen político asambleísta que recelaba de un Ejecutivo que no naciera del Parlamento (McEvoy, 2013). Como se aprecia, la investigadora explica con prolijidad lo que entiende por jacobinismo, liberalismo y tocquevillismo. Por todas estas consideraciones, es difícil entender el porqué el legado de Manuel Pardo y el primer civilismo es reducido o simplificado en “la huella liberal republicana”.

En el camino de reconstruir los grandes debates filosóficos y políticos que han organizado el proceso republicano se deberá profundizar y continuar las investigaciones de la mencionada autora sobre Pardo, más allá también de otras conclusiones y tesis polémicas como el atribuir a Pardo una visión sainsimonista, es decir vinculada al pensamiento positivista de Henri de Saint Simon -uno de los precursores del llamado socialismo científico- que propugnaba una organización de la sociedad sobre la base de los actores de la producción (McEvoy, 2004).

Es evidente que el legado de Pardo ha pasado desde la cerrada de defensa de sus propuestas por los conservadores anti jacobinos hasta la diatriba que niega cualquier aporte o reconocimiento en el futuro de la República. Del silencio largo y desdeñoso que cancela un pensamiento político moderno hasta el intento de encasillar el civilismo naciente en las corrientes ideológicas que se disputan y colisionan en el Perú contemporáneo. De alguna manera estas aproximaciones tan disímiles a la herencia del fundador del civilismo se explican porque todos los intérpretes de los hechos y los documentos analizados se aproximan con los prejuicios predominantes de las respectivas épocas o tiempos desde los cuales se emprende la empresa hermenéutica. En cualquier caso, el método de la hermenéutica filosófica se convierte en una herramienta vital para sortear las trampas que nos imponen los prejuicios presentes, de manera tal que aceptamos los juicios previos en su condición de provisionales para luego establecer un diálogo con las tradiciones y prejuicios de la época en que se escribieron los documentos y acaecieron los hechos.

3.9 Pardo, el pensador, el intelectual.

En el excelente y prolijo libro *Manuel Pardo. La huella liberal republicana* (McEvoy 2004) se recoge el texto “Belgrano por el general don Bartolomé Mitre, estudio crítico”, una reseña de Manuel Pardo sobre el ensayo que publicó el estadista argentino Bartolomé Mitre sobre el general Manuel Belgrano, quien tuvo enorme influencia en el Congreso de Tucumán que declaró la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata. En esta crítica del texto de Mitre, que también puede llamarse un ensayo, el primer presidente civil del Perú deja meridianamente establecido que él no solo era un hombre de acción, sino que también era uno vinculado a la república de las letras, enterado de los grandes debates ilustrados que conmovieron al siglo XIX.

En este ensayo Pardo defiende ardorosamente el sistema republicano y descarta el sistema de la monarquía porque lo considera inviable en las nacientes repúblicas hispanoamericanas. En ese sentido del propio puño y de la propia letra de Pardo se colige que el proyecto republicano del primer civilismo no tenía nada que ver con la monarquía o era antimonárquico. Sin embargo, de esa primera impresión no existe absolutamente nada que vincule a Pardo con las tradiciones jacobinas que

desorganizaron el proyecto de la naciente república en el Perú. Las cosas se clarifican cuando en el referido ensayo el autor analiza la anarquía que se desata en la naciente república de Argentina como parte del proceso independentista. Los debates entre el centralismo y federalismo que obsesionaron a los libertadores y los conflictos de las primeras décadas independientes de la Provincias Unidas del Río de la Plata parecen decirnos -según la mirada de Pardo- que los republicanos no habían encontrado la manera de reemplazar las instituciones y el poder virreinal. Sin embargo, en el desarrollo del ensayo, el fundador del civilismo de alguna manera deja en claro de donde provienen sus tradiciones republicanas. Por ejemplo, señala que los líderes rioplatenses no veían con claridad si la naciente formación republicana debía tener el corte griego, romano o el de las oligarquías italianas. En otras palabras, el primer presidente civil del país conocía con absoluta claridad el republicanismo antiguo y clásico. Una tradición que no admitía la fácil dicotomía entre república versus monarquía, tal como lo plantearon los franceses con el advenimiento de la Ilustración. En el desarrollo de este ensayo Pardo echa otras luces sobre las prácticas políticas que desarrolló con la fundación del civilismo. Sostiene que los líderes rioplatenses dudaban si en medio de la anarquía podían acaso imitar la organización tranquila de las colonias inglesas de la América del Norte. ¿Acaso no hay detrás de semejante afirmación una clara distinción entre la revolución independentista de las trece colonias que preservó todas las instituciones forjadas en siglos con la revolución en Francia que arrasó con toda la institucionalidad previa? A nuestro entender sí hay una absoluta claridad de las diferencias, sobre todo considerando la voluntad de desarrollar una asociatividad sin precedentes -como veremos más adelante- en la experiencia política peruana.

No obstante, en el mismo ensayo también hay referencias a la influencia ilustrada que podrían generar confusiones si analizamos las cosas desde el punto de vista de nuestro marco teórico. Por ejemplo, asevera que todos los independentistas argentinos habían soñado con Atenas y Esparta, Con Roma y con Cartago y, además, con los grandes temas planteados por Paine y Montesquieu y, por supuesto, con *El contrato social* del gran pensador de Ginebra. Aquí cualquiera que pretenda un análisis imponiendo los prejuicios del presente podría sostener que las alusiones a Paine y Rousseau revelan que Pardo era un discípulo y un militante de las tradiciones jacobinas. Sin embargo, observando las tradiciones de la época en que las nacientes

repúblicas se recostaban sobre las revoluciones en Francia y en Estados Unidos es difícil pedirle a un pensador que establezca los vínculos filosóficos y las matrices teóricas entre Rousseau y Paine y la revolución francesa. Una solicitud demasiado exquisita desde los prejuicios y las investigaciones filosóficas actuales.

Para despejar las dudas acerca de la clara posición anti jacobina y la clara inclinación por la experiencia de Estado Unidos, en el mencionado ensayo, Pardo sostiene que la práctica de las colonias inglesas comprobaba más allá de las especulaciones el sentido práctico del proyecto republicano. Enseguida asevera que los héroes de estas experiencias ofrecían modelos más amables que los surgidos en las llamadas repúblicas paganas y luego habla de la superioridad de la democracia cristiana moderna sobre las experiencias del pasado (McEvoy, 2004, 575, 576).

3.10 Pardo y su aversión a la anarquía desorganizadora

El fundador del Partido Civil tenía una extrema aversión a la anarquía desorganizadora y de allí su clara posición en contra de las tradiciones jacobinas que habían predominado en el Perú. En el ensayo sobre el texto de Mitre, Pardo plantea una reflexión que lo ubica en medio de los grandes temas que pretendemos plantear en la presente investigación. Sostiene que los estadistas argentinos, luego de la independencia, habían ensayado todos los proyectos posibles, sin embargo, todo había sido una suma de fracasos. Agrega que con la desaparición de la autoridad real -se refiere a la corona española- no existía una manera de mirar un futuro bajo el reinado de la ley y añade que los hombres y líderes se convertían en juguetes de los acontecimientos. Luego asevera que la independencia había sido alcanzada con la destrucción del orden social y el imperio de la anarquía, una independencia que estaba a punto de desaparecer a causa del desorden y la falta de autoridad (McEvoy, 2004, 578)

Es interesante recoger la observación de Basadre acerca del ideario ideológico de Pardo. Asevera que el programa de “la República Práctica” no consistió en la plataforma de un programa conservador, sino que recogía algo del programa liberal, no desde el punto de vista constitucional sino desde el derecho administrativo porque, por ejemplo, más allá de sus apuestas descentralizadoras no se propuso el debilitamiento del poder ejecutivo. En ese sentido agrega que, como

hombre de las primeras décadas del siglo XIX, era natural que superase el pensamiento autoritario de su padre, Felipe Pardo Aliaga, quien proponía una aristocracia sobre la base de la cultura y la inteligencia. (Basadre, 1983, 242, 243, Tomo V)

Como se aprecia cualquiera sea la época desde la cual se pretenda reflexionar sobre el legado de Pardo es casi imposible vincularlo con las tradiciones jacobinas. De allí la enorme importancia de precisar sobre qué hablamos cuando señalamos que el fundador del civilismo era únicamente un liberal republicano. Basadre, esclavo de los documentos y los hechos, solo se atreve a afirmar que el programa de Pardo recogía algo del programa liberal (se opuso al debilitamiento del ejecutivo) y que superaba el conservadurismo aristocrático de su padre, don Felipe Pardo y Aliaga.

Reflexionando sobre el texto de Mitre, Pardo asevera que para hombres nuevos en los asuntos públicos-se refiere los independentistas rioplatenses-, para mentes medianas y mal preparadas, el camino para enfrentar esa anarquía desorganizadora era regresar al sistema de gobierno bajo el cual el orden había existido, es decir, bajo el sistema monárquico, como una manera de afirmar la independencia (McEvoy, 2004, 578). A partir de allí, según el análisis de Pardo, los independentistas argentinos, comenzaron un periplo interminable en busca de la casa real que fundara una dinastía real americana. Pardo precisa que no solo fue el general Belgrano el único defensor de la monarquía para la naciente república, sino todos los líderes destacados de la época: Rivadavia, Puyrredón, Alvear, el general José de San Martín y otros actores como Bernardo Monteagudo (McEvoy, 2004, 579)

Cuando Pardo analiza el periplo de los estadistas argentinos en busca de un rey o de una casa real que salvara la independencia de la anarquía, de una u otra manera, es consciente de los efectos desorganizadores que significó la ruptura con España, sobre todo en lo referente a la tábula rasa de las instituciones que significó la independencia. La desesperación, a veces, lleva al ridículo y algo de eso nos parece relatar Pardo cuando describe los esfuerzos inútiles de los patriotas argentinos en la búsqueda de un rey salvador. Pardo señala que existían hasta tres sectores en la búsqueda de una casa real: quienes apostaban por la casa de Braganza (la monarquía portuguesa en el Brasil); quienes buscaban el rey en Europa, incluso, entre los

infantes de España o cualquiera de las casas reales del viejo continente; y quienes se imaginaban un Inca del idílico imperio de los incas (McEvoy, 2004, 580)

En base a estas aproximaciones se puede concluir que es incuestionable que el fundador del Partido Civil tenía una idea clara sobre el papel de las instituciones en la construcción de las nuevas naciones que emergían en la América Hispana. No defiende el Virreinato ni el legado español de manera explícita, sin embargo, Pardo es absolutamente consciente sobre lo que significó a arrasar con las instituciones forjadas a lo largo de siglos de imperio de la corona española. Algunas frases en las que Pardo se refiere a la idea de que se alcanzó la Independencia a costa de la anarquía desorganizadora dejan en claro el concepto del papel de las instituciones en la construcción de una república. Para el líder del civilismo peruano era imposible imaginar una república sin orden social y autoridad, un orden que provenía indudablemente del ejercicio público de las libertades de parte de los ciudadanos. Sin embargo, también es posible interpretar que Pardo llegó a la conclusión acerca de que el orden de la sociedad virreinal -en comparación con la anarquía en las nacientes repúblicas-, no solo provenía de la legitimidad histórica de la corona española, sino, sobre todo, de las instituciones que se construyeron bajo el imperio de la autoridad real. De alguna manera el papel de las instituciones parecía estar tan presente en las preocupaciones de Pardo que la emergencia del Partido Civil empezó y se desarrolló con el objetivo de construir instituciones de abajo hacia arriba, con el llamado asociativismo o tocquevillismo que caracterizó la acción política del fundador del civilismo.

En el caso de las instituciones del Virreinato del Perú es también incuestionable que Pardo y los líderes del civilismo entendieron que una de las claves del orden social que se organizó bajo la corona era la relación del rey con el mundo indígena. El monarca salvaguardaba el desarrollo de las sociedades indígenas, incluso, en contra de los propios peninsulares y criollos del Virreinato. En ese sentido uno de los aspectos que merece atención en el ensayo de Pardo sobre el texto de Mitre tiene que ver con la búsqueda de los independentistas argentinos del rey descendiente de los incas. A través de las reflexiones de Pardo sobre el tema se puede entender con absoluta claridad que el fundador del Partido Civil tenía una idea muy clara sobre las relaciones de la naciente república del Perú con el mundo andino. Por ejemplo, según Pardo, Mitre no espero el pronunciamiento del Congreso de

Tucumán para proclamar ante las milicias del Alto y Bajo Perú su adhesión a la casa real de los incas y la urgencia de que el nuevo rey asentará su gobierno en el mítico Cusco Imperial. El fundador del civilismo consideraba esa voluntad casi desesperada de los independentistas argentinos en buscar un inca para establecer una monarquía salvadora de la anarquía desorganizadora, no solo tenía que ver con la voluntad de salvar la independencia argentina de la anarquía sino también con la voluntad de recuperar a los indios, al mundo indígena, que siempre se había mostrado contrario o distante de la independencia de la metrópoli (MacEvoy ,2004). Como se aprecia el fundador del civilismo era absolutamente consciente que el mundo andino le había dado la espalda a la Independencia porque, de alguna forma, las instituciones virreinales que organizaban la cohesión social habían sido destruidas.

3.11 El programa de Pardo

La Asociación Independencia Electoral, fundada el 24 de abril de 1871, por 114 notables de Lima y provincias, se propuso rescatar los principios y virtudes republicanas que animan la construcción de una comunidad política, de una república, que, en medio siglo de caudillismo militar, se habían postergado. La naciente asociación se planteó desarrollar una estrategia electoral exitosa para encumbrar a Manuel Pardo en la presidencia de la República, es decir, para elegir al primer civil en la primera magistratura de la Nación (McEvoy, 2004).

El programa de la Asociación Independencia Electoral -embrión del futuro Partido Civil- entonces se proponía la construcción de la república subrayando el papel de las virtudes republicanas, es decir, rescatando principios y criterios del republicanismo antiguo que pueden ser reducidos a la idea de un ciudadano que cultiva virtudes que posibilitan la construcción de una comunidad política. Una comunidad en que el cultivo y el desarrollo de las virtudes aristotélicas hacen posible la idea del bien común en que se representan todos y se subordinan los intereses sectoriales.

Sobre esta base teórica republicana se entiende que, entre los principales objetivos del movimiento civilista y del programa de “La República Práctica- República de la Verdad”, estaban las reformas fiscales que acabaran con el dispendio de la llamada prosperidad falaz del guano. De alguna manera con el programa fiscal

de la Sociedad de Independencia Electoral emerge uno de los planes más importantes para sanear las finanzas fiscales destruidas en décadas de caudillaje militar. El criterio acerca de que el Estado no podía gastar más de lo que recaudaba, en realidad, es un principio que solo puede prosperar bajo un sistema republicano en que se cultivan virtudes.

De alguna manera todos los historiadores reconocen el programa fiscal que pretendió desarrollar el civilismo para crear una economía moderna sin la cual es imposible, a nuestro entender, la construcción de un sistema republicano y el orden social. Finalmente, un país destruido fiscalmente es una sociedad atrapada en la anarquía desorganizadora porque los recursos del Estado no solo no sirven para atender necesidades básicas, sino que también se convierten en potenciales botines para los caudillos que se disputan el poder. De allí que Basadre señale que el programa de Pardo tuvo como uno de los objetivos centrales sanear la hacienda pública mediante la creación de recursos y la reorganización de los sistemas de recaudación y aduanas. (Basadre, 1983, Tomo V).

Otro de los aspectos que merece destacarse en el programa de Pardo es que se propuso construir la guardia nacional, una entidad militar más ligada a la sociedad y a la ciudadanía que lograra contrapesar el poder del Ejército que, en la práctica, ante el desierto institucional pos independencia, se convirtió en la entidad dominante del proceso político nacional. Tal como lo registra Basadre, el civilismo, en cuanto al ejército, buscó la colaboración y el contrapeso de la guardia nacional (Basadre, 1983, 242, Tomo V).

Una confirmación más del peso del llamado *tocquevillismo* en el pensamiento de Pardo y de la manera sobre cómo estaba enterado del proceso republicano de los Estados Unidos en dónde la guardia nacional es una especie de ejército civil, vinculado a la sociedad, que suele encargarse del orden interno mientras que el ejército profesional se encarga de las guerras exteriores y las guerras convencionales. En el programa de Pardo era evidente que se buscaba crear instituciones de aquí para allá con objeto de empoderar a la sociedad y restarle poder a los caudillos militares que habían convertido en una especie de partido único del proceso político peruano.

Otro de los pilares del programa de Pardo fue el municipalismo o la revaloración del ámbito municipal destruido y desorganizado por el caudillaje militar. El municipalismo del fundador del Partido Civil evoca las mejores aproximaciones que De Tocqueville registró en su periplo por los Estados Unidos del norte de América, sobre todo cuando llega a afirmar que el municipio fue antes que el estado y la unión estadounidense (De Tocqueville, 2017)

Al respecto, McEvoy señala que, en su mensaje presidencial del 28 de abril de 1873, Pardo sostuvo que los gobiernos locales constituían una de las bases principales de la República, y que estos espacios de autogobierno debían dictar reglamentos, establecer contribuciones y conseguir empréstitos sin necesidad de autorización previa del Congreso. McEvoy agrega que Pardo consideraba que los municipios eran el verdadero contrapeso en contra de los caudillajes militares y que debían tener todas las facultades de gobierno en el ámbito local, excepto en los vinculados al Poder Judicial (McEvoy, 2004, 55)

El tocquellivismo presente en la propuesta municipal de Pardo también era una manera de superar la quiebra del llamado estado guanero mediante el empoderamiento de los gobiernos locales para crear sus propios recursos y terminar con la tutela del Estado de parte de los caudillos.

Con respecto a la influencia de la Iglesia en la cultura y el espacio público, Basadre asevera que Pardo se mostraba enérgico frente a la jerarquía eclesial, pero respetuoso de las tradiciones religiosas y tolerante frente a las disputas teóricas (Basadre, 1983, 242, Tomo V).

Luego de analizar el ideario y el programa de Pardo y del movimiento civil algunos sostendrán que el líder civilista tenía más de liberal que de conservador, otros señalaran que era más conservador que liberal, sin embargo, es imposible que alguien se atreva a sostener que el primer presidente civil del Perú formaba parte de las tradiciones políticas jacobinas. Imposible. Pardo es, sobre todo, un anti jacobino que conocía todos los debates intelectuales de la Ilustración y las colisiones ideológicas que habían estremecido las revoluciones de Estados Unidos y de Francia. Conocedor de estos acontecimientos y debates claramente se inclinó por recoger los mejores aportes de la revolución de Estados Unidos, que fue una revolución

esencialmente tocquevillana, profundamente anti jacobina y extremadamente vinculada al republicanismo antiguo que hemos descrito en nuestro marco teórico.

3.12 El tocquevillismo de Pardo

Por todas las cosas previamente señaladas es evidente que para Manuel Pardo la idea de república no era una construcción abstracta sino un proceso concreto de construcción de instituciones. Por ejemplo, en el ensayo sobre el trabajo de Mitre, el fundador del Partido Civil analiza casi embelesado el protagonismo del pueblo de Buenos Aires en la reconquista y defensa de la ciudad frente a la invasión inglesa, un protagonismo que creció históricamente porque se desplegó luego de la rendición de los representantes del virreinato español (McEvoy, 2004). Pardo asevera que se trató de un protagonismo de peninsulares y americanos que se unieron en la defensa de sus hogares, en la defensa de su religión, de su raza, en contra del hereje inglés. Agrega que esa experiencia templó la idea de una colectividad que, sin todavía cuestionar la autoridad del monarca español, prefigura una idea de la naciente república (MacEvoy, 2004, 547). Sobre esa base Pardo llega a sostener que la democracia rioplatense antecedió a la independencia. Agrega que era evidente que se había materializado una revolución, una revolución que no había sido conducida por Liniers sino por el protagonismo de la democracia en Buenos Aires (McEvoy, 2004, 550).

Luego de estas aproximaciones, ¿acaso alguien puede dudar sobre que Pardo entendía conceptos como soberanía, pueblo, nación, solo si ellos se concretaban en un proceso de abajo hacia arriba, solo si de alguna manera la democracia antecedió a la independencia? Y si luego de esta mirada, analizamos el ideario y el programa de Pardo en el Perú es evidente que el fundador del civilismo entendía que en nuestro país había sucedido todo lo contrario: que la independencia había sido un proceso de arriba hacia abajo. Es decir, en sentido inverso a la experiencia rioplatense, más allá de que tanto las nacientes repúblicas de Perú y Argentina se empantanaran en la anarquía, precisamente, porque en ambas experiencias se ignoraron las tradiciones, la historia y el legado institucional del virreinato. Luego, tal como lo hemos establecido, se desató la desesperación rioplatense por superar la anarquía mediante el regreso al pasado.

Pardo entonces entendía que el jacobinismo y el caudillismo militar eran las dos caras de una misma moneda, más allá de que no haya verbalizado críticas y condenas al llamado jacobinismo racionalista o racionalismo metafísico. De allí la explicación de la columna vertebral de su concepción republicana: el tocquevillismo.

McEvoy señala que, cuando el 24 de abril de 1871, la Sociedad Independencia Electoral lanzaba la candidatura de Manuel Pardo, este movimiento representaba un movimiento social heterogéneo en el que convergían hacendados y propietarios ricos de Lima, Trujillo, Arequipa, Puno, Cuzco, con intelectuales, académicos, universitarios, periodistas y pequeños agricultores y artesanos. Agrega que en la composición social de este movimiento se percibía el protagonismo de una incipiente clase media urbana. (McEvoy, 2017, 81, 82). En la composición social de los protagonistas de la Sociedad Independencia Electoral se puede percibir el primer embrión de una convergencia social de diferentes sectores sociales, ricos y pobres, o también se podría hablar del primer proyecto de un frente de clases sin necesidad de caer en las predicciones marxianas. Ahora bien, la idea de un frente de clases, generalmente, prospera cuando existe un enemigo mayor que es común a toda una comunidad política. Es indudable que ese enemigo común era el militarismo caudillista, la expresión material del jacobinismo en el Perú.

Asimismo, McEvoy reseña una de las proclamas de la junta directiva de la Sociedad Independencia Electoral en la que se señala que el llamado a participar en política a la mayor cantidad de integrantes de la sociedad buscaba convocar a la mayoría del país sin excepciones ni distinciones de clase. La autora precisa que el mensaje pretendía que el capitalista y el artesano, que el propietario y el jornalero, que el sacerdote, el militar, el empleado público y el que labra la tierra, se unificarán bajo el proyecto de una comunidad política, de un proyecto republicano (McEvoy, 2017, 90).

Es evidente que la idea un frente que unificara a todas las clases sociales no solo provenía de las reflexiones ideológicas e históricas sobre medio siglo de fracaso en la construcción republicana, sino que el civilismo auroral también se planteaba un objetivo práctico: construir una maquinaria política y social que lograra superar las poderosas y enraizadas redes clientelares que habían creado décadas de caudillismo militar. De allí que McEvoy asevera que los reiterados fracasos de los civiles dejaban

varias lecciones que la Sociedad Independencia Electoral se propuso subsanar. Una de ellas tenía que ver con la conclusión de que las discusiones ideológicas al margen de la práctica no conducían a ningún lado. La segunda era la certeza de que los esfuerzos aislados eran estériles y la tercera que las alianzas con los militares no conducían a nada. (McEvoy, 2017, 91).

La herramienta para desarrollar esta estrategia que buscaba construir un frente social de clases, que se planteaba organizar a la sociedad de abajo hacia arriba, que, finalmente, pretendía construir una institucionalidad que le restara poder a los caudillos militares, evidentemente fue la concepción asociativista -tocquevillana. Una concepción que estaba tan presente en los inicios de la práctica civilista que todo el sistema organizativo de la Sociedad Independencia Electoral se permeó de esta lógica. McEvoy relata que las formas organizativas de este movimiento se integraban por pequeñas células o esferas, formadas por afinidad entre sus miembros y por la relación con el candidato Manuel Pardo. McEvoy agrega que la unidad básica de la organización política era la decena, que tenía un nombre, su respectivo jefe y una legitimidad acreditada por un documento. Añade que las decenas formaban las secciones, integradas por entre cinco a diez decenas, que se vinculaban a la organización parroquial de la Lima de ese entonces. (McEvoy, 2017, 96)

La mencionada investigadora sostiene que la convocatoria de todos los sectores sociales habría pasado como una simple estrategia política -electoral de sectores acomodados de la sociedad de no ser porque la Sociedad Independencia Electoral comenzó a organizar las primeras manifestaciones civiles con olor a popularidad, con los colores y humores de todo el pueblo limeño. McEvoy menciona, por ejemplo, que 600 personas, la mayoría de ellos jornaleros y artesanos, se congregaron en el teatro Odeón. Agrega que algo parecido sucedió con los miles de adherentes a la candidatura de Pardo en los baños de Piedra Liza. Finalmente, la autora nos revela que el 6 de agosto de 1871, 12 mil personas desfilaron por las calles de la capital hacia la plaza de Acho, desarrollando el primer acto de masas que conoció la Lima de entonces (McEvoy, 2004, 45). Se calcula que en esa movilización ciudadana participó alrededor del 10% de la población limeña. Una cifra que revela la magnitud de la gesta organizativa de los fundadores del civilismo en el país.

3.13 La llamada “República Aristocrática”

Luego de analizar el momento de ruptura con la tradición jacobina que representa la irrupción del movimiento civilista fundado por Manuel Pardo, el desarrollo de la Sociedad Independencia Electoral, la elección del fundador del civilismo como el primer jefe de Estado proveniente de elección nacional y la formación de un amplio frente de clases sociales, de alguna manera, también se puede sostener que hubo otro periodo político que también representó un proceso diferente a la tradición jacobina dominado por los cuartelazos de los caudillos militares. Nos referimos a la llamada “República Aristocrática”, término acuñado por Jorge Basadre.

La República Aristocrática tuvo una continuidad de seis gobiernos constitucionales (1895-1919), apenas interrumpido por la quiebra del orden constitucional del 4 de febrero de 1914. La estabilidad institucional y la continuidad electoral de esta época se desarrolló bajo el imperio de la Constitución de 1860 (Chirinos Soto, 1985, Tomo I). Esta etapa de la historia republicana es el periodo de mayor continuidad institucional seguido de las dos décadas (2001-2021) de democracia que se experimentan bajo la Constitución de 1993.

La República Aristocrática nació del pacto entre el caudillo Nicolás de Piérola del Partido Demócrata y el Partido Civilista, heredero de la obra y el pensamiento de Manuel Pardo. La manera cómo se construye la estabilidad y se garantiza la continuidad institucional, incuestionablemente, representa un proceso diferente a la tradición jacobina. Sin embargo, en la llamada República Aristocrática ya no se percibe esa vorágine asociativa -tocquevillana que caracterizó al primer civilismo.

3.14 El talón de Aquiles del civilismo

Una de las preguntas que emerge luego de analizar el nacimiento y la consolidación del primer civilismo inevitablemente será por qué fracasa un proyecto con tanta riqueza ideológica, con voluntad de incorporar a sectores sociales marginados en la construcción republicana, con la clara intención de gestar una

convergencia pluriclasista y con una práctica asociativa tan intensa y marcada. El civilismo entonces fracasó en construir la república, más allá de la estabilidad pasajera de la llamada República Aristocrática. Hablamos de fracaso porque el proyecto republicano continúa siendo una gran interrogante en las primeras décadas del siglo XXI.

A nuestro entender el fracaso del civilismo se explica por la imposibilidad de incorporar al mundo andino, a las sociedades indígenas, al proceso de construcción republicana. Si la mayoría de una sociedad continúa excluida de la organización de la comunidad política es imposible hablar de un sistema republicano. La marginación de las mayorías andinas -como resultado del predominio del jacobinismo en las élites -siempre fue una de las causas del fracaso del proyecto republicano y, por supuesto, también fue una de las razones del fracaso del proyecto civilista. Los civilistas aurorales no lo lograron y la siguiente generación de civilistas se abandonó a la molición criolla. No avanzó por la ruta asociativa-toquevillana que se propuso el fundador del Partido Civil.

Sin embargo, vale aclarar que, al margen de los resultados, Pardo y los fundadores del civilismo siempre entendieron que la exclusión del mundo andino inviabilizaba el éxito del proyecto republicano en el Perú. Y bajo ese entendimiento se propusieron objetivos y estrategias para superar ese problema estructural.

Al respecto vale señalar que en el año 1866 estalló una rebelión indígena que resucitó en el debate nacional la situación del mundo indígena, un problema que, de alguna manera, fue velado durante las primeras cinco décadas de turbulencia jacobina. Al respecto, McEvoy señala que la voluntad de los indígenas -que se levantaron en armas en Puno- por integrarse a una comunidad política y los intentos de algunos sectores urbanos republicanos -que luego se expresarían principalmente en el civilismo- por establecer puentes y convergencias con las sociedades andinas, revelan que José Carlos Mariátegui desarrolló una visión simplificada sobre las relaciones entre indígenas y criollos en el siglo XIX. El autor de los *Siete ensayos* consideraba que, luego de la independencia, las reivindicaciones y el programa indígena recién se plantearon en el siglo XX, pero estaba equivocado (McEvoy, 2013, 168).

McEvoy nos brinda algunas pistas interesantes sobre la relación de los civilistas con el mundo andino. Menciona que, en la carta abierta enviada en nombre de la Sociedad Amiga de los Indios, el general José Miguel Medina, manifiesta la urgencia de superar la humillación que padecen las tres cuartas partes de connacionales que formaban la numerosa casta indígena. En el indicado texto se propone que el camino era convertir al indígena en ciudadano útil, sin embargo, Medina no puede ocultar la paradoja que significaba pretender construir una república con la exclusión de la mayoría de la población llamada a ser la base de ciudadanos. La importancia de la carta abierta de Medina para nuestra investigación reside en que luego él sería uno de los líderes de la Sociedad Independencia Electoral en Puno. (McEvoy, 2017, 119)

De otro lado, en un informe presentado por Pardo ante el Congreso de 1867, a raíz del levantamiento indígena en Puno -según McEvoy- se deja en claro no solo la posición crítica de los reformistas capitalinos frente al aislamiento del interior, sino que también se expresa una corriente a favor de incluir a los indígenas en una comunidad política nacional a través de la reintegración del tributo indígena. La propuesta de Pardo partía del concepto acerca de que de la República no solo era una comunidad de ciudadanos y derechos sino también una comunidad de productores. Se trataba de establecer obligaciones económicas de los indígenas ante el Estado para que, a su vez, las comunidades rurales pudieran exigir los derechos que se les había negado en la experiencia republicana en curso (McEvoy, 2017, 120).

Si bien la Sociedad Independencia Electoral tuvo influencia nacional y extendió su labor proselitista desde Lima a Trujillo y las ciudades de la costa, desde Arequipa hasta las áreas urbanas de Puno y Cusco, sin embargo, al igual que toda la experiencia republicana en curso, tampoco pudo resolver la fisura histórica con el mundo andino que desencadenó la Independencia. Sin embargo, vale establecer que, en las reflexiones y proyectos civilistas, existía el convencimiento acerca de que no se podía construir una república manteniendo la exclusión del mundo andino del proyecto de una comunidad política.

El fracaso en incorporar al mundo andino al proceso de construcción republicana -tal como se desarrolla en la presente investigación- explica también el fracaso del proyecto republicano y también del proyecto civilista. Si tres cuartas

partes de la sociedad no tenían forma de representarse en el sistema político y carecían de los derechos elementales que otorga una comunidad política, ¿cómo podía hablarse de una república como tal? Y, obviamente, no nos referimos al concepto racionalista metafísico y simplista de un ciudadano un voto, de un ciudadano un propietario, sino hablamos de los diversos tipos de representación que se podían construir en ese entonces para organizar un sistema republicano, una comunidad política de todos los componentes de la sociedad de ese entonces.

3.15 El horizonte cultural del jacobinismo racionalizado del siglo XX

En este segmento de la presente investigación nos planteamos analizar las aproximaciones filosóficas y políticas que organizaron la política en el siglo XX en el Perú sin considerar las dos primeras décadas de la centuria porque, de alguna manera, corresponden a lo que Jorge Basadre denominó República Aristocrática. Una época que, a nuestro entender -al margen de las limitaciones sociales e históricas -se aleja de las prácticas jacobinas y caudillistas que caracterizan a nuestro proceso político. El análisis de esta etapa republicana nos debe servir para establecer los contrastes con las tradiciones jacobinas.

Planteada esta atingencia vale señalar que es imposible abordar el análisis de las tradiciones filosóficas y políticas del siglo XX sin regresar al pensamiento seminal de Manuel González Prada, quien organiza y funda la etapa en que el jacobinismo se racionaliza, se sistematiza y empieza a establecer vasos comunicantes con las tradiciones marxistas a través de la adhesión de González Prada a las corrientes anarquistas.

En *Páginas libres*, Manuel González Prada (2005) entiende el balance y liquidación del pasado como un proceso de reconstitución y venganza nacional. Habla de no contar con los hombres del pasado y se refiere a ellos como troncos añosos y carcomidos que ya han producido sus flores de aromas deletéreos y frutas de sabor amargo. Finalmente, lanza una de las frases que se grabó en piedra en todas las generaciones de los políticos del siglo XX. Invocando a los nuevos árboles a producir nuevos frutos lanzó su proclama incendiaria acerca de que los viejos debían estar en la tumba y los jóvenes ocuparse de la obra (González Prada, 2005,57).

En la diatriba pradiana el pasado debe ser enterrado y todas las instituciones, tradiciones y valores, sepultados. No hay nada que rescatar, ya sea de los caudillos militares, civiles, de las fuerzas armadas y las experiencias civiles. La idea de que solo los jóvenes, es decir, los refundadores de la sociedad tienen posibilidades de construir el futuro, de alguna manera, evoca algunos momentos turbulentos del mundo en el siglo XX, en que mediante las ideologías totalitarias se convocaban a la juventud a enterrar el pasado, a castigar a los maestros de las escuelas y a los intelectuales vinculados a las viejas ideas.

Asimismo, en la “Conferencia los partidos y la Unión Nacional” del 21 de agosto de 1898, Gonzales Prada se pregunta acerca de qué fueron de los partidos en los últimos años y se responde afirmando que fueron sindicatos de ambiciones malsanas, clubes eleccionarios o sociedades mercantiles. Luego se pregunta por los caudillos. La respuesta es igualmente devastadora. Señala que solo fueron agentes de las sociedades financieras, paisanos que hicieron de la política una industria lucrativa o soldados impulsivos que convirtieron a la presidencia de la República en el último grado de la carrera militar (González Prada, 1976, 201, 202).

Más adelante señala que los corifeos del Partido Civil solo son un grupo de consignatarios reunidos y juramentados para reaccionar en contra de Dreyfus. Califica a los civilistas como simples negociantes con disfraz de políticos, desde los banqueros y sus emisiones fraudulentas hasta los cañaveleros o barones chinos que transformaron en jugo sacarino la sangre de los coolíes. (González Prada, 1976, 202). En líneas posteriores llega a sostener que los civilistas representan una devastadora calamidad y no se debe pactar con ellos porque transmiten enfermedades y se imponen con riquezas y emboscadas (González Prada, 1976, 203)

A González Prada no le interesa en lo más mínimo que el Partido Civil de Manuel Pardo, en realidad, se convirtiera en la primera fuerza civil en llegar al poder por la elección ciudadana luego de medio siglo de caudillos militares, luego de 50 años en que los generales y coroneles de la independencia reclamaban el derecho de gobernar en nombre de la nación y el ideal republicano. No hay el menor intento de explorar en la nueva práctica civilista que solo es reducida al puro interés del consignatario del guano. Tampoco le interesa analizar el primer gran frente social en las ciudades (al margen de la evidente marginación del mundo andino) que impulsó

el civilismo agrupando a las oligarquías y los trabajadores manuales y artesanos de las ciudades, tal como lo analizaremos más adelante. No hay nada que rescatar de ese pasado. Todo debe ser enterrado.

Esa aproximación jacobina de negar cualquier legado institucional y cualquier tradición o valor proveniente de la sociedad realmente existente y la voluntad de refundarlo todo para construir el mañana de acuerdos a utopías racionales o, para ser más precisos, ese racionalismo metafísico pradiano, también estaba vinculado a las ideologías igualitaristas provenientes de la tradición ilustrada. De alguna manera González Prada racionaliza la tradición jacobina y la engarza con el anarquismo, con la búsqueda de establecer la alianza entre intelectuales y trabajadores que caracterizaría a las corrientes ideológicas de masas que irrumpirían en el siglo XX.

En el artículo “El intelectual y el obrero” de *Horas de Lucha* -leído el 1 de mayo de 1905 en la Federación de Obreros Panaderos- González Prada explica la importancia del trabajo intelectual y del trabajo material que, más tarde, tendría enorme influencia en la propuesta de la alianza de trabajadores manuales e intelectuales del Apra. González Prada sostiene que el mismo bien construyen los campesinos que siembran el trigo como los intelectuales que plantan las ideas, que no hay diferencias entre el trabajo manual y el intelectual (González Prada, 1976, 228)

Igualmente anuncia que cuando mañana los proletarios se lancen a embestir contra los muros de la vieja sociedad, los depredadores entenderán que les llegó la hora de la batalla decisiva y sin cuartel. Señala que, ante semejante avance, se sostendrá que se trata de la inundación de los bárbaros. Sin embargo, agrega, que el estruendo de numerosas voces responderá que no se trata de la inundación de la barbarie, sino del diluvio de la justicia. (González Prada, 1976, 233, 234)

En estos breves párrafos se trasluce la influencia del igualitarismo ilustrado que se expresaría a través del anarquismo declarado de González Prada y que luego devendría en el marxismo, la corriente jacobina contemporánea y dominante a nivel planetario.

3.16 El horizonte cultural de Haya y Mariátegui

Existen diversas maneras de abordar el análisis de las ideas de un determinado siglo, pero en esta Tesis nuestra prioridad pasa por el utilizar el método de la filosofía hermenéutica a través del análisis y estudio de los textos considerando la época y las circunstancias sociales en que fueron redactados. Como ya lo hemos explicado en la filosofía hermenéutica el intérprete antes de abordar el análisis del texto debe considerar los prejuicios que lo acompañan en la lectura del texto. Prejuicios entendidos como juicios previos que surgen influenciados por las ideas y criterios predominantes en el presente. Sobre esa base el intérprete debe analizar el texto considerando la época, las tradiciones y la historia predominantes cuando se redactó el documento. De esa manera se puede establecer el diálogo con el texto, con las tradiciones e historia que respiran en la redacción.

Considerando estos criterios no se exagera cuando se afirma que el siglo XX estuvo marcado por el horizonte ideológico y cultural que desarrollaron los textos de *El antiimperialismo y el Apra* de Víctor Raúl Haya de la Torre (2010) y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui (2005). Ambos libros publicados por primera vez en 1928 y que, al margen de las adhesiones y rechazos, explican la irrupción de la política de masas y los grandes debates que tensaron la política en el siglo pasado. De otro lado, vale señalar que los dos mencionados intelectuales e ideólogos son herederos de las semillas que sembró González Prada a través de su impecable diatriba y de los textos con una prosa que se confunde con la buena literatura de entonces.

Si bien existen otros líderes del siglo como Fernando Belaunde Terry, quien a través del frente de juventudes logró formar Acción Popular, partido que llegó dos veces al poder; y Luis Bedoya Reyes, quien organizó el Partido Popular Cristiano, la influencia de ambos políticos es menor a la de Haya y de Mariátegui. Sin representar necesariamente a las tradiciones conservadoras como tales -desde el punto de vista filosófico- a Belaunde y Bedoya les sucedió lo mismo que a las tradiciones conservadoras del siglo XIX frente a los vendavales del jacobinismo. No lograron organizar una lógica diferente a las tradiciones políticas predominantes.

De allí que no sea exagerado sostener que el siglo XX puede ser considerado como la centuria que avanzó bajo el horizonte cultural de Haya y Mariátegui.

Finalmente, la reforma agraria del velascato a fines de los sesenta -que expropió la tierra de los grandes latifundios – y los planes y programas de Acción Popular -el partido de Belaunde- estaban marcados por el consenso ideológico y cultural que predominó en ese siglo por la influencia de Haya y de Mariátegui.

3.17 El antiimperialismo y el Apra

Continuando con la tradición jacobina y radicalizando el mensaje gonzalezpradiano, Haya de la Torre señala que la lucha principal debe desarrollarse en contra del imperialismo y que, todas las tareas y objetivos de la época, impone subordinar todas las demás luchas provenientes de la realidad social a este objetivo central. Explicando su pensamiento Haya acepta su filiación marxista cuando acepta el principio de la sociedad de clases y la lucha que se deriva de esa realidad en el proceso histórico. Sin embargo, a diferencia de los marxistas locales de ese entonces, demuestra una originalidad en sus reflexiones cuando sostiene que la clase opresora mayor es la que el imperialismo representa como sistema. (Haya de la Torre, 2010, 184). A partir de esa atingencia teórica el aprismo combinará el marxismo con las formas más radicales de nacionalismo y populismo. Si la clase opresora mayor reside en las clases imperialistas, entonces, para enfrentar esa amenaza el aprismo buscará la unidad nacional de los trabajadores con todos los sectores sociales y las clases capitalistas nacionales para enfrentar al imperialismo.

Más allá de las originalidades de Haya, es evidente que las bases ideológicas del aprismo, un movimiento sin el cual es imposible explicar el proceso social y político del siglo XX, nace y se fundamenta en una de las versiones jacobinas más extremas de la Ilustración en Occidente: la tradición marxista. Haya de la Torre lo acepta explícitamente y desarrolla una versión latinoamericana y original.

El marxismo como una de las tradiciones jacobinas más radicales de la Ilustración en Occidente plantea abolir los sistemas de propiedad privada, reemplazar el sistema republicano del sufragio en base al voto individual por una “democracia participativa”, que combina el sufragio de los ciudadanos con la democracia directa basada en sistemas de soviets. En ese sentido, propone cancelar la evolución natural de las sociedades que tiende espontáneamente a crear sistemas de propiedad privada cuando un determinado grupo humano pasa de la simple sobrevivencia económica y

social a formas más desarrolladas de economía que se basan en el intercambio, los mercados y la propiedad privada. Las fobias del racionalismo metafísico en contra del orden espontáneo de las sociedades se convierten en el marxismo en una fobia contra la propiedad privada.

Haya de la Torre declaraba su adhesión a esta visión, es decir, a esta visión filosófica subyacente que nos señala que las sociedades se pueden rediseñar racionalmente desde las utopías y las perfecciones imaginadas en una gran pizarra o en un gran laboratorio.

La manera cómo las categorías marxistas y, por lo tanto jacobinas, están presentes en las reflexiones de Haya de la Torre se reflejan en sus conceptos acerca del Estado, el capitalismo y el imperialismo. Haya de la Torre señala que el Estado Antiimperialista desarrollará el capitalismo de Estado como sistema de transición hacia una nueva organización social, que no beneficiará al imperialismo, sino a las clases productoras. Enseguida añade que si el Estado Antiimperialista no se apartará de la evolución tradicional del capitalismo sucumbiría ante el engranaje del imperialismo del que ninguna lógica de la burguesía puede escapar. Añade luego que, sobre esta base, surge la necesidad de un nuevo tipo de Estado que organice un sistema cooperativo nacionalizado y adopte un sistema de democracia funcional sobre la base de las categorías del trabajo. Igualmente, el autor habla de la urgencia de la nacionalización de las grandes propiedades y la tierra. (Haya de la Torre, 2010, 205, 206)

Como se aprecia con absoluta claridad en las propuestas de Haya de la Torre hay un peso enorme del utopismo, es decir, de la sociedad o del lugar que nunca existió y no existe. En otras palabras, la sociedad que debemos diseñar, construir, en base al ejercicio puro de nuestra razón. Y si le agregamos el componente marxista, sobre todo, el concepto de la lucha de clases que proviene de la propuesta abolicionista de la propiedad privada, entonces, tenemos una explicación de las acciones, reacciones y revoluciones en los que se embarcó el aprismo en su afán de refundar la sociedad y construir el paraíso en el Perú.

No obstante que Haya de la Torre reclamaba una reflexión propia, que emanaba del espacio tiempo histórico de la realidad nacional, nunca se liberó de ese racionalismo metafísico que suele caracterizar a la tradición jacobina. Incluso en los

mejores momentos en que parece revelar una autonomía y reflexión propia, solía caer en la dependencia de las racionalidades importadas. Por ejemplo, llega a señalar que tanto en las derechas e izquierdas nacionales suele existir la falta de un espíritu creativo e iguales vicios para adaptarse al utopismo extranjero. Agrega que con ardor fanático se asumen sin ningún espíritu crítico apotegmas y voces que llegan de Europa. Sostiene que así se agitaron los lemas de la Revolución Francesa en el pasado e, igualmente, ahora se agitan las palabras de orden de la Revolución Rusa o las inflamadas consignas del fascismo. Añade, casi como una sentencia final, que se vive buscando un patrón mental que nos libere de pensar por nosotros mismos. (Haya de la Torre, 2010)

Sin embargo, esa aparente liberación de la influencia de ese llamado racionalismo metafísico que parecen resumidas en los reclamos de independencia intelectual frente a la Revolución Francesa, la Revolución Rusa y el fascismo, el pensamiento hayista nunca pudo liberarse del jacobinismo racionalista que construye imágenes y propuestas en base al ejercicio de la razón pura.

Para Haya de la Torre las tradiciones no importaban. Eran una forma de esclavitud para la liberación del hombre e impedían la consciencia y la libertad revolucionaria. Por ejemplo, el líder aprista – a diferencia de José Carlos Mariátegui – podría ser definido como un jacobino anticlerical católico no obstante que la sociedad peruana de entonces y de ahora no se pueden explicar sin las tradiciones católicas.

Las generaciones anarquistas y marxistas lideradas por Haya de la Torre -con el respaldo de Mariátegui- junto a las clases trabajadoras que asistían a las universidades populares promovidas por los estudiantes universitarios marxistas se opondrán abiertamente a la Consagración de la República al Corazón de Jesús el 23 de mayo de 1923. El motivo: el acto era promovido por Augusto B. Leguía para consolidar sus planes reeleccionistas con el respaldo de la jerarquía católica de entonces.

3.18 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana

Al margen de las heterodoxias, el cosmopolitismo y su amplia cultura, José Carlos Mariátegui, finalmente se adscribía a las tradiciones marxistas del análisis de la realidad social. Es decir, participaba de ese racionalismo jacobino que consideraba posible construir utopías y diseños sociales desde los predios exclusivos de la razón al margen de la sociedad, la historia, las tradiciones y las instituciones realmente existentes. Cuando reflexiona sobre las bases económicas de la República, Mariátegui señala que desde su primer esfuerzo marxista por fundamentar el hecho económico de la historia peruana ha tenido ocasión de ocuparse del fenómeno de la Independencia. El propio autor establece su opción ideológica. Luego agrega que las ideas de la Revolución Francesa y de la Constitución estadounidense se difundieron favorablemente en Sudamérica porque en esta área ya existía embrionariamente una burguesía que podía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea. (Mariátegui, 2005, 20)

Su visión marxista, la raíz jacobina de su pensamiento o el llamado racionalismo metafísico, le impide observar las enormes diferencias que existen entre las ideas de la Revolución Francesa y de la Constitución de Estados Unidos, una diferencia que llevaría a cualquiera a sostener que se trata del agua y el aceite, dos sustancias imposibles de mezclar o igualar. Tal como lo hemos explicado anteriormente la revolución en Estados Unidos solo representó la independencia de la metrópoli mientras las instituciones -forjados en los siglos de colonización- desde los condados, los estados hasta la unión federal, permanecieron casi incólumes. En otras palabras, la Constitución de los Estados Unidos y la revolución se hicieron para reconocer una institucionalidad existente. La Revolución Francesa, por el contrario, significó el fin de todas las instituciones existentes.

Más adelante Mariátegui analiza la sociedad peruana en base a categorías económicas marxistas o, para ser más precisos, se nota la clara influencia del determinismo económico marxista. Por ejemplo, señala que en el Perú de ese entonces coexistían tres modelos de economías diferentes: la economía feudal heredada de la “Colonia” subsistía en la sierra al lado de restos vivos del comunismo o colectivismo indígena. Agrega que, en la costa, se desarrollaba una economía burguesa sobre suelo y pilares del feudalismo (Mariátegui, 2005, 31)

Esa misma tendencia a utilizar categorías europeas o marxistas se expresa cuando Mariátegui señala que la supervivencia de la feudalidad en la costa se expresa en la pobreza y limitaciones de la vida urbana. Agrega que el número de aldeas y burgos en la costa es insignificante. Añade que, en Europa, la aldea descendía del feudo y precisa que en la costa peruana la aldea es casi inexistente porque el feudo permanece intacto. (Mariátegui, 2005, 33)

Vale precisar que la heterodoxia y el cosmopolitismo de Mariátegui provenían de sus vastas lecturas y del seguimiento permanente de todos los grandes debates y corrientes del pensamiento mundial no solo a nivel de política, filosofía, sino también de estética, arte y demás humanidades. Quizá por esa particular aproximación en el texto que comentamos, Mariátegui tiene una visión muy especial sobre la religiosidad de la sociedad peruana y le otorga un papel singular en la transformación social. Quizá es uno de los primeros ensayistas republicanos que reflexiona sobre el sincretismo de las religiosidades locales prehispánicas que se mezclaron con la tradición católica española para producir la religiosidad popular que caracteriza a la peruanidad en construcción. Desde este punto de vista el autor de los *7 ensayos* parece abandonar la rígida influencia racionalista para rendirse ante la riqueza de los hechos.

Algo parecido parece suceder cuando analiza las diferencias entre el Virreinato y la República con respecto al mundo indígena. El autor menciona, por ejemplo, reconoce que la legislación individualista en el sistema republicano ha posibilitado el despojo de las tierras de las comunidades por los latifundios criollos. Agrega algo que debemos subrayar: en este aspecto reconoce que la legislación virreinal contemplaba con más realismo la situación de los indígenas (Mariátegui, 2005, 39)

En este pasaje Mariátegui analiza el concepto individualista de la República luego de la Independencia y el concepto del ciudadano como el átomo político que ejerce el derecho al voto y controla propiedad. Obedeciendo a este principio, Bolívar abolió los últimos restos de la nobleza andina y los kurakas desaparecieron. De pronto, el mundo andino se quedó sin los nobles indígenas, instruidos y con ciertas tradiciones, que mediaban entre el fuero de los españoles y de los indios. Debido a ese igualitarismo racionalista los indígenas quedaron desprotegidos frente al mundo

criollo y los latifundios republicanos, simplemente, se engullieron las tierras de las comunidades campesinas. Mariátegui, pues, se rinde ante los hechos cuando reconoce que, en la legislación española, la situación del indio estaba contemplada con mayor realismo.

Sin embargo, el autor de *7 ensayos* a la hora de formular el problema del mundo indígena plantea el problema de la tierra y el camino socialista asumiendo una visión idílica del pasado incaico al que califica de comunismo agrario. Al final cualquier nexo con la realidad sucumbe ante la ideología y el utopismo que caracteriza a la tradición jacobina.

Sin embargo, vale subrayar que cuando Haya de la Torre y Mariátegui enfrentan los retos intelectuales de su tiempo, la tendencia al utopismo era una tendencia extremadamente poderosa, porque la fundación republicana, en realidad, fue un terremoto devastador para las instituciones que se habían construido durante siglos de Virreinato. Un terremoto que se convirtió en el mayor enemigo del mundo indígena que representaba largamente la abrumadora mayoría de la población. Es evidente que ese proceso era esencialmente antirrepublicano y estaba condenado al fracaso.

3.19 El predominante jacobinismo en el turbulento siglo XX

El jacobinismo racionalizado que se desarrolla bajo el horizonte cultural de las ideas de Haya y Mariátegui organizará los grandes debates de la política y la sociedad del siglo XX. La idea de la alianza entre los trabajadores intelectuales y manuales, los conceptos de clase obrera y clase campesina, la idea de la clase media y la convicción de que la solución a los problemas nacionales pasaba por una nueva redistribución de la tierra de los latifundios surgidos y consolidados en la época republicana se volvieron determinantes. De allí que la idea expropiar los latifundios, es decir, unidades económicas que adquirieron una enorme eficiencia en el siglo XX, se volvió dominante y la reforma agraria del régimen militar de Juan Velasco Alvarado, de una u otra manera, materializó las principales líneas del programa de Haya y Mariátegui. Sin embargo, la pobreza y la exclusión en el agro continuaron como males sempiternos. Es más, en términos prácticos, la pobreza y la miseria aumentaron en el mundo rural con pequeñas unidades de producción abandonadas

por el Estado, sin capital y sin tecnologías. Y en el caso de las tierras colectivizadas todo fue una suma de fracasos.

Vale mencionar que, en el horizonte ideológico y cultural de Haya y Mariátegui, no se consideró la energía movilizadora que habrían de tener las masivas migraciones del campo a la ciudad que empezaron en los cincuenta y que se aceleraron luego de la reforma agraria de los sesenta. Las migraciones andinizaron la mayoría de las ciudades de la costa y, con el transcurso de los años, Lima se convirtió en la principal ciudad andina del país. El mundo criollo fue difuminado por la masiva migración, la aparición de ciudades andinas y el surgimiento de masivos mercados populares. Esta nueva institucionalidad emergente nunca fue considerada en los utopismos de inicios de siglo. Una confirmación de que la realidad, la historia y el surgimiento de las instituciones, poco tienen que ver con los laboratorios de la razón (De Soto, 1989)

Sin embargo, las ideas predominantes de los actores políticos del siglo XX tienen que ver demasiado con las utopías formuladas por Haya y Mariátegui, los grandes organizadores de los sentidos comunes del siglo XX, ya sea desde los predios de la izquierda o desde la derecha. En este contexto de este jacobinismo racionalizado surgió una política de masas que incorporó el mundo andino, a las clases medias, a los trabajadores urbanos, como nunca antes en la historia republicana, tal como lo reconoce el propio Basadre cuando menciona la irrupción de las masas organizadas al escenario de la política (Basadre, 1983, 63,74, Tomo X).

La irrupción de las masas en la política y la imposibilidad de reformar las instituciones existentes para promover la participación de los nuevos ciudadanos termina con la llamada “República Aristocrática”. Al respecto, quizá vale anotar, por ejemplo, que el 3 de febrero de 1914 Guillermo Billinghurst destituye al coronel Óscar R. Benavides de su cargo de jefe de Estado de Mayor del Ejército. Los acontecimientos se precipitan y el 4 de febrero la guarnición de Lima a cargo del propio Benavides perpetra un golpe de Estado y obliga al Presidente de la República a dimitir. La llamada República Aristocrática que había mantenido una estabilidad política impecable desde 1895 comenzaba su agonía final (Basadre, 1983, Tomo X)

Luego de esos acontecimientos, únicamente bastaría desarrollar una cronología de la estabilidad política de la mayor parte del siglo XX para comprender

que, de una u otra manera, el caudillismo, la convocatoria a las masas circunstanciales para subordinar a las instituciones existentes, fue una constante del proceso político. Si bien continuó el protagonismo de los caudillos militares, en esta etapa surge el líder civil que, sin embargo, como líder indiscutido, como caudillo civil promueve ciertos niveles de organización política. De alguna manera se trata de un caudillo civil organizador.

3.20 El caudillo civil del oncenio

Uno de los hechos que marca la turbulencia jacobina del siglo XX que empieza fue el golpe de Estado del 4 de julio de 1919 que entroniza en el poder a Augusto B. Leguía, quien adopta el título de Presidente Provisorio y convoca a un plebiscito para aprobar un nuevo texto constitucional en reemplazo de la Carta de 1860. Se aprueba entonces la Constitución de 1820 que, en su artículo 35, establecía que “Las garantías individuales no podrán ser suspendidas por ninguna ley ni por ninguna autoridad” (Chirinos Soto, 1985, Tomo II). Sin embargo, el gobierno de Leguía puede ser calificado como uno de la agonía de las libertades. Desde 1919 se encarga la presidencia del Consejo de Ministros a Germán Leguía Martínez, vocal de la Corte Suprema, y comienza una feroz persecución política de políticos, intelectuales y activistas de la oposición, sobre todo a aquellos de la vertiente socialista y aprista.

En 1922 se presenta una reforma a la Constitución que fue aprobada en dos legislaturas. Nunca antes desde el lado civil e institucional se había intentado aprobar la reelección inmediata del jefe de Estado. Para justificar la enmienda se invoca la tradición reeleccionista de Estados Unidos.

En 1926 se presenta en las cámaras legislativas una segunda propuesta de enmienda que, como es obvio en todos los regímenes plebiscitarios, se aprueba por unanimidad. En esta ocasión ya no se invoca legislación comparada, sino que se sostiene para desarrollar una obra extraordinaria se requiere un líder extraordinario (Chirinos Soto: 1985, 28, Tomo II). Ha surgido o resurgido el caudillo civil -que busca una legitimidad popular no vista antes-, que busca constitucionalizar su permanencia en el poder subordinando a todas las instituciones existentes.

En agosto de 1929, sin competencia de otro candidato, Leguía es elegido por tercera vez de manera consecutiva. De esta manera se configura el llamado oncenio leguista que fue el régimen de un caudillo civil plebiscitario que invocó a las mayorías para relativizar a la Constitución y doblegar a las instituciones existentes. El régimen leguista terminará con el golpe del Teniente Coronel, Luis M. Sánchez Cerro, en Arequipa, quien se proclama Jefe Supremo Militar y Político. (Basadre, 1983, 50, 53, Tomo X)

Desarrollando una cronología de los hechos, el Manifiesto de Arequipa del 22 de agosto de 1930 parece prometer el recuento con la institucionalidad abandonada por el oncenio. Sin embargo, con el gobierno de Sánchez Cerro -en diciembre de 1931- no se inicia un periodo de estabilidad institucional, sino que por diversas razones se abre un periodo de guerra civil. (Chirinos, 1985, 65, Tomo II)

Al respecto vale subrayar que, luego del golpe preventivo de Leguía en contra de José Pardo el 4 de julio de 1919, de una u otra manera, el Perú retornó a la inestabilidad jacobina de los inicios de la República, aunque con la presencia de caudillos civiles más sofisticados institucionalmente como Leguía.

3.21 El péndulo entre civiles y militares

Desde entonces el proceso republicano se caracterizó por el péndulo entre periodos de estabilidad institucional seguidos de golpes militares. Por ejemplo, tenemos el primer gobierno de Manuel Prado (1939-45) y después la administración de José Luis Bustamante Rivero (1945-48), que terminó con el cuartelazo de un nuevo caudillo militar, el general Manuel Odría, quien permanece en el poder entre 1948 y 1956. Enseguida, sobreviene una nueva primavera democrática. El segundo gobierno de Manuel Prado (1956-62) y el primer gobierno de Fernando Belaunde Terry (1963-68), a nuestro entender, representan un periodo de estabilidad institucional no obstante el interregno de la junta militar que presidieron sucesivamente los generales Ricardo Pérez Godoy y Nicolás Lindley. El optimismo por la consolidación de la democracia se acaba con el cuartelazo del general Juan Velasco Alvarado del 3 de octubre de 1968. Se inauguró una larga noche de gobierno pretoriano que se alargó hasta la recuperación de la democracia en 1980 (Chirinos Soto, 1985, Tomo II)

El triunfo de Fernando Belaunde y la inauguración de su segundo gobierno organizó una nueva primavera democrática que acrecentó el optimismo en las posibilidades republicanas en el Perú. Igualmente, el primer gobierno de Alan García confirmó una década completa de continuidad democrática. Sin embargo, la experiencia institucional fue jaqueada por la violencia terrorista de Sendero Luminoso y la crisis económica. En ese contexto, Alberto Fujimori fue elegido como un outsider de la política, como un candidato surgido para castigar a “los partidos tradicionales” que no habían sido capaces de enfrentar la violencia y ordenar la economía.

Fujimori echó mano de todas las tradiciones jacobinas construidas en casi dos siglos de experiencia republicana, criticó a “los partidos tradicionales”, proclamándose como el fundador de una nueva política y prometió refundarlo todo, es decir, acabar con toda la experiencia institucional acumulada y construir un nuevo edificio. El golpe del 5 de abril de 1992 se convertiría entonces en el gran ensayo jacobino. El caudillo plebiscitario, con gran apoyo popular, cerraría el Congreso ignorando la Constitución de 1979 y más tarde convocaría a una asamblea constituyente que redactaría la Constitución de 1993, texto constitucional vigente.

El caso de Fujimori es extremadamente interesante porque -salvando las distancias de época y de las migraciones que cambiaban el rostro y la institucionalidad popular del país-, de alguna manera, reeditó la experiencia leguista. Como Leguía enfiló contra los partidos tradicionales de entonces, como Leguía convocó a una constituyente y se hizo reelegir por tercera vez de manera consecutiva a través de artimañas constitucionales e, igualmente como Leguía, terminó como un caudillo plebiscitario en desgracia.

Al margen de épocas, al margen de las propuestas, ambos son dos caudillos civiles jacobinos que solo reeditaban una tradición sedimentada en el proceso republicano. El final de ambos con carceleras prolongadas es igualmente paradigmático para describirnos el final de los caudillos civiles, castigados por sus adversarios.

Con la caída del llamado Fujimorato a inicios del nuevo milenio se desencadenó otra primavera democrática que comenzó con la elección de Alejandro Toledo. En la siguiente elección, Alan García fue ungido como jefe de Estado por

segunda vez. Luego se produjo la elección de Ollanta Humala y, finalmente, la de Pedro Pablo Kuczynski. Hasta la elección de Kuczynski las instituciones funcionaron adecuadamente no obstante que los ejecutivos no solían tener mayoría en el Congreso. De una u otra manera existieron posibilidades de diálogo político.

La situación cambió radicalmente con las elecciones del 2016 que eligió como jefe de Estado a Kuczynski y otorgó una mayoría abrumadora a Fuerza Popular en el Congreso. Se desató una guerra sin cuartel entre ambos poderes del Estado, las instituciones crujieron, hubo dos procesos de vacancia presidencial, luego se produjo la renuncia de Kuczynski y, entonces, Martín Vizcarra asumió la jefatura de Estado.

Sin embargo, las guerras políticas e institucionales continuaron entre el Ejecutivo y el Legislativo. En este contexto se convocó a un referendo para reformar diversas instituciones de la Constitución y luego se disolvió el Congreso con argumentos constitucionales muy discutibles y se eligió a uno nuevo para completar el periodo parlamentario en curso. Finalmente, se materializó la vacancia de Martín Vizcarra, asumió la presidencia interinamente, Manuel Merino, titular del Congreso; pero las movilizaciones ciudadanas lo obligaron a renunciar. A pocos meses de las elecciones del 2021 asumió interinamente la presidencia Francisco Sagasti y, de esta manera, se llegó a los comicios nacionales del 2021

El período 2016 -2021, entonces, fue uno de los más turbulentos de la historia republicana, con cuatro jefes de Estado ejerciendo en el periodo de uno, con una disolución del Congreso, con la elección de otro Legislativo que vacó al jefe de Estado que disolvió al anterior Legislativo y convocó a elecciones para otro.

Al margen de razones y argumentos detrás de cada proceso una mirada general de los hechos nos permite concluir que el proceso de construcción republicana en el Perú llega al Bicentenario reproduciendo las peores tradiciones jacobinas y caudillistas que explican el fracaso en la construcción de la República desde inicios de la Independencia.

Si bien los caudillos ya no provienen de las canteras del Ejército, ya no son los generales y altos oficiales que ganaron las batallas de la Independencia, tampoco son los generales de las primeras décadas del siglo XX que arbitraban el impasse de los políticos y el bloqueo de las instituciones, sin embargo, los nuevos caudillos civiles reprodujeron todos los vicios y yerros de los caudillos militares de inicios de

la República y del siglo XX. Por ejemplo, Martín Vizcarra con la convocatoria al referendo y el cierre del Congreso si bien guardo ciertas formas constitucionales, es incuestionable que fue un caudillo plebiscitario. Es decir, un caudillo con respaldo popular que se imponía sobre el funcionamiento de las instituciones en general.

Otro de los aspectos que merece analizarse con respecto a la densidad en la construcción de instituciones republicanas en el siglo XX es la herencia que dejaron los caudillos civiles en términos de partidos políticos e instituciones partidarias.

Al respecto el legado de Haya de la Torre no solo se expresa en textos como *El antiimperialismo y el Apra y Treinta años de aprismo*, sino en la construcción de uno de los partidos más organizados en América Latina en el siglo XX. Sin el Partido Aprista Peruano (PAP) no sería posible explicar la historia del siglo pasado. No obstante, el mencionado partido sobrevivió a la muerte de Haya de la Torre porque otro caudillo civil, con gran carisma e histrionismo popular, asumió la conducción del aprismo: Alan García fue elegido jefe de Estado en dos ocasiones. Sin embargo, luego de García el aprismo comenzó una extinción lenta y tortuosa.

Otros líderes civiles como Fernando Belaunde Terry y Luis Bedoya Reyes de la llamada derecha peruana, igualmente, crearon partidos como Acción Popular y el Partido Popular Cristiano. Sin embargo, con el retiro de Belaunde de la arena política el acciopopulismo comenzó un lento declive y lo mismo sucedió en el caso de Bedoya Reyes. El socialcristianismo, más allá de la participación destacada en algunas elecciones, no parece sobrevivir como institución.

En el caso de la izquierda sucede algo más complicado. El caudillismo de los grandes líderes se convirtió en una especie de gamonalismo urbano, reducido a la mínima expresión, en el que cada líder pretendía tener el partido propio. En ese sentido el legado intelectual e ideológico de Mariátegui no tuvo una materialización institucional. Con respecto a la creación de un sistema de partidos políticos que organice el proceso republicano, igualmente, se puede sostener que siguió la suerte y la inestabilidad de las instituciones republicanas.

¿Qué significa este recuento que desarrollamos de las tradiciones políticas, de la situación de las instituciones, del caudillismo civil y de los actores en el proceso del siglo XX? Todo parece indicar que a los actores políticos nunca les importó en lo más mínimo la existencia de las instituciones realmente existentes y, de alguna

manera, todos ellos consideraban que eran los fundadores de una nueva época, los hacedores de la refundación republicana y a nadie le interesó la continuidad de los procesos sociales, económicos y políticos existentes. Todos ellos parecían aplicar a pie juntillas el aserto gonzalezpradiano acerca de que los viejos debían estar en la tumba y los jóvenes a la obra. Sin embargo, el resultado es incuestionable y la construcción republicana se transformó en una suma de fracasos.

No obstante, llegado a este punto es evidente que el predominio de las tradiciones políticas jacobinas en el proceso político tuvo pocos momentos de rupturas y casi no existió la posibilidad de desarrollar una nueva práctica política o de fundar tradiciones políticas alternativas. Hay muy pocas experiencias, entre ellas, la obra y la trayectoria de Manuel Pardo y el Partido Civil en el último tercio del siglo XIX. Una experiencia, tal como lo hemos visto, que habría de ser silenciada y distorsionada por la preeminencia de las corrientes políticas predominantes.

IV CONCLUSIONES

De acuerdo al desarrollo de la presente investigación es inevitable concluir que el proyecto de construcción de una república en el Perú sigue fracasando desde la Independencia hasta nuestros días. En ese sentido se puede sostener que se ha demostrado que las hipótesis propuestas en la siguiente Tesis tienen validez.

En primer lugar, creemos que una de las causas que explican el fracaso del proyecto republicano es el predominio de las tradiciones jacobinas racionalistas en el momento de la fundación de la República, durante todo el proceso político de los siglos XIX y XX y las primeras décadas del XXI. Las características de este fracaso se expresan en la existencia de 12 constituciones, la permanente inestabilidad política y el protagonismo de caudillos militares y civiles antes que instituciones y partidos políticos.

En segundo lugar, se puede establecer que, en la medida que la naciente república se organizó sobre los ideales ilustrados con influencia determinante del jacobinismo racionalista, la construcción republicana significó la tabula rasa de las instituciones virreinales de tres siglos o del progresivo debilitamiento de las mismas hasta desaparecerlas por completo luego de unas décadas, tal como sucedió con la participación indígena de los sistemas de sufragio y propiedad. En este contexto, las tradiciones conservadoras no se desarrollaron aplicando un criterio que define la naturaleza de estas tendencias: conservar las instituciones realmente existentes. La tradición conservadora no tuvo instituciones que defender -como cualquier tradición conservadora en el mundo- y en el desarrollo de sus propuestas se deslizó igualmente hacia formas del mismo racionalismo que se criticaba en la tradición jacobina. Más allá de la defensa de las tradiciones religiosas del catolicismo, los conservadores peruanos no defendieron entidades reales y, de una u otra forma, se movieron entre los péndulos de un pasadismo hispano o una ortodoxia religiosa. En este contexto, era muy difícil que prospera una tradición conservadora moderna a semejanza de lo sucedido, por ejemplo, en los países anglosajones.

Asimismo, se debe concluir en que la elección de Manuel Pardo y la trayectoria política del Partido Civil en los años setenta del siglo XIX representó un momento de excepción histórica con respecto a las tradiciones jacobinas y el caudillismo militar imperantes. Pardo fue el primer jefe de Estado elegido por el

sufragio luego de medio siglo de independencia y fundación republicana atenazada por caudillos militares y golpes de Estado en los que se solía invocar los conceptos de nación, soberanía e igualdad, para perpetrar claras acciones anti institucionales. Igualmente, también se debe concluir que el valioso legado de Pardo y del civilismo fue ignorado por el discurso jacobino racionalista de González Prada que, de alguna manera, moldeó el pensamiento de las generaciones posteriores, sobre todo el horizonte cultural establecido por Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.

De la misma manera es imperativo concluir en que el proyecto de República se convirtió en el peor enemigo del mundo andino que, durante tres siglos, prosperó y se desarrolló bajo salvaguarda de la monarquía española. Luego de la independencia, la mayoría abrumadora de los nuevos ciudadanos de la naciente república evidentemente pertenecían a las sociedades indígenas: eran los mayores electores de las parroquias de entonces y tenían en propiedad la mayoría de tierras. Sin embargo, el igualitarismo abstracto de la Ilustración jacobina eliminó los restos de las noblezas indígenas y las sociedades andinas quedaron a merced del avance y la voracidad de los sectores criollos que controlaban la naciente república. A fines del siglo XIX las sociedades indígenas habían perdido la mayoría de sus tierras y carecían del derecho a ejercer el voto por su condición de analfabetos. Y, entonces, surgió una paradoja: una república que solo representaba a una minoría y excluía a las mayorías. En semejante imagen reveladora se grafica toda la magnitud del fracaso del proyecto republicano.

Otra de las conclusiones que podemos establecer en la presente investigación es que la experiencia republicana se convirtió en la antinomia de las instituciones o la palabra institución. Ni siquiera las personalidades políticas o caudillos civiles más relevantes -que comenzaron a reemplazar a los caudillos militares- del siglo XIX o XX pueden escapar a esa lógica jacobina. De allí que una de las conclusiones sea el establecer que la ausencia de un sistema de partidos políticos en el Perú -uno de los rostros del fracaso del proyecto republicano- tiene en el predominio del jacobinismo a una de sus explicaciones centrales.

Asimismo, otro de los desarrollos de la presente Tesis tiene que ver con la afirmación de qué es imposible superar los dilemas y los fracasos en el proyecto de

construcción republicana si es que no se discuten las propuestas que plantea el racionalismo jacobino o el racionalismo metafísico con respecto a la capacidad de la razón de conocer la totalidad social y proponer un proyecto de reingeniería social. Cuando en pleno siglo XX y, luego de tres décadas de vigencia de la actual Constitución de 1993, algunos sectores proponen una asamblea constituyente para propiciar una nueva refundación republicana es incuestionable que los debates que atenazaron a los libertadores y a los fundadores de la República siguen más presentes que nunca. En ese contexto, la presente investigación puede contribuir y desarrollar las discusiones sobre el futuro del sistema republicano, agregando el tema de la especulación filosófica como uno capital al lado de los siempre necesarios enfoques históricos y sociológicos.

Finalmente, nos gustaría proponer una recomendación para las discusiones futuras del proyecto republicano. Como se colegirá del desarrollo de la presente investigación una de las conclusiones centrales de este trabajo es que el camino de las constituyentes y la permanente refundación de la institucionalidad solo agranda el tamaño del fracaso. De allí la importancia de evaluar reformas constitucionales graduales, que consideren nuestra evolución histórica, nuestro desarrollo constitucional o lo que los constitucionalistas suelen llamar la constitución histórica. Es decir, allí están los debates sobre el presidencialismo, la bicameralidad y las relaciones entre el Ejecutivo y el Legislativo y el sistema judicial.

Sin embargo, existe otro asunto que nos parece decisivo a considerar. En las últimas décadas del siglo XX, se produjo un verdadero cataclismo social que las élites y los políticos parecen ignorar: el resurgimiento de las sociedades andinas a través de las migraciones del campo a la ciudad y la construcción de una cultura e instituciones que podrían ser denominadas como la base de la peruanidad. Las migraciones del siglo pasado reconfiguraron los rostros económicos y sociales de las ciudades de la costa y Lima, la capital de más de 10 millones de personas, se convirtió en la principal ciudad andina del Perú. El Perú se pobló de mercados y sectores emergentes de origen andino que, poco a poco, fueron derribando todas las murallas que excluyeron a las sociedades indígenas luego de la Independencia de la metrópoli.

En otras palabras, la pesadilla sobre cómo construir una república con una abrumadora mayoría andina excluidas del sistema político y del sistema de propiedad, que atormentó a un sector de los libertadores y fundadores republicanos, que seguiría preocupando a los políticos del siglo XIX y XX, que tensaría las reflexiones de la Generación del Novecientos, de la Generación del Centenario y de Haya de La Torre y Mariátegui, de una u otra manera, se resolvió por evolución, por procesos anónimos e invisibles que ninguna de las mentes más lúcidas del país pudo prever. Semejante evolución, semejante gradualismo, alejado de las revoluciones jacobinas, a nuestro entender, ha construido las bases de la peruanidad y de un proyecto de República que se comienza a armar con aciertos y errores en medio del generalizado fracaso.

La peruanidad mestiza que bulle en las ciudades tiene todos los elementos andinos que algunos suelen exacerbar, pero también cuenta con el pragmatismo y el cosmopolitismo de cualquier sociedad que ha alcanzado la grandeza. La potencialidad de este proceso evolutivo y de las instituciones que se consolidan (familias, mercados, propiedad, asociaciones departamentales y regionales y múltiples formas de solidaridades) no se podrían entender al margen de la reflexión filosófica. De allí la enorme trascendencia de sumar la filosofía a la gran reflexión sobre el proyecto republicano que se suele desarrollar desde la historia y la sociología.

V REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Aljovín de Losada, C. (2000). *Caudillos y constituciones. Perú: 1821-1845*. Lima. Pontificia Universidad Católica de Lima. Instituto Riva Agüero.

Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú 1822-1933. Tomo I* (Séptima edición corregida y aumentada). Lima. Editorial Universitaria.

Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú 1822 -1933. Tomo V* (Séptima edición corregida y aumentada). Lima. Editorial Universitaria.

Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú 1822-1933. Tomo X*. (Séptima edición corregida y aumentada). Lima. Editorial Universitaria.

Basadre, J. (1987). *Perú: problema y posibilidad* (Quinta Edición). Lima. Librería Studium.

Basadre, J. (2003). *Memoria y destino del Perú. Textos esenciales*. Lima. Fondo Editorial del Congreso.

Belaunde, V. A. (2005). *La realidad nacional*. Lima. Editorial Orbis Ventures S.A.C

Burke, E. (1993). *Reflections on the Revolution in France*. UK: Oxford University Press.

Burke, E. (1963). *The Best of Burke. Selected Writings and Speeches of Edmund Burke*. (Editor: Peter J. Stanlis) Washington DC. Regnery Publishing, INC.

Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (Segunda edición). México. Fondo de Cultura Económica.

Chirinos Soto, E. (1985). *Historia de la República 1821-1930. Tomo I*. (Tercera edición). Lima. Editores Importadoras. S.A.

Chirinos Soto, E. (1985). *Historia de la República 1930-1985. Tomo II*. Lima. Editores Importadoras. S.A.

De Tocqueville, A. (2017) *La democracia en América I* (Tercera edición). Madrid. Alianza Editorial.

De Tocqueville, A. (2018) *El antiguo régimen y la revolución* (Tercera edición). Madrid. Alianza Editorial.

Descartes, R. (1998). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. España. Brosnac, SL.

Derrida, J. (1986) *De la gramatología*. (Cuarta edición). México. Siglo Veintiuno Editores, sa de cv.

De la Riva Agüero, J. (1962). *Carácter de la literatura del Perú independiente* (Obras Completas Tomo I). Lima. Publicaciones del Instituto Riva Agüero, PUCP.

De la Riva Agüero, J. (1971). *Estudios de historia peruana. La emancipación y la República. Obras completas. Tomo VII*. Publicaciones del Instituto Riva Agüero. PUCP. Lima.

De Soto, Hernando (1989). *El otro sendero* (octava edición) Colombia. Editorial Printer Colombiana Ltda.

Del Águila, A. (2010). *La República corporativa. Constituciones, ciudadanía corporativa y política (Perú 1821- 1896)*. Tesis Doctoral en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Recuperado de:

<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/283>

Esteban Enguita, J. E. (2007). En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno). En: Revista bajo palabra N. II (pags 73-79). Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra/issue/view/434/260>

Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Volumen II. Barcelona. Editorial Paidós.

Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica I*. Colombia. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2003). *El nacimiento de la clínica*. Argentina. Siglo XXI Editores Argentina S.A.

Ferguson, N. (2011). *Civilization. The West and the Rest*. Estados Unidos. Penguin Books.

Frohnen, B. (1993). *Virtue and the Promise of Conservatism. The Legacy of Burke & Tocqueville*. Estados Unidos. University Press of Kansas. USA

Freeman, M. (1980). *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*. Inglaterra. University of Chicago Press.

- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método I*. España. Ediciones Sígueme Salamanca.
- García Calderón, F. (2001). *El Perú contemporáneo. Obras escogidas I*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima.
- González Prada, M. (2005). *Páginas libres*. Lima. Empresa Editora El Comercio.
- González Prada, M. (1976) *Páginas libres. Horas de lucha*. Perú. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Gonzales, O. (1996). *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*. Lima. Ediciones PREAL.
- García-Lorente, J. A. (2008). Giro lingüístico y posmodernidad. En: *Pensamiento*, volumen 64, N. 241. Madrid. Pags 473-486
 Recuperado de:
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4988/4802>
- García Belaunde, D. (2016) *Las constituciones del Perú* (Tercera edición revisada, corregida y aumentada). Lima. Fondo Editorial Jurado Nacional de Elecciones.
- Hume, D. (2011). *The Essential Philosophical Works*. Londres. Wordsworth Editions Limited.
- Horkheimer, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental* (Segunda edición). Buenos Aires. Editorial Sur.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (Tercera edición). España. Editorial Trota.
- Haya de la Torre, V. R. (2010) *El antiimperialismo y el APRA*. Lima. Fondo Editorial del Congreso.
- Holland, T. (2003). *Rubicon. The last years of Roman Republic*. Nueva York. Anchor Books.
- Hayek, F. A: (1991). *The fatal conceit. The errors of socialism*. Estados Unidos. The University of Chicago Press.
- Hayek, F.A (2018). *Studies on the abuse and decline of reason*. Estados Unidos. Liberty Fund.

Jay, J.; Madison, J.; Hamilton, A.; Patrick, H. (2019). *The Complete Federalist and Anti-Federalist Papers*. Estados Unidos. San Bernardino, CA.

Lyotard, J. F. (2000). *La condición posmoderna*. España. Ediciones Cátedra.

Lajo Lazo, F. J. (2017). *El liberalismo republicano de Francisco Javier de Luna Pizarro*. (Tesis de Magister, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

<https://hdl.handle.net/20.500.12672/6482>

Lefebvre, G. (1960). *La revolución francesa y el Imperio (1787-1815)*. México. Fondo de Cultura Económica.

Levin Y. (2014). *The great debate. Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*. New York. Basic Books.

Mariátegui, J. C. (2005) *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima. Empresa Editora El Comercio.

McEvoy, C. (2004). *Manuel Pardo. La huella republicana liberal en el Perú. Escritos fundamentales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

McEvoy, C. (2013). *En pos de la República. Ensayos de historia política e intelectual*. Lima. Centro de Estudios Bicentenario, Municipalidad de Lima.

McEvoy, C. (2017). *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Segunda Edición. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial.

McEvoy, C. y Rabinovich, A (Editores). (2018). *Tiempos de guerra. Estado, nación y conflicto armado en el Perú, siglos XVII-XIX*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Méndez Gastelumendi, C. (2014). *La república plebeya. Huanta y la formación del Estado peruano, 1820- 1850*. Lima. IEP.

Muller, J. Z. (Editor) (1997) *Conservatism. An anthology of social and political thought from David Hume to the presente*. Estados Unidos. Princeton University Press.

Norman, J. (2015). *Edmund Burke. The First Conservative*. New York. Basic Books.

Nisbet, R. (2017) *Conservatism. Dream and reality*. Londres y Nueva York. Routledge. Taylor& Francisc Group.

Ovejero, F.; Martí, J. L.; Gargarella, R. (compiladores) (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. España. Ediciones Paidós Ibérica, SA.

Neira, H. (2017). *Lecciones sobre los filósofos de la política. De Aristóteles a Hannah Arendt*. Lima. Fondo Editorial de la UNSMP.

Osorio, A. (2011) El papel político de la asociación. Tocqueville y la adaptación democrática de los poderes intermedios de Montesquieu. En: *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44. España, Universidad de Navarra. Pp 406-423.

Recuperado de:

<https://dadun.unav.edu/handle/10171/19084>

Paine, T. (1885) (Reproducción). *Complete Works of Thomas Paine*. Chicago and New York. Belford, Clarke & Co.

Paine, T. (2003). *Common Sense, Rights of Man, and Other Essential Writings of Thomas Paine*. Estados Unidos. Signet Classics.

Rodríguez González, M. (1992). Historia e interpretación: sobre la dimensión filosófica de la noción de posmodernidad. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 26 .Pags 73 -93. Recuperado de:

<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9292120073A>

Rivera, V. S. (2017). *Tradicionistas y maurrasianos. José de la Riva Agüero (1904-1919)*. Lima. Fondo Editorial del Congreso.

Rousseau, J. J. (2020). *Selected Political Writings*. Estados Unidos. Translated by G.D.H Cole. Columbia, SC.

Rivara de Tuesta, M. L. (1972). *Ideólogos de la emancipación peruana*. Lima. Industrial Gráfica.

Roca Barea, María Elvira (2018). *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español*. (Vigésima edición). España. Ediciones Siruela S.A.

Sobrevilla, D. (2009). *Manuel Gonzáles Prada. ¡Los jóvenes a la obra! Textos esenciales*. Lima. Fondo Editorial del Congreso. Lima.

Scruton, R (2015). *Fools, Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left*. Londres. Bloomsbury Continuum.

Syme, R. (2002). *The Roman Revolution*. Estados Unidos. Oxford University Press Inc.

Sabine, H. G. (2015) *Historia de la teoría política* (Décimo tercera reimpresión). México. Fondo de Cultura Económica.

Smith, A. (1941) *Teoría de los sentimientos morales*. México DF. El Colegio de México.

Sobrevilla Perea, N. (2009). Batallas por la legitimidad: constitucionalismo y conflicto político en el Perú del siglo XIX (1812-1860). En: *Revista de Indias*. 69 (246), pp 101-128. Recuperado de:

<https://doi.org/10.3989/revindias.2009.014>

Tudela- Fournet, M. (2017). *La primacía del bien común. Una interpretación de la tradición republicana*. Madrid. Centro de Estudios Políticos Constitucionales.

Torres Arancivia, E. (2007). *Buscando un rey. El autoritarismo en la historia del Perú Siglos XVI -XXI*. Lima. Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Valdivia Pérez, J. (2012). *El republicanismo liberal de José Faustino Sánchez Carrión: entre la teoría y la práctica*. CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais (13). Recuperado de:

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17230>