

EL PENSAMIENTO DE BARTOLOMÉ HERRERA

BARTOLOMÉ HERRERA'S THOUGHT

FERNÁN ALTUVE-FEBRES LORES
Universidad de Lima

RESUMEN. El obispo Bartolomé Herrera es una de las grandes figuras del pensamiento peruano. Formado en un liberalismo conservador lo abandonó para abrazar el ultramontanismo. Este texto presenta las coordenadas y de su vida y pensamiento, con particular referencia al campo político-jurídico.

PALABRAS CLAVE. Bartolomé Herrera. Perú. Conservadurismo. Ultramontanismo. Tradicionalismo. Derecho natural.

ABSTRACT. Bishop Bartolomé Herrera was one of the greatest peruvian thinkers. Influenced at the beginning by conservative liberalism, in his later years adhered to ultramontanism. This paper deals with his life and thinking major features, particularly in what concerns Law and Politics.

KEY WORDS. Bartolomé Herrera. Peru. Conservatism. Ultramontanism. Traditionalism. Natural Right.

1. Bartolomé Herrera

Bartolomé Herrera nació en un modesto hogar cristiano de Lima el 24 de agosto de 1808. Hijo legítimo de Manuel Herrera y Paula Vélez Rodríguez, cuando apenas contaba cinco años él, y su hermano menor Juan Gualberto, perdieron a su padres y quedaron al cuidado de su tío materno Luis Velez. Cuando este también falleció quedó bajo el cuidado de su maestro el sacerdote Manuel Pedemonte quien al saber de su inteligencia costeó su educación en el prestigioso colegio de San Carlos.

Su primer biógrafo Raphael Maria Taurel nos dice:

«Luego que acabó sus cursos se graduó el doctor Herrera de maestro en el colegio y de doctor de la facultad de teología de la Universidad de San Marcos, a los veinte años de edad. Después lo ha recibido en su seno, también como doctor, la facultad de jurisprudencia. Pero desde que cursaba la filosofía ya sus superiores se habían visto en la necesidad de recompensar en él su conducta ejemplar y su notable aprovechamiento, y de utilizar para bien del colegio sus talentos, encargándolo de la enseñanza de la referida clase y de la de matemáticas»¹.

Durante el año de 1831 fue destinado a Huánuco para reorganizar el colegio nacional de esa ciudad y luego regresar a San Carlos donde fue promovido a Vicerrector y regente de teología y artes (bajo este nombre se comprenden la filosofía, las matemáticas y la física). A fines de 1831 se ordenó presbítero con el obispo Orihuela y en 1834 le fue asignada su primera parroquia en Cajacay, provincia de Cajatambo, en la sierra de Lima.

1. Raphael M. TAUREL, «Biografía del Señor D. D. Bartolomé Herrera», en *Obras Selectas del Clero Peruano*, tomo II, Paris, 1853.



En una nota biográfica Alfredo Leubel nos explica su notable desempeño pastoral:

«En aquel curato, vivió retirado el Dr. Herrera, contrayéndose al desempeño de sus deberes de párroco, y al establecimiento de escuelas para la educación cristiana de los niños. Fue acometido poco después por esa enfermedad peculiar de la sierra, conocida bajo el nombre de verrugas, y apenas acababa de salir de una larga convalecencia cuando el Arzobispo le llamó para que le sirviera de secretario en la visita de la diócesis. Esta solo se hizo en Lima, porque una enfermedad que atacó al Arzobispo le impidió recorrer su diócesis. En 1837 el Dr. Herrera regresó a su parroquia de Cajacay, después de haber formado parte, en Lima, de la junta que se nombró para examinar la Constitución de aquel año en la cual se desconocían las inmunidades y la autoridad soberana de la Iglesia; y al poco tiempo fue acometido de nuevo de las verrugas, viéndose obligado a pedir coadjutor y bajar a curarse»².

En 1840 el joven párroco fue trasladado a Lurín. Mientras se encontraba en esta misión fue convocado para pronunciar el sermón en los funerales del Presidente de la República, Mariscal Agustín Gamarra (1792-1841), celebrados el 4 de enero de 1842. En esta brillante pieza oratoria Herrera resalta la importancia del caudillo y su valentía en la lucha, la que sólo tuvo límite en la muerte. Pero la muerte del Presidente, señala Herrera, no sólo era trágica, era un castigo al Perú por tantos años de desorden, caos y pequeñas ambiciones; así exclama: «El espíritu secreto de partido había usurpado el amor a la patria; y la patria que solo es visible para los corazones que le presentan el tributo de su amor no existía para muchos». Ante este castigo Bartolomé Herrera hace su «llamado al orden», y para evitar los pecados contra la patria (la desobediencia y la anarquía) sustenta la defensa de la autoridad.

2. Alfredo G. LEUBEL, *El Perú de 1861*, Lima, 1861.

De regreso a Laurín, en octubre de 1842, recibió la visita del general Francisco Vidal que pasaba camino a la capital para hacerse del gobierno y quedó sorprendido de su inteligencia motivo por el cual lo nombró inmediatamente Rector del Colegio de San Carlos en Lima.

Fue entonces cuando Bartolomé Herrera pudo iniciar una verdadera reforma educativa que es resumida por su discípulo José Antonio de Lavalle con estas palabras:

«La obra del Dr. Herrera como tal, en los nueve años que estuvo al frente de ese establecimiento, no puede ser estudiada en las estrechas páginas de un periódico: bástenos decir, que estableció un nuevo sistema de educación, cambiando completamente el plan, los textos y las doctrinas de la enseñanza: que él mismo escribió algunos de esos y enseñó la filosofía, la economía política, los derechos natural, constitucional, de gentes, canónico y la teología: que estableció la disciplina más severa, mediante el despliegue de la más vigorosa energía, unida a las formas más sagaces, y que formó un gran número de aprovechadísimos discípulos, que han ocupado posteriormente los más altos puestos del Estado y brillado en el foro, la magistratura, la cátedra, la iglesia, las armas y las letras»³.

Próximo a conmemorarse los veinticinco años de la proclamación de la independencia del Perú, el gobierno del general Ramón Castilla convocó al sabio Rector del Colegio de San Carlos para que pronunciase el Sermón en el *Te Deum* por dicho aniversario. Es así como surge su más importante pieza oratoria, que tenía por finalidad definir la nación peruana, formada por Dios y la historia, así como postular el derecho política que la debía regir.

El Sermón se encuentra dividido en tres partes: a) *la introducción*, b) *yo te he formado*, c) *siervo mío eres tu Israel, no te olvides de mí*. En la introducción, Bartolomé Herrera agradece

3. José Antonio LAVALLE, «Bartolomé Herrera», *El Perú Ilustrado* (Lima), 18 de enero de 1890.

al altísimo por la Independencia del Perú. Además, señala que el país, ha encontrado la paz en el régimen legal después de la anarquía y, que el señor es autor de este bienestar.

En la segunda parte b) del Sermón, hace un recuento de la historia del Perú, donde la Providencia es la directriz en la formación del nuevo Estado. Herrera habla del Imperio Inca, que basándose en las leyes de Dios preparó la tierra fértil para el Evangelio que traería España. Esa España Católica, de la fe verdadera, elegida por Dios para esa obra y no otro pueblo víctima de la Rebelión protestante. La obra de la Madre Patria, está en sus hijos, los cuales llegaron a la edad de poder gobernarse y exigieron su derecho, la madre dolida se opuso, pero la energía de los hijos se impuso por la voluntad divina que, concedió la libertad. Así que postuló una interpretación histórica hispanista antes de la «hispanidad» pues entendía el pueblo que existe en el territorio del antiguo imperio Inca:

«[...] es un nuevo Perú, un Perú español y cristiano, no conquistado sino creado por la conquista; y que, lejos de tener motivo de queja por aquel hecho inmortal de los españoles del siglo 16, debemos a estos la gratitud y veneración que los hijos, sean cuales fuesen las faltas de sus padres, no pueden negarles [...]»⁴.

En la última parte c), Bartolomé Herrera analiza los puntos sobre los que descansa la libertad del Perú y de los peruanos. Esta libertad, es libertad dentro de la moral cristiana y no contraria a ella, diciéndolo así:

«se buscó la libertad en el desorden de la Revolución, cuando Dios la ha establecido en la obediencia; y se cayó en la esclavitud. Se quiso reconocer la soberanía absoluta en la voluntad de los hombres, cuando Dios había dicho que él sólo es el Señor, y resultó un ídolo vano»⁵.

4. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo I, Lima, 1929, p. 87.

5. *Ibid.*, p. 83.

Este discurso produjo una inmediata conmoción y casi un año de polémica periodística entre los antiguos defensores de la «soberanía popular» y los nuevos promotores de la «soberanía de la inteligencia». La importancia de este debate lanzo a la celebridad política a Bartolomé Herrera y:

«Es interesante notar como a pesar de las violentas reacciones que suscitaban las ideas de Herrera fueron perfectamente toleradas y hasta recibieron un respaldo político por el hecho de que Herrera fue elegido diputado por Lima ejerciendo incluso la presidencia de la cámara de diputados. Al ocupar la Presidencia de la República el general José Rufino Echenique en 1851 nombró primero a un solo ministro general don José Crisóstomo Torrico pero después Echenique entregó los portafolios de Justicia, Instrucción, Culto y Relaciones Exteriores a Bartolomé Herrera y además le encomendó interinamente los portafolios de Gobierno, Policía y Obras Públicas. Es en tanto que el ministro de justicia que le correspondió alentar la redacción y más tarde promulgar el primer código civil peruano»⁶.

Concluida su labor como ministro de Estado en 1852, Herrera fue enviado como plenipotenciario ante las cortes de Italia; Turín, Nápoles y Santa Sede recibiendo en esta última los mayores elogios del Papa Pío IX y del Cardenal Antonelli. En palabras de otro de sus biógrafos Monseñor Pedro García Sanz:

«La vista de Roma, de esa arca de la fe, del saber y de todas las virtudes cristianas, hizo en el doctor Herrera una impresión tan maravillosa, que purificó al hombre y santificó al sacerdote»⁷.

6. Fernando TRAZEGNIES, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, 1982, p. 97.

7. Pedro GARCÍA Y SANZ, *Biografía del Illmo. Sr. D. D. Bartolomé Herrera dignísimo Obispo de Arequipa y Oda elegiaca escrita por p. E. con motivo de su fallecimiento*, Lima, Tipografía La Sociedad, 1873.



A su regreso al Perú estallo la revolución ultraliberal de 1854, que produjo una constitución radical en 1856, y ese mismo año estalló una contrarrevolución conservadora en la Ciudad de Arequipa que puso en jaque al nuevo gobierno del Mariscal Ramon Castilla, el cual tomó conciencia en esa guerra civil de lo grave que había sido su pacto con el partido Liberal y procede a romper esta alianza para reconciliarse con los conservadores, razón por la que convocó a Bartolomé Herrera para que preparase una nueva constitución.

En 1859 Herrera es nuevamente elegido al Congreso con una mayoría de sus partidarios. Él es nombrado Obispo de Arequipa y tiene que abandonar la constituyente para tomar posesión de su Diócesis pero sus amigos y discípulos sancionan la constitución conservadora de 1860 que sería la más larga del país durando 60 años.

Sobre su importante labor episcopal, Monseñor García Sanz, escribió en 1873:

«Después de cerca de cuatros años de trabajos episcopales tan heroicos, víctima, tal vez, más de ellos que de la penosísima enfermedad que le afligía desde algunos años atrás, pasó, pobre de riquezas mundanas, pero rico en merecimientos, a mejor vida, auxiliado con todos los consuelos de nuestra Santa Madre Iglesia, y plañido por cuantos tuvieron la dicha de tratarlo y estimarlo, que todo era uno, el 10 de Agosto de 1864, a los 56 años de su edad, cuando la Patria y la Iglesia se prometían aún más felices sucesos de sus talentos, virtudes y singular laboriosidad»⁸.

2. La Soberanía de la Inteligencia

Bartolomé Herrera ha sido una de las figuras más importantes de la cultura política del Perú del siglo XIX pero, como acertadamente lo ha notado Fernando de Trazegnies Granda también ha resaltado en nuestra cultura jurídica porque el maestro de San Carlos logró «ofrecer una nueva filosofía del derecho».

8. *Ibid.*

En ese sentido Trazegnies nos explica la relevancia de Herrera en tanto ingenioso pensador así como contradictor de las ideas *iusfilosóficas* del siglo XVIII aun en boga en el Perú de su época, a las que se enfrentó eficazmente porque consiguió invertir:

«[...] el orden de la novedad y presentar como nuevo aquello que es una crítica desde el punto de vista tradicional de las ideas liberales que eran consideradas novedosas o revolucionarias en su tiempo. Pero no se trata de una simple vuelta al pasado y a la tradición; Herrera nos ofrece una tradición remozada [...]. En ese sentido, se trata verdaderamente de una “nueva” Filosofía jurídica: es la tradición que reaparece después del auge liberal; es una actitud “neo-tradicional” [...] con carácter marcadamente conservador»⁹.

Este objetivo parece que estuvo entre sus planes desde que inició su rectorado en el Convictorio Carolino puesto que en el discurso que dirigió en 1843 al Ministro de Instrucción, dando cuenta del estado del colegio, decía:

«Debo declarar en honor del Colegio, que encuentro en estado de adelanto notable las ciencias exactas y naturales. Por lo que mira a las morales, reclaman una indispensable reforma, el estudio del derecho de gentes, y el de la filosofía del espíritu humano. Voy a enseñar yo mismo un curso de esta última ciencia, aprovechándome de la abundancia de luz que han vertido sobre ella Escocia, y Francia [...]»¹⁰.

La escuela venida de Escocia y desarrollada en Francia no es otra que el «Eclecticismo» o «Doctrinarismo», que era una corriente de pensamiento racionalista que afloró durante La Restauración post napoleónica (1814-1830) y que se consolidó especialmente durante la Monarquía de Julio (1830-1848), también conocida como la monarquía del «justo medio». La finalidad de

9. Fernando TRAZEGNIES, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, cit., p. 97.

10. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo I, cit., p. 40.



esta escuela ecléctica era la conciliación de las ideas de tradición del antiguo régimen con las ideas de libertad del nuevo régimen. Por tanto, se oponía a los principios rectores tanto del absolutismo como del liberalismo, la fuerza y la voluntad respectivamente, para sostener la supremacía del sentido común o juicio de la razón.

Los dos inspiradores remotos del eclecticismo fueron el Vizconde de Chateaubriand; quien aceptaba la realidad de un nuevo orden pos revolucionario, pero procurando preservar la mayor magnitud de aquel pasado que significaba la grandeza de la Monarquía y Benjamin Constant, quien, sin romper con la tradición monárquica, buscó ampliar las libertades burguesas¹¹. En el medio de estos dos pensadores se ubicaron los representantes del eclecticismo entre quienes destacaron como los más notables Royer Collard, François Guizot y Victor Cousin.

Este último, hacia 1829, escribió que «nada es menos personal que la razón» porque «el juicio de la razón es un acto de necesidad y no de libertad» dando origen a lo que sería la distinción más importante entre el pensamiento ecléctico o también llamado liberalismo doctrinario y el liberalismo ideológico o revolucionario que, siguiendo a Voltaire y Rousseau, afirmaba que, la razón era una obra por excelencia de la voluntad y de la libertad del individuo.

De lo expuesto se entiende que, si bien ambas corrientes se basan en la filosofía racionalista, los «ideólogos» sostenían que el «juicio de la razón» era un acto voluntario mientras que los «doctrinarios» consideraban que era un acto que se determinaba independientemente del concurso de la voluntad y solo al amparo de sus propios fundamentos lógicos, por ello Herrera nos dice que esta corriente:

«Es la razón abandonada a si misma demostrando la falsedad de lo que en la época de la independencia se llamaba ciencia, y el embrutecimiento y la desgracia que conduce; y refutando la impiedad horrible del demonio del siglo 18,

11. Joaquín VARELA SUANZES, «El liberalismo francés después de Napoleón», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 76 (1992), pp. 37-38.

quiero decir de Voltaire, y las simplezas que se escaparon al malogrado talento de Rousseau»¹².

Es a partir de la diferencia entre ambos liberalismos que Bartolomé Herrera se decide por la estrategia de contraponer, al racionalismo voluntarista de los radicales, el racionalismo anti-individualista de los doctrinarios pero, sin olvidar, su compromiso con el catolicismo al recordar que a:

«Royer Collard [...] se le mira como a fundador del racionalismo francés, que nosotros profesamos en filosofía, pero, del que en religión estamos y están los sacerdotes tan lejos, como la verdad revelada lo está de su absoluta negación»¹³.

Herrera tomó esta decisión debido a que era consciente que las repúblicas liberales eran un hecho irreversible en Iberoamérica y, dentro de ese contexto político adverso, debía procurar servirse de los medios más idóneos para lograr un renacimiento del orden natural. En una nota a su Sermón del 28 de Julio de 1846 nos explica que:

«Así como Dios se sirvió de la filosofía de Platón, para hacer ver la afinidad de la razón con la verdad evangélica, que venía a levantar al hombre de la sensualidad pagana; ahora, para el renacimiento del cristianismo en aquellos que cayeron en gentilidad más torpe que la antigua, se vale con el mismo designio, de la filosofía espiritualista o racional; y presta de ese modo al sacerdocio un auxilio que no sale del orden de la naturaleza»¹⁴.

En este mismo sermón el rector carolino procede a cuestionar el principio fundamental del liberalismo voluntarista, nos referimos a la noción de Soberanía Popular que Benito Laso ca-

12. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo I, cit., p. 96, nota d).

13. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo II, Lima, 1929, p. 97, nota. 24.

14. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo I, cit., p. 96, nota d).



lífico de «dogma político» durante la polémica que siguió a aquella intervención en la Catedral de Lima. En el debate posterior contestó a su antagonista Benito Laso el 30 de julio de 1846, el mismo Herrera nos explica su intención pues:

«En el sermón que pronuncié el día del aniversario de nuestra independencia, procuré destruir dos errores; 1º que sea una desgracia para América haber caído bajo el poder de la España del siglo XVI; 2º el de la soberanía popular en el sentido que se le da comúnmente, y que tan abiertamente se opone al derecho de libertad»¹⁵.

Es entonces que frente al error que significa una soberanía nacida de la voluntad general se nos propone como alternativa una nueva interpretación de la soberanía inspirada primigeniamente en la teoría que François Guizot había sustentado en un opúsculo que llevaba por título *De la Souverainité*¹⁶ (1823), y nos explicaba una soberanía de la razón general. Según esta «soberanía de la razón» el poder debía corresponder a los hombres más capaces quienes, mediante un adecuado «gobierno representativo», debían seleccionar a tales hombres en una mutua revelación y auto reconocimiento. El mismo Guizot había pensado que esta selección se hiciese por clases intermedias, o grupos de interés moral o espiritual de donde se permitió hablar de la necesidad de conformar un «gobierno de los espíritus».

En este sentido, Jan Goldstein¹⁷ ha observado que la burguesía censitaria que lideraba Guizot proponía políticas corporativas y anti individualistas como barrera ante la posible irrupción de movimientos sociales, alejándose de un «liberalismo contra el estado» y postulando un «liberalismo desde el estado». Para los doctrinarios las dos únicas formas de acceso democrático eran

15. *Ibid.*, pp. 105-106.

16. Joaquín VARELA SUANZES, «El Liberalismo francés después de Napoleón», *loc. cit.*, p. 35. Guizot era de confesión protestante y algunos estudiosos creen que este texto suyo fue influenciado por un texto apócrifo cristiano que trata sobre los macabeos y es atribuido a Flavio Josefo.

17. Jan GOLDSTEIN, *The Post-Revolutionary Self: Politics and Psyche in France, 1750-1850*, Boston, 2005.

la cultura y la riqueza, así se entiende que para estos pensadores la difusión de la educación haya sido vista como una política social en tanto que Guizot invitaba a participar en la política a los ciudadanos con su célebre frase «enriqueceos».

Pero esta fórmula respondía a la realidad social de una Francia que poseía una burguesía poderosa donde existía una institucionalidad fuertemente centralizada y muy influenciada por la división de poderes de Montesquieu, y que además, Guizot aceptaba casi religiosamente. Por ello cuando se produjo la recepción de las ideas políticas de los eclécticos en otros países sus propuestas tuvieron que ser amoldadas sustancialmente a otras realidades. En el caso de España las tesis del doctrinario francés llegaron al habla castellana en 1837, gracias a las famosas *Lecciones de Derecho Político* del joven Juan Donoso Cortes, pero bajo una noción diferente; así nació la «la Soberanía de la inteligencia».

Como ha notado brillantemente el profesor Rodrigo Fernández Carvajal en esta última noción se abandona la idea de un «gobierno representativo» para conceder el derecho de mandar a las «aristocracias legítimas» mediante un «poder no dividido, sino único, porque única es la inteligencia que encarna en ellas»¹⁸. De aquí se puede concluir que la «Soberanía de la razón» de Guizot cambia de funcionalidad en la «Soberanía de la inteligencia» de Donoso Cortes, porque esta última:

«No es como en los doctrinarios franceses el coronamiento teórico de la división de poderes, sino un áncora a la que aferrarse para construir y consolidar el poder, cuando este apenas existe»¹⁹.

Y por tanto Fernández Carvajal concluye que:

«[...] la doctrina de la soberanía de la inteligencia y de la unidad del poder se funden en un entusiasmo único –lo

18. Rodrigo FERNÁNDEZ CARVAJAL, «Las constantes de Donoso Cortes», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 95 (1957), p. 82.

19. *Ibid.*



inteligente— lo que reclama el tiempo histórico, es el poder monárquico, con el cual la sociedad se hace persona»²⁰.

El Perú del siglo XIX mostraba el mismo cuadro de anarquía y desorden que la España de entonces. Por eso el maestro Mario Alzamora Valdés nos dice:

«Herrera sabía que el Perú necesitaba una elite [...] disminuido el poder de la nobleza, no quedaba sino el poder carismático de una clase política, según la terminología de Max Weber, esto es: basada en una selección por la inteligencia y la aptitud de mandar»²¹.

De ahí que el Rector de San Carlos haya tomado de Donoso Cortes tanto la célebre doctrina de la «Soberanía de la Inteligencia», que daba derecho a mandar a aquello que Herrera llamaba «la aristocracia del saber, creada por la naturaleza»²², así como la doctrina de la unidad del poder según se aprecia de sus palabras donde nos dice que:

«[...] no se ha de perder de vista que la soberanía es una porque su fin es uno; y que si se dividiera ella en fracciones, que obraran de un modo discordante y sin vínculo que conservara la unidad, ni habría soberanía, si se alcanzaría el fin de esta»²³.

Ahora bien, la doctrina de la unidad del poder público que acogió Bartolomé Herrera no implicaba la desaparición de funciones diferenciadas dentro del ejercicio de este poder, las cuales debían estar bien ordenadas para no obstruirse mutuamente y perjudicar a las instituciones. En este sentido nos explica que:

20. *Ibid.*, p. 85.

21. MARIO ALZAMORA VALDEZ, *Mercurio Peruano* (Lima), n. 279 (1950).

22. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo I, cit., p. 131.

23. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo II, cit., p. 31, nota 3.

«Se divide comúnmente en cuatro poderes: legislativo, ejecutivo, judicial y conservador. Porque en toda sociedad ordenada es preciso que haya leyes; gobierno conforme a ellas; sentencias conforme a ellas también, en las disputas de los particulares; y en fin, como dividido así el poder público, es preciso que se impida el que sus partes se invadan y choquen entre sí, para lo que añadió Constant el poder conservador»²⁴.

3. El Poder Conservador

Benjamín Constant escribió su más importante aporte al Derecho Político en 1814, *Réflexions sur les Constitutions et les garanties avec une esquisse de la Constitution*, que conocemos con el nombre de *Cours de politique constitutionnelle*, texto que fue ampliamente citado por Bartolomé Herrera en *Las Notas al Compendio del Derecho Público Interno y Externo* publicado en 1845 y 1848, «para el uso del Colegio San Carlos» y que este último tradujo de su autor el Comendador Silvestre Pinheiro Ferreira.

Este Compendio resumía un curso en dos tomos del erudito portugués nacido en 1769 quien se había formado en la Universidad de Coimbra en la cual también fue docente. Se había dedicado a la diplomacia al servicio del Rey Juan VI de Portugal, de quien fue ministro de Estado mientras éste monarca residió en Brasil entre 1810 y 1821. Muy influenciado por Jeremy Bentham se exilió en París durante veinte años, de 1822 a 1842 donde se vinculó con el eclecticismo. Murió en su ciudad natal en 1846, siendo reconocido como uno de los más importantes difusores de la doctrina constitucional de Benjamín Constant en la lengua portuguesa y su introductor en el Derecho Público del Brasil cuya Constitución Imperial de 1824 recibió esta notable influencia.

Para Joaquín Varela Suanzes la aportación más relevante de la teoría constitucional de Constant es su doctrina del poder neutro, que había bosquejado durante la etapa del Consulado, es decir, durante un régimen republicano, y seguía a Emmanuel

24. *Ibid.*, p. 30, nota 3.

Sieyès pero aplicándole un sesgo muy personal²⁵. Sieyès había propuesto también durante el Consulado crea un poder neutro mediante un cuerpo colectivo llamado *colleges des conservateurs* que debía designar a los cónsules y defender el equilibrio entre las instituciones del estado mientras que proporcionalmente propuso un *jury constitutionnaire* para controlar la constitucionalidad de las leyes.

Mas Constant reconocía que el «germen» de su doctrina sobre el poder neutro estaba en la obra de un monárquico anglófilo, Conde Clermont Tonnerre, quien durante los días de la asamblea de 1789 había mencionado por primera vez un «Poder Real» distinto del «poder ejecutivo». Por otro lado debemos tener presente que Carl Schmitt ha recordado que la fuente remota de estas instituciones «conservadoras» se encuentra en la Inglaterra republicana del siglo XVII, especialmente en las ideas de James Harrington sobre los cuerpos llamados *Conservators of liberty* y *Conservators the Charter*.

Explicando el sentido del poder real o neutro el profesor Daniel Soria Luján nos dice que:

«Este poder real, que residía en el monarca, tenía como finalidad vigilar que los otros poderes se desarrollen armónicamente entre sí, evitando que alguno pueda excederse en sus atribuciones en desmedro de los otros; es decir, mantener el equilibrio entre estos poderes. Por esta razón, con relación a los poderes estatales, la prerrogativa del rey constituía para Constant un “poder neutro”, el cual no era un poder activo sino pasivo. Por otra parte, critica que esta facultad sea otorgada al Legislativo o al Ejecutivo, ya que degenerarían posteriormente en arbitrariedad y despotismo, respectivamente»²⁶.

25. Joaquín VARELA SUANZES, «Principios de política y otros escritos de Constant», *Historia Constitucional* (Oviedo), n. 3 (2002).

26. Daniel SORIA LUJÁN, «La defensa política de la constitución del Perú en el siglo XIX», *Revista de Estudios Jurídicos* (Valparaíso), n. 23 (2001).

En definitiva el «cuarto poder» fue tomado por los publicistas franceses de la praxis del régimen británico con el fin de introducirlo en su constitución y así tratar de superar los inconvenientes que se presentaban con la teoría de los tres poderes de Montesquieu. Fue llamado genéricamente «poder conservador» pero si hacemos un análisis más detallado encontramos la evidencia de que este se presentó bajo tres modalidades diferenciadas. Primero como un «poder tribunicio» en los escritos de Sieyès, con una conformación colegiada, era entendido como una potestad para defender y proteger la constitución de toda posible violación. En segundo lugar como un «poder neutro» y con un carácter pasivo, debido a ello el Jefe de Estado actuaba solo como árbitro cuando los poderes se excedían en sus funciones. Benjamín Constant era su postulador y calificaba esta modalidad como «la llave de la organización». Finalmente, la tercera modalidad era la de un «poder real» de carácter activo según la bosquejé rudimentariamente el conde Clermont Tonnerre y donde el Jefe de Estado debía moderar el funcionamiento regular de las instituciones. De ahí que la doctrina alemana, entre cuyos exponentes habían krausistas como Heinrich Ahrens, le llamaban «Poder Inspectivo».

Bajo estas influencias el Comendador Silvestre Pinheiro ideó para la Monarquía de los Braganza un poder nuevo conformado por tres miembros llamado «Consejo Supremo de Inspección y Censura Constitucional» que reuniría en un cuerpo las facultades de arbitraje y control de la constitución a la manera de Constant. La carta brasileña de 1824 siguió esta sugerencia en parte y por ello conformó un activo cuarto poder, pero lo hizo unipersonal y fue llamado «Poder Moderador» preceptuando que:

«[...] a chave de toda a organização Política, e é delegado privativamente ao Imperador, como Chefe Supremo da Nação, e seu Primeiro Representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da Independência, equilíbrio, e harmonia dos mais Poderes Politicos»²⁷.

27. João DE SCANTIMBURGO, *O Poder Moderador*, São Paulo, 1973.



El caso de España fue distinto pues a ella llegó primero la influencia de Sieyès y no la de Constant y por eso en las Cortes de Cádiz acogió la interpretación del poder conservador como un cuerpo colegiado en figura de la Diputación Permanente en la Constitución de 1812. Este cuerpo debía velar por la observancia de la carta y las leyes y por tanto hacer la defensa de estas y es de aquí de donde nació la idea de conformar un poder conservador colegiado que controle la constitucionalidad. Esta idea paso a Iberoamérica y el caso peruano donde apreciamos la Constitución de 1823 que instauró un «Senado Conservador» o la Constitución vitalicia de Bolívar que en 1826 creó una «Cámara de Tribunales».

Esta línea de pensamiento se mantuvo en el Perú hasta mediados del siglo XIX y por ello Daniel Soria Luján nos dice que:

«En consecuencia, el Consejo de Estado de la Carta de 1839, especialmente entre los años 1845 a 1851, sí tuvo un afán por convertirse en un cuerpo inspectivo de todos los poderes del Estado»²⁸.

Pero Bartolomé Herrera, como se ha visto, era protagonista de la política de aquellos años y no compartía la idea de un poder conservador colegiado y además dedicado especialmente a controlar al Presidente, por ello al elaborar su Proyecto de Constitución en 1860 le dio al Consejo de Estado un rol meramente consultivo diciéndonos:

«El Consejo de Estado es, en mi Proyecto, un cuerpo destinado a ilustrar al Gobierno y a servir de garantía de acierto en las medidas administrativas. Las facultades que le daba la Constitución de 1839, no se avenían con ese destino, que es el verdadero del Consejo de Estado; porque ni el Poder Ejecutivo podía tener confianza bastante en los que habían de ser sus acusadores, ni éstos eran á propósi-

28. Daniel SORIA LUJÁN, «La defensa política de la constitución del Perú en el siglo XIX», *loc. cit.*

tos para acusar siempre al Presidente de la República, de quien muchas veces habían sido cómplices»²⁹.

Por esto mismo, en sus notas al *Compendio* de Pinheiro, Herrera resaltaba la doctrina franco-portuguesa señalando que:

«El poder conservador está destinado a impedir, que los otros poderes salgan de los límites que les ha señalado la ley constitucional [...]. Esto condujo a Constant a concebir la necesidad de crear un poder enteramente distinto a los otros tres: esencialmente imparcial y neutro, y que careciese de medios para tiranizar»³⁰.

Y de ahí que se lamentase porque:

«En nuestras constituciones republicanas, falta este poder distinto de los otros poderes. Este poder neutro y enteramente conservador. Cada uno de los tres poderes tienen atribuciones conservadoras [...] cada uno está limitado cuando ejerce sobre los otros atribuciones. Pero hay uno que no siente este influjo y es de hecho ilimitado: este poder es el del Congreso, [...] [y] cual es el poder público que tiene medios suficientes para asegurar la práctica del derecho en esta parte, enfrentando al Congreso cuando quiere atropellarlo todo para hacer cumplir un acto de arbitrariedad o para consumir tal vez una revolución [...]. He aquí un deplorable vacío, que conviene llenar en las constituciones de la América Española a fin de que con verdad pueda llamarse libre»³¹.

Este «deplorable vacío» Bartolomé Herrera procuró llenarlo con su proyecto de reforma constitucional dando al Senado, la Cámara de Diputados o el Presidente la competencia de resolver

29. Bartolomé HERRERA, *Proyecto de Constitución*, Lima, Imprenta de José Masías, 1860.

30. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo II, cit., p. 100, nota 25.

31. *Ibid.*, p. 101, nota 25.



los conflictos según sea el caso pero resaltando sutilmente, la presidencia como poder moderador sobre lo que él llama el poder administrativo, el legislativo y el judicial. Ello respondía a que el Rector de San Carlos consideraba que el Presidente, aunque no se le llama soberano, era la expresión de la unidad de la soberanía porque:

«[...] también él representa la unidad de la autoridad pública, lo cual es bien perceptible en el caso de disputa internacional. Y aun fuera de este caso, el presidente es quien hace ejecutar las leyes y las sentencias judiciales. Puede decirse que, mientras hay orden en la república y armonía entre las autoridades a cuya cabeza está, ninguna disposición se cumple, sino ordenando en su ejecución que es el acto esencial de la soberanía»³².

En este orden de ideas Herrera entiende como natural que el Presidente se eleve sobre el legislativo, no por la supremacía de la forma presidencialista de gobierno, sino en cuanto a su calidad de defensor constitucional de la unidad soberana y, de ahí que nos diga que:

«[...] el derecho exige que el Jefe del Estado intervenga en los actos legislativos 1. Porque la práctica administrativa le da luces que no pueden hallarse con facilidad en otra parte, sobre las verdaderas necesidades del país y los inconvenientes que oponen a ciertas medidas. 2. Porque la altura en que se encuentra lo tiene más exento, que a los ciudadanos particulares, del influjo de las pasiones y de los intereses privados que se interponen entre el legislador y la razón; 3. En fin, porque sin esta atribución, la unidad de la soberanía, que debe conservarse, como ya lo expusimos, aunque se dividan los poderes, se destruiría enteramente y con ella todo el orden público. Por esto en las repúblicas mismas se reconoce en el presidente el derecho del veto,

32. *Ibid.*, p. 57, nota 10.

aunque sea solo suspensivo. Se deduce pues de la naturaleza misma de la soberanía»³³.

4. La Democracia Orgánica

Generalmente se ha pensado que las teorías jurídico-políticas organicistas o corporativas han sido propias solo del pensamiento clásico de Platón, de los estoicos o del tomismo cristiano que veía a la comunidad como un «cuerpo de república» y de donde pasó a sustentar el tradicionalismo hispánico. Pero Gonzalo Fernández de la Mora, autor de un celebre libro³⁴, demostró la existencia de una tendencia organicista dentro del más puro demo-liberalismo decimonónico, específicamente en la obra de Karl C. F. Krause (1786-1831) y sus discípulos que se acercaban mucho a visión corporativa del orden social que tenían los pensadores tradicionalistas. En ese sentido el erudito español nos explica que:

«El organicismo krausista y el corporativismo tradicional español coinciden en las tesis siguientes: a) La sociedad no es una situación a la que el hombre accede voluntariamente a través de un contrato social [...]; b) No existe el hombre aislado sino únicamente el hombre dentro de en uno o varios grupos; c) Entre la familia y la humanidad hay una serie de cuerpos intermedios; d) Esos cuerpos intermedios, como el municipio o el gremio, tienen autonomía propia y el estado debe respetarla; e) La misión del estado es subsidiaria y solo podrá asumir aquellas funciones que no sean efectivamente realizadas por los cuerpos intermedios; f) en los órganos políticos deberán estar representados los intereses de los distintos grupos sociales [...].»³⁵.

33. *Ibid.*, p. 45, nota 8.

34. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Madrid, 1985.

35. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, «El organicismo krausista», *Revista de Estudios Políticos. Nueva Época* (Madrid), n. 22 (1981), p. 183.



Debido a estas coincidencias, los conservadores de Iberoamérica aceptaron con mayor simpatía a algunos reconocidos liberales como el pupilo de Krause; Heinrich Ahrens (1808-1874), autor de un *Cours de Droit Naturel* (1839) o al padre del positivismo inglés; Herbert Spencer autor *The social organism* (1860) toda vez que ellos no rompían abiertamente con un orden social que los primeros defendían por tradición.

De lo dicho se comprende porque a mediados de 1840 Ahrens fue introducido en Colegio de San Carlos para la enseñanza de Derecho Natural por el mismísimo Bartolomé Herrera, quien al amparo de este autor, de neta raigambre liberal, podía argumentar a favor de un orden político que valorase los cuerpos intermedios sin tener la necesidad de recurrir a autores tradicionalistas.

Aparte de los tradicionalistas franceses y los románticos alemanes, las ideas organicistas del orden social también ejercieron influencia sobre los liberales doctrinarios como Royer Collard que reaccionaban filosóficamente contra el individualismo absoluto de la ilustración. Este último afirmaba que la sociedad nunca había estado compuesta de individuos aislados sino que se basaba en asociaciones naturales o accidentales³⁶ y por ello creía en la conformación de cuerpos espontáneos con iniciativa para el perfeccionamiento del régimen representativo.

Todo lo expuesto se entiende porque no sólo los conservadores sino también los liberales peruanos acogieron ideas corporativas como se puede apreciar en el programa electoral del Club Progresista de 1851³⁷ que fue elaborado por catedráticos del Colegio Guadalupe, donde decían enseñar al «verdadero Ahrens». Aquel documento que tiene entre sus autores a un discípulo de Herrera, Pedro Gálvez, plantea una concepción organicista de la sociedad, conformada a partir de sujetos sociales con distintos fines asociativos y cuya única diferencia con los conservadores era que el corporativismo era igualitario y no jerárquico. Así

36. Luis DIEZ DEL CORRAL, *El Liberalismo doctrinario*, Madrid, 1984, p. 266.

37. Alex LOAYZA, «El Club progresista y la coyuntura electoral de 1849-1851», en *Historia de las elecciones en el Perú*, Lima, 2005.

queda evidenciado que para la década de 1850 el organicismo de Ahrens tenía una presencia muy relevante en la cultura política peruana situación que se consolidó a partir de 1860 gracias a la influencia del autor alemán en el *Diccionario de la Legislación Peruana* del jurista krausista Francisco García Calderón Landa.

Ahora bien, para comprender el éxito del pensamiento de Ahrens debemos entender que:

«[...] el concepto esencial del que parte es el del organismo. La naturaleza es un “organismo en el que todo, centro y partes, se determinan recíprocamente”. Consecuentemente, la sociedad humana aparece como una estructura orgánicamente articulada. En la idea de organismo encuentra este filósofo el principio informador de la vida social: “El grande organismo social comprenderá un conjunto de sistemas y de organismos particulares cada uno de los cuales tiene una actividad propia y un fin especial”»³⁸.

En ese sentido, Ángel Luis Sánchez Marín nos explica que para el discípulo de Krause:

«Entre la más alta comunidad y la absoluta unidad del hombre individual, encontramos una serie de unidades intermedias que se proyectan en dos tipos de ámbitos. Uno es el territorial, “según que estas esferas (abarquen), en diversos grados, a los miembros en su personalidad entera y la unidad de todos sus fines humanos”. Y el otro un ámbito o plano funcional, cuyos miembros están constituidos “como órdenes especiales [...]”. El segundo grupo, denominado “esferas de la cultura”, se halla constituido por “todos los órdenes sociales, pertenecen primero el orden de derecho mismo, el Estado, después el orden religioso, el orden de instrucción pública y, en fin, el orden económico en el trabajo agrícola, industrial y comercial”»³⁹.

38. Ángel Luis SÁNCHEZ MARÍN, «Representación orgánica», *Razón española* (Madrid), n. 112 (2002).

39. *Ibid.*

Concluyendo que:

«De lo dicho hasta ahora se desprende que para este autor existen dos tipos de relaciones, una que afecta a la persona en la totalidad de sus fines y otra que toma a la persona en alguno de sus fines principales. El resultado para Ahrens es obvio: “(reconoce) en cada miembro del orden social, su doble cualidad de miembro del orden político y de un orden de cultura humana”. Y esta doble cualidad o condición tiene para él una importante proyección política en la configuración de la representación pública. Estas dos condiciones –para Ahrens– “deben encontrar una expresión conforme en el sistema de elección y de representación”. El resultado lógico de esta dualidad exige el bicameralismo, “la representación general o nacional, para reflejar este organismo interno de la sociedad en sus dos géneros de grupos, deberá ser producto de un doble sistema de elección, y dividirse en dos Asambleas o Cámaras, descansando sobre distintos principios, de los cuales uno, al que llamaremos primero, representaría las esferas de vida completa o los grandes centros de vida localizados en diversos grados, y constituidos en último lugar por las provincias [...]. La segunda Cámara, al contrario, se formaría por elección en los diversos órdenes de cultura o, como se dice, de intereses sociales”. [...] Más concretamente, la primera de estas Asambleas sería elegida por los representantes provinciales, designados a su vez por los municipales y la segunda Cámara estaría compuesta de los representantes nombrados por cada sector cultural o de intereses, pudiendo existir delegados de los grupos políticos en ambas Cámaras»⁴⁰.

Consolidada ampliamente hacia 1860 la utilidad de Ahrens tanto en la filosofía política como en la filosofía jurídica, Bartolomé Herrera volverá a recurrir a él al momento de redactar su brillante *Proyecto de constitución de 1860* con el fin de proponer

40. *Ibid.*

una Democracia Orgánica que permitiese restaurar un equilibrio entre las antiguas instituciones sociales y las nuevas ideas políticas que había sido fracturado por las dos guerras civiles ocurridas entre 1854 y 1858.

Es por esto que el ya Obispo de Arequipa, al diseñar el poder legislativo que desea presentar al Congreso Constituyente, toma la idea de Ahrens de los dos niveles de representación diciéndonos en la «Nota Preliminar» de su proyecto que:

«Así, como la Cámara de Diputados representan los intereses variables y las nuevas ideas, el Senado debe representar los intereses permanentes de todas las clases sociales, los principios eternos del derecho y la fijeza de las instituciones. Este es el destino del Senado en toda buena organización política [...]»⁴¹.

Este Senado, destinado a servir a una buena organización política, Herrera lo establece con treinta miembros divididos en diez clases, donde tres senadores serán elegidos de cada una de las carreras o profesiones por los ciudadanos. Estas clases eran: 1. De la carrera política (los que hayan servido en algún Ministerio de Estado, alguna Legación de primera clase, Prefectura, u oficialía mayor de Ministerio), 2. De la Hacienda (los que hayan sido, o al tiempo de la elección sean, Jefes de las oficinas de este ramo, comprendida la de Correos), 3. De la Magistratura (los miembros de los Tribunales, a lo menos de segunda instancia del fuero común, comprendidos los cesantes y jubilados), 4. Del Clero (los Obispos, sus provisores y vicarios generales, las dignidades de las catedrales, los Canónicos por oposición o concurso, los Promotores fiscales y los Vicarios foráneos), 5. Del Ejercito y de la Mariana de Guerra (los jefes de coroneles para arriba), 6. De la carrera parlamentaria (los que hayan sido elegidos tres veces diputados o hayan concurrido a tres legislaturas ordinarias), 7. De las profesiones científicas (los que hayan ejercido alguna por veinte años, comprendidos de ramo de enseñanza, no solo los profesores, sino también los

41. Bartolomé HERRERA, *Proyecto de Constitución*, cit.

Rectores y Vice-Rectores de los colegios facultativos del Estado, de los seminarios eclesiásticos y de las Universidades), 8. De los propietarios de predios (los dueños de predios rústicos o urbanos, que tengan de ellos una renta de cuatro mil pesos cuando menos), 9. De los mineros (los dueños de minas que tengan de ellas la renta señalada en el párrafo anterior a los agricultores, y que hayan ejercido la minería por veinte años), 10. Del comercio (los comerciantes y capitalistas que tengan un capital propio de doscientos mil pesos).

Aquí Bartolomé Herrera precisa que:

«Si alguien se enfadare con la palabra clase [...] creyendo que establezco clases privilegiadas, espero que, a poco se sosiegue su ánimo, percibirá que no establezco, sino que reconozco la existencia de las clases o profesiones que, independientemente de mi voluntad, existen en el Perú como en toda nación; y que debe estar muy lejos de mi mente el privilegio, cuando procuro que todas las clases sean representadas y que ninguna esté mejor representada que otra»⁴².

Por todo lo cual concluye:

«No puede haber pensamiento más democrático, ni más justo. A un Senado formado así, bien se le puede confiar una buena parte del poder conservador, y algunas de las atribuciones del congreso, cuyo ejercicio suele ser necesario para la marcha de los negocios públicos. En muchas ocasiones, en que no está reunido el Congreso, por eso he creído que conviene que el senado sea Cámara permanente»⁴³.

Pero en aquel entonces el proyecto constitucional de Herrera no quiso ser debatido ni de manera académica ni de manera política en la Constituyente de 1860 y solo el joven krausista Luciano

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

Benjamín Cisneros se permitió escribir una crítica en la *Revista de Lima* bajo el título «Una palabra sobre el proyecto constitucional del Ilmo. Obispo de Arequipa» donde cuestionaba la cerrada defensa de las libertades de la Iglesia que contenía el texto del Obispo pero sin mencionar nada sobre el tema de la organización política pues los liberales admiradores del organicismo krausista habían quedado descolocados con la propuesta herreriana y únicamente pudieron responder a esta con un silencio que se ha prolongado hasta nuestros días.

El proyecto constitucional de Herrera que según José Pareja y Paz Soldán «[...] se distinguía por su concisión, por su redacción sobria y elegante y por su sentido jurídico», tuvo como su logro más importante defender la relevancia del orden social dentro de las instituciones políticas y postular por primera vez en la historia una cámara corporativa, o Senado Funcional como lo llamaría Víctor Andrés Belaunde en la constituyente de 1931, pero haciéndolo al amparo de los propios fundamentos filosóficos de sus detractores demoliberales porque, como bien ha notado Gonzalo Fernández de la Mora:

«[...] el primer gran teórico de la democracia orgánica es Ahrens y de él son más o menos deudores cuantos le han sucedido en esta línea sociopolítica. Los corporativismos del segundo tercio del siglo XX europeo no tienen su raíz especulativa en el romanticismo alemán ni en tradicionalismo francés, como erróneamente suele creerse sino en la escuela de Krause»⁴⁴.

5. El Derecho Natural

En la década de 1840 Bartolomé Herrera emprendió un intenso debate con el liberalismo peruano extremadamente influenciado por un jacobinismo teórico. En ese contexto los escritos de Heinrich Ahrens resultaron una valiosa ayuda «para restablecer

44. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, «El organicismo krausista», *loc. cit.*, p. 119.



el perdido “orden secular del Perú”»⁴⁵ gracias a la concepción político-social de este último que entendía a la comunidad como un organismo que era compatible con el orden social tradicional.

Pero más allá del plano político social el campo que más ayudó a Herrera en su propósito de recomponer el orden fue la concepción del derecho a la que Krause y sus discípulos daban una enorme importancia y como se podía apreciar del Curso de Derecho Natural de Ahrens ellos tenían una visión monista del derecho, esto es, para esta escuela no había una distinción extrema entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo.

En este sentido el «iusnaturalismo» krausista tenía por pretensión la:

«[...] superación del dualismo Derecho natural-Derecho positivo fundándose en un Derecho ideal [...] de tal manera que lo que era Derecho positivo tenía que ser también Derecho natural, en cuanto que ambos tenían el mismo objeto. Sin embargo, reconocía también la diferencia de que en el Derecho natural, el Derecho aparece como principio invariable e intangible, no realizado en el tiempo, mientras que el positivo era su realización práctica»⁴⁶.

Ahora bien, como se aprecia el Derecho Natural para el krausismo era un «ideal» es decir, no lo define y relativiza su contenido pero le reconoce valor y existencia así sea «intangible».

Muy diferente era la posición Jeremy Bentham (1748-1832) y su escuela utilitarista quienes se distinguían por querer maximizar la utilidad social de manera similar a la que debían hacer los legisladores creando y modificando leyes positivas en beneficio de las mayorías. Este autor en su *Fragmento sobre el*

45. Raúl CHANAMÉ, en Fernán ALTUVE-FEBRES (comp.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, Lima, 2010, p. 156.

46. Joaquín ALMOGUERA, «Derecho natural krausista y derecho natural escolástico», *Bajo palabra. Revista de filosofía* (Madrid), 2ª época, n. 17 (2017), pp. 229-252.

gobierno (1776) evidencia que para él, el utilitarismo era una herramienta de reforma legislativa porque su «teoría del derecho como mandato», donde lo único importante es la voluntad del legislador, es decir, solo se da valor al derecho positivo. Se entiende aquí porque Bentham criticó la idea de un derecho natural:

«[...] considerando la idea de derechos morales (esto es, derechos que no están fundados en una norma jurídica) como un “sin sentido” y el concepto de derechos naturales como un “disparate en zancos”»⁴⁷.

Por lo dicho no es extraño que los seguidores del más temprano liberalismo europeo entusiasmaron tanto con los postulados de padre del utilitarismo. En América esta admiración por este ideario fue muy temprana entre los revolucionarios de la independencia. En 1802 Bentham había tomado relación Francisco de Miranda y tuvo correspondencia con otros próceres como Simón Bolívar con quienes se ofrecía como posible redactor de los códigos de las nuevas repúblicas.

Sus ideas también fueron difundidas en la enseñanza superior muy pronto tanto en España como en Iberoamérica. La Universidad de Salamanca fue el escenario académico hispano donde primero se acogió el utilitarismo inglés y su más importante protagonista el catedrático Ramón de Salas (1753-1835) autor de las *Lecciones de Derecho Público Constitucional*.

En el Perú esta influencia ultra-liberal tuvo tanta importancia que Domingo García Belaunde nos dice:

«[...] es interesante señalar que el primer libro que se imprime entre nosotros sobre Derecho Constitucional en 1827, es el de Ramón de Salas (1753-1837) profesor de Salamanca, que publica en 1821 el primer manual español

47. Brian H. Bix, *Diccionario jurídico de teoría jurídica*, México D.F., 2009.



en la materia –el primero en el orden del tiempo– y que reimpresso en Lima será muy usado [...]»⁴⁸.

De lo expuesto se puede entender porque cuando Bartolomé Herrera accede al rectorado del Colegio de San Carlos inmediatamente sustituye el texto de Salas por el *Curso de Derecho Natural* de Ahrens, y en el contexto de una república liberal como la peruana logra confrontar un liberalismo de la calidad frente a un jacobinismo de la cantidad.

Como hemos visto, gracias a que los krausistas reconocían la existencia de un derecho natural aunque no le daban un contenido específico, Bartolomé Herrera al dictar personalmente el curso de derecho natural, pudo dotar a este de un contenido, y este fue el Derecho Natural Cristiano. Así enseñaba que:

«La primera verdad que establecemos en nuestras lecciones de derecho natural, y que suponemos admitida como incuestionable principio, por cuantos hayan saludado aquella ciencia, es: que la fuente única de los derechos es la naturaleza»⁴⁹.

Agregando que:

«La conformidad de los seres con su fin, en que consiste la verdad de la existencia es una necesidad racional, una exigencia que la razón percibe inevitablemente luego que descubre la naturaleza de un ser y su fin y esto es lo que se llama ley natural»⁵⁰.

Para sostener que:

«[...] existe el derecho negado por Bentham, existe una ley distinta de la voluntad y de los intereses humanos, que

48. Domingo GARCÍA BELAUNDE, en Fernán ALTUVE-FEBRES (comp.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, cit.

49. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo II, cit., p. 6, nota 1.

50. *Ibid.*, p. 14, nota 2.

obliga a la voluntad y protege los intereses gobernándolos. Quien la promulga es la razón: quien la impone Dios»⁵¹.

Concluyendo que:

«Sin la idea de esta ley necesaria y divina sería imposible comprender las leyes humanas y su fuerza obligatoria: mientras que reconocida, la idea de la ley humana es clara y completa. Si tenemos aquella regla de conducta dictada por Dios; y si las sociedades están sujetas a ellas y deben tomar las medidas indispensables para asegurar su cumplimiento, pueden expresarla, determinarla y señalar pena a los infractores»⁵².

De esta manera el derecho natural cristiano en la tradición tomista de la escolástica tardía llenaba de contenido el vacío iusnaturalismo krausista y confrontaba directamente a ese «pro-to-positivismo» que constituían las ideas de Bentham.

Esta preocupación anti-benthamiana también la podemos observar cuando advertía a sus alumnos en sus *Notas al Compendio del Derecho Público Interno y Externo* del Comendador Silvestre Pinheiro Ferreira que:

«[...] antes de comenzar a apartarnos, como tenemos necesidad de hacerlo en estas notas de algunas de las doctrinas del señor Pinheiro, debemos manifestarle nuestro respeto...(pero) llevó consigo un fragmento del cuerpo que abandonaba, fragmento pesado y funesto que le hizo algunas veces naufragar: hablamos del principio egoísta de Bentham. Es muy grave deber nuestro señalar este riesgo a nuestros alumnos; y solo una consideración tan seria podía vencer la timidez que experimentamos, al colocar nuestras reflexiones al lado de los pensamientos de tan distinguido escritor»⁵³.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, pp. 14-15, nota 2.

53. *Ibid.*, p. 8, nota 1.

Y en otra de sus notas al mencionar los defectos que se pueden encontrar en el texto del Comendador precisa:

«[...] no se debe imputar al autor, sino al sistema que ha adoptado. Bentham, a quien reconoce por jefe, no admite el derecho natural: y de aquí nacen las inexactitudes y contradicciones inevitables, que acabamos de ver. Ya demostramos la existencia de ese derecho (nota 2) [...]»⁵⁴.

Bartolomé Herrera, cuando abandona la política en 1861 para consagrarse a su ministerio episcopal en Arequipa, encuentra el tiempo necesario para escribir su notable y poco conocido *Tratado de Teodicea* para uso del Seminario diocesano de San Jerónimo. El filósofo Antonio Pintor Ramos nos explica que:

«El término teodicea tiene una historia curiosa y poco conocida. Este neologismo saltó a la publicidad cuando en 1710 Leibnitz publicó su “Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”. El término resultó extraño a los contemporáneos del filósofo alemán hasta el punto de darse el caso curioso de que algunos lectores –y no siempre malos lectores– creyeran qué, puesto que la obra se publicaba sin nombre de autor, “Teodicea” (Teodiseo diríamos) era el seudónimo bajo el cual se escondía Leibnitz. Aunque el término no se perdió del todo no alcanzó difusión general hasta que en 1836 el filósofo francés Víctor Cousin logro introducirlo en los programas académicos bajo el nombre Leibniziano de Teodisea [...]»⁵⁵.

Ahora bien la nueva teodicea de Cousin solo conservaba de Leibnitz el nombre pues mientras en el segundo estamos hablando

54. *Ibid.*, p. 37, nota 4.

55. Antonio PINTOR RAMOS, «La Teodicea de Rousseau», *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca), n. 5 (1978), p. 101.

de un estudio sobre la justicia y justificación de Dios en el primero se buscaba formular un tratado racional sobre Dios.

El filósofo polaco Bogumil Jasinowski (1887-1969) en *El problema del derecho natural en su sentido filosófico* nos explica que como el Derecho Natural es esencialmente metafísico está vinculado de manera muy estrecha con los problemas que se plantea la Teodicea.

Esto es así porque mientras la Teodicea salva el concepto de Dios en tanto Ser Absoluto y bueno el Derecho Natural es su reflejo para tratar de salvar lo propiamente humano ante la amenaza de la debilidad del hombre.

En consecuencia al plantear Bartolomé Herrera su teodicea como una defensa de Dios y la naturaleza, en la línea tradicional de la *theologia naturalis* escolástica, como bien ha demostrado César Félix Sánchez Martínez⁵⁶ nos está llevando hacia la consagración plena del Derecho Natural Cristiano y por ello debía afirma categóricamente, en palabras de Miguel Ayuso: «cuál es la naturaleza doctrinal del pensamiento de aquellos autores que había utilizado en los cursos de derecho con el fin de atemperar el radicalismo de la enseñanza de los establecimientos públicos de aquel Perú yacente después de la revolución emancipadora»⁵⁷.

Por ello en su puntos 86 explicaba que:

«86. Cousin, fundador y jefe de la escuela ecléctica de Francia, ha hecho grandes esfuerzos para purgarse de la tacha de panteísta. Pero no ha retractado los muchos pasajes de sus obras que le han traído esa tacha [...] según Cousin, Dios lo ha de ser todo: Dios, naturaleza y humanidad, es que la incompresibilidad sería la destrucción de Dios, y que Dios vendría a ser incompresible, si fuese indivisible; pues entonces sería inaccesible. Pero no es verdad que la

56. César Félix SÁNCHEZ, *En defensa de Dios: escolástica, eclecticismo y polémica en el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Berrera*, Tesis, Universidad de Piura, 2015.

57. Miguel AYUSO, en Fernán ALTUVE-FEBRES (comp.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, cit.

incomprensibilidad, si se conserva su sentido a la palabra, sea la destrucción de Dios. La verdad es todo lo contrario. Tampoco es verdad que la indivisibilidad o simplicidad de un ser lo haga inaccesible al entendimiento [...]»⁵⁸.

En tanto que en este mismo orden de cosas también precisaba en el punto 88 que:

«88. Arhens filósofo belga, cuyas obras circulan entre nosotros como las de Cousin, es también panteísta. Sin embargo de que condena la doctrina de Spinoza, la de Schelling, la de Hegel y la de otros panteístas, sostiene en realidad la del segundo. Para ella, las cosas creadas son manifestaciones opuestas de la naturaleza divina. “La naturaleza y el espíritu son algo divino y Dios es la unidad e identidad de estas dos especies de seres. El mundo entero está en Dios: porque su esencia está en la esencia divina, y la existencia no es más que la esencia desarrollada”»⁵⁹.

Este era el deslinde definitivo con el «eclecticismo» y «krausismo» que él había usado como instrumento dialectico contra el jacobinismo y su teodicea resultó así su último legado de defensa de la fe y el derecho natural cristiano como cuando se le escuchó decir tantas veces en el púlpito:

«[...] salvadme de traicionaros y de traicionar a mi patria alagando las pasiones tumultuosas de la muchedumbre, a quien me habéis impuesto el deber de amonestar y conducir por el camino de la salud: salvadme de robustecer el pensamiento impío de que las naciones están fuera del imperio de la Ley de Dios»⁶⁰.

58. Bartolomé HERRERA, *Tratado de Teodicea*, Arequipa, 1872.

59. *Ibid.*

60. Bartolomé HERRERA, *Escritos y discursos*, tomo I, cit., p. 72.