



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (FFYL)
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES (FCPYS)
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS (IIES)
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
(CIALC)
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y
HUMANIDADES (CEIICH)
FILOSOFÍAS, HISTORIA DE LAS IDEAS E IDEOLOGÍAS EN AMÉRICA LATINA

**REPÚBLICA, CUERPO Y NACIÓN. DISCURSO REPUBLICANO Y
LIBERALISMO EN LA OBRA ESCRITA DE MANUEL LORENZO DE
VIDAURRE Y ENCALADA (1773 – 1841) Y JOSÉ MARÍA LUIS MORA (1794 –
1850)**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
ALAN MARTÍN PISCONTE QUISPE

TUTORA PRINCIPAL

DRA. MA. DEL CARMEN ROVIRA GASPAR
Facultad de Filosofía y Letras

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Verónica y Esteban
que son todo mi mundo

Me gustaría agradecer de forma especial a la Dra. Rovira, asesora de esta tesis, por su entusiasmo por el quehacer filosófico en Latinoamérica, por haberme transmitido ese entusiasmo y por haber aceptado la asesoría de este estudio, cuyos méritos se deben en gran parte a sus eruditos consejos y sus siempre atinadas apreciaciones.

Aprovecho para mostrar mi profunda gratitud al Dr. Cerutti, cuya calidad académica y humana fueron un gran punto de apoyo para mí en esta aventura del doctorado en Estudios Latinoamericanos. Siempre estuvo dispuesto a apoyar nuestros devaneos filosóficos, encauzándolos y comentando los avances de esta tesis con rigor y pasión. También deseo saludar al Dr. Velasco por su calidad humana, más allá de sus reconocidas dotes intelectuales. Su interés por comprender el discurso republicano en y desde Latinoamérica, me ha sido totalmente reveladores. A ambos les agradezco haber formado el comité tutorial de este estudio.

Quisiera agradecer el entusiasmo y el rigor con el que revisaron y enriquecieron este estudio los doctores Magallón y Escandón. Además del tiempo que se dieron en sus apretadas agendas para hacerlo.

Además, quisiera hacer explícita mi gratitud con el CONACYT por haberme otorgado el apoyo económico de una beca de estudios a fin de llevar a cabo con éxito esta investigación.

Aprovecho para agradecer a mi nueva Alma Mater, la UNAM, a todos los miembros de esta Casa de estudios, por haberme proporcionado una valiosísima experiencia de vida y académica.

Quisiera por lo demás, agradecer la licencia de estudios que me concedió mi Casa de estudios de origen, la UNMSM. A mis jefes y colegas, a cuyo apoyo y entorno académico espero poder retribuir pronto.

Finalmente, a mis padres, familia y amigos por haberme apoyado desinteresadamente en esta aventura por la generosa y hermosa tierra mexicana.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
Capítulo 1. Cuerpo, ley y nación. Tradición republicana y liberal en Manuel Lorenzo de Vidaurre y J. M. L. Mora.	1
1.1 Republicanismo y liberalismo. Algunos alcances conceptuales.	1
1.2 Los tópicos centrales del liberalismo. Algunas precisiones al respecto.	32
1.3 El Discurso republicano en México y Perú. Algunas consideraciones previas. ...	37
Capítulo 2. De la República fiel a la república radical. Manuel Lorenzo de Vidaurre (1773 –1841).	47
2.1 Vida y obras de Manuel Lorenzo de Vidaurre.	47
2.2 Cuerpo y Nación en <i>Plan del Perú</i> y otros escritos.	54
2.3 De monarquía a república en los <i>discursos</i> y otros textos de Vidaurre.	88
Capítulo 3. Aspectos legales de la republica cristiana en los proyectos legislativos de Vidaurre.	117
3.1 Características de la República cristiana peruana.	117
3.2 República y legislación. Historia, cuerpo y virtud.	145
3.3 Los proyectos legislativos para la república terrenal peruana.	160
Capítulo 4. Revolución, Sociedad y Corporación en la obra escrita de José María Luis Mora.	174
4.1 José María Luis Mora. Vida, obras y contexto histórico.	174
4.2 Revolución y corporación en <i>México y sus revoluciones</i>	178
4.3 Dinámica histórica de las corporaciones en las revoluciones de México. ...	196
4.4 Las corporaciones en la <i>Revista Política de las diversas administraciones que la república mexicana ha tenido hasta 1837</i>	204
Capítulo 5. Republicanismo, virtud y liberalismo en José María Luis Mora.	
5.1 José María Luis Mora en sus textos. De la crítica a la acción.	223

5.1.1 Educación, Virtud y Espíritu Público.....	223
5.1.2 República, sistema representativo y lucha de facciones.....	234
5.1.3 Génesis conceptual de las corporaciones y revoluciones.....	278
5.2 Cuerpo a la deriva. Liberalismo y republicanismo en la obra de José María Luis Mora.....	298

Capítulo 6. Tradición republicana y liberalismo en Mora y Vidaurre.

Similitudes y diferencias.	324
6.1 Republicanismo y liberalismo en Mora y Vidaurre. Algunos alcances conceptuales.....	324
6.2 Ejercicio comparativo de las propuestas republicanas de Mora y Vidaurre.	329

Conclusi»n(oooooooooooo)	334
---------------------------------------	-----

Bibliografía(ooooooo)	349
------------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Me gustaría empezar esta introducción citando dos artículos periodísticos que considero tendrían, para el propósito de nuestro estudio, interesantes puntos de vista por las similitudes que hay entre ellos. Además poseen la ventaja de la amplia difusión pública que suele alcanzar un medio periodístico en sus localidades respectivas. Cito en primer lugar el de Xavier Díez de Urdanivia, escrito en el diario *Zócalo Saltillo* de Coahuila (Estado del norte de México) con relación a los grupos de autodefensa reactivadas en Michoacán -otro Estado mexicano situado en la zona central y occidental del país azteca- en 2013 para combatir a las fuerzas del narcotráfico instaladas en dicho Estado.¹ El otro es el del columnista de opinión y psicoanalista peruano Jorge Bruce, escrito en el contexto del panorama muy incierto que se cierne sobre la reciente campaña de elecciones presidenciales en el Perú.²

En ambos artículos hay una argumentación similar ante fenómenos sociopolíticos distintos. Por un lado, Urdanivia muestra preocupación por la nula coordinación entre el comisionado federal –que actúa, nos dice, como en la época del Porfiriato³- y los grupos civiles de autodefensa. Señala que, mientras el primero actúa de manera autoritaria, los segundos realizan sus acciones al margen de la ley. Critica las opiniones extremas sobre el asunto: la de aquellos que aprueban la mano dura del gobierno federal, como las que simpatizan con los grupos de autodefensa. Pues éstos no actúan anticonstitucionalmente, sostiene Díez. Mientras que sí serían inconstitucionales las medidas excepcionales tomadas por el gobierno federal. Como consecuencia, esa discordancia entre el actuar del gobierno federal y el de los grupos de autodefensa, finalmente crea división y *caos*. Urdanivia fustiga que el *interés privado* de los individuos, así como el de los grupos en

¹ Xavier Díez de Urdanivia, “Los grupos de autodefensa: Testimonio de un fracaso”, en *Zócalo Saltillo*, 16 de febrero de 2014, consúltese el siguiente link, <http://www.zocalo.com.mx/seccion/opinion-articulo/los-grupos-de-autodefensa-testimonio-de-un-fracaso-1392535769> [24-03-2016, 23:39] Artículo reeditado en la revista electrónica Nuestra Revista.com.mx, edición No. 233, del 19 al 25 de Octubre de 2015. Consúltese el siguiente link http://www.nuestrarevista.com.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=2379:los-grupos-de-autodefensa-testimonio-de-un-fracaso

² Jorge Bruce, “Las Elecciones y lo inconsciente” en *Diario La República*, Edición impresa, 21 de marzo de 2016, consúltese <http://larepublica.pe/imprensa/opinion/750014-las-elecciones-y-lo-inconsciente> [25-03-2016, 00.29]

³ Se denomina así al período entre 1876 y 1911, en el que fue jefe de gobierno el general Porfirio Díaz (1830-1915). Período de relativa paz y prosperidad en México, donde el lema del progreso positivista tuvo su encarnación. Por una serie de demandas no satisfechas, dicho período tuvo su fin debido a que estalló lo que se denomina como la célebre *revolución mexicana* de 1910.

esta pugna, no tengan en cuenta el *bien común*. El tejido social se descompone como consecuencia y se termina *corrompiendo* el sistema. El cual entiende como *cuerpo social*. Exige entonces que todos los miembros de tal cuerpo actúen de manera solidaria en vistas al bien de la totalidad del cuerpo en mención.

En el caso del peruano, Bruce considera que las pugnas entre los partidos que disputan la presidencia del Perú crean también un ambiente de polarización y odios. Invita a recordar que los peruanos todos formamos un grupo –se quiera o no aceptarlo, agrega. Define “grupo” a través de la metáfora del cuerpo social. El grupo funciona como un organismo corpóreo. Recuerda que dicha metáfora tuvo su origen en la Roma republicana. Además, detalla que la Iglesia católica considera dicho cuerpo con carácter místico. Por tanto, debemos tener en cuenta el *bien común* de dicho cuerpo que somos. El *cuerpo* sostiene una lucha con el egoísmo de las *partes*. Considera también necesario alejarse de los extremos del autoritarismo y el caos, ya que ambos crean corrupción.

Como podemos colegir de nuestra exposición, ambos columnistas asumen y naturalizan discursos, lenguajes políticos, similares. Esgrimen argumentos similares también. Consideran que existe una totalidad social que funciona como un organismo, un cuerpo. Si es así, los miembros de dicho cuerpo se solidarizan buscando el bien del cuerpo, el bien común que, por tanto, trasciende a cada uno de los miembros de dicho cuerpo. No comportarse así supone la posibilidad de que irrumpa tanto la violencia autoritaria como el desorden, el caos. Exigen entonces que los miembros recuerden su pertenencia al cuerpo místico que los engloba. Nos recuerdan que, de no hacerse tal reconocimiento, se abriría paso la corrupción de tal cuerpo. Su desintegración.

Lo que nos pareció sumamente interesante es la actualidad y la persistencia de este lenguaje. Creemos que los articulistas esgrimen elementos muy parecidos de dicho lenguaje que también estuvieron presentes en los textos de dos autores que son el motivo de la presente tesis. Por un lado, el guanajuatense José María Luis Mora (1794-1850) y el limeño Manuel Lorenzo de Vidaurre (1773-1841). Elementos como *bien común*, *cuerpo social*, *autoritarismo* y *anarquía*, *solidaridad*, *corrupción*, etc., han sido conceptos centrales del discurso y la argumentación en los textos de Vidaurre y Mora. Nuestra intención ha sido explicitar de qué manera se han articulado tales elementos en

dichos textos, así como a qué problemáticas políticas específicas intentaron responder en su época respectiva.

Ahora bien, usualmente se suele considerar que la filiación política e ideológica de estos autores es la del liberalismo. Si fuera así, resultaría necesario explicar cómo es posible adecuar los términos señalados antes, al interior de dicha filiación. Algunos de esos términos no se corresponden con facilidad con el liberalismo. Por ejemplo, el *bien común* es un término que supone la importancia de la participación colectiva como ciudadanos en las decisiones que afectan a todos en sociedad. Usualmente el liberalismo ha fomentado que los individuos se terminen desentendiendo de los asuntos públicos, pues consideran más importantes sus intereses privados. La misma problemática se presentaría si decidiéramos analizar los otros elementos del lenguaje político que utilizaron Vidaurre y Mora. Por tanto, creímos que era necesario reexaminar lo dicho por estos autores a la luz de aquellos problemas que en su época suscitaron su reflexión. Lo anterior supuso un análisis de muchos de los artículos periodísticos y de las obras que legaron estos autores. No siendo que legaran un corpus textual profuso, sin embargo es lo suficiente rico y amplio para que mereciera cada autor dos capítulos. Pero antes, debimos detenernos en exponer con cierto detenimiento las peculiaridades del lenguaje anteriormente señalado. Que, dicho brevemente, suele denominarse *discurso, tradición o lenguaje republicano*. Este lenguaje, su tradición, tiene una rica historia que va en contrapunto y en paralelo con la aparición histórica del liberalismo. Exponer los más sucintamente posible en qué consistiría y cuáles son sus lineamientos básicos, así como sus diferencias –como puntos de encuentro- con el liberalismo, será la tarea a la que dedicamos el capítulo primero de esta tesis.

Basados en las distinciones que habría entre el liberalismo y el lenguaje republicano, analizamos con detalle los textos que consideramos más importantes de los escritos por Vidaurre y Mora. Los capítulos segundo y tercero están dedicados a exponer los alcances de la terminología republicana a la que recurrió en limeño en sus escritos. En el capítulo segundo mencionaremos brevemente algunos datos biográficos y bibliográficos de Vidaurre, a fin de familiarizar al lector con nuestro autor. Luego analizaremos algunos de sus textos más importantes, a fin de precisar los alcances del lenguaje político que utilizó tanto en su etapa monárquica, como en la que finalmente acepta el sistema republicano de gobierno. Distinguiremos en dichos textos dos opciones

republicanas: una que no se contradice con la asunción de la forma de gobierno monárquica; la segunda en la que el discurso republicano asume a su vez la forma de gobierno republicana. En ambos casos veremos que el concepto de *justicia* será clave para el autor a fin de explicar tanto las diferencias entre esas dos etapas de su pensamiento, como para asumir –no sin cierta dificultad- el paso de una a otra. Otro concepto clave será el de *cuerpo social*, el *organicismo*, que en la etapa monárquica tendrá tintes jerárquicos, mientras en la etapa republicana será asumida más bien como concepto de totalidad social.

El capítulo tercero resaltará algunas de las peculiaridades del discurso republicano asumido por Vidaurre. Sostendremos que el limeño configura una república cristiana –tanto en su etapa monárquica, pero con más énfasis en su etapa republicana. Es aquí imprescindible resaltar el uso que le otorga al concepto de *justicia*. Mientras asumía la monarquía, entendía *justicia* como armonía entre las partes del cuerpo social, como buen gobierno. Pero, en su etapa republicana, significará *racionalidad y prudencia* en la legislación. La cual plasmaría los derechos y deberes del ciudadano, cuya virtud es indispensable para el éxito de la república. Tal justicia deberá sin embargo, sostenerse en la dogmática cristiana dada la fragilidad moral del ser humano. Por tanto, la república que desea para la nación peruana –e incluso para la hispanoamericana- será eminentemente cristiano –católica.

Los capítulos 4 y 5 analizan las obras y artículos periodísticos de José María Luis Mora. En el capítulo 4 haremos un breve recuento de su vida y de sus obras, a fin de mostrar algunos elementos importantes de su biografía que nos será útiles en la interpretación de su obra. Consideramos empezar ese análisis por una de sus obras de la década de 1830: *México y sus revoluciones* (1836). El término *revolución*, que destaca el título, nos abrió un sendero interpretativo que creemos ha sido poco concurrido por los especialistas. Este texto resalta claramente la conexión entre *revolución* con *progreso y anarquía*. Una revolución puede dirigir la senda seguida por una nación, hacia el progreso o hacia la anarquía. El factor que Mora considera como retardatario, que pone trabas al progreso de la nación mexicana, es la subsistencia de las *corporaciones*. Para Mora, son como *cuerpos*, cuya autonomía legislativa –*privilegios* les llama- pone en riesgo la salud del cuerpo de la nación. Es el *espíritu de cuerpo*, o *de partido*, el que ha creado anarquía al interior del cuerpo mayor que es la nación mexicana. Van, por tanto, contra el progreso,

contra el bienestar del *espíritu de la nación* –términos, que veremos, tienen como inspiración terminología a Rousseau y su *voluntad general*. Otros textos de dicha década no dejan duda acerca de la importancia que tienen los términos anteriores para una comprensión cabal del pensamiento de Mora. Que políticamente busca distanciarse, tanto del autoritarismo propuesto por el ala de los conservadores, como de la anarquía generada por la lucha de facciones.

El capítulo 5 pone de relieve la centralidad que el discurso republicano tendría en una interpretación más detenida de sus artículos periodísticos -publicados en la década de 1820. Pudimos constatar que el concepto de *virtud* es central para comprender dichos artículos. No sólo es un término importantísimo dentro de tal discurso, sino que nos permite conectar la problemática que enfrenta Mora en estos artículos, con los temas que abordaría en la siguiente década. Y es que la virtud ciudadana supone el concepto de *autonomía*. Concepto que Mora entendería en relación con el de *cuerpo social* – puesto que sólo hay autonomía cuando está garantizada la participación libre de los ciudadanos al interior de dicho cuerpo. La presencia -y la práctica- de la virtud, garantizan que los ciudadanos sean capaces de cumplir sus deberes y participen en la comunidad con vistas al bien público. Por eso es indispensable, piensa, acreditar el acceso y la mejora de la educación para los ciudadanos. En base a una metodología que enfatiza la observación, la adecuación a las circunstancias, Mora opta por sugerir la prudencia de los que tiene cargos públicos. Prudencia que sostendremos estaría ligada a un conocimiento político en clara analogía con el saber médico. Además, nuestro autor opta con claridad por oponer *virtud* con *facción* o *partido*. Los ciudadanos son virtuosos, por tanto, pueden y deben participar en el gobierno de la ciudad. En cambio el miembro de un partido o facción sólo tiene como meta los intereses del partido o facción al que pertenece. Como consecuencia, se abre la lucha entre éstos por imponer a la nación dichos intereses parciales. Creemos que esta discusión sobre los partidos o facciones supone el uso del discurso republicano (*virtud, bien común, cuerpo social*). Además tal discusión pudo ser el antecedente que preparó en buena medida sus reflexiones posteriores sobre las corporaciones y las revoluciones, examinadas en el capítulo 4.

Finalmente, el capítulo 6 es un ejercicio comparativo de las propuestas teóricas y discursivas del limeño y del guanajuatense. Hasta dónde sabemos, no hay estudios que

explícitamente hayan realizado una comparación semejante entre ambos autores. Como resultado de los capítulos anteriores, fue el *discurso republicano* el elemento común para considerar tanto las similitudes como las diferencias en sus propuestas republicanas. En este capítulo resaltaremos los aspectos específicos de sus propuestas ideológicas sostenidas en tal discurso.

Nuestra intención entonces es la de ofrecer una interpretación inicial sobre la importancia que tendría el discurso republicano en la comprensión del pensamiento y la filosofía que desplegaron los personajes más conocidos y sobresalientes de esta difícil etapa histórica para las naciones hispanoamericanas que comenzaban a forjarse un destino como países y pueblos independientes.

CAPÍTULO I.

CUERPO, LEY Y NACIÓN. TRADICIÓN REPUBLICANA Y LIBERAL EN MANUEL LORENZO DE VIDAURRE Y J. M. L. MORA.

En este capítulo consideraremos el discurso republicano como un elemento importantísimo para comprender las propuestas teóricas e ideológicas presentes en los textos legados por el limeño Manuel Lorenzo de Vidaurre y por el guanajuatense José María Luis Mora. En este capítulo, en primer lugar, haremos algunas precisiones acerca de qué entendemos por *discurso republicano*. En segundo lugar, analizaremos los tópicos usualmente tildados de liberales y que se suelen adjudicar a nuestros autores. Con ello buscamos aclarar en qué consistiría el liberalismo. Finalmente, en un tercer punto del capítulo, veremos cómo investigadores mexicanos y peruanos han considerado que existen trazos importantes del discurso republicano en los territorios hispanoamericanos.

1.1 El Discurso Republicano. Algunos alcances conceptuales.

a) Acerca del discurso republicano.

Creemos que sería de utilidad distinguir de manera preliminar entre dos posibilidades de comprensión de los términos “republica” y “republicanismo”: 1) como forma de gobierno –usualmente opuesta al régimen monárquico; 2) como una serie de variables conceptuales que articulan un saber sobre la sociedad, la política y la legislación hasta abarcar incluso una comprensión global del hombre y su entorno.

Asumimos que, con relación a lo dicho en el punto (1), algunos estudios teóricos e históricos habrían asumido esa distinción en sus recuentos de hechos pasados. Así, “República” se comprende como una forma de gobierno con determinadas características, mientras que “republicanismo” se entendería como todo saber o decir

acerca de la república en tanto dicha forma de gobierno. Este modo restringido de entender ambos términos no ofrecería, en principio, mayores dificultades conceptuales.¹

No pasaría lo mismo si, como en (2), entendemos “república” y “republicanismo” en tanto términos integrados al interior de lo que se ha venido llamando *discurso republicano*. Es en relación con esto último que se han abierto tanto posibilidades interesantes de interpretación históricas sobre las revoluciones trasatlánticas, como dificultades sobre qué es tal discurso y cuál es su poder de interpretar eventos históricos. Además, cabría preguntarse por su actualidad y capacidad teórica para enfrentar los dilemas éticos y políticos del mundo contemporáneo.

En este punto nos gustaría definir de manera tentativa lo que entendemos por *discurso republicano*. En primer lugar, es una perspectiva historiográfica que fue planteada por intelectuales e investigadores pertenecientes a la llamada “Escuela de Cambridge” como J.G.A. Pocock y Quentin Skinner, entre otros. En segundo lugar, éstos sostienen la existencia histórica de un lenguaje político que tuvo impacto enorme en las revoluciones trasatlánticas europeas. Tercero, dicho lenguaje privilegia una terminología que se diferencia de otras fuentes políticas modernas, como el liberalismo. Esos términos serían el de *autonomía, comunidad, virtud, ley, organismo*, etc. Además, consideran que los representantes históricos del discurso republicano serían, entre otros, Cicerón, N. Maquiavelo, Montesquieu, J. J. Rousseau, Alexander Hamilton, Gabriel Bonnot de Mably, Gaetano Filangieri, etc. Todos estos autores serán parte del universo de pensadores con los que Vidaurre y Mora dialogarán en sus textos, como veremos en los capítulos posteriores. A continuación, pretendo desarrollar con más detalle los aspectos metodológicos e historiográficos propuestos por estos estudiosos del discurso republicano. Aspectos que serán parte de nuestro análisis posterior de los textos de Vidaurre y Mora.

b) Recuento de estudios sobre el Discurso republicano.

Probablemente sean los ya clásicos estudios históricos sobre la cultura política europea realizados por J. G. A. Pocock los que hayan puesto en primer plano la importancia

¹ Véase la entrada “república” en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI editores, 2013, pp. 1391-1393.

histórica del discurso republicano. Este autor prefiere llamarle “ideal republicano” o también “teoría republicana”. En nuestro estudio, sin embargo, usaremos con más frecuencia “discurso republicano” -porque engloba tanto “teoría” como “ideal” en tanto les inserta en una dinámica temporal. Y es que abre la posibilidad de entender la historia como la construcción de imaginarios políticos, morales e incluso ontológicos, en base a redes de interacción entre grupos sociales en contextos temporales específicos. La dinámica al interior de dichas redes son muchas veces conflictivas. Aunque es de notar que dichos conflictos se sostendrían en el uso de conceptos comunes al interior del juego de intercambios que se dan en tales dinámicas históricas.

Pocock habla del “momento maquiavélico” como un acontecimiento histórico importante para entender el específico contexto temporal que daría origen al discurso republicano.

Una intención que subyace en este libro de manera permanente es presentar la teoría republicana de la edad moderna en el contexto de una historicismo por entonces emergente, producto de las ideas y del vocabulario conceptual de que disponía la mentalidad medieval y renacentista europea [...] para tratar sobre los hechos particulares y contingentes y del tiempo como dimensión de lo contingente.²

Es decir, para este autor, la república, como forma de gobierno, debió establecerse como una comunidad particular –en este caso, la ciudad de Florencia- lo que la insertó en la dinámica del tiempo y en una comprensión historicista de dicha experiencia. Lo que a su vez significa que tuvo necesidad de articular un lenguaje que dé cuenta de dicha experiencia de particularización y temporalización. Esa articulación se hará retomando y resemantizando los términos que heredó de la cultura clásica y medieval. Entonces, “momento maquiavélico” significa, por un lado, la experiencia de la contingencia de la vida de y en una república particular; en segundo, indica que N. Maquiavelo fue uno de los más connotados personajes que pensó y utilizó elementos del discurso republicano para pensar esa contingencia. Pues Pocock considera que

² J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, 2ª edición, Madrid, Tecnos, 2008, p. 89.

[...] afirmar la particularidad de la república significaba reconocer su existencia en el tiempo y no en la eternidad y, por consiguiente, proclamar de alguna manera que era transitoria [...] Afirmar la república significaba, por tanto, romper con la continuidad eterna del universo jerárquico en una infinidad de momentos particulares [...]³

Como dijimos, el autor está escribiendo en relación a la experiencia histórica específica de la república florentina que se concreta alrededor del siglo XIV d. C. La cual se afirma en su particularidad -en contraste con la cultura del medioevo - que se asumía inscrita en el orden de lo eterno, como indica la cita anterior. De dicha cultura, sin embargo, esa república tomará elementos conceptuales para reorganizarlos en vistas de dar cuenta de su experiencia temporal específica. Así, en oposición al proyecto imperial de Milán

[...] los florentinos se percibieron intensamente a sí mismos como un comunidad amenazada [...] se vieron a sí mismos como una estructura política forjada en las instituciones y en los valores republicanos [...] los humanistas florentinos [...] tomaron la decisión revolucionaria de repudiar a la vez, el simbolismo cesarista y la tradición imperial, identificando a Florencia con el principio republicano [...]⁴

Tal principio republicano supuso reconsiderar la importancia de la vida en comunidad – *vivere civile*- como un modo superior a la *vita contemplativa*. Cuando en la cultura medieval era justamente al revés.⁵ Los florentinos reestructuraron el discurso de ésta cultura para enfrentar su situación temporal, su particularidad amenazada por la destrucción y la precariedad. Entonces, en esta obra pionera, Pocock considera necesario recurrir al concepto de “humanismo cívico” para referirse al carácter específico de la construcción del discurso que requerirá la república.

Fue así como el dilema formal de la república humanista terminó por definirse como un intento de realizar una universalidad de valores dentro de una estructura política particular y, por ende finita y perecedera [...]⁶

³ *Ibid.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁶ *Ibid.*, p. 174.

El advenimiento del humanismo cívico hizo posible que el hombre sintiera que sólo como ciudadano –como animal político en un *vivere civile* con sus semejantes- podía llegar a cumplir con su propia naturaleza, adquirir la virtud, y descubrir la racionalidad del mundo en que vivía [...] ⁷

Fue el lenguaje de la filosofía platónica y aristotélica sobre la *polis* y las virtudes republicanas lo que permitió que la ciudad-estado de Florencia se enfrente al dilema de su precariedad temporal -la lucha con la fortuna. Al esquema conceptual que resultó de ese uso del lenguaje es a lo que el autor denomina “humanismo cívico”. Dicho lenguaje fue la herencia legada por los humanistas italianos a la Europa de los siglos XVII y XVIII. Pues, como indica el autor

[...] el producto final de la experiencia florentina fue una impresionante sociología de la libertad, posteriormente transmitida a la Europa de las Luces y a las revoluciones inglesa y norteamericana [...] pero cabe decir que los florentinos, ciertamente no consiguieron –y los americanos ciertamente tampoco- resolver completamente el problema de cómo podía existir una república virtuosa por sus propios medios en un tiempo laico que era consecuencia de su propio carácter finito [...] el pensamiento de la época de Maquiavelo sirvió para transmitir la tradición de Aristóteles y Polibio a generaciones futuras y tierras muy lejanas de Italia. ⁸

En resumen, el discurso republicano supone no sólo una forma de gobierno, sino también una experiencia de -y en- la temporalidad. Dicha experiencia conllevó a configurar un lenguaje específico de tal vivencia. Fue el “humanismo cívico” el que organizó las bases conceptuales de dicho discurso. El cual terminó propagándose más allá de las fronteras de la península itálica, favoreciendo las experiencias revolucionarias inglesa, norteamericana y francesa, siglos después.

Otro aspecto importante del discurso republicano es la irrupción de la obra de Nicolás Maquiavelo. Obviamente Pocock no podía dejar de lado esta contribución del florentino más célebre en la erección de una serie de conceptos centrales en dicho discurso. Como

⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁸ *Ibid.*, pp. 175-176.

el concepto de *fortuna* y el de *virtù*. Es decir, Maquiavelo habría de algún modo sobrepasado los alcances éticos de la virtud cívica con el fin de dar cuenta de la experiencia de destrucción y renovación de la ciudad. Por ello, el príncipe lucha contra la fortuna, el azar y la corrupción, imponiendo con su *virtù* un orden nuevo que destruye las viejas formas políticas.⁹

Lo escrito por Pocock entonces es importante para nuestro recuento de los especialistas en el discurso republicano porque se adscribe a un movimiento de renovación de estudios históricos denominado “Escuela de Cambridge”. Junto con otros historiadores de dicho discurso, como Quentin Skinner, Pocock indica que

[...] hemos defendido que la realización histórica de cualquier proposición en el discurso de la política equivale a los medios de expresión en el lenguaje disponibles para, y aceptados por, el autor, los lectores y los lectores subsiguientes. Empezamos a ser conocidos como «la escuela de Cambridge» [y] podemos sostener la pretensión de haber cambiado la forma de comprensión y escritura de la historia del pensamiento político entre los estudiosos de habla inglesa.¹⁰

Como indica la cita, se hace una declaración de principios de orden metodológico. El discurso es entendido como una acción de comunicación de conceptos que sirven para la realización de un intercambio de expectativas y de intereses concretos –en este caso de orden político- entre el autor y sus lectores en espacios de tiempo específicos. Pocock reconoce la enorme importancia que tuvo en sus estudios las ideas de Thomas Kuhn, en específico su idea de “comunidad científica” para comprender a su vez las “comunidades políticas”.¹¹ Por ello, el autor menciona que los términos *lenguaje* y *paradigma*, le permiten comprender el funcionamiento de la praxis política de una comunidad cualquiera.

⁹ *Ibid.*, pp. 245-273. *Virtù* es el término que usa Maquiavelo para señalar la capacidad del gobernante de consolidar un orden social. Lo cual supone la ambigüedad moral del gobernante a fin de lograr sus propósitos. Por ello su uso va más allá de los alcances que tiene el concepto clásico de virtud cívica, que supone, por el contrario, una serie de valores morales a los que la labor del gobernante debe adscribirse.

¹⁰ John G. A. Pocock, “Ensayo introductorio para una colección de estudios en traducción española” en *Ídem, Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 15.

¹¹ John G. A. Pocock, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011, pp. 22 y ss.

He empezado a usar el término «lenguajes» en plural y cualquier «lenguaje» es, en el sentido que doy al término, un dispositivo lingüístico que permite seleccionar, de entre la información compuesta de los datos y las secuencias normativas que implican estos datos, lo necesario para espetárselo a un interlocutor [...] Todos los lenguajes están a disposición de más de un agente y facilitan la realización de más de un acto. Pero, para investigar las formas que adoptan, debemos de averiguar qué características tienen [...] Si hay más de un dispositivo lingüístico de este tipo, debemos asumir que varios de estos lenguajes pueden coexistir e incluso introducirse en el discurso público de una comunidad. Por lo tanto, estos lenguajes en plural, nos son abstractos [...] ¹²

La complejidad de los lenguajes de una comunidad, conforman su discurso, que siempre está en relación con su praxis histórica. Los lenguajes políticos que se entrecruzan y coexisten –a los que llama sub lenguajes- los denomina “paradigmas”. ¹³ Pero más que concentrarse en el término, Pocock prefiere caracterizar lo que entiende por “lenguaje político”:

- a) una forma de hablar y escribir reconocibles;
- b) con coherencia interna;
- c) susceptible de ser aprendida;
- d) que se puedan diferenciar los unos de los otros. ¹⁴

Estos lenguajes no son cerrados, e incluso, nos dice que

[...] para asumir el concepto de «paradigma» debemos modificarlo a efectos de que nos permita tener en cuenta la posibilidad de que una única comunidad y, de hecho, incluso un autor aislado, pueda responder a un número simultáneo de paradigmas activos que coexisten, se solapan e interactúan, que son consonantes y disonantes, exigen al agente que elija pero le permiten combinar, comparar y criticar. ¹⁵

¹² *Ibid.*, pp. 1627-1637.

¹³ “Hace mucho tiempo [...] decidí denominar a estas entidades [los sublenguajes] «paradigmas»”. *Ibid.*, p. 1642.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1743.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1785.

La cita anterior subraya algunas consecuencias del método historiográfico usado por la Escuela de Cambridge. Que se resumen en que los lenguajes políticos pueden convivir – quizás conflictivamente- en los textos de los autores analizados. Y es lo que habrá de ocurrir en las obras legadas por Vidaurre y Mora, como veremos más adelante.

Pocock evita caer en un esquema dicotómico poco flexible, como el de la interacción entre una “teoría” –léase por ejemplo, “liberalismo”- con ciertos datos u hechos. Lo que supondría que ambos -teoría y hechos- pueden entenderse como coexistiendo separadamente hasta que, en un momento dado, se intersectan. Con la metodología que propone el autor, dicha separación no es ni concebible ni necesaria, puesto que la prioridad recae en la interacción comunicativa entre los hablantes del lenguaje político en cuestión. Además, los hablantes pueden comunicarse con muchos lenguajes, conjugarlos, analizarlos, debatirlos. No es necesario enfatizar que no se habla aquí de un “lenguaje” separado e independiente de los sujetos. El autor ofrece en la siguiente cita la diferencia que subsiste entre el método de análisis de los discursos políticos, con respecto a los enfoques que usualmente harían filósofos, historiadores y hermeneutas.

[...] los objetivos del modelo [de análisis del discurso] son modestos y veremos que, en ocasiones, incomoda a los filósofos porque tiende a fragmentar los sistemas intelectuales en una serie de actos de habla. También tiende a ofender a los historiadores porque no deja de ser un modelo más o menos circunscrito a una comunidad que debate, relegando a un segundo plano la cuestión de cómo influyó el lenguaje (viéndose influido a su vez) en los contextos más amplios de la estructura social y el cambio histórico. También puede ocurrir que la práctica que describo ofenda a los lectores más divinos del texto histórico porque les obliga a dar prioridad a la acción de intérpretes que no son ellos mismos.¹⁶

Como puede desprenderse de la anterior cita, el autor pretende distanciarse de ciertas prácticas de interpretación que considera como no pertinentes para el análisis de los discursos políticos. Primero, presuponer que las teorías políticas -o filosóficas- son sistemas coherentes y cerrados que sólo deben confirmarse –sin variaciones sustanciales- en un autor -o época- específico. Segundo, subsumir la complejidad de las prácticas discursivas de una comunidad determinada a concepciones estructurales

¹⁶ *Ibid.*, pp. 1835-1845.

sociales o históricas totalizantes. Finalmente, interpretaciones que se centran en la importancia desmesurada que el propio intérprete otorga a sus preconcepciones o prejuicios. Esta última práctica visiblemente se aleja de la tarea interpretativa más rica que es analizar lo que los propios autores y participantes del discurso político estudiado tenían que decir.¹⁷

De este modo, este tipo de análisis de discursos políticos, de lenguajes, ofrece la posibilidad de enriquecer la percepción conceptual e histórica del estudioso de ellos. En cierto modo, le permite asombrarse. Pues, sugiere Pocock que

El lenguaje es rico; el discurso de lo político se enriquece gracias a la multiplicidad de sus referencias, a su carácter crítico y dialógico, a su estatus intermedio entre retórica y reflexión, teoría y práctica, incluso gracias a lo cuestionable de su integridad, sus prejuicios y las falsas conciencias que refleja. Además, el discurso del pasado enriquece al historiador por su distancia del presente. El historiador se siente descubriendo constantemente nuevas modalidades de discurso en los textos y nuevas críticas enmarcadas en debates antiguos que amplían sus conocimientos sobre materiales que creía que le resultaban familiares.¹⁸

Lo anteriormente dicho creemos se aplicaría no sólo al historiador, sino también a todo aquél estudioso cuyo punto de partida no son sus convicciones y prejuicios sobre una idea u opinión de otro autor y de otra época. Hacer el esfuerzo por distanciarse de los deseos y metas del propio investigador le permitiría abrirse a la multiplicidad de referencias y entrecruces que se ofrecen ante él cuando examina un texto que creía conocer de antemano. Entonces, la historia de un discurso –político u otro- finalmente se encuentra “situada entre la *parole* y la *langue*, entre el acto de habla y el contexto lingüístico.”¹⁹ Es decir, entre los actos de habla de un autor –o autores- y el lenguaje –o lenguajes- compartido por una o varias comunidades de habla en un tiempo determinado.

¹⁷ “Nuestro historiador pasará gran parte de su tiempo reconstruyendo los «lenguajes» en los que se expresaba el discurso político en el pasado [...] No debe olvidar que no es tanto un intérprete como un arqueólogo de las interpretaciones de otros.” *Ibid.*, pp.1845 y1856.

¹⁸ *Ibid.*, pp.1871.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 2186.

Finalmente, la labor del historiador tal como lo propone Pocock nos permite subrayar lo que nosotros deseamos emprender en los siguientes capítulos. Especialmente en nuestro análisis de la obra escrita de Vidaurre y Mora. Y es que el autor sugiere que

Quizá deberíamos definir al historiador de la manera más simple posible [...] Por tanto quisiera definirlo como alguien que desvela la existencia de cierta relación con el pasado en términos que no son los tradicionalmente utilizados con este propósito [...] ²⁰

Muchos de los elementos que sugiere como parte de la labor del historiador pueden considerarse parte del oficio filosófico: el acto de desvelar –en este caso, una verdad histórica-; la reflexión que haría acerca de la relación entre pasado y presente; finalmente, pensar esa relación de una manera crítica, es decir, poniendo en cuestión el monopolio de las interpretaciones tradicionales.

Similares apreciaciones metodológicas habrían en otros exponentes de esta que ha sido denominada “Escuela de Cambridge”, escuela interesada en rastrear históricamente los elementos del discurso republicano. Uno de ellos es Quentin Skinner. Sus trabajos –entre políticos, históricos y metodológicos- tienen presente la tarea de comprender los “actos de habla” –siguiendo en esto a L. Wittgenstein (1889-1951) y John L. Austin (1911-1970). Según Skinner

[...] necesitamos entender no sólo lo que la gente está diciendo, sino lo que está haciendo cuándo lo dice. Estudiar lo que los pensadores del pasado han dicho sobre los problemas canónicos de la historia de las ideas es, en suma, realizar sólo la primera de las dos tareas hermenéuticas, cada una de las cuales es indispensable si nuestra meta es alcanzar una comprensión histórica de lo que escribieron. Por lo mismo para entender el significado de lo que dijeron, necesitamos al mismo tiempo comprender lo que querían significar cuando lo dijeron. Insistir en esta reivindicación es apoyarse en los argumentos de Wittgenstein sobre lo que se encuentra en la recuperación del significado y en

²⁰ *Ibid.*, pp. 3284.

el desarrollo de J. L. Austin de los argumentos de Wittgenstein sobre significado y uso.²¹

La propuesta de Skinner es que se debe considerar los actos de significación del autor o autores que se estudien. Dichos “actos” permitirían ubicar los significados del texto en el contexto histórico en que se escribió. Lo que significaría entender a qué se debió que el autor lo escriba, a qué interés dialógico específico respondió y cómo lo hizo. De ese modo el estudioso podrá discriminar entre las posibles interpretaciones que el texto pueda ofrecer al lector contemporáneo. Ello mismo evitaría que el interesado en estudiar tales textos imponga el paradigma dominante en su época sobre el asunto a tratar. El autor nos indica que

El peligro perpetuo, en nuestros intentos por aumentar nuestra comprensión histórica, resulta ser que nuestras propias expectativas sobre lo que alguien está diciendo o haciendo determinarán que entendamos que el agente esté haciendo algo que no habría aceptado –o incluso no podría aceptar- como explicación de lo que está haciendo. Esta noción de la prioridad de los paradigmas ha sido ya explorada fructíferamente en la historia del arte [y] en la historia de la ciencia.²²

Skinner advierte entonces sobre la necesidad de atajar con prontitud la actitud espontánea de considerar a los autores de antaño desde los intereses y expectativas a los que nos condicionan nuestros paradigmas de interpretación. Pues ello conllevaría una serie de absurdos historiográficos que terminarían distorsionando una perspectiva correcta de los intereses e intenciones que tuvieron los autores de los textos estudiados. Entre dichos absurdos historiográficos está el de hipostasiar doctrinas y teorías. Pues, al cuestionar la metodología historiográfica tradicional, Skinner comenta que su

[...] punto característico de partida es establecer un tipo ideal de una doctrina dada –ya sea el de la igualdad, el progreso, la razón de estado, el contrato social, la gran cadena del ser, la separación de poderes y así sucesivamente-. El

²¹ Quentin Skinner, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Enrique Bocardo Crespo (Editor), *El Giro Contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 95.

²² *Ibíd.*, p. 66.

peligro de este estudio es que la doctrina que se ha de investigar de una manera tan expeditiva llega a ser una entidad al convertirse en una hipóstasis.²³

Expeditivo es entonces el acto por el que el investigador se apresura a construir una teoría redonda y cerrada de alguna doctrina. Lo cual le impediría constatar su pertinencia conceptual en tal o cual contexto histórico. Y, especialmente, considerar cómo esos conceptos, ese lenguaje, fueron utilizados por el autor y cuáles fueron las intencionalidades que determinaron su acción en dicho contexto. Es decir, finalmente, las intenciones de los autores históricos concretos desaparecen ante la dinámica “autónoma” de las ideas en la historia. Para Skinner, tal práctica de investigación –que hipostasias las ideas o doctrinas- deriva en otro absurdo historiográfico: las “anticipaciones”. Pues, para él

La tendencia a buscar por la aproximación al tipo ideal produce una forma de historia que casi enteramente se centra a señalar anteriores «anticipaciones» de posteriores doctrinas, y por consiguiente a felicitar a los escritores individuales por la extensión de su clarividencia [Por ejemplo] Marsilio de Padua es notable por su «extraordinaria anticipación» de Maquiavelo.²⁴

Es que, si las ideas son cerradas, es decir, concebidas sin fisuras y como un sistema, entonces la labor del investigador sería la de ver como las circunstancias históricas se adecuan a la idea. Lo cual, claro, es sólo una manera de que el estudioso de la historia imponga su perspectiva o paradigma al suceso o texto histórico de su interés. Otro modo –de signo opuesto- de este absurdo sería criticar a los autores por no haber planteado con claridad y coherencia cierta doctrina y “por no estar a la altura de la tarea apropiada.”²⁵ Y justamente como los autores clásicos son seres situados históricamente y, por tanto, sus textos presentarían vacíos e incongruencias –visto desde esta hermenéutica de las ideas hipostasiadas- se les suele adjudicar conceptos que no pudieron tener pero que debieron –o deberían-tener. Así, por ejemplo, decir que “Tomás de Aquino puede que no se haya pronunciado sobre la «insensata» doctrina de la «desobediencia civil», pero podemos estar seguros «que no la habría aprobado»”²⁶

²³ *Ibid.*, p. 69.

²⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁵ *Ibid.*, p. 72.

²⁶ *Ibid.*, p. 73.

Por tanto, aparece otro absurdo que se le relaciona estrechamente, que Skinner llama “la mitología de la coherencia”.

Puede que resulte que alguno de los escritores clásicos no sean del todo coherentes, o que incluso no ofrezcan una explicación sistemática de sus creencias [...] resultará entonces peligrosamente difícil (sic) para el historiador considerar que su tarea sea la de otorgarle a esos textos la coherencia de la que parecen carecer [...] y por la consiguiente tentación de encontrar un «mensaje» que se pueda abstraer y comunicar más fácilmente. La escritura de la historia de la filosofía moral y política está dominada por esta mitología de la coherencia.²⁷

Todos estos riesgos o peligros son los que el investigador de los textos históricos debe tener en cuenta para evitar imponer sus preferencias intelectuales sobre las ideas que busca explicitar en un autor que esté investigando. Pues finalmente podemos caer en lo que llama “mitología de la prolepsis”. Esta es, nos indica, “la clase de mitología que nos disponemos a generar cuando estamos más interesados en la significación retrospectiva de un episodio que en el significado que tuvo para el agente en esa época.”²⁸ Pues al buscar imponer coherencia en los textos que investiga, muchas veces se oculta la pluralidad de intenciones e intereses insertos en esos textos.

Hemos realizado una presentación sucinta de las propuestas teórico-metodológicas de dos de los autores más reconocidos por sus aportes al estudio y comprensión del discurso republicano. De Pocock resaltamos su propuesta del “momento maquiavélico” por la que entiende una experiencia de historicidad con el que la ciudad italiana de Florencia buscó edificar una propuesta política que le permita afrontar su singularidad histórica. Producto de ello fue la erección de un discurso o lenguaje republicano construido por representantes del humanismo cívico. Este humanismo elaboró el lenguaje republicano a partir de resemantizar elementos conceptuales que tomaron prestado de la época medieval. Uno de esos elementos es el de “virtud”. Este concepto va a ser central para entender la vida del ciudadano en la vida pública. Vida contrapuesta a la medieval: la vida contemplativa. Será Maquiavelo quien lleve a su

²⁷ *Ibid.*, p. 76. Hay un error de la traducción, pues donde se escribe “difícil” debe decir en realidad “fácil”, para que tenga sentido la explicación del autor.

²⁸ *Ibid.*, p. 83.

máxima expresión –e incluso vaya más allá de- lo propuesto por el humanismo cívico florentino. Especialmente porque elabora el concepto de *virtù*. Éste es el modo de mencionar la capacidad del gobernante de erigir un orden político en base a sus habilidades para dominar la fortuna, el azar. El lenguaje o discurso republicano será legado por la experiencia florentina al resto de Europa y tendrá un lugar preponderante en las luchas revolucionarias trasatlánticas, en Inglaterra, América del Norte y Francia.

Pocock arriba a estos resultados historiográficos a partir de asumir algunos elementos metodológicos que suponen los aportes de Thomas Kuhn y su concepto de “comunidad científica” y “lenguaje”. Así, los lenguajes políticos –en contraposición los científicos- atraviesan y permiten la comunicación y debate de los miembros de una cierta comunidad política.

Por su parte, Skinner coincide con Pocock en destacar el papel central del lenguaje para entender no sólo el “significado” de un texto, sino la “intencionalidad” del autor. La historiografía tradicional magnifica el primer elemento, al punto de obscurecer o tergiversar el segundo. Pues aun cuando no desconozca la importancia de la temporalidad, tal historiografía entendería que las ideas –políticas en este caso- son sistemas cerrados, a los cuales un autor de cierta época contribuye con ciertos aportes que los esclarece. Su texto se limitaría a reflejar, con mayor o menor éxito, los elementos y conceptos más importantes de dichos sistemas. Para el historiador tradicional, subsiste el riesgo de arribar a ciertos absurdos historiográficos como imponer su propia concepción o paradigma interpretativo al autor o texto de su interés. Por lo que terminaría hipostasiando una versión de un sistema político determinado. Esto le encaminaría por la senda de las “anticipaciones”, o sea, sugerir sin ningún escrutinio historiográfico justificado, que un autor de cierta época se adelanta en proponer una idea a otro autor de una época posterior. Pero como difícilmente un autor encaja en las expectativas historiográficas de las que parte el investigador, éste se ve tentado por el “mito de la coherencia”. Es decir, a imponer un relato sin fisuras y bien trabado lógicamente al texto o textos de una autor dado. Con ello finalmente termina sepultando la riqueza de intereses e incluso incongruencias en los que tal texto podría estar incurriendo. Finalmente, el historiador tradicional suele recurrir a lo que Skinner llama “prolepsis”, es decir, ponderar una obra o texto de acuerdo con las expectativas y valores del investigador.

Skinner critica esta metodología tradicional partiendo de los aportes conceptuales de L. Wittgenstein y de J. L. Austin. Los aportes de estos últimos a la comprensión de los “juegos de lenguaje” y de los “modos de vida” le permiten a Skinner resaltar que el “significado” no es lo central del lenguaje, sino la “intencionalidad”. Es decir, lo que un miembro o usuario de un lenguaje quiso comunicar en un periodo de tiempo determinado. Por lo que se otorga prioridad no a lo que el investigador desearía que hubiera dicho el autor o texto que investiga, sino a lo que efectivamente transmitió o comunicó éste último a sus contemporáneos.

Existen otros autores importantes que han ofrecido aportes interesantes en el esclarecimiento del discurso republicano, pero serán citados por nosotros en la sección siguiente, dedicada a determinar los elementos más importantes de dicho discurso o lenguaje.

c) Puntos centrales del discurso republicano.

Pese a la variedad de aportes y de diferencias que plantean los exponentes del discurso republicano, creemos que existirían elementos comunes en tales propuestas. Creo que muchos de ellos enfatizan algunos conceptos centrales dentro dicho discurso: ciudadanía, libertad, justicia, igualdad y bien común. Otros incluyen la concepción organicista de la sociedad. Como todo lenguaje, el discurso republicano supone el uso de estos términos en forma concatenada. Es decir, no es posible comprender totalmente el significado de uno sin que se entienda su relación con los otros términos del discurso.

Pese a ello, algunos de estos autores consideran que el concepto de *libertad* que propone este discurso, vendría a ser un elemento que permitiría distinguirlo tanto del uso que le da el liberalismo como del uso que hace de él el comunitarismo, pese a que estos tres discursos se solapan entre sí. Además de John Pocock y Quentin Skinner, es Philip Pettit uno de los más conocidos expositores de la relevancia de dicho concepto como determinante para distinguir el discurso republicano de los otros discursos mencionados. Por lo que quisiera continuar esta sección presentando las líneas generales de la exposición que realiza Pettit del concepto de libertad republicano. Así, en uno de sus

más importantes libros sobre el tema, Pettit refiere la necesidad de poner en discusión las corrientes políticas contemporáneas.

Las principales corrientes que bañan las rocas de nuestra toma de decisiones políticas resultan fáciles de identificar. Una de ellas es la corriente de ideas económicas sobre la importancia de satisfacer las preferencias (cualesquiera que sean) que la gente incorpora al mundo social [...] Otra es la corriente de ideas sobre los derechos universales de las personas [...] y sobre la exigencia de que las instituciones políticas respeten y promuevan el disfrute de esos derechos. Otra es la corriente de ideas que da primacía a los asuntos de bienestar; o de equidad o de igualdad [...] y aun otra es, obvio es decirlo, la corriente de ideas democráticas que otorga [...] legitimidad a cualesquiera políticas y configuraciones que deriven de la voluntad del pueblo [...] a la opinión de la mayoría -, o al menos, a la voluntad de los representantes electos del pueblo.²⁹

Todas estas corrientes se entrecruzan y son reclamadas por los actores políticos contemporáneos. Sucede además que dichas corrientes y sus entrecruces tienen una historia que es necesario dilucidar. Sobre dichas corrientes han establecido su posición – y no de manera fácil- los discursos republicano, el liberal y el comunitarista. Para el autor, “son lenguajes o discursos [...] porque permiten a sus hablantes discrepar y debatir entre sí en cuestiones de detalle político.”³⁰ Contrapone “lenguaje” con “ideología”. La diferencia sería que la segunda no permite justamente esa discusión, mientras que el lenguaje supone hablantes, modos de vida. Por el contrario, la ideología o teoría se suele considerar trascendente a las posiciones particulares de los hablantes, situados en un marco de discusión temporal. Por lo que tarea del filósofo, según Pettit sería

[...] el examen de los lenguajes de la discusión y de la legitimación políticas, la crítica de varios de los supuestos de los que parten esos lenguajes, la exploración del grado de coherencia entre esos lenguajes, y de esos lenguajes

²⁹ Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 17-18.

³⁰ *Ibid.*, p. 18.

con lenguajes de otras épocas y de otros lugares, así como la búsqueda de conceptos nuevos y de mayor alcance para la ubicación del debate político.³¹

Hasta aquí, este pronunciamiento metodológico del autor no se separa de manera radical de lo propuesto por Skinner y Pocock. La principal función del estudioso, del filósofo, sería el estudio de los lenguajes políticos. Un análisis de sus supuestos, su nivel de coherencia interna o al compararlos con otros, etc. Pettit propone, como hilo conductor que distinga entre sí esas corrientes políticas, el concepto de libertad como *no-dominación*.

Quiero mostrar que este lenguaje de la dominación y de la libertad –este lenguaje de la libertad como no-dominación- está vinculado con la larga tradición intelectual republicana que ha venido moldeando muchas de nuestras más importantes instituciones y constituciones que asociamos a la democracia.³²

Ya va dicho que hay muchos lenguajes de legitimación en el mundo de la política democrática del presente. Uno de los rasgos llamativos de esos lenguajes, sin embargo, es que todo ellos, en uno u otro momento, apelan a la noción de libertad.³³

La libertad como *no-dominación* caracteriza a la tradición republicana. Permite distinguirla tanto de la corriente comunitarista-populista como de la liberal. Puesto que dicha tradición se distancia del “ralo y desalmado tipo de gobierno con que los liberales de derecha pretenden darse por satisfechos.” Pero también, nos dice Pettit, evita el “poder mayoritario intervencionista –el tipo potencialmente tiránico de poder- que los populistas han de aplaudir.”³⁴

Para Pettit, la larga y amplia tradición del republicanismo debe ser situada como una alternativa filosófica e histórica a las otras dos: el liberalismo y el comunitarismo. Históricamente –nos dice- la tradición republicana está ligada a los aportes teóricos de Cicerón (107 a.C-43 a.C.). Luego resurge en el Renacimiento en las ciudades- estado

³¹ *Ibid.*, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ *Ibid.*, p. 30.

italianas y su más alto exponente sería Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Heredó un rico lenguaje político al resto de Europa: a las repúblicas holandesas, se utilizó durante la guerra civil inglesa del siglo XVII, así como en las revoluciones norteamericana y francesa. Hay muchos autores partícipes de esta tradición, como Harrington, Montesquieu, Rousseau y Tocqueville, así como los autores norteamericanos de los *Federalist Papers* como Madison y otros.³⁵ Algunos de ellos serán parte de las discusiones que Vidaurre y Mora harán en sus textos, como veremos con detalle después.

Pettit sostiene además que si bien la tradición del republicanismo se solía oponer a la monarquía, lo hacía “sólo en la medida en que consideraban que un monarca buscaría inevitablemente el poder absoluto”. Es decir, no eran necesariamente contrarios a la monarquía, si ésta ofrecía ciertas garantías a los ciudadanos. “Así –nos dice Pettit- se contentaron con la monarquía constitucional que hallaron en la Inglaterra del siglo XVIII”. Uno de ellos fue Montesquieu, el cual, cómo otros autores de la misma tradición “prefieren afeites y colores menos radicales.” Además, el discurso republicano ayudó a moldear y a justificar el nuevo marco jurídico que aparecía en Inglaterra en el siglo XVII. Por lo que, según éste autor, “El nuevo republicanismo se vertió, pues, desde el principio sobre un molde jurídico en el que se daba un lugar central a la noción de derechos [...] como valladares erigidos frente al poder absoluto.”³⁶ Creemos que Mora hará un uso extensivo de esta noción de derecho republicana.

Así, según Pettit, la no-dominación se distingue del ideal de autodomínio –o libertad positiva- que propugna el comunitarismo porque “la ausencia de dominación por otros no garantiza el logro del autocontrol.”³⁷ Es decir, la participación política –el autocontrol que propone el comunitarismo- en una comunidad específica supone la no-dominación de dicha comunidad. Pero eso necesariamente no supone, a su vez, que la ausencia de dominación garantice el autodomínio en dicha comunidad. Por otro lado, la no –dominación se diferencia de la no-interferencia tal como la propone el liberalismo. Pettit recurre al ejemplo de la relación amo-esclavo para describir la diferencia entre

³⁵ *Ibid.*, p. 38.

³⁶ *Ibid.*, p. 39.

³⁷ *Ibid.*, p. 41.

ambos tipos de libertad: la negativa –no interferencia, propuesta por el liberalismo- y la republicana –no dominación.

La diferencia entre ambos resulta del hecho de que es posible tener dominación sin interferencia, y al revés, interferencia sin dominación. Yo puedo estar dominado por otro –por poner un caso extremo: puedo ser el esclavo de otro-, sin que haya interferencia en ninguna de mis acciones [Por otro lado] Supóngase que se permite a otra persona, o a una institución, interferir en mi actividad sólo a condición de que la interferencia cumpla la promesa de promover mis intereses, y la cumpla de acuerdo con opiniones que yo comparta [...] En tal caso, no es posible entender la interferencia como un ejercicio de dominación: la persona interfiere en mi de un modo no arbitrario.³⁸

Entonces, en el plano de la consideración conceptual, es posible distinguir *republicanismo* y *liberalismo* en el modo por el que cada cual percibe el concepto de *libertad*. La libertad no se agota en la no-interferencia ni en el autocontrol comunitario. Es decir, es posible pensar en una perspectiva de libertad que no sea ni la negativa – liberal- ni positiva –comunitarismo. Para Pettit, entonces, la libertad que propugna el republicanismo es de índole negativo –no dominación. Por tanto, se asemeja a la no-interferencia liberal. Además la tradición republicana enfatizó prioritariamente la no-dominación, no sólo la participación activa y positiva en los asuntos de la ciudad. Por ello se distancia del populismo democrático de Rousseau. Pues para el autor

Aunque es verdad que los pensadores republicanos consideraron en general que la participación o la representación democráticas eran una salvaguardia de la libertad, no su núcleo definitorio, el creciente énfasis puesto en la democracia llevó a algunos a separarse de la posición tradicional y acercarse a una posición populista, de acuerdo con la cual la libertad consiste, ni más ni menos, que en el autodomínio democrático [...] Rousseau es probablemente responsable de haber dado pábulo a este enfoque populista.³⁹

³⁸ *Ibid.*, pp. 41-42.

³⁹ *Ibid.*, p. 50.

Así, aunque la obra de Rousseau tiene elementos típicos del republicanismo –alguno de ellos, veremos, usados por Mora y Vidaurre- sin embargo, comenzó a apartarse de ella al dar pábulo a una línea cercana al populismo comunitarista.

Además, la tradición del republicanismo suponía un lenguaje político que ponía el énfasis en la oposición Amo-Esclavo. Y no podía ser de otra forma, dado su compromiso con la libertad como no-dominación. Es que la figura del Amo representa el dominio arbitrario por excelencia. Como entre los romanos, el *liber* –el libre- se oponía al *servus* –el esclavo. En el uso de estos términos en la república romana, el *liber* era necesariamente un *civis* o ciudadano. Pero será Maquiavelo quien hará de esa oposición un uso nuevo, pues terminó “identificando la sumisión a la tiranía y a la colonización como formas de esclavitud.”⁴⁰ Pero será dentro de las tradiciones republicanas inglesa y norteamericana que la oposición entre libertad y servidumbre recibirá sus mayores aportes y lineamientos específicos.⁴¹

[...] el énfasis puesto por los republicanos en el hecho de que, aun representando el derecho una forma de interferencia, no por ello compromete la libertad del pueblo [...] Los republicanos no dicen, a la manera modernista, que aunque el derecho coerce a la gente, reduciendo así su libertad, compensa este daño previniendo un grado mayor de interferencia. Los republicanos sostienen que el derecho propiamente constituido es constitutivo de la libertad [...] De acuerdo con la más temprana doctrina republicana, las leyes de un estado factible, y en particular, las leyes de una república, crean la libertad de que disfrutaban los ciudadanos; no mitigan esa libertad [...]⁴²

Esta característica del republicanismo señalada por Pettit –la relación positiva entre derecho y libertad- nos será muy importante luego cuando analicemos las obras de Mora y Vidaurre. A diferencia de la mirada negativa de la ley según el liberalismo, la tradición republicana enfatiza que es justo una señal de autonomía ciudadana la capacidad que tiene la ley de constituir la libertad. Y esa capacidad de la ley sólo tendría sentido en el lenguaje republicano. Pues aunque la ley supone interferencia, ésta no sería arbitraria en tanto las autoridades legales “persigan la satisfacción de los

⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴² *Ibid.*, p. 57.

intereses comunes de los ciudadanos.”⁴³ Pues, la libertad que propicia la ley es liberadora en tanto crea las condiciones generales para alcanzar el bien común. Por tanto “las condiciones en la que un ciudadano es libre son las mismas en las que la ciudad o el estado es libre.” Pues la ley debería evitar o garantizar que poderes arbitrarios internos o externos dominen a los ciudadanos. Por tanto, a la ciudad en su conjunto. ⁴⁴

Por otro lado, Quentin Skinner coincide en muchos puntos con Pettit cuando explora las principales características históricas del discurso republicano. Sostiene que se ha ido olvidando una tradición de pensamiento que supone un concepto de libertad distinto al asumido por el liberalismo. Esa tradición es la del republicanismo, claro está. Ofrece algunas de sus características principales. La primera es, nos dice Skinner, que considera que “somos seres morales con ciertos fines típicamente humanos”. La segunda, “recogida más tarde por la filosofía política escolástica” considera que “el animal humano es *naturale sociale et politicum*”. Por lo que, finalmente, “la naturaleza de nuestros fines debe ser, en esencia, social.”⁴⁵

Una pregunta central que se plantean los exponentes históricos de la tradición republicana es qué significa vivir en un Estado libre. Cicerón, algunos intelectuales de las ciudades italianas durante el auge del Renacimiento -como Maquiavelo- James Harrington -y otros republicanos ingleses- e incluso Montesquieu se plantearon esa pregunta. En muchos casos, teniendo en cuenta la difícil experiencia de limitar la tiranía de monarcas y de la iglesia cristiana. Dicha reflexión suponía, a su vez, “defender las libertades tradicionales” y, de algún modo, concretar “la descripción de la virtud republicana” como es la “que realiza Montesquieu en *De l’esprit des lois*.” ⁴⁶ Libro de gran impacto entre los contemporáneos de Mora y Vidaurre, tanto como en las obras de ellos mismos.

Otro elemento importante de la tradición republicana es que reflexionaban sobre la libertad en términos colectivos, de comunidad inclusive. Siempre en contraposición a la libertad negativa propiciada por el liberalismo –qué supone el énfasis en el individuo.

⁴³ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Quentin Skinner, “Las paradojas de la libertad política”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (Comp.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 98. Cursivas de origen.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 103.

Al pensar la libertad de la comunidad, los autores del republicanismo –nos dice Skinner– “tomaban la metáfora del cuerpo político con toda la seriedad posible.” Puesto que - continúa diciéndonos,

Al igual que un individuo libre, un Estado libre es capaz de actuar según su propia voluntad, en pos de sus propios fines. Es decir, es una comunidad en donde la voluntad de los ciudadanos, la voluntad general del cuerpo político, elige y determina los fines que la comunidad como un todo persigue.⁴⁷

Como vemos en la cita, la metáfora del cuerpo, en este discurso republicano, enfatiza la idea de *unidad*. Como veremos luego, esa no es la única característica de esa metáfora. Pero el concepto de *unidad de cuerpo* explicaría, en gran parte, el rechazo a las facciones o partidos, por parte de ciertos integrantes de la tradición republicana. Mantener la unidad del cuerpo político es lo que garantiza su autonomía en tanto cuerpo –autonomía semejante a la que tendría el ciudadano. Por ello el rechazo a las facciones, que ponen en riesgo la autonomía, en tanto ellas dividen la unidad del cuerpo político en partes o “partidos”. Tales facciones también fueron rechazadas por nuestros autores, Mora y Vidaurre, como tendremos oportunidad de constatar luego.

Según Skinner, la autonomía de la ciudad garantiza dos beneficios: “Uno es la grandeza y riqueza cívica.” El otro es “la libertad personal” por la cual el ciudadano está “libre de cualquier restricción” y por tanto, “es libre de perseguir sus propios fines.”⁴⁸ Dos características importantes del discurso republicano que suelen adjudicarse al liberalismo. Cuando más probable es que éste último los haya heredado del primero.

Al igual que Pettit, Skinner supone que el discurso republicano no se reduce a un modo específico de gobierno, como suele ser entendido el término “República”. Pues nos indica que

Cuando los teóricos del republicanismo clásico se refieren a una *res publica*, lo que describen es cualquier conjunto de diseños constitucionales bajo los cuales

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸ *Ídem.*

sin duda se podría afirmar que la *res* (el gobierno) refleja de manera genuina la voluntad de la *publica* (la comunidad como un todo) y promueve su bienestar.⁴⁹

Por tanto, la discusión entre esos teóricos era qué tan pública –y por tanto, autónoma– podía llegar a ser algún “conjunto de diseño constitucional”. Una forma de gobierno específica –como la monarquía– podía llegar a ser *publica* si cumplían con la meta general de garantizar el cumplimiento de la voluntad común del cuerpo social. Y por ende, de garantizar su autonomía. Sin embargo, muchos de esos autores concluían que si se deseara “fundar una *res publica*, la mejor opción será fundar una república antes que cualquier tipo de principado o monarquía.”⁵⁰ En el caso de Vidaurre, veremos que apuesta, en principio, por una monarquía “republicana”, en el sentido que le da al término la cita anterior.

¿Qué garantiza que todos estos aspectos del republicanismo: autonomía, bienestar general, garantía de libertad y bienestar económico individual, permanezcan incólumes? Skinner nos indica que

Una república que se autogobierna sólo puede perdurar [...] si sus ciudadanos cultivan esa cualidad decisiva a la cual Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más tarde convirtieron en *virtù* y los republicanos ingleses tradujeron como *civic virtue* o *public-spiritedness* (virtud cívica o vocación pública).⁵¹

Probablemente sea el concepto de *virtud* uno de los más característicos y determinantes de la especificidad de la tradición republicana. Skinner resalta que tal concepto supone una serie de capacidades que alguien debe poseer en tanto es ciudadano. Con ellas, un ciudadano será capaz de cumplir y servir, por propia voluntad, al bien común. Lo cual le capacita para defender la autonomía de la comunidad, asegurando su grandeza y unidad como cuerpo, además de su propia libertad personal.⁵²

En cuanto a las capacidades que un ciudadano virtuoso necesita poseer, una es el coraje y la valentía necesarios para defender al cuerpo político al que pertenece, tanto de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 105. Cursivas de origen.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 106. Cursivas de origen.

⁵¹ *Ídem.* Cursivas nuestras.

⁵² *Ídem.*

peligros externos como internos. Pues de ser conquistados, de perder autonomía o libertad, el ciudadano y la ciudad no podrán perseguir sus fines, sino que éstos les serán impuestos. Por ello debe “cultivar las virtudes marciales”, nos dice Skinner. Otra es que, frente a la necesidad y responsabilidad de participar en el gobierno interno, necesita “tener suficiente prudencia y otras cualidades cívicas para desempeñar un papel activo y efectivo en la vida pública.” Con ello se evita que un sujeto poderoso, o un grupo –facción- impongan su voluntad sobre el resto del cuerpo. Por ello se necesita de grandes hombres que se consagren “por entero a una vida de servicio público.”⁵³

Firmemente ligado al horizonte temático del discurso republicano está el concepto de “corrupción”. Que se opone a *virtud y bien común*. Es decir, un ciudadano deriva en individuo corrupto si prefiere su interés personal –o de facción- en detrimento del bien común y, por tanto, de una actitud virtuosa. El sujeto corrupto olvida que

[...] existe una buena razón para que actuemos en principio como ciudadanos virtuosos, poniendo el bien común por encima de la prosecución de cualquier fin individual o faccionario. La corrupción, en suma, es simplemente una falla de racionalidad, una incapacidad para reconocer que nuestra propia libertad depende de que nos comprometamos a una vida de virtud y servicio público.⁵⁴

Y ese es el razonamiento de fondo que encontraremos muy seguido en los textos de Mora y Vidaurre, como veremos en los próximos capítulos. Para los republicanos una pregunta crucial será cómo lograr que los individuos sean ciudadanos virtuosos, dejando de lado su inclinación por el egoísmo. Por ello, nos dice Skinner “los autores republicanos depositan toda su fe en los poderes coercitivos de la ley.” De este modo, sigue el autor, “la ley crea y resguarda cierto grado de libertad individual que, si no existiera, de inmediato degeneraría en una servidumbre absoluta.”⁵⁵ Es decir, las libertades del ciudadano eran una forma de resguardarlo de la tiranía y la dependencia a la que podían someterlo los grupos o facciones. Por ello, a diferencia del discurso liberal, no insisten en los derechos como fines en sí mismos, al margen de los deberes con la sociedad de la que forman parte. Pues para los republicanos

⁵³ *Ibíd.*, p. 107.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 108.

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 109-110.

Insistir en que los derechos son trofeos [...] significa sencillamente proclamar nuestra corrupción como ciudadanos. También significa adoptar una forma de la irracionalidad. En cambio, debemos tomar nuestros deberes con seriedad [...] debemos procurar cumplir con las obligaciones públicas con nuestro mayor empeño [...] esto constituye la única forma de garantizar la misma libertad a la cual puede parecer que renunciamos.⁵⁶

Como veremos, Mora y Vidaurre enfatizan la necesidad de que los ciudadanos y el buen gobernante cumplan con sus deberes. El énfasis que pone el liberalismo en los derechos del individuo es complementado, en el discurso republicano, con la necesidad de que tal individuo sea capaz de ser ciudadano. Y serlo significa asumir los compromisos o deberes con la ciudad. De ese modo se garantizaría tanto la defensa de sus libertades como la autonomía de la ciudad.⁵⁷

Otro reconocido autor que se ha dedicado al estudio histórico y teórico del republicanismo es Maurizio Viroli. Aunque disiente en algunos aspectos de lo propuesto por los otros especialistas citados antes, acepta como ellos el carácter central de los términos más relevantes del discurso republicano: *no-dependencia, autonomía, comunidad, gobierno de la ley, ciudadanía, virtud*. A continuación, citaremos algunas de sus tesis de uno de sus libros dedicado al tema.

El autor también sostiene que “el republicanismo se distingue de la teoría liberal [...] por su interpretación de la libertad política como ausencia de dominio.”⁵⁸ Pero nos importa subrayar una diferencia que establece el autor entre los estudiosos que han escrito sobre el republicanismo y su propia obra. Pues Viroli indica que

Si bien los estudiosos contemporáneos han insistido mucho en los contenidos constitucionales e institucionales del republicanismo, han dejado en la sombra el patriotismo y la religión [Pero] todos los grandes políticos republicanos y escritores, sin excepción, han mantenido un patriotismo encendido como amor caritativo por el bien común [...] Maquiavelo indica en el amor por la patria

⁵⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁷ Véase Quentin Skinner, *el nacimiento de estado*, B. Aires, Gorla, 2003; Quentin Skinner, *la libertad antes del liberalismo*, Mexico, Taurus, CIDE, 2004; en donde el autor ofrece mayores detalles sobre las características de la tradición republicana.

⁵⁸ Maurizio Viroli, *Republicanism*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, p. 41.

una de las más seguras guías para las buenas deliberaciones políticas [...] Jean Jacques Rousseau, el teórico republicano más influyente del siglo XVIII, considera el amor por la patria como fundamento de la virtud civil y de la libertad.⁵⁹

Creía necesario citar este párrafo porque el autor sugiere dos elementos –coordinados entre sí- que influyeron mucho en los autores inmersos en la tradición republicana: el patriotismo y la religión. Como luego veremos, esos elementos están presentes –con distinto peso específico- tanto en Mora como en Vidaurre. Además, Viroli cita a Maquiavelo y a Rousseau como autores que enfatizaron el patriotismo republicano. Y ambos autores fueron citados de diverso modo en las obras tanto del limeño como la del guanajuatense. El patriotismo republicano se centra en el bien común. Es decir, en el deseo ferviente y cuasi religioso que tiene el ciudadano de entregarse al servicio público y a la obediencia a las leyes de la ciudad. Ese tipo de patriotismo creemos estaría presente en los escritos de Mora y Vidaurre, como luego veremos. En cuanto a la religión, Viroli nos dice que

Análogas consideraciones sirven para la religión [...] Maquiavelo, Rousseau y Mazzini. Los tres sostenían que la religión era un fundamento indispensable para la fundación, defensa y renacimiento de la libertad republicana. Tenían algunas ideas diferentes sobre la religión [...] pero todos habrían suscrito sin dudar la tesis de que los pueblos religiosos saben conquistar y defender la libertad política.⁶⁰

Entonces, Viroli resalta en su obra –a diferencia de los autores del republicanismo ya citados antes- la importancia tanto del patriotismo como de la religión en la configuración discursiva del republicanismo. Deseamos insistir en que semejantes conceptos serán claves también en los textos de los autores que estudiaremos en los siguientes capítulos. Pues para Viroli, muchos de los exponentes del republicanismo “vieron la vida como misión, es decir, como dedicación al ideal de la libertad.”⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁶¹ *Ibid.*, p. 45.

¿Y qué se entiende por *república* en el discurso republicano, según Viroli? Pues sería, nos dice, “la comunidad política de ciudadanos soberanos, que tiene su fundamento en el derecho y en el bien común”. Tanto Cicerón como Rousseau habrían considerado esta definición de república. O sea, la conjunción de ley y bien público o común.⁶² El autor también resalta la centralidad que tiene en el republicanismo el concepto de *autonomía*. Pues considera que

La república se opone [...] al poder ilimitado y absoluto (independientemente de quien lo ejerza), así como a la tiranía: es decir, al dominio de un hombre, de una facción o de una oligarquía que impone sus intereses en perjuicio del interés común.⁶³

Mantener la autonomía ciudadana y de la ciudad es un elemento central en las concepciones republicanas. Tanto Mora como Vidaurre dedicarán gran parte de su obra como de su actividad pública a combatir las facciones.

Además, Viroli también sostiene que uno de los puntos cruciales del discurso republicano reside en el uso de *virtud*. Pues nos informa que

En su larga historia, el republicanismo se ha distinguido de las demás tradiciones del pensamiento político no sólo por los ideales de república y de libertad, sino también por insistir en que, para vivir, ambos ideales necesitan de la virtud cívica de los ciudadanos.⁶⁴

Nuestros autores, Mora y Vidaurre, recurrirán constantemente a este concepto y será clave en la interpretación que haremos de sus textos. Y es que *virtud* está relacionado estrechamente con *corrupción* política. Pues, induce a los ciudadanos “a confundir la virtud con el vicio.” La virtud, por ende, es una “forma especial de sabiduría, que hace entender a los ciudadanos que su interés individual es parte del interés común.” De modo que el ciudadano busca “participar en la vida pública”. Por lo que, finalmente, la virtud cívica es “la virtud de quien quiere y sabe vivir como ciudadano.”⁶⁵

⁶² *Ibid.*, p. 53.

⁶³ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴ *Ídem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

Viroli resalta también que, desde el punto de vista histórico, el republicanismo representa una larga tradición de pensamiento en tanto sus exponentes analizaron y variaron incluso las ideas de sus predecesores. Maquiavelo analizó e interpretó a Tito Livio. Rousseau se sirvió de los *Discursos* de Maquiavelo. Pero además variaron significativamente las ideas que analizaron. También es, nos dice, una “familia” de pensamiento, que nunca se convirtió en un cuerpo doctrinario sistemático. Interpretan de una manera propia el concepto de *república*, así como las relaciones que habría entre *libertad política y virtud cívica*.⁶⁶

El autor también coincide en describir la trayectoria histórica del republicanismo. Nacido en las ciudades estado italianas del Renacimiento, se dispersó luego a los Países Bajos, Inglaterra, Francia y Estados Unidos.⁶⁷ A diferencia de Atenas y Roma, las ciudades italianas no se basaron en la esclavitud. Además, asociaron la vida ciudadana con la prosperidad y la riqueza material y artística.⁶⁸

Otra contribución de las ciudades italianas al republicanismo fue considerar que la ciudad es autónoma o libre, cuando no depende de alguna voluntad externa a ella. Pues, nos dice Viroli que creían que “Las ciudades que viven de manera libre [...] se gobiernan por sí mismas.” Otra contribución fue considerar la idea de que los asuntos del cuerpo soberano de la ciudad deben decidirse en su interior. Lo que suponía respetar las leyes y procedimientos de los estatutos de la ciudad.⁶⁹

Contribuyeron además, con la idea de separación de poderes. Aunque las repúblicas italianas no tuvieron el éxito de sus pares anglosajones en lograr dicha separación, fueron los que iniciaron ese proceso. Pues con ello se aseguraban que no se constituyeran poderes arbitrarios. Con ello cooperaban con el buen gobierno. Así mismo, Viroli nos indica que, para los republicanos, “El poder ilimitado del pueblo era considerado pernicioso tanto como la tiranía.”⁷⁰

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 70.

Viroli insiste en que la ilustración francesa debe mucho de su terminología política al republicanismo. Voltaire, Diderot, Rousseau, fueron algunos de sus exponentes que se inspiraron en dicha tradición. Pero el republicanismo francés, al parecer, degeneró con el movimiento jacobino. Sin embargo, el republicanismo clásico que le precedió nunca tuvo desacuerdos mayores con la sociedad comercial ni tampoco insistió tanto en la supremacía de la voluntad, como si hizo el jacobinismo.⁷¹

Otro elemento importante que señala este autor, es que la república federal en las colonias norteamericanas “era el desarrollo del pensamiento político republicano, no liberal.”⁷² Por tanto, creemos que no es de extrañar que, tanto Mora como Vidaurre, tomen en consideración el modelo norteamericano, en tanto supone el desarrollo conceptual de los términos más importantes del republicanismo.

En resumidas cuentas, podemos decir del discurso republicano lo siguiente. Supone el inicio de una experiencia histórica específica en los marcos de una nueva concepción política en las ciudades de la península italiana en la época renacentista. A dicha experiencia, Pocock la denomina “el momento maquiavélico”. En el sentido de que Nicolás Maquiavelo fue uno de sus exponentes más importantes, así como porque supone la articulación de un discurso sobre la política basado en la experiencia de la caducidad, donde dicho discurso pretende dar cuenta de tal experiencia, repensando aspectos del vocabulario político heredado del medioevo, como el de la vida contemplativa y el concepto de providencia. A esa rearticulación Pocock le denomina “humanismo cívico”. Pues recurriendo a fuentes clásicas, como Platón y Aristóteles, piensan la ciudad –Florencia en este caso- como una entidad particular sometida a los cambios del tiempo. Allí es que aparece la importancia de la *virtud cívica* como un eje central de dicha rearticulación. Pues es un requisito indispensable para garantizar la autonomía de la ciudad como la del mismo ciudadano. Las leyes de la ciudad vienen a ser la plasmación de esa autonomía.

La estrategia metodológica seguida por Pocock es la de la denominada “Escuela de Cambridge”. La cual supone basarse en el análisis de los discursos. Se entiende por “discurso” la articulación de ciertos términos claves que despliega un autor determinado

⁷¹ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁷² *Ibid.*, p. 75. Nota 26.

a fin de responder a ciertos problemas o cuestiones que eran importantes entre sus coetáneos. La labor del investigador es revelar cuáles serían esos problemas y cómo se entrelaza la obra del autor en y con esas demandas. Esto tiene como consecuencia que las “ideas” del texto responden en específico a un contexto de discusión muy delimitado en el tiempo. Así, las ideas de tal texto no son atemporales, entendiéndose su significado sólo al interior de dicho contexto. Pocock reconoce la importancia de la obra de Thomas Kuhn en su obra. En específico, el concepto de “comunidad científica” que Pocock denomina, para su fines, “comunidad política”. Pero este tipo de comunidad es más compleja y diversa que la científica. En las comunidades políticas los lenguajes políticos son múltiples, se entrecruzan, conviven tensamente y esas tensiones suelen plasmarse en los escritos que producen los miembros de dicha comunidad.

Así, nos dice Pocock, un autor o sus textos, no son unidimensionales, ni suponen paradigmas o lenguajes cerrados, sino que podrían bien responder a diversos e incluso opuestos lenguajes políticos. Por ello, obliga a los investigadores a evitar imponer su propia preconcepción de una época o teoría para limitarse a reconstruir el lenguaje político utilizado por los actores históricos en su contexto lingüístico específico.

Quentin Skinner incide en una propuesta parecida, como no. Por un lado, sostiene que las investigaciones tradicionales de las ideas políticas enfatizan sobre el significado de dichas ideas en autores determinados. Pero es una tarea incompleta si no ponen de relieve *lo que quisieron significar* con dichas ideas. Es decir, reconstruir las intenciones contextuales que tuvieron los autores de una época determinada al escribir o proponer una idea sobre algún dilema o cuestión específica del momento histórico en el que se ubicaban. Con ello busca evitar que el investigador imponga sobre el autor o texto su propio paradigma de comprensión del asunto.

Con esas precauciones metodológicas, los exponentes del discurso republicano han reconstruido los aspectos centrales de su desarrollo histórico y conceptual. Sus coincidencias han incidido en términos como *ciudadanía*, *comunidad*, *virtud cívica*, *ley*, *justicia*, *organismo*, etc. Aunque los autores difieren en el peso e importancia específico de esos términos en el discurso republicano, suelen considerar que el más importante conceptualmente es el de *libertad*. Es que la entienden como *no-dependencia*. O, en términos positivos, como *autonomía*. La no-dependencia significa que el ciudadano y la

ciudad no están sometidos a la voluntad de un actor político externo a la ciudad. O a un sector de gente de la ciudad que se erige por encima de los demás miembros. Que denominan *facciones* o *partidos*. En ambos casos hay una ruptura del gobierno de la ley. La cual se entiende como el medio que garantiza que nadie de la ciudad puede estar exento de obedecer la ley. Esta garantiza ciertas libertades, como las de opinión o de propiedad.

Por ello, la libertad republicana, se vincula con la virtud cívica. Pues ésta se vuelve necesaria para que el ciudadano se comprometa con el respeto a la ley, que garantiza la autonomía tanto de la ciudad como la de él mismo. Por tanto, la virtud es amar el bien público o común, el bien de la ciudad. Tener vocación por el servicio público. El patriotismo -e incluso aunada a una cierta vocación religiosa- garantizan que el ciudadano luche contra el enemigo de la ciudad, tanto interno como externo. Pues ambos enemigos son tiranos. El tirano busca imponer su voluntad o bien particular sobre el común, sobre el de la ciudad.

Estos investigadores coinciden también cuando señalan una serie de importantes intelectuales como destacados miembros del discurso republicano: Cicerón, Nicolás Maquiavelo, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu, a los autores de *El Federalista* – James Madison, Alexander Hamilton, John Jay. De diferente modo y según matices propios, estos autores contribuyeron a enriquecer y ampliar los alcances de este discurso. También están de acuerdo en la importancia e impronta que dejaron en el lenguaje político de la mayor parte de revoluciones trasatlánticas. Inspiraron a las naciones de los Países Bajos, a Inglaterra, las excolonias británicas de América del Norte y en la Francia revolucionaria del siglo XVIII.

También resaltan que aunque se oponían a la monarquía, por su potencial tiránico, no rechazaban el ejemplo de la monarquía constitucional británica, en tanto ofrecía garantías legales e institucionales. Pues la ley para ellos es constitutiva de la libertad entendida como autonomía –individual y colectiva. Por tanto, tienen una cierta visión positiva de la comunidad de ciudadanos, del hombre en tanto ser social. Por tanto, consideran importante en sus reflexiones, la metáfora del cuerpo político. De esa metáfora, consideran sobretodo el concepto de unidad organizada que supone un cuerpo. Para los representantes de este discurso, la ley debe buscar garantizar el bien

común del cuerpo social. La manera de garantizarlo –coinciden- es mediante la difusión y consolidación de la *virtud cívica*. Que oponen a la *corrupción* del cuerpo social. Tal corrupción supone que los ciudadanos dejan de ser tales, para dedicarse a buscar su propio beneficio personal, muchas veces en perjuicio de la ciudad.

A continuación, lo que haremos en la siguiente sección es hacer explícitas las diferencias principales entre los discursos liberal y republicano. Esto nos permitirá redondear algunos elementos que ya hemos venido señalando, a fin de que nuestra propuesta de trabajo se más clara. Pues pretendemos señalar la impronta del discurso republicano en los textos de Vidaurre y Mora.

1.2 Los tópicos centrales del liberalismo. Algunas precisiones al respecto.

La tradición liberal ha sido presentada de manera canónica por una serie de estudiosos que han insistido en lo que consideran sus aspectos más relevantes. La lectura clásica del liberalismo es verlo como una filosofía que justificó la aparición histórica de la burguesía. Aportó el aparato teórico que permitió a dicha clase social trastocar el orden medieval al cual terminó de desbancar. Según Laski, nuevos actores sociales como “El banquero, el comerciante, el industrial, reemplazaron al terrateniente, al eclesiástico y al guerrero.”⁷³ El liberalismo entonces supone una serie de ideas claramente delimitadas que tuvieron una influencia de largo alcance en la paulatina y revolucionaria actuación de la burguesía europea. Algunas de esas ideas son: a) el contrato –contra el *status*- b) la nación –contra el imperio medieval- c) la soberanía –contra el *jus divinum* y el *jus naturale*- d) ciencia –contra la religión- e) el progreso –contra la idea de una edad pretérita.⁷⁴

En dicha apreciación usual del liberalismo se enfatiza el carácter de libertad en el que pone énfasis dicha filosofía. Tal libertad supone que “el temperamento liberal [...] Tiende a ser subjetivo y anárquico.”⁷⁵

⁷³ Harold J. Laski, *el liberalismo europeo*, México, FCE, 1939, p. 11.

⁷⁴ *Ídem*.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 15.

Como vemos, en la narración de Laski estaría presente lo que Skinner sugería que era una costumbre hermenéutica recurrente en algunos historiadores: inscribir una ideología dentro de una historia de largo aliento. Dicha ideología tendría antecedentes históricos, o una prehistoria. Luego se desarrollaría más allá de su esfera contextual que le dio origen. Estas historias o narrativas de largo aliento, más que articular lo que efectivamente pensaron y dijeron sus protagonistas, prefieren enmarcarlos en un sistema de interpretación a priori que ya posee el investigador de tales hechos.

Al igual que Laski, Gray también desarrolla una historia del liberalismo de largo aliento basado en suponer la permanencia de ciertos conceptos básicos del liberalismo en la historia occidental. De hecho, encuentra también antecedentes y una “prehistoria” del liberalismo en la Grecia antigua –los sofistas, Pericles- en los romanos, el cristianismo, hasta llegar a Thomas Hobbes y Spinoza. Finalmente, considera que “ilustración” y “liberalismo” son lo mismo en la Francia revolucionaria del siglo XVIII. Este estudio nos parece una muestra excelente de aquello de lo que nos advierten Pocock y Skinner: que no puede –sin sacrificar objetividad- el autor imponer sus preferencias políticas a autores de otras épocas.⁷⁶

Gray enfatiza ciertas características, centrales para él, del liberalismo clásico: a) es individualista –sospecha del colectivismo; b) igualitarista –contra la diferencias en el trato moral entre individuos, c) universalista –unidad moral humana en detrimento de una mirada histórica y cultural de los hombres; d) meliorista –cree en el progreso como corrección paulatina de las instituciones y acuerdos públicos. Según Gray, estas características del liberalismo le otorgan “una identidad definida que trasciende su vasta variedad interna y complejidad.”⁷⁷

Similares elementos son los que se encarga Jardin de resaltar de la historia del liberalismo político: a) respeto del individuo y garantizar sus derechos; b) división de poderes.⁷⁸ Igualmente, Lucien Jaume considera que lo característico del liberalismo clásico es que es “*el gobierno de la libertad*, como teoría y como práctica.”⁷⁹ Por otro

⁷⁶ Véase John Gray, *Liberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁸ André Jardin, *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, 2da edición, México, FCE, 1998, p. 9.

⁷⁹ Lucien Jaume, *Libertad y ley: los orígenes filosóficos el liberalismo*, B. Aires, Del Signo, 2008, p. 9.

lado, Norberto Bobbio escribe que por liberalismo “se entiende una determinada concepción del Estado”. La cual consiste en considerarlo con “poderes y funciones limitados.” Por lo mismo, subraya que “se contrapone a las formas autocráticas, como la monarquía o la oligarquía.”⁸⁰

Creemos que estas definiciones del liberalismo apuntan en gran parte al concepto de libertad entendido como *no-interferencia*. Lo cual supondría el carácter central que el individualismo tendría a la hora de concebir al sujeto perteneciente a una sociedad liberal. Pero es quizás la interpretación que ofrece Isaiah Berlin sobre el concepto de *libertad*, la que ha determinado la discusión en gran manera. Este autor retoma la distinción sobre el concepto de libertad de Benjamin Constant, que diferenciaba entre una libertad *negativa* –moderna- y la libertad *positiva* clásica antigua. La libertad negativa, o de *no interferencia*, supone que el individuo es libre mientras la ley no interfiera con sus actividades particulares. Por tanto, la ley era vista como un mal menor. Por lo que, mientras menos injerencia hubiera del Estado –garante de la ley- en dichas actividades, más libre era el sujeto. En cambio, la libertad de los antiguos era una libertad positiva, en tanto el sujeto era libre si podía participar en las decisiones de la *res publica*. El peligro de este modo de libertad –según Constant y Berlin- es que finalmente el individuo podía quedar subordinado tanto a la tiranía de la mayoría, del colectivo, como a la de un grupo o un líder militar. Por ello Constant se oponía tanto al proyecto napoleónico como a la revolución jacobina –que creía inspirada en las ideas de Rousseau y Mably- en la Francia del siglo XVIII.⁸¹

Hasta este punto creemos que tanto *republicanismo* como *liberalismo* trazan su diferencia más significativa si consideramos en específico el concepto de *libertad* en que se sustentan. Como vimos que sugería Pettit, el concepto de libertad republicano considera la *no-dominación*, mientras que libertad liberal enfatiza que no se interfiera en la búsqueda de fines y metas del individuo.

⁸⁰ Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 1989, p. 7.

⁸¹ Puede consultarse Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *idem*, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, 1998, pp. 215-280. Sobre Constant, puede verse Benjamin Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *idem*, *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, pp. 63-93.

En fin, para resumir lo anterior, nos gustaría citar lo que sostiene Ovejero sobre el liberalismo, en tanto condensa en pocas líneas lo que los anteriores autores han expresado sobre el asunto.

En un sentido general, asociamos liberalismo con ciertas ideas [...] con diferentes matices en diferentes autores e incluso en un mismo autor: derechos, individualismo, garantía de las minorías, libertad, etc. Entre esas ideas hay una que aparece en la mayor parte de las versiones de liberalismo y que tiene una cierta prioridad conceptual, la de libertad negativa.⁸²

Como veremos luego, tanto Mora como Vidaurre –con sus propios matices- citan y usan algunas de esas ideas. Sin embargo creemos que, si examinamos sus obras detenidamente, veremos a dichos términos “liberales” convivir e incluso subordinarse a los recursos conceptuales del republicanismo.

Creemos que podemos utilizar la siguiente tabla para graficar los usos y entrecruces de términos afines tanto al republicanismo como al liberalismo, según como se relacionen con el concepto de *democracia* –entendido como la participación política de la mayoría de personas en las decisiones públicas.

Participativa/deliberativa Republicana igualitaria	Representativa/deliberativa Liberal deliberativa (o republicana elitista)
Participativa/negociadora Plebiscitaria	Representativa/negociadora Liberal de mercado ⁸³

Siguiendo la generalización que presenta el anterior cuadro, tenemos cuatro formas o modelos de democracia. Las características de *negociadora* o *deliberativa*, tiene que ver

⁸² Félix Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, B. Aires, Katz editores, 2008, p. 48.

⁸³ *Ibid.*, p. 83. Negritas nuestras.

con el hecho de que las decisiones se alcanzan o por razones de justicia y bien común –deliberativa- o por la fuerza que otorga el número de votos –negociadora. El carácter de *participativo* o *representativo*, denota el hecho de que los ciudadanos deciden directamente en los asuntos públicos –participativa- o por medio de sus representantes -representativa. La democracia plebiscitaria –la tiranía de la mayoría, que creyeron se podía adjudicar a Rousseau por ejemplo- sería la que más se aproxima a aquella de la que hablan tanto Berlin como Constant, como la que representa la libertad de los antiguos, o libertad positiva. La democracia liberal de mercado es aquella que han entendido como la libertad de los modernos o libertad como no-interferencia.

El discurso republicano se acercaría más tanto a la democracia republicana igualitaria como a la liberal deliberativa –que se podría llamar también, como indica el recuadro anterior, republicano elitista. Además, tanto el republicanismo griego como el romano antiguo, estarían más acordes con la democracia republicana igualitaria. Mientras que la democracia representativa moderna estaría más acorde con el republicanismo elitista. Este último sería –tanto por su proximidad al liberalismo de mercado, como por el elitismo– el que habrían considerado en sus textos tanto Mora como Vidaurre. Cosa que examinaremos con detalle en capítulos posteriores.

El liberalismo ha sido presentado usualmente con interpretaciones de largo aliento, que subsumen en un historicismo lineal y esquemático –antecedentes o prehistoria, surgimiento y contemporaneidad del liberalismo- filosofías y concepciones diversas, como la filosofía antigua griega y romana, el renacimiento, la ilustración francesa, etc. Producto del surgimiento burgués y del capitalismo, se han considerado como sus ideas centrales, entre otras: los derechos del hombre, la división de poderes, además de una antropología del hombre como individuo egoísta. Todas esas características se concentrarían, finalmente, en su propugnación de una libertad como *no-interferencia*. Aunque haya la posibilidad de que el investigador del liberalismo imponga, en este esquema, una mirada ideológica, sin embargo, consideramos plausible que su carácter central sea dicho tipo de libertad. Pero, como ya veremos, sostendremos que Vidaurre y Mora no tendrán como horizonte de sus ideas políticas la libertad como no-interferencia.

A continuación, nos gustaría hacer una exposición sucinta de los más recientes aportes hechos por algunos investigadores y estudiosos del discurso republicano en México y Perú.

1.3 El Discurso republicano en México y Perú. Algunas consideraciones previas.

En este apartado creemos necesario examinar los aportes de aquellos investigadores interesados por la temática del discurso republicano, en términos de su influjo histórico en México y Perú. En el caso del primer país, existe una serie de estudios que enfocan el discurso republicano desde distintos intereses temáticos. Desde una perspectiva filosófica y de historia de los conceptos, los trabajos que ha coordinado y escrito Ambrosio Velasco nos han sido muy útiles. Creemos que su libro *Republicanismo y multiculturalismo* abre una perspectiva hermenéutica e historiográfica que es necesario continuar profundizar.⁸⁴

En resumen, Velasco sostiene que es necesario rescatar del olvido a las tradiciones ético-políticas que han sido silenciadas por el predominio de una cierta *ciencia* de la política, que finalmente ha tenido como secuela la predominancia del liberalismo.⁸⁵ Justamente aquí es que sugiere que existe una tradición republicana novohispana del siglo XVI, que considera poco estudiada e incluso menospreciada.⁸⁶ Ciertamente, Velasco llega a sostener que

A diferencia del republicanismo maquiaveliano, el novohispano, inspirado en la Escuela de Salamanca y particularmente en Francisco de Vitoria, no concibe a la república como una forma de gobierno opuesto a la monarquía o al principado, sino que la entiende como una forma legítima de soberanía y en general del dominio político creada sobre la base de la voluntad del pueblo, de manera análoga a como posteriormente Rousseau y Kant desarrollarían la idea de república.⁸⁷

⁸⁴ Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 11 y ss.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 16.

Este párrafo resume bien la tesis que despliega Velasco a lo largo del texto citado. Con referencia a lo que menciona el autor acerca de la relación entre monarquía y república, vimos que coincidiría hasta cierto punto con lo que Skinner o Viroli sostenían: que los republicanos no consideraban necesariamente incompatible la monarquía y el republicanismo. Es esto importante porque veremos que Vidaurre creará –inicialmente– en una monarquía que no se opone al discurso republicano maquiavélico. Probablemente por influjo de las tesis moderadas de Montesquieu, citado con frecuencia por el limeño. Ese influjo estará presente también en los textos de Mora. Nos es posible sugerir que las tesis de Montesquieu sobre la virtud política, pueden haber sido importantes para que las tesis republicanas trasatlánticas hayan podido ser asumidas en el lenguaje de esa tradición republicana novohispana que menciona Velasco.⁸⁸

La interpretación más explorada –contra la que disiente Velasco– es la que sugiere que el republicanismo comenzó a ser utilizado por los intelectuales –y en los debates públicos a través de la prensa– en México, recién con el inicio de las gestas independentistas. En un libro colectivo –que Velasco critica por ignorar y menospreciar la traición republicana novohispana– se explora desde distintos ángulos y temáticas, el republicanismo en buena parte del siglo XIX mexicano.⁸⁹

Los autores parten de preguntarse si “en el caso de las naciones hispanoamericanas [...] su fundación fue republicana o liberal”. Puesto que consideran necesario revisar el que “por lo general se reconoce que la ideología más influyente, sino es que hegemónica, fue el liberalismo.” Y es que consideran que “también hubo episodios de republicanismo clásico en América Latina.” Señalan como ejemplo de ello la obra

⁸⁸ Para profundizar y familiarizarse con la perspectiva propuesta por Velasco, pueden consultarse los siguientes textos: Ambrosio Velasco, Elisabetta Di Castro, María Julia Bertomeu (Coord.), *La vigencia del republicanismo*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006; Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, UNAM, Plaza y Valdés, 2008; Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2009; Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2009; Miguel Soto, Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Imperio, nación, Estado y diversidad cultural en Iberoamérica. Del orden colonial a las independencias*, México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2010.

⁸⁹ Véase José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, CIDE, FCE, 2002.

escrita de Simón Bolívar.⁹⁰ Las discrepancias entre Vidaurre y Bolívar supusieron el uso de este lenguaje republicano, como veremos luego.

Así, pese a las importantes discrepancias entre Velasco y este grupo de investigadores – Velasco diría que la fundación de la cultura novohispana debe mucho a un republicanismo propio- sin embargo parecen coincidir en la importancia del republicanismo para entender los procesos históricos más importantes de Latinoamérica. Como son, claro, la estabilización colonial novohispana –Velasco- así como las gestas independentistas y los primeros años de vida independiente en México –Rojas y Aguilar.

Aguilar sostiene que Montesquieu fue central para la construcción de un republicanismo liberal burgués. Y que fue ese republicanismo el que prosperó en los nuevos países hispanoamericanos. Bernard Manin coincide también con Aguilar en la importancia que tuvo Montesquieu para remozar el republicanismo renacentista –influido por Maquiavelo.⁹¹

Otro autor interesado en comprender algunos aspectos de los estudios sobre el republicanismo, que además ha incidido en su importancia para entender los procesos históricos del siglo XIX en México y el resto de Hispanoamérica es Elías Palti. Siguiendo en parte la metodología propuesta por Pocock, propone una novedosa clasificación de la historia mexicana de la primera mitad del siglo XIX.⁹² Clasificación de la cual nos parece interesante la idea de que la retórica formaba parte de los debates en los periódicos de los primeros años de independencia mexicana.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁹¹ José Antonio Aguilar Rivera, “Dos conceptos de republica” en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, op. cit., pp. 57-85. Bernard Manin, “Montesquieu, la república y el comercio”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, op. cit., pp. 13-56. Para ampliar las consideraciones de Aguilar sobre el republicanismo en México véase José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, FCE, CIDE, 2000.

⁹² Véase, Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005. Par ampliar y profundizar en las propuestas metodológicas e historiográficas de Palti, consúltese Elías José Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, B. Aires, Siglo XXI, 2007.

Hasta bastante entrado el siglo XIX, la retórica era una tradición viva [...] En México, el resurgimiento de la tradición retórica clásica, que había sido una parte muy importante de la educación en tiempos coloniales pero permanecía recluida en el ámbito académico, sin impacto político directo, se hizo particularmente notoria a medida que se fue deteriorando el régimen colonial. Por otro lado, la formación académica de la élite letrada mexicana, asentada en el sistema universitario más sólido entonces existente en el nuevo Mundo [...] la llevará a desarrollar una conciencia especialmente aguda respecto a la importancia de los usos público del lenguaje en la modelación de las conductas públicas.⁹³

De la cita anterior, podemos colegir que la retórica podría ser un nexo crucial entre el mundo colonial novohispano y la época independentista. Si la retórica es el arte de la persuasión en el espacio de la *res publica*, entonces de algún modo se vincularían la perspectiva de Velasco con lo que sugiere Palti en este punto. Pero esto lo señalo solamente a modo de sugerencia, pues requeriría de por sí una investigación más amplia que no es aquí el caso.

Sergio Ortiz es otro investigador mexicano que resalta la importancia del republicanismo para dar cuenta de ciertos problemas e la política contemporánea tanto en México como en el resto del mundo. Si bien *En defensa de la república* es un texto que discute problemáticas de filosofía política contemporánea, sin embargo, dedica un capítulo a la historia del discurso republicano que sigue en líneas generales a lo expresado por Skinner, Pocock y Velasco sobre ese asunto.⁹⁴

Otro estudio que nos ha sido sumamente útil en la presente investigación es la de Annick Lempérière. Su libro titulado *Entre Dios y el rey*, finalmente ofrece un aparato documental sólido que daría un importante sustento historiográfico a la tesis que Velasco sostiene: la existencia de una tradición republicana novohispana. Pues, para la autora, las corporaciones novohispanas pertenecían “entera y plenamente al ámbito de *lo político*.” Es decir, las corporaciones fueron vehículos de institucionalización política pues cada una “era dotada de «constituciones», o «instituciones», es decir, de un

⁹³ Elías José Palti, *La invención de una legitimidad... op.cit.*, pp. 48-49.

⁹⁴ Sergio Ortiz Leroux, *En defensa de la República. Lecciones de teoría política republicana*, México, ediciones Coyoacán, 2014.

conjunto de reglas bajo las cuáles sus miembros eran reclutados”.⁹⁵ Por ello no fue sumamente difícil el paso de la colonia –de súbditos católicos- a la república de ciudadanos ya en el siglo XIX. Por ello nos habla la autora de

una cultura jurídico-religiosa que [...] abarca e incluye al rey y a las corporaciones, la soberanía absoluta y la autonomía del gobierno de las comunidades, los derechos regalistas y los privilegios de los cuerpos constituidos, el servicio que se debe al rey y los servicios que las corporaciones prestan al público. Es esta cultura la que, usualmente, da el nombre de «república» al cuerpo político así constituido.⁹⁶

Es posible sugerir con pertinencia que la cultura republicana novohispana suponía rasgos que no necesariamente eran los que aparecieron con el republicanismo renacentista europeo. En ello parecen de acuerdo Annick, Aguilar y Velasco. Si a eso le sumamos el rasgo retórico de los debates a inicios de la vida independiente en México – como sugiere Palti- es posible considerar que es necesario estudiar con detenimiento dicha tradición republicana novohispana, así como los cambios y variaciones que pudieron tener en ella conceptos como *bien público* o *comunidad*. También resaltamos el punto porque al menos en la obra de Vidaurre se conjugan los elementos que sugiere la autora citada: una cultura jurídico-religiosa, rey y autonomía corporativa así como servicio al bien público. En Mora pareciera haber más bien rasgos del republicanismo liberal del que hablaba antes Aguilar, que colisionarán con la tradición republicana novohispana.

No es posible dejar de mencionar los aportes hechos por David A. Brading al tema de la tradición republicana en Nueva España y en el México independiente. Quisiera resaltar en específico su libro *Mito y Profecía en la Historia de México*. Allí reúne unos artículos donde hay alguno que está dedicado a resaltar el papel de la tradición republicana en el México independiente del siglo XIX.⁹⁷ Coincidiendo con Velasco, Brading enfatiza la radicalidad republicana –al enfatizar la idea de soberanía radicada en el pueblo indígena- de algunos tratados del dominico Bartolomé de Las Casas.⁹⁸

⁹⁵ Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, FCE, 2013, p. 12. Cursivas nuestras.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁷ David A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, México, FCE, 2004.

⁹⁸ David A. Brading, “San Agustín y América. Hernán Cortés, el milenio franciscano y Bartolomé de Las Casas” en *Ídem.*, *Mito y profecía en la historia de México*, *op.cit.*, pp. 23-64.

En otro artículo del libro citado, Brading nos dice que la ideología tuvo un fuerte impacto en las independencias hispanoamericanas. Pues considera que

[...] en su rebelión contra el orden colonial. Dos doctrinas políticas bastante apartadas ejercieron este tipo de influencia. Estas doctrinas fueron el patriotismo criollo y el republicanismo clásico.⁹⁹

Para Brading, el patriotismo criollo se convirtió en nacionalismo insurgente sólo en México. Mientras que el republicanismo clásico, basado en Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau tuvo fuerte presencia en las ideas y praxis revolucionaria de Bolívar. Veremos que dicho republicanismo aparece también en la obra de Vidaurre y en la obra de Mora. Éste último en cierto modo habría reaccionado contra el legado del nacionalismo insurgente. Brading por lo demás considera que la impronta del discurso liberal se puede perseguir hasta los sucesos de la Reforma mexicana de 1857.¹⁰⁰

En el caso peruano, algunos estudiosos han investigado también el alcance del republicanismo en la historia peruana. Posiblemente quien más se ha preocupado por esta temática es Carmen Mc Evoy. Tiene una serie de estudios dedicados a la historia del Perú del siglo XIX, especialmente sobre el gobierno de Manuel Pardo (1872-1876), el primer gobierno civil constitucional que tuvo el país andino.

Desde sus orígenes, el republicanismo peruano estuvo asociado a la idea de un gobierno representativo, cuyo objetivo principal era preservar el bien común. Precisamente, en este marco jurídico-cultural debían florecer y estimularse las virtudes cívicas necesarias para el éxito del nuevo orden: austeridad, moderación, trabajo, moralidad y respeto por la ley. Pero hacia mediados del siglo XIX, la cultura guerrero-guanera impuesta por los militares había consolidado un modelo político totalmente opuesto al republicanismo auroral.¹⁰¹

⁹⁹ David A. Brading, “El republicanismo clásico y el patriotismo criollo. Simón Bolívar y la Revolución Hispanoamericana”, en *Ídem., Mito y profecía en la historia de México, op.cit.*, p. 80.

¹⁰⁰ David A. Brading, “El patriotismo liberal y la Reforma mexicana”, en *Ídem., Mito y profecía en la historia de México, op.cit.* pp. 126-169.

¹⁰¹ Carmen Mc Evoy, *Homo Politicus. Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas, 1871-1878*, Lima, ONPE, PUCP, IRA, IEP, p. 18.

Mc Evoy distingue dos momentos en la historia del Perú decimonónico: uno en la que predominan en las elites, las aspiraciones del republicanismo, como las virtudes y el bien común bajo el imperio de la ley. El segundo supuso la derrota de tales aspiraciones por la praxis política de los gobiernos militares y caudillistas que se sucedieron hasta antes del gobierno de Pardo. Gobiernos que, so pretexto de la abundancia del guano – abono de origen animal (aves) que fertilizó las tierras europeas de la época– corrompieron las prácticas de gobierno despilfarrando los ingresos que se obtuvieron por dicho producto. En una hipótesis muy sugestiva, la autora considera que ambos momentos probablemente respondan a una misma matriz republicana.

El análisis minucioso de la cultura política diseñada por los caudillos militares, a la cual se enfrentarían Pardo y los suyos, permite entender la gran influencia que la ideología republicana ejerció en su proceso de conformación. Ahora pienso que [...] *existe una sola tradición*, la que, desde sus orígenes, incorporó a los militares: la función que ellos cumplen dentro de la misma es resguardar a la República del «monstruo de la anarquía». Esta idea [...] tiene por modelo el desarrollo histórico de las repúblicas antiguas, en especial la de Roma. El proceso de elaboración de un republicanismo militarizado, en el que participan ideólogos civiles, determina que el legado republicano, originalmente dominado por el espíritu civil, se vea totalmente alterado. Más aun, nos ayuda a comprender por qué «los soldados de la República» [...] se convirtieron en la corporación política más poderosa del siglo XIX.¹⁰²

Como veremos con Vidaurre –que participó en cargos públicos en alguno de esos gobiernos– es probable que su obra, en cierto modo, explique en buena parte el *momento* republicano en los inicios de la era independiente en Perú a comienzos del XIX. Puesto que será un “ideólogo” cuya obra ayudará –al menos inicialmente– a justificar el papel de caudillos como Simón Bolívar o Agustín Gamarra.¹⁰³

Otro estudioso del siglo XIX en el Perú es el historiador es Cristóbal Aljovín. En su libro *Caudillos y constituciones*, aborda el complejo tema de la construcción de una nación como la peruana, assolada por regímenes de corte militar y liderados por

¹⁰² *Ibid.*, p. 19. Cursivas de origen.

¹⁰³ El lector interesado puede consultar también Carmen Mc Evoy, *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana, 1871-1919*, Lima, PUCP Fondo Editorial, 1997; Carmen Mc Evoy, *Forjando la nación: ensayos sobre historia republicana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Sewanee, Tennessee: The University of the South, 1999.

caudillos. Sin embargo, dichos regímenes no dejaron de lado nunca la debida justificación constitucional.¹⁰⁴ En un libro colectivo, Aljovín sostiene que

En el ámbito ideológico, los estudios políticos de la última década muestran la importancia del paradigma republicano y su completo predominio sobre los imaginarios conceptuales alternativos, monárquico o de otra naturaleza [...] En líneas generales, el gobierno republicano fue la concepción política imperante en el siglo XIX [en Perú].¹⁰⁵

También me parecen sugerentes las discusiones sobre el problema de la ciudadanía en Perú durante el siglo XIX. Como ya hemos resaltado, “ciudadanía” es un concepto clave en la perspectiva republicana. En gran parte, esta discusión nos sitúa frente al problema de la herencia colonial corporativa. Como vimos en el caso del texto de Lempérière, también Alicia del Águila aborda dicha problemática en el caso peruano. Para Alicia

Las disputas, permanencias y cambios en torno a las definiciones constitucionales y legales de ciudadanía (y de derecho a sufragio) nos muestran cómo la política habría sido permeable a las dificultades de la transición (y superposición) de la institucionalidad colonial a la republicana. Y cómo los actores fueron inclinándose hacia soluciones híbridas, combinando los “libretos” europeos, más que guiándose fielmente por una u otra teoría. Este equilibrio corporativo se iría quebrando gradualmente, hasta desaparecer del todo en la última década del siglo XIX.¹⁰⁶

El que señala Alicia es un problema crucial en las experiencias republicanas en México y Perú, es decir, cómo generar hábitos ciudadanos en una población habituada a ser súbdito. Mientras Velasco y Lempérière, para el caso de Nueva España, sugieren que hubo allí una praxis republicana e institucional, del Águila no considera que hubiera una

¹⁰⁴ Cristóbal Aljovín de Losada, *Caudillos y Constituciones: Perú, 1821-1845*, Lima, PUCP, FCE.

¹⁰⁵ Cristóbal Aljovín de Losada, “Sufragio y participación política. Perú: 1808-1896”, en Cristóbal Aljovín de Losada, Sinesio López (Editores), *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*, Lima, IEP, 2005, p. 22. Aunque Aljovín tiene una lectura del republicanismo más tradicional –simplemente como forma de gobierno opuesta al monarquismo– sin embargo, lo que nos interesa resaltar es que hubo en Perú durante el siglo XIX, una preocupación real por todo lo que implica dicha forma de gobierno. Por ello este trabajo sugerirá permanentemente ir más allá de esa lectura tradicional del republicanismo como sólo una forma de gobierno. Por ello hablamos más bien de tradición o discurso republicano.

¹⁰⁶ Alicia del Águila Peralta, *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*, Lima, IEP, 2013, p. 15.

tradición así en el Virreinato del Perú.¹⁰⁷ Para ella, la tradición corporativa peruana no era republicana, por eso habla más bien, ya en el siglo XIX, de una “república corporativa” –el híbrido entre modernidad y tradición. En tanto desea ir más allá de la explicación del “retraso” peruano, que lo adjudica a los militarismos de la época, ella considera que habría que enfocarse en esa mezcla híbrida. Pues se pregunta

¿Por qué la persistencia del militarismo y la ausencia de grupos políticos y líderes civiles en el Perú? Nos parece que el militarismo no es una razón suficiente y que las características de la república corporativa –esa suerte de transición de las nuevas repúblicas desde el orden colonial- configuraron el siglo XIX de América Latina. No fue este, ciertamente, un fenómeno exclusivo del Perú, pero en cada país tuvo sus matices particulares. Por ejemplo [...] el peso de las comunidades indígenas [...] debió influir en nuestros liberales de mediados del siglo XIX, quienes a diferencia de sus pares mexicanos, no propusieron de manera enérgica la descomposición de esos cuerpos para dar paso a propietarios individuales.¹⁰⁸

Consideraremos en nuestro estudio que la tradición republicana, presente en los textos de Mora y Vidaurre, les ofrecerá los recursos conceptuales necesarios tanto para enfrentar a las corporaciones como para aceptarlas. Cómo fue posible eso, es lo que quisiéramos estudiar en el resto de capítulos. Y es que más adelante veremos que ambos estarían asumiendo aspectos distintos del republicanismo. Mientras Vidaurre conciliaría el republicanismo atlántico con ciertos aportes teóricos de los autores del barroco elaborado en el Virreinato del Perú, Mora simplemente parece dejar en el olvido los aportes del republicanismo radical forjado en la Nueva España. Quizás por eso le es posible al guanajuatense introducir con mayor facilidad conceptos del liberalismo en la matriz republicana anglosajona que estaría subyaciendo en su obra. Curiosamente, ambos parecen desconocer los aportes de Melchor de Talamantes, nacido en el Virreinato peruano y que tuvo un impacto en el desarrollo del republicanismo radical novohispano.

¹⁰⁷ Pero si consideramos que el fraile mercedario limeño Melchor de Talamantes (1765-1809) fue un representante interesante de una versión no-anglosajona de republicanismo, cuya formación teórica se dio en el Virreinato del Perú, entonces creemos que aún es prematuro sostener con tanta firmeza, como hace Alicia, que no hubo una tradición republicana colonial.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 17.

Notamos que es posible considerar que existen indicios bastante sólidos de la existencia de una tradición republicana en México y Perú. Tradición que aún está por conocerse en sus pormenores. Sea que pueda rastrearse desde los albores de los asentamientos coloniales en los Virreinos de la Nueva España y Perú, sea que ingresara como parte del lenguaje político de los líderes de las independencias en los nuevos países latinoamericanos, esta tradición tuvo una presencia sostenida durante buena parte del siglo XIX en los países en mención. Creemos que ciertos elementos conceptuales del republicanismo permitirían explicar, con mayor pertinencia, perspectivas discursivas presentes en los textos de Vidaurre y Mora, que no son claramente abordados si las asumimos como parte sólo de la tradición liberal. Basándonos en las metodologías que vimos al inicio de este capítulo, es posible considerar que los discursos, liberal y republicano, podían interpenetrarse mutuamente -e incluso convivir, en muchos casos de manera conflictiva- en las obras de estos autores. Cómo pudo darse esa situación, es lo que quisiéramos abordar ahora, empezando por el examen de los textos del limeño Manuel Lorenzo de Vidaurre.

CAPÍTULO II

DE LA REPÚBLICA FIEL A LA REPÚBLICA RADICAL. MANUEL LORENZO DE VIDAURRE (1773 –1841).

Los textos de Manuel Lorenzo de Vidaurre (1773-1841) han sido analizados por algunos estudiosos según esquemas interpretativos sugestivos. Aun así, se deja extrañar todavía una mirada de conjunto de su obra, recopilada –aunque incompleta- hace buen tiempo ya.¹¹² Nosotros no pretendemos resarcir esa falta. Sin embargo, deseamos enfatizar un aspecto de su legado escrito que sería clave para que en el futuro se pueda iniciar dicho estudio. Creemos y sostendremos que es clave comprender el funcionamiento del concepto de “cuerpo” en uno de sus textos más conocidos, *Plan del Perú* (1823). Luego, observaremos cómo dicho concepto es central para el discurso republicano del que hace gala el limeño. Dicho discurso tendría como ejes conceptuales términos como *justicia, virtud, ley y libertad*. Nuestra intención es comprender cómo estos se relacionan al interior del republicanismo que esgrime Vidaurre. Previamente, daremos un vistazo a su trayectoria vital y política. Luego consideraremos cierta bibliografía reciente que interpreta la obra del limeño.

2.1 Vida y obras de Manuel Lorenzo de Vidaurre

La biografía de Manuel Lorenzo de Vidaurre y Encalada está llena de hitos vitales de importancia considerable para enmarcar sus reflexiones futuras. Nace en Lima el 19 de mayo de 1773. Sus padres provenían de la región de Navarra, de una familia noble cuyo linaje se remontaría a los caballeros medievales que pelearon contra los árabes. Alcurnia de la que se enorgullecía nuestro autor. Dato de no poca monta puesto que, como veremos, Vidaurre tendrá siempre en cuenta la necesidad de considerar algún tipo de

¹¹² Probablemente uno de los textos más reflexivos y comprensivos sobre las ideas ilustradas del peruano sea el de José Luz Gallegos, *Manuel Lorenzo de Vidaurre and the Enlightenment*, University of Colorado, Tesis (Doctor of Philosophy) University of Colorado at Boulder, 1977. Sobre elementos específicos de su obra, David A. Brading, *Profecía y patria en la historia del Perú*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2011; Víctor Peralta Ruiz, *La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, Lima, IEP; Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 2010; José Antonio Aguilar Rivera, *Ausentes del Universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*, México, FCE, CIDE, 2012. Los dos últimos dedican capítulos interesantes sobre aspectos de la obra de Vidaurre que tendremos en cuenta en el presente estudio.

nobleza como principio rector de la convivencia republicana. Estudió en el Real Convictorio de San Carlos, inaugurado por el célebre virrey Manuel de Amat y Junient (1704-1782). Dicho colegio formó parte de los planes de reforma llevados a cabo por la dinastía borbónica que dominaba en esos años los territorios de ultramar. Con su enseñanza de influencia ilustrada, será clave en el surgimiento de una generación de intelectuales que tendrán una impronta notable en los acontecimientos por venir, como el proceso de independencia del Perú. Entre ellos, Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1825), que fue su rector más célebre, o Francisco Javier Mariátegui (1793-1884), compañero de estudios de Vidaurre e importante político peruano. También estudió allí el conocido “solitario de Sayán”, José Faustino Sánchez Carrión (1787-1825), férreo opositor de la monarquía, tanto de la virreinal, como de la propuesta por el prócer argentino José de San Martín.

Vidaurre fue un precoz lector de los clásicos historiadores grecorromanos, por lo que siempre sentirá orgullo de la importancia que tuvo esta perspectiva histórica en su formación intelectual. Plutarco, Cicerón, Séneca, serán parte de sus lecturas en vistas de tal formación. Estuvo siempre atraído -pese a esa influencia histórico-moralizante- por la vida sibarita, cortesana y por las vivencias pasionales y tormentosas con mujeres. Experiencias de las que se arrepentirá en cierto modo en la vejez. Dicho tipo de desórdenes se verán secundados por sus lecturas de libros prohibidos, entre ellos, los de Juan Jacobo Rousseau, que, como veremos luego, será muy importante en su trayectoria intelectual. Por esas incursiones en lo prohibido, la Inquisición de Lima le abrirá proceso, de las que saldrá con sanciones en cierta manera leves. Logró reunir una surtida y variada biblioteca. Tales lecturas le permitirán el aprendizaje del francés y el inglés, claves para sus incursiones en el discurso republicano, como veremos también después.

Debido a su carácter incontrolable, el virrey del Perú José de Abascal (1743-1821) lo envía en 1810 a la metrópoli. Allí tendrá la oportunidad de empaparse de la dinámica revolucionaria de las Juntas de Cádiz, además de conocer el influjo intelectual del denominado *liberalismo hispánico*, como veremos luego también. Sus consejos dados a los funcionarios de la corte hispana sobre la administración virreinal –que luego publicará en su libro más conocido *Plan del Perú*- le serán recompensados con el cargo de Oidor de la Real Audiencia del Cuzco. Así que regresa al Perú y asume el puesto

hasta 1815. Pero es separado de dicho cargo por el virrey Abascal, que le acusa de tomar parte de la revuelta insurgente (1814) liderada por los hermanos cuzqueños José y Vicente Angulo quienes, aliados con el ex-verdugo de Túpac Amaru II, el cacique Mateo Pumacahua (1740-1815), le ofrecieron presidir la Junta de Gobierno. Pese a todo, Vidaurre se defendió siempre de dicha acusación, manteniéndose a prudente distancia tanto de estos insurgentes como de la feroz política contrainsurgente del virrey en cuestión. Esa postura se verá también reflejada en sus textos de esta década de 1810, como en algunos de sus discursos y sus célebres *Cartas Americanas*, publicadas -junto con *Plan del Perú*- en 1823. A causa de tal acusación, es nuevamente enviado a la metrópoli por el virrey Pezuela en 1818. Debido a la hostilidad con la que es recibido en la corte hispana, viaja a Francia e Inglaterra. Al ser restaurada tanto las Cortes como la Constitución española en 1820, junto con los representantes americanos, solicita la igualdad de representación, que siempre les fue negada por los parlamentarios de la península. Esto probablemente tuvo impacto en su decisión final de aceptar la separación entre España y los territorios americanos. Antes de ello, le fue concedido el cargo de Oidor en Puerto Príncipe (actual Cuba). Por sus escritos críticos de la monarquía, en 1822 se le comunica trasladarse nuevamente a la península hispana. Sabiendo lo que le esperaba, renuncia al cargo y se traslada a Filadelfia, en Estados Unidos, donde finalmente publica las *Cartas Americanas* y *Plan del Perú*, ambas aparecen en 1823. Éste último texto está dedicado al prócer Simón Bolívar. La estadía del limeño en la célebre ciudad norteamericana tendrá un impacto decisivo en su obra escrita. Recordemos con Rojas que

Entre 1821 y 1822, la figura central de la colonia hispanoamericana en Filadelfia era Manuel Torres, ministro y “purchasing agent” de la Gran Colombia en los Estados Unidos, quien residía en aquella ciudad desde fines del siglo XVIII. Torres no solo tenía contacto diplomáticos regulares con Monroe y Adams sino que había hecho amistad con importantes personalidades de aquella ciudad, como el banquero Nicholas Biddle, el magnate naviero Stephen Gerard, el comerciante Richard Meade y el editor de *The Aurore*, el principal periódico de Filadelfia [...] Torres, como es sabido, alojó y ayudó a Rocafuerte y a Mier y los introdujo en círculos masónicos, políticos y periodísticos de la ciudad. Las cartas entre Torres y Mier [...] dan una buena idea de la relación de aquellos intelectuales con los impresores de Filadelfia y de la prioridad que Torres concedía a la edición y embarque de libros y folletos hacia Hispanoamérica. A la muerte de Torres, en 1822, Rocafuerte heredó aquella red y la puso a disposición de

otros hispanoamericanos que llegarían a Filadelfia a fines de ese año y en 1823, como el peruano Manuel Lorenzo de Vidaurre y los cubanos Félix Varela y José María Heredia.¹¹³

Vidaurre enriquece sus perspectivas políticas a tal grado, en su convivencia en Filadelfia con los próceres hispanoamericanos mencionados en la cita, que finalmente decide optar por el sistema republicano para el Perú y abandona sus preferencias por la monarquía moderada. Por ello, aprovecha la invitación que Simón Bolívar le extiende de regresar al Perú –el caraqueño tenía a su cargo el ejecutivo y lideraba la lucha contra los últimas huestes hispanas acantonadas en las tierras altas del interior del Perú. Por tanto, se embarca hacia Lima alrededor de 1824. Allí es nombrado presidente de la Corte Suprema de la República del Perú. Veremos cómo los textos de fines de la década de 1810 y comienzos de la que sigue, mostrarán el cambio paulatino -e incluso desgarrado- que harán que transite desde su simpatía por la monarquía moderada a la asunción del modo de gobierno republicano representativo. Entre 1825 y 1826 es enviado a Panamá como representante peruano en el Congreso americanista convocado por Bolívar en dicho país en vistas al establecimiento de una confederación de países hispanoamericanos.

Vidaurre pasará de apoyar la dictadura del caraqueño, a oponérsele ferozmente cuando Bolívar auspicie la imposición de la Constitución de 1826 en la que se declaraba la presidencia como vitalicia. Al unirse al bloque opositor, lograron que finalmente Bolívar se despidiera del país. Se procedió a instalar el Congreso Constituyente del cual él fue un diputado destacado y orador que defendió férreamente la república contra los restos de dictadura bolivariana. Pero con el nuevo gobierno fue nuevamente acusado, esta vez de conspiración, por la que, una vez más, fue enviado al destierro. El texto escrito en dicha ocasión, titulado *Efectos de las facciones en los gobiernos nacientes* (1828) nos será muy útil para dilucidar los aspectos específicos de su discurso republicano. Finalmente encalla en la Unión americana. De esa época datan sus anhelados proyectos de legislación penal, civil y eclesiástica, las cuáles analizaremos también en tanto nos ayuden a configurar sus conceptos de *república* y *virtud*.

¹¹³ Rafael Rojas, “Traductores de la libertad: el americanismo de los primeros republicanos”, en Carlos Altamirano (Dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, B. Aires, Katz editores, 2008, p. 218. Véase también, sobre el conjunto de intelectuales hispanoamericanos en Filadelfia, Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, 1ra edición, México, ediciones Era, 2004, pp. 593 y ss.

Hacia 1830 regresa al Perú llamado por el presidente del momento. Retoma la presidencia de la Corte Suprema. Tiene participación activa en el gobierno de la Confederación peruano-boliviana (1836-1838), presidida por el prócer independentista Andrés de Santa Cruz. Al ser derrotada dicha confederación, el vencedor, general Gamarra, le quita la confianza y le niega todo tipo de cargo político. El ya por entonces anciano Vidaurre debe retomar su labor de abogado. De esta época es su polémico texto *Vidaurre contra Vidaurre* (1839) donde se desdice de algunas de sus ideas antirreligiosas proferidas en sus escritos de juventud. Ya al borde de la muerte, accede a su viejo sueño de ingresar a la probablemente más antigua Universidad de América, la Universidad de San Marcos, en dónde es elegido vicerrector. Finalmente, su vida tiene fin el 10 de marzo de 1841.¹¹⁴ Entre sus principales obras tenemos:

- *Plan del Perú* (1823) inicialmente titulado *Plan de las Américas*. Que escribió en 1810 y finalmente publica -con pies de página correctivas- en Filadelfia.
- *Cartas americanas* (1823) en dos volúmenes que venía escribiendo desde 1820.
- *Efectos de las Facciones en los Gobiernos Nacientes* (1828).
- *Proyecto de un Código penal* (1828).
- *Proyecto del código eclesiástico* (1830).
- *Proyecto del código civil* (1834-36).
- *Vidaurre contra Vidaurre* (1839).

Los datos anteriores nos ofrecen un marco histórico necesario para apreciar mejor sus reflexiones sobre el acontecer político del momento. Vidaurre es testigo de primera magnitud del derrumbe político y militar de la monarquía hispana y de los difíciles comienzos de vida independiente en la región hispanoamericana, como del Perú, por supuesto. Entonces, nos permitimos en este punto comenzar por hacer un breve balance de las perspectivas interpretativas que se han realizado con motivo de sus ideas. Veamos.

Para algunos recientes estudiosos de los procesos de independencia en los antiguos virreinos hispanoamericanos, tales procesos serían en buena parte incomprensibles si

¹¹⁴ Los datos que hemos esbozado antes fueron extraídos de la excelente biografía que hace Ramos Núñez, al que remitimos al lector si desea ahondar en el punto. Véase Carlos Ramos Núñez, *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo I. El orbe jurídico ilustrado y Manuel Lorenzo de Vidaurre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2000, pp. 141-160.

no se incluyen una serie de eventos acaecidos en la metrópoli hispana en 1808. Es decir, la abdicación de los reyes españoles en Bayona en favor del hermano de Napoleón Bonaparte -denominado después José I- puso en juego una serie de variables políticas, ideológicas, culturales y simbólicas que abrieron las compuertas de la modernidad en los territorios hispanos. Dichas variables se resumen justamente en el término “liberalismo hispánico”. Al respecto, como indica Peralta

Las recientes corrientes historiográficas han superado la vieja tesis de que las independencias americanas causaron la quiebra de la monarquía hispana y, más bien, ahora proponen que la crisis política que estalló en 1808 en la Península Ibérica fue la que finalmente provocó la desintegración imperial en la otra orilla del Atlántico.¹¹⁵

Las consecuencias de dicho planteamiento histórico los asume Víctor Peralta en el texto citado antes. Allí dedica un capítulo muy sugerente a la obra de Vidaurre bajo dichos presupuestos. Es decir, los procesos de independencia en los territorios de ultramar están intrínsecamente relacionados con la apertura y recepción de un acervo conceptual y pragmático que se gestó en la metrópoli a partir de 1808. Es en ese marco que debería leerse la obra legada por el prócer Vidaurre.¹¹⁶

Por su parte, Aguilar dedica también un capítulo de su texto al análisis de las ideas políticas de la obra de Vidaurre. Considera altamente original su pensamiento, contra lo que considera que establece Leopoldo Zea cuando desarrolla su visión de la Historia de las Ideas. Por el contrario, Aguilar sostiene que “El excéntrico Vidaurre se atrevió a pensar por sí mismo una tradición al sacar sus propias conclusiones de las lecturas de Maquiavelo, Hobbes y Montesquieu”.¹¹⁷ El enfoque de Aguilar intenta polemizar tanto con lo que denomina una visión “refractaria” de la historia de las ideas –tal como cree que la estipularía Zea- como con una reciente corriente de pensamiento histórico basado en la metodología de la escuela de Cambridge. Sobre el punto, Aguilar sostiene que

¹¹⁵ Víctor Peralta Ruiz, “Introducción” en *idem, La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, *op.cit.*, p. 16. Dicha crisis fue la que finalmente derivó en la reunión de las Cortes en Cádiz, que promulgó la carta Constitucional gaditana de 1812. Es en este conjunto de coordenadas históricas que se suscita lo que dicha historiografía denomina “liberalismo hispano.”

¹¹⁶ Véase Víctor Peralta Ruiz, “Ilustración y lenguaje político en la crisis del mundo hispánico. El caso de Manuel Lorenzo de Vidaurre”, en *idem, La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, *op.cit.*, pp. 309-337.

¹¹⁷ José Antonio Aguilar, *Ausentes del Universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*, *op. cit.*, p. 20.

En 1979 Leopoldo Zea, padre fundador de la historia de las ideas en América Latina, criticaba la idea de Hegel de que la historia de América no era sino «eco y sombra» de la Europa. Los latinoamericanos no habían calcado fielmente las ideas importadas; al transcribirlas las transformaron [Zea] En *El positivismo en México* advirtió que si lo que nos importa es el pensamiento occidental, entonces «salen sobrando México y todos los positivistas mexicanos, los cuales no vendrían a ser sino pobres intérpretes de una doctrina a la cual no han hecho aportaciones dignas de la atención universal». Como premio de consolación ofrecía una interpretación alternativa [...] Lo relevante no serían las aportaciones latinoamericanas al pensamiento occidental, «sino, por el contrario, sus „yerros“; en fin, el tipo de refracciones que sufrieron las ideas europeas cuando fueron transplantadas a esta región ». Lo que había que estudiar eran las «desviaciones» de las ideas importadas.¹¹⁸

Aguilar sugiere que la historia de las ideas -tal como la concibió el maestro Zea- es una historia de lo que es “propio” de Latinoamérica, es decir, la historia de las circunstancias específicas de la región en términos del proceso de adaptación de las ideas filosóficas occidentales en el suelo e historia de la región. Por ende, sería el estudio de las especificidades de la realidad latinoamericana –a las que denomina “refracciones” de las ideas forjadas en Occidente. Su crítica a Zea sería, en cierto modo, que Vidaurre es un pensador bastante original y no un mero adaptador de ideas occidentales a las circunstancias latinoamericanas. Por lo demás, Aguilar se distancia también, en ciertos puntos, de la metodología de los historiadores de la escuela de Cambridge, liderados por J. G. A. Pocock. En realidad, polemiza con uno de los más conocidos representantes de dicha escuela en los estudios históricos de la Latinoamérica del siglo XIX, Elías Palti.¹¹⁹

Para Palti, el eje de la discusión deja de ser la historia de las ideas y se enfoca en la “historia del discurso”. Es decir, las ideas se examinan al interior de un contexto discursivo. Para Aguilar, las debilidades de este enfoque, serían: a) difumina el papel del sujeto creador de ideas, bajo el peso de la prioridad plasmadora del discurso; b) no

¹¹⁸ José Antonio Aguilar, *Ausentes del Universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*, op. cit., pp. 9-10.

¹¹⁹ Véase Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005.

explica con claridad cómo pueden los historiadores actuales escapar al influjo del discurso del que no pudieron escapar los sujetos históricos que ellos estudian.¹²⁰

Postulamos que las críticas a Palti, de parte de Aguilar, son bastante pertinentes, pues es posible centrarse en el discurso de un autor, en su obra, para obtener las líneas generales de su planteamiento, sin difuminarlo totalmente en la dinámica temporal de los discursos políticos e ideológicos de la época del autor estudiado. También sostendríamos que, aunque Aguilar exageraría el papel de Zea dentro de los estudios de historia de las ideas en Latinoamérica, sin embargo, es de destacar que nos ha sido posible asumir su intención de leer la originalidad de la obra de Vidaurre en relación con el uso que hace el limeño de algunas tesis de Maquiavelo.

Tanto en Peralta como en Aguilar, está implícita la intención de comprender a Vidaurre desde los tópicos generales -mencionado antes- presentes en sus libros ya citados. Es decir, Vidaurre sería un peculiar liberal hispanista (Peralta); o sería un perspicaz pensador cuyo uso de los conceptos del florentino Maquiavelo no tendría parangón en los territorios de ultramar de la época (Aguilar).

Nosotros pensamos que dichas percepciones de Vidaurre se complementarían con justicia, si los examinamos a la luz del concepto de “cuerpo” presente en su *Plan del Perú*. Que es lo que analizaremos a continuación.

2.2 Cuerpo y Nación en Plan del Perú (1823) y otros escritos.

Plan del Perú (1823) -obra del limeño, claro está- es interesante porque revela aspectos conceptuales de la transición política de Vidaurre: desde una visión política fuertemente influenciada por la cultura virreinal tradicional de la sociedad perulera, hacia una comprensión de ella sostenida más bien en elementos ilustrados. Como indica Leguía

En Vidaurre incidían y chocaban dos influencias: la de la educación colonial y la de la sugestión enciclopedista, algo atenuada, esta última por las lecturas inglesas y la visión y el estudio de las instituciones norteamericanas.¹²¹

¹²⁰José Antonio Aguilar, *Ausentes del Universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850, op. cit.*, pp. 14-15.

Vidaurre, al parecer, comienza a escribir dicha obra alrededor de 1810, que coincide con su estadía por Cádiz en esos años. Mucho después, tras varias peripecias por Europa y la Real Audiencia de Puerto Príncipe (Cuba), tira anclas en Filadelfia, donde publica la obra que nos interesa (1823), dedicada al libertador Simón Bolívar. A raíz de ello, éste lo invita a retornar al Perú, en donde tendrá una participación relevante en la política bolivariana. Pero, típico de su carácter, pasa de la adulación de este líder a enrostrarle una feroz oposición cuando el caraqueño busca imponer al Perú su Constitución vitalicia en 1826.

En cuanto al texto, primero es pertinente preguntarnos si el autor tiene una filiación ideológica liberal. Por ejemplo, el historiador peruano del derecho, Trazegnies, asume como evidente el perfil liberal de la obra jurídica de Vidaurre. Por lo que sostiene que “Vidaurre declara que sus mentores son Locke, Grocio y Puffendorff, realizando así una combinación de las líneas racionalista y empirista del pensamiento liberal”.¹²² Por su parte, Hugo Garavito prefiere clasificar a Vidaurre como “liberal-regalista” por su defensa, nos dice, del real patronato.¹²³ Pero ¿es liberal Vidaurre? Y es que el limeño quizás también se preguntó acerca del modelo político que más se acomodaría a la idiosincrasia nacional. Lo interesante de suyo, creemos, es que en este texto está presente la metáfora del *cuerpo social* como hilo conductor de la construcción de un esquema social para el Perú de entonces. Lo que posibilitaría una clave de entendimiento con opositores de líneas políticas distintas a la suya. Y es que el limeño sostiene que

No siendo el monarca otra cosa que el alma de todos los pueblos que gobierna, está obligado a meditar y velar sobre la felicidad de cada uno, *como lo hace el hombre para con su individuo* [...] Ningún racional es tan indolente con su persona, que mire con indiferencia el mal en la parte menos noble de su cuerpo. El golpe en una uña le es sensible y en la ocasión cuida y atiende un pie, lo mismo que el cerebro. Conoce que el

¹²¹ Jorge Guillermo Leguía, “Apuntes psicológicos sobre don Manuel Lorenzo de Vidaurre” en Luis Alberto Sánchez (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*, Lima, Coca Cola Interamerican Corp.; editorial Pizarro, 1980, p. 293. Para los aspectos específicos de dicha ilustración en Vidaurre, véase José Luz Gallegos, *Manuel Lorenzo de Vidaurre and the Enlightenment*, *op.cit.*

¹²² Fernando de Trazegnies Granda, *La Idea de Derecho en el Perú Republicano del Siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979, p. 156.

¹²³ Véase Hugo Garavito Amézaga, *El Perú Liberal. Partidos e ideas políticas de la ilustración a la república aristocrática*, Lima, ediciones El Virrey, 1989, p. 101. Por lo que consideramos necesario analizar el papel que podría haber tenido la perspectiva liberal en la obra escrita de Vidaurre.

más corto achaque con el incremento puede hacerse terrible: en la pequeña llaga se cautela de la gangrena; la atiende y repara, para que no se infecte la sangre y con ella los demás miembros. Quien así no procede es un autómatas o un frívolo indigno de existencia.¹²⁴

La inspiración de la política clásica del republicanismo parece asomar en esas líneas. En la cita previa se resumirían aspectos relevantes de la concepción política organicista: el gobernante “cabeza” del cuerpo político, su función médico-legislativa y la verticalidad de la organización social. El monarca es el alma del gran cuerpo social, su misión es velar por el cuerpo además de su bienestar común. Es el iluminado portador de la verdad social, que sabe lo que le conviene al cuerpo. Por lo que Vidaurre considera que lo que deben hacer los gobernantes ante “El mal pequeño” es “cortarlo e impedirlo en su origen, para que no se haga grande.”¹²⁵ Tal labor -de índole médica- del gobernante se justifica, según Platón, porque así como el médico sabe lo bueno para el cuerpo, el buen gobernante sabe lo que es bueno para el alma de la república. En el diálogo *la República*, Platón sostiene que, como medida correctiva contra la tiranía,

[...] el buen médico y legislador del Estado deben precaverse con mucho tiempo [Y es que] en verdad el exceso en el obrar suele revertir en un cambio en sentido opuesto, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos y, no en último término, en las organizaciones políticas.¹²⁶

Así, de los textos de Platón se desprendería una suerte de perspectiva organicista, la que consideraría el Cosmos en su totalidad, como un organismo, cuyas normas de funcionamiento se aplican también para las organizaciones políticas. Por tanto, el gobernante es una suerte de médico, capaz de curar los males o enfermedades de la comunidad.

Entonces, en posible clave platónica, la solución que esgrime Vidaurre exige que la sociedad civil y el gobernante se unan en cuerpo y alma, es decir, la vieja armonía social clásica -que suele sustentarse en la perspectiva organicista. ¿En qué consiste esta perspectiva? Capel sostiene que se integra en la aceptación y construcción histórica de

¹²⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Plan del Perú”, en Luis Alberto Sánchez, (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional, op.cit.*, p. 135. Cursivas nuestras.

¹²⁵ *Ídem.*

¹²⁶ *República VIII.*, 563 e y ss. Hemos usado la versión de Platón, *Diálogos. IV República*, 1ra edición, Madrid, editorial Gredos, 1986, pp. 410-411.

una “física sagrada”, de gran alcance epistémico y ontológico, cuya preponderancia y complejidad no tuvo rival hasta la aparición de la física moderna. Entre sus elementos discursivos se encuentra lo que denomina una visión “pesimista” tanto de la Naturaleza como de la historia humana. Así, sugiere que

Esta visión clásica de la decadencia pudo ser reforzada por una cierta aplicación del organicismo o de la metáfora organicista [...] Las comparaciones orgánicas se hicieron, desde luego, con diversos grados de intensidad, y oscilan desde la simple metáfora o el razonamiento analógico, sin implicaciones metafísicas, hasta la aceptación de ese profundo sistema de correspondencias y semejanzas entre todas las partes del universo, propio de la filosofía platónica. Pero, en todo caso, conducía a comparar la Tierra con un organismo vivo en el que existe una circulación semejante a la de la sangre (los ríos, por ejemplo), una respiración (que puede provocar terremotos), una digestión e incluso una patología y una fuerza vital. De manera semejante podía concebirse a la sociedad como un organismo vivo, como un «cuerpo social». ¹²⁷

Valiéndose de esta perspectiva metafísica -traslada al ámbito político- Vidaurre sugiere que la solución a la decadencia monárquica sería integrar y armonizar la sociedad civil al interior del Estado. Con ello buscaría contrarrestar una separación tajante entre los fines de los individuos en la sociedad civil, por un lado, con los fines del Estado, por otro. Sobre el punto, nos sugiere que

En todas las edades han sido más los pueblos que gimen, que los que pueden llamarse dichosos [...] No obstante la intensidad de estas dolencias, ellas no son incurables; todo depende de que el Rey se penetre de las necesidades públicas, conozca que sus vasallos no son unos entes criados para su placer, mire y respete en el más pequeño una parte de sí mismo y vea la prosperidad general como un bien propio. Que el pueblo conciba que la rebelión no es un remedio, que la mudanza del que manda nada aprovecha y que la felicidad depende de unirse con el monarca, indagar los males, pesar y examinar sus causas, cortar los abusos, recorrer las leyes, rectificar las útiles, derogar las perniciosas, o las que ya no son de provecho por la alternativa de los tiempos, variedad del clima y costumbres. ¹²⁸

¹²⁷ Horacio Capel, *La Física Sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española. Siglos XVII-XVIII*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1985, p. 47.

¹²⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Plan del Perú”, en Luis Alberto Sánchez, (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional, op.cit.*, p. 137.

Dicha armonía recibe el nombre de *bien común*. Pero si más bien se fomentara una separación entre rey y súbditos, desde la teoría del cuerpo político, probablemente tal separación se leería como la irrupción del caos, del individualismo anárquico. Por contraste, para buena parte de la teoría política moderna liberal, la salida habría consistido en que el Estado sea, no un organismo, sino una máquina que proteja al individuo poniendo límites al poder estatal. Como toda máquina, su función estaría supeditada a los fines particulares de los individuos. En contraste, la perspectiva organicista supone que el individuo adquiriría relevancia óptica y política sólo en tanto miembro de un cuerpo social determinado, a cuyo fin común se supeditaría.

Un eje importante de la concepción tradicional de la sociedad -entendida organicistamente, como un cuerpo- es la necesidad de que el gobernante-cabeza legisle correctamente. Lo “correcto” es comprendido, desde una perspectiva ético-político, como la persecución de la felicidad. Y es lo que Vidaurre aconseja -en estilo proyectista- al “Exmo” Simón Bolívar -a quien dedicó, como se sabe, dicha obra. Pues, según Peralta anota, acerca de esta obra del limeño, que

El *Plan de las Américas* tal como fue estructurado se corresponde con un texto proyectista o arbitrista, un recurso bastante utilizado por los ilustrados españoles pero también ocasionalmente instrumentalizado por los habitantes de América cuando deseaban denunciar el mal gobierno. El propósito de este tipo de documentos era *diagnosticar un mal dentro del cuerpo de nación* y, a continuación, proponer un remedio en el que incluso el propio autor se ofrecía a asumir un papel protagónico en su solución. Esto último quiere decir que los proyectistas se valieron de sus escritos para explícita o implícitamente promover su propio ascenso social. El caso de Vidaurre no fue la excepción.¹²⁹

Dicho *Plan de las Américas* –que Vidaurre planeaba escribir alrededor de 1810- fue después publicado por el limeño con el nombre de *Plan del Perú*. Como se ve en la cita, cabría realizar la tarea de establecer los nexos entre el proyectismo ilustrado y la concepción organicista de la sociedad. Finalmente, la edición de 1823 se la dedica al caraqueño diciéndole

¹²⁹ Víctor Peralta Ruiz, *La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, op. cit., p. 317, (las cursivas son nuestras).

Amante de la humanidad, si has roto las cadenas de nuestra opresión, conspira a establecer *un gobierno feliz y sabias leyes* [...] Si no dejas una legislación perfecta, el despotismo y el fanatismo se entronizarán de nuevo [...] Para tan digno objeto, en mi pequeño libro hallarás algunas reglas.¹³⁰

Plan del Perú está plagado de notas al pie de página en los que el propio autor parece cantar la palinodia de sus ideas políticas.¹³¹ Así, asevera que “el monarca, que es el hombre universal, desarraigados los daños, meditará sobre las ventajas de la comunidad [...]”¹³² Pero, en la nota (1) dice que “el despotismo es inherente al trono y al cetro” y más adelante sostiene que se retracta de su crítica al sistema republicano pues creía que “no era capaz de perfección.”¹³³ Como vimos antes, su estadía en Filadelfia, junto a los patriotas criollos, contribuyó en su cambio de perspectiva de gobierno. De hecho, ese cambio de perspectiva política parece haber sido una experiencia común entre dichos patriotas. En referencia a uno de ellos, muy importante, el guayaquileño Vicente Rocafuerte (1783-1832), quien también radicó en Filadelfia –y a quien posiblemente Vidaurre conoció- nos dice Rodríguez que

Desencantado con la Constitución de Cádiz, Vicente Rocafuerte rechazó la monarquía constitucional y señaló al gobierno de Estados Unidos como la mejor forma de gobierno para las incipientes naciones de la América española.¹³⁴

Vidaurre parte de situarse en una perspectiva médica, puesto que parece inherente a esta comprensión “organicista” de la sociedad. La enfermedad más grave en la que puede caer el cuerpo social es la decadencia, o la corrupción, que se deberían a la ignorancia de lo que uno es. En este caso, es el olvido de lo “esencial” a uno mismo. El monarca ignoraría su “esencia”, que sería la de dirigir a la felicidad, al bien común, al todo corpóreo de la sociedad. Así, el limeño insiste en que

¹³⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, «Plan del Perú», en Luis Alberto Sánchez (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*, op. cit., p. 131 y 132. Cursivas nuestras.

¹³¹ Y es que, aunque publicado en 1823, *Plan del Perú* fue diseñado y escrito desde 1810. Los pies de páginas fueron añadidos por el limeño en una época en que estaba distanciándose de algunas ideas en las que creía en 1810.

¹³² *Ibid.*, p. 135 y 136.

¹³³ *Ibid.*, p. 136.

¹³⁴ Jaime E. Rodríguez O., *Monarquía, constitución, independencia y república: la transición de Vicente Rocafuerte del antiguo al nuevo régimen, 1783-1832*, México, Instituto Mora; El Colegio de Michoacán, 2008, p. 56.

[...] los reyes no conocen, ni quieren conocer *lo que son*, o que teniendo buenas intenciones se entregan a ministros simulados, hipócritas, llenos de ambición [...] Cualquiera que sea de éstas *la enfermedad* del Estado, ella ocasiona los males más enormes y espantosos.¹³⁵

Tal olvido de sí del monarca, pese a todo, sería el inicio de la reformulación del pacto social. En la tradición neoescolástica colonial, dicho pacto supone la subordinación de los súbditos al monarca, siempre y cuando éste no olvide justamente su esencia: la felicidad de sus súbditos. Entonces, para Vidaurre,

Solamente el olvido irrita y entonces trata el hombre de *recoger y ampararse de aquellos derechos*, que para su bien había depositado en el gobernante [...] el Rey y el pueblo en una unión perfecta y religiosa se deben hacer felices desempeñando mutuamente *sus derechos y obligaciones* [...] ¹³⁶

Sobre el pacto que tiene su origen en la legislación del rey Alfonso X el sabio, la escolástica hispana de los siglos XVI-XVIII lo recupera. Esta escolástica se extiende por los centros de enseñanza y la cultura hispanoamericana de esos siglos, como indican algunos estudios. Por ejemplo, Giuseppe Cacciatore sostiene que

[...] los elementos aún más innovadores de la reflexión de [Francisco] Suárez se hallan en los pasajes fundamentales de su filosofía jurídica y política basada en la derivación del poder temporal de la soberanía popular y en el concepto de *cuerpo político* como libre asociación de individuos que contribuyen a la determinación del *bien común*. Para tal fin el pueblo puede beneficiarse de la función de guía y garantía de la soberanía real que puede ser, en cualquier momento, puesta en cuestión si se abusa de su poder.¹³⁷

Dicha escolástica es deudora, de un modo importante, de la renovación de tal filosofía que desencadenó la escuela salmantina, llamada así por ser la Universidad de Salamanca el centro principal de dicha renovación. El padre Francisco de Vitoria (1483-

¹³⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, «Plan del Perú», en Luis Alberto Sánchez (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*, op. cit., p. 137. Cursivas nuestras.

¹³⁶ *Ídem*. (Cursivas nuestras).

¹³⁷ Véase Giuseppe Cacciatore, “La Escolástica Española y la Génesis de la Filosofía Latinoamericana. Alonso Briceno: Metafísica e individualidad”, en *Limite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol. 1, N° 14, 2006, p. 12. Cursivas nuestras. También Alain Guy sostiene similares apreciaciones sobre la teoría del pacto social en Suárez. Véase Alain Guy, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, editorial Anthropos, 1985, pp. 113 y ss.

1546) fue uno de sus líderes intelectuales indiscutidos, en gran parte porque puso en primer el plano los problemas jurídicos y morales que se desprendieron del descubrimiento de América. La orden jesuita heredó y recreó con gran libertad dichas disputas sobre el Nuevo Mundo.¹³⁸

Esta visión de la comunidad política, de índole orgánica, le permite a Vidaurre trazar distancia de dos extremos: por un lado, nos dice, “se proscibiría el bárbaro dictamen de que la voluntad absoluta del príncipe es la suprema de las leyes”, es decir, se desmarca de la tiranía. Por otro lado, resalta que “los vasallos conocerían, que sin pulsar todos los medios de suavidad, respeto, ruego, veneración, llegar a un rompimiento cualquiera que sea con la autoridad suprema, no es sino fabricarse una cadena más fuerte.”¹³⁹ Por tanto, se distancia de la revolución, de la insurgencia, comprendidas como anarquía.

Sin embargo, en la nota (2) del *Plan...*, vuelve a matizar, hasta el límite de la contradicción, dichas ideas. Allí sostiene que su percepción de los reyes suponía su entrega a los prejuicios de la educación (colonial).¹⁴⁰ Por el contrario, sostiene ahora que ellos “son los únicos y verdaderos diablos [...]” Curiosamente concluye sugiriendo que la libertad es algo que se merece pues “es indigno de la libertad el que no quiere recibirla y que no pone todos los medios ordinarios para alcanzarla”.¹⁴¹ ¿Podemos suponer que su conversión desde una percepción monárquico-pactista a una república liberal-constitucional estaría basada en el mérito aristocrático?

La nota (4) ofrece una posible pista a seguir a fin de encontrar cierta coherencia a los esfuerzos intelectuales de Vidaurre. En esa extensa nota (4) se encuentra incluido el desarrollo de la siguiente idea: en el análisis médico -y proyectista- que realiza el limeño, sostiene que su afán es el de remediar dichos males “en una ley con cuatro

¹³⁸ Sobre la influencia de la escuela salmantina en la orden jesuita véase Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MM, pp. 853 y ss. Sobre la influencia de las ideas suarecianas y en general de la escolástica hispana en los discursos independentistas en los territorios de ultramar véase el clásico texto de O. Carlos Støetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

¹³⁹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, «Plan del Perú», en Luis Alberto Sánchez (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*, op. cit., p. p. 138.

¹⁴⁰ “En el año 10 no podía escribir de otro modo: [...] los prejuicios de la educación sofocaban las reflexiones de mi espíritu...” Supone que dichos prejuicios se sostenían en la idea de que los reyes tenían “un carácter casi divino”. *Ídem*.

¹⁴¹ *Ídem*.

letras.” Recuerda que España posee “tantos códigos” con “millares de leyes” pero cuya desobediencia se debe al arbitrio de los jueces, pues sus fallos se hallan respaldados por autores cuyas percepciones son contrapuestas.¹⁴² En el cuerpo del texto –donde se ubica la nota (4)- asume la propuesta de que es su “objetivo presente manifestar las dolencias del Perú”,¹⁴³ por lo que deja de lado por el momento su “primer designio”: la erección de un sistema legal. Y en el contenido de la misma nota (4), filosofa acerca del concepto de ley. Ésta es entendida como “constitución política”. Su fin es asegurar la libertad e independencia para ser feliz. Tanto la España monárquica absolutista que crítica, como la Inglaterra constitucionalista que admira -como admira a los Estados Unidos- no poseen un código penal que garantice la felicidad de sus ciudadanos. Así, él piensa cómo “¿Es posible que Newton enseñe las leyes de los astros y que la Inglaterra no tenga un libro que fije con claridad las acciones de los hombres?”¹⁴⁴ Un estudioso de la producción legislativa del limeño, Ramos Núñez, sostiene de ella que

El *Proyecto* [Penal (1828)] dista de ser un trabajo técnico, digno de comparecer entre los principales códigos modernos de la materia, pero encierra una rica formación clásica, medieval y moderna. Tiene el mérito de inspirar una política legislativa más o menos moderna y procura adaptar las reglas y los principios penales a la flamante configuración constitucional del nuevo Estado peruano. Sus disertaciones pueden muy bien presentarse como ejemplares discursos del enciclopedismo de la Ilustración y como piezas oratorias de un republicanismo eufórico. Patentizan también las gruesas vacilaciones de los fundadores de la patria, a caballo entre los prejuicios coloniales y la filosofía de las luces. Acusan, finalmente, los orígenes del largo derrotero hacia la construcción de un Derecho Penal peruano dotado de principios humanitarios.¹⁴⁵

Es de notar, en la cita anterior, que Núñez hace constar la tensa relación que habría entre tradición jurídica colonial y modernidad ilustrada en la obra penal de Vidaurre. Tensión nunca resuelta, pese a que ya para el año 1828 se ha separado de sus simpatías por la monarquía y es un defensor de la forma republicana, como también hace mención Ramos. Nuestro trabajo pretende establecer cuáles serían los rasgos más importantes de

¹⁴² *Ibid.* p. 139-140.

¹⁴³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, «Plan del Perú», en Luis Alberto Sánchez (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional, op. cit.*, p. 141.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 139 y 140.

¹⁴⁵ Carlos Ramos Núñez, *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo I. El orbe jurídico ilustrado y Manuel Lorenzo de Vidaurre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2000, p. 198.

dicho republicanismo en el limeño. Para ello, es necesario rastrear estos cambios de perspectivas políticas que se suscitaron en la vida y obra del ex-oidor.

Queremos sostener entonces que Vidaurre ofrece una solución similar tanto en sus notas -escritas posteriormente- como en el cuerpo de texto: una legislación perfecta. Que es la que permitirá instituir correctamente el fin el cuerpo social, la felicidad. Para ello, indica que es necesario que

Nosotros los americanos del Septentrion y Mediodia ocupémonos desde el momento en trabajar una legislación tan perfecta cual puede conseguirse de la naturaleza humana.¹⁴⁶

Es decir, tanto en su etapa tradicional -donde concebiría una política de tipo organicista- como en su etapa que podemos denominar “radical-ilustrada-republicana”, sugiere como solución de los males del Perú -y por extensión del orbe entero- la erección de un sistema de ley perfecto. Tanto la sociedad tradicional monárquica, como las modernas sociedades republicanas, adolecen de un código semejante. Estas últimas le escandalizan por que, por ejemplo, expiden “decretos de prisión por deudas”.¹⁴⁷

Podemos redondear este asunto sugiriendo que Vidaurre rescata, de la visión tradicional de sociedad, el concepto de *justicia* como perspectiva ético-política, que complementa y mejora, tanto a la sociedad tradicional misma, como a las modernas sociedades republicanas democráticas. Refiriéndose en cierta forma a estas últimas, dice que

Si [los americanos del Septentrion y Mediodía] enseñamos al resto de los hombres a ser libres, enseñémosle también a ser justos.¹⁴⁸

Parece referirse a que, si países como Estados Unidos enseñaron el valor de la libertad, ésta no puede ser un fin en sí misma si no tiende a la justicia. Y esta virtud sería, tanto el puente entre los discursos del Vidaurre organicista-proyectista y los de un Vidaurre liberal moderado -o republicano radical ilustrado- como el caduceo que sostendría el edificio de una nueva ley.

¹⁴⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, «Plan del Perú», en Luis Alberto Sánchez (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*, op. cit., p. 140.

¹⁴⁷ *Ídem.*

¹⁴⁸ *Ídem.*

El ex-oidor limeño se dedica, durante el transcurso del texto, al análisis médico-proyectista del régimen virreinal en crisis. Y empieza con la figura del virrey. Al ser representante del monarca hispano, su función es similar que la del rey. Por lo que, indica, “casi todos [los virreyes] enuncian en sus principios un gobierno feliz y justo.” Sin embargo, termina siendo el caos el corolario permanente de dichos regímenes virreinales, al punto que, indica, “cada individuo [es] legislador de sí mismo, con tal que tenga facultades para sostenerse en sus crímenes.”¹⁴⁹ Es comprensible que, en esta visión organicista, el culmen del desorden sea tanto el individualismo como el corporativismo, entendidos como el sujeto –o el grupo- que no se adecuan a su rol social, que convierten su voluntad en ley, en detrimento del cuerpo social en su conjunto.

Vidaurre, siguiendo la perspectiva organicista, considera la necesidad de crear un ejército basado en las jerarquías raciales de la época. Por ejemplo, menciona que

Los ciudadanos de Lima, o son españoles europeos o americanos, o gentes que se llaman de color. De estas tres clases los primeros son fuertes y sufridos, los segundos valientes y dóciles, los terceros, robustos y obedientes, estas cualidades son las necesarias para un buen ejército.¹⁵⁰

El orden natural (razas) y el orden moral (caracteres), se organizan jerárquicamente al interior del estamento militar. Esa concatenación será entonces el sustento de una de las corporaciones de más impacto en la historia de la nación peruana -y en México, como veremos en Mora: el ejército.

Por otro lado, Vidaurre lamenta que el orden jerárquico de la sociedad virreinal haya colapsado. Y dicho colapso es notorio cuando

Para poblar América se abrieron los presidios y las cárceles, para magistrados se han remitido, hijos de carboneros, barberos, albéitares y otros individuos de la hez de Europa.¹⁵¹

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 147.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 155.

En todo caso, es probable que se esté refiriendo al acaparamiento de los cargos públicos en los territorios de ultramar por parte de los españoles. Lo cual lo situaría en la dinámica de la lucha entre criollos y españoles. Por lo visto, su mirada de los invasores hispanos es aristocrática. Por lo que la consecuencia de que, en una sociedad organicista, se haya perdido el sentido del orden y de la jerarquía, es que las acciones y conductas sociales ya no “corresponden con el nacimiento.” Así, abogados “recibidos de la estirpe más baja” osan litigar sin las condiciones naturales que otorga el nacimiento. De este trastocamiento del orden natural se origina la monstruosidad, por lo que el limeño pregunta, “De tales monstruos, ¿qué puede esperarse?”¹⁵² Por lo que sólo es posible aplicar el remedio al cuerpo enfermo.

Habiéndose hecho patente en algún modo la enfermedad, es preciso se trate el remedio. Lo que ahora propongo podrá perfeccionarse en la organización de un código exacto.¹⁵³

El modo cómo funcionaría este tipo de remedio -códigos jurídicos- es lo que habría que entender en la obra del limeño.

Otra imagen, complementaria a la organicista, es la del gobernante como padre de familia. Si la metrópoli derrocha la plata obtenida en tierras americanas en su propio bienestar, descuidando la de sus hijos americanos, descuida a su vez ese rol paterno. Puesto que

El Rey es un buen padre de familia y el buen padre de familia antes atiende a mantener el hijo, que el lujo y la grandeza que adormece.¹⁵⁴

Así, la cabeza del organismo político es también el padre amoroso que debe velar por los miembros (hijos) de dicho cuerpo.

Partiendo de ese organicismo, el limeño hace una crítica de la corporación eclesiástica. No cumplen con su función orgánica, pues, del evangelio “sus máximas son más quebrantadas por los eclesiásticos que por los seculares.” En vez de esmerarse por velar

¹⁵² *Ídem.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 171.

por el bien común, desde su función, insisten en una especie de egoísmo corporativo, pues sólo les interesa “la defensa del fuero, la jerarquía, la inmunidad y las rentas.” Por tanto, se niegan a cualquier supervisión por parte de la cabeza del cuerpo social. Sin embargo, “he de decir –sostiene el limeño- que como miembros del gran cuerpo de la sociedad se debe indagar su estado, reformarlo y sujetarlo a justos límites.”¹⁵⁵

Insistimos en el revelador contraste que existe entre el cuerpo del texto de *Plan del Perú*, con sus notas a pie de página. Veamos. Haciendo una especie de diagnóstico médico del funcionamiento de los cabildos y, por tanto, de la administración de las ciudades, establece la necesidad de incluir reformas que eviten la proliferación de mendigos en ellas. Pero en la nota (6) al pie, pregunta “¿Y por qué en los Estados Unidos de América son cuasi desconocidos los mendigos?” A lo que responde apelando a la explicación de Adam Smith de que el trabajo individual es la fuente de la riqueza de las naciones. Pero añade que habría otra explicación: “el horror a la diferencia de clases y jerarquías, y el respeto con que son vistos los artesanos.” Lo que contrasta con los países “que tiene la desgracia de ser gobernados por un rey absoluto, o por un cuerpo aristocrático.”¹⁵⁶ ¿Cómo concilia el limeño su texto médico y organicista -que supone orden jerárquico- con su nota al pie, de tono igualitario? Pues, sugiere al gobernante americano que aprenda de la América anglosajona “virtudes y costumbres.” Pues, si habiendo obtenido la libertad, zafándose del yugo borbón, no acomete dicho aprendizaje, seguirá siendo esclavo de sus propios vicios.¹⁵⁷

Vidaurre crítica su propuesta inicial en *Plan del Perú*, distanciándose -hasta cierto punto- de un aspecto crucial en el organicismo: la jerarquía natural. En tal propuesta sostenía que

No se deberá admitir en los colegios sino las personas nobles, dejando que la plebe continúe en la clase de menestrales [...] De que han adquirido algunos pesos, ya quieren que sus hijos se mezclen y confundan con la nobleza.¹⁵⁸

En contraste, en nota al pie de página, empieza diciendo

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 221.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 222.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 241.

Maldita sea para siempre la aristocracia. Esta es *una lepra* casi incurable: cuando el hombre cree que ya está sano, brincan los signos de la *antigua enfermedad*.¹⁵⁹

Su rechazo a la jerarquía social lo sigue pensando, curiosamente, desde la metáfora del cuerpo -que supone la existencia de enfermedades. Nosotros creemos que es probable que la persistencia de este organicismo en sus discursos esté relacionada con su adhesión al movimiento masónico. Puesto que nos indica que

Los masones tenemos nuestra logia pública, que es uno de los más soberbios monumentos. Esta sociedad filantrópica, que asustó a los papas y a los reyes, aquí es protegida como fuente copiosa de *virtud y libertad*.¹⁶⁰

Tal movimiento poseería, como elemento simbólico principal de sus ritos, la figura del sol. Pues, según el limeño,

Amamos al Ser Supremo, y al sol de la tierra, porque concebimos que nos ama, que dispone y determina nuestro bien.¹⁶¹

La deidad suprema y el sol son equiparados, como en dichas logias se solía hacer, siguiendo el influjo de la tradición neoplatónica. El *bien* es una especie de entelequia universal que rige y guía el universo. Ya al pie de página, insiste en la benevolencia cósmica atribuible al sol, y pregunta “¿Y se podrá acusar a los peruanos de que adorasen al sol, y amasen a sus Incas benefactores?”¹⁶² El pensamiento neoplatónico estuvo relacionado con conceptos como macrocosmos y microcosmos, pensados en términos organicistas: el cosmos como una totalidad viva -corpórea por tanto.¹⁶³

El sentido de comunidad, inherente a la concepción organicista –y, como veremos luego, al discurso republicano- probablemente inspira en el limeño una crítica a la teoría económica de Adam Smith. Así, sostiene que

¹⁵⁹ *Ídem.*, nota (10 a). Cursivas nuestras.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 251-252, nota (3). Cursivas nuestras.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁶² *Ídem.*, nota (1).

¹⁶³ Véase Horacio Capel, *La Física Sagrada...*, *op.cit.*

El principal objeto de la economía política, no debe ser *el aumento de las riquezas de una nación*, sino *la distribución de las riquezas* entre los individuos de una nación.¹⁶⁴

A nuestro entender, la clave de la cita parecería estar en el contraste entre conceptos como *aumento* y *distribución*, en relación con *felicidad*. Lo importante, nos dice el limeño, no es el enriquecimiento o aumento de riqueza en sí mismo, sino su justa distribución entre los miembros, presumimos, del cuerpo social. A fin de graficar su idea, Vidaurre compara México y Perú. Así, nos informa que

No es dudable, que la primera capital [México] era mucho más rica que la segunda [Lima] [Pero, los ciudadanos de Lima] tenían una subsistencia más dichosa por la mayor extensión de las menores riquezas.¹⁶⁵

Esta curiosa crítica al ideal liberal moderno se sostendría, como veremos, en su adopción de elementos centrales del discurso republicano, como el de virtud cívica. Sigamos. Así, el corolario de todo este pensamiento que desarrolla es interesante. Pues, nos dice, “Si unos pocos logran la abundancia y muchísimos son indigentes, no puede haber libertad.” En vez de progresar, insiste, “Un pueblo semejante está en una cierta clase de feudalismo.” La conclusión no puede sorprender, pues, pregunta el limeño “¿Quiero yo una ley agraria? ¿Soy un Graco?” A lo que responde que no lo es solo por la circunstancia de no estar residiendo en el Perú en esos momentos.¹⁶⁶

Sin embargo, la aparente radicalidad organicista de Vidaurre se atempera bastante en el pie de página, en el que hace observaciones a su propio texto. Así, sostiene: “No quiero que se toque el haber adquirido: ¡Infeliz del pueblo que comienza con un atentado a su nuevo sistema!” Luego, recomienda medidas que suele adjudicarse al liberalismo: evitar el monopolio de tierras -que origina las “manos muertas”, es decir, la improductividad de grandes territorios en pocas manos- las cuáles terminan sin cultivar.¹⁶⁷

Es arduo de entender el vaivén entre el llamado al orden y las notas trasgresoras que parecen presentes en la perspectiva organicista de Vidaurre. El limeño parte de una

¹⁶⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Plan del Perú*, op. cit., p., p. 264. (Cursivas nuestras).

¹⁶⁵ *Ídem*.

¹⁶⁶ *Ídem*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 265, nota (8).

concepción política –monarquía- que tendría fuertes semejanzas con el pensamiento absolutista. Pero, tiznada de elementos organicistas, se abriría una tensión entre ambos elementos. Puesto que, al parecer, el orden absolutista difícilmente entronca sin problemas con el esquema organicista.

Sobre el punto, si nos remitimos a otro texto suyo –posiblemente escrito en el mismo período en que comenzó a escribir su *Plan del Perú*- el sabio del Rímac nos ofrece detalles de esa complicada amalgama entre monarquía y organicismo. En efecto, nos dice que

El señor Bossuet en su política, prueba con una carta del apóstol a los romanos que el que quiere trastornar el gobierno legítimo, es enemigo de Dios y del público: éste ha sido mi pensamiento. No hay régimen que no tenga sus inconvenientes: superarlos sin revolución es prudencia; querer variarlo en el todo es sembrar males, desgracias y discordias, que siempre producen más de lo que se espera. Los gobiernos dependen de Dios: es una verdad. Dios ama el orden y aborrece la disensión. Si seguimos la *voluntad del Autor Supremo*, aborreceremos de igual modo el *despotismo* y la *anarquía*.¹⁶⁸

El limeño cita la *Política deducida de las propias palabras de la sagrada escritura* (1709) de Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), obra póstuma del obispo francés en el que el perfil monárquico de su perspectiva política no deja lugar a dudas. Perfil al que Vidaurre parece adscribirse. Sosteniéndose en semejante perspectiva, se distancia tanto del despotismo como de la anarquía. Sin embargo, el limeño insiste en sostener que “Las naciones o estados son cuerpos políticos, sociedades de hombres que unen sus fuerzas para conseguir salud y ventajas.” Al igual que Aristóteles y Platón, entiende que “El hombre es tal por su naturaleza, que no lo puede todo por sí mismo. Tiene necesidad del socorro y del comercio de sus semejantes.”¹⁶⁹

¹⁶⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 2º. Sobre las guerras civiles”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I, p. 167, (cursivas nuestras).

¹⁶⁹ *Ídem*.

Al parecer, tanto para Vidaurre como para Bossuet, no existiría incompatibilidad entre una visión monárquica del poder con el organicismo. Así, el obispo francés citado por el limeño, en el texto suyo indicado anteriormente, nos dice que

[...] dio Dios a los hombres diversos talentos. Uno es apto para una cosa, otro a propósito para otra, para que puedan socorrerse recíprocamente el uno al otro, *como los miembros del cuerpo lo hacen* [...] y todos juntos constituyen *un solo cuerpo*.¹⁷⁰

Probablemente es conciliable este monarquismo providencialista de Bossuet con la concepción corporativista de la sociedad. Pues éste considera que “en el orden que Dios ha establecido, aunque hay muchos miembros, no hay más que un solo cuerpo.”¹⁷¹ Además, el monarquismo de Bossuet parece requerir una jerarquía natural, inherente a la concepción organicista el cuerpo. En ella, en efecto, es necesario que “por razón de los diversos talentos, el fuerte necesita del débil, el grande del chico, y cada uno de lo que parece más distante de él.” Esta concepción de sociedad está estrechamente ligada a una ontología. Puesto que el obispo francés nos indica que

El mundo subsiste por esta ley. Cada parte de él tiene su uso y oficio, y con el socorro que se subministran recíprocamente las partes, se mantiene el todo.¹⁷²

Como ya hemos visto, tanto Vidaurre como Bossuet coincidirían en que, en una sociedad con un gobierno bien constituido, se debe evitar caer en los extremos de la anarquía -gobierno débil o inexistente- como en el despotismo -gobierno cuya cabeza no vela por el bien común. Así, la lucha contra este despotismo no supone necesariamente una visión atomista de la sociedad, como es común en la perspectiva liberal. Pues puede muy bien plantearse desde una concepción corporativista. Por otro lado, la crítica a la anarquía -desde una concepción organicista- se haría asumiendo que la sociedad no es una suma de individuos, donde no existe un orden jerárquico según los diversos talentos naturales de las personas. Es probable que Vidaurre coincida con la siguiente idea del obispo francés:

¹⁷⁰ Jacobo Benigno Bosuet, *Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, Tercera impresión, revista y traducida por Don Miguel Josef Fernández, Madrid, Imprenta de don Pedro Marín, 1789, Tomo I, pp. 106-107. Cursivas nuestras.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷² *Ibid.*, p. 108.

De todo esto resulta, que no hay estado peor que la anarquía, esto es, el estado en que no hay gobierno, ni autoridad. Donde cada uno hace lo que quiere, donde no hay ningún Señor, y todos son señores: donde todos son amos, y todos son esclavos.¹⁷³

Para el erudito limeño, como para Bossuet, el gobierno monárquico es el más sabio, o racional –o natural. Es el que mejor se opondría a la anarquía tan temida por el estamento criollo. Porque, según el francés, “Es también [el gobierno monárquico] el más opuesto a la división y a la discordia, que es el mal más esencial de los estados, y la causa más cierta de su ruina.”¹⁷⁴ Curiosamente, para Bossuet, la sociedad como cuerpo es asociable a las fuerzas armadas, porque, nos dice, “Los ejércitos, en los cuales se manifiesta mejor el poder humano, requieren naturalmente una sola cabeza.”¹⁷⁵ *Jerarquía, fuerza*, asociadas al *cuerpo*, son los conceptos que permiten evitar y prevenir las incursiones de elementos anárquicos en una sólida estructura social natural: la monarquía.

Para Bossuet, el gobierno monárquico es el más antiguo y el que ha generado tradiciones de poder con aires de permanencia. Por tanto, señala que “es conveniente permanecer en el estado, a que el pueblo está acostumbrado por largo tiempo.” Por lo que cualquiera que intente cambiarlo “no solamente es enemigo público, si también enemigo de Dios.”¹⁷⁶ Al igual que la anarquía, el despotismo es otra deriva posible en la concepción política monárquica. Según el francés, tal despotismo se produce si la cabeza del reino, el monarca, olvida su rol. Pues indica que

Dios [...] no estableció entre ellos [los hombres] tantas distinciones, para hacer a unos orgullosos y soberbios, y a otros esclavos e infelices. No hizo a los Grandes, sino para proteger a los pequeños: no concedió su potestad a los Reyes, sino para que procurasen el bien público, y para que fuese el apoyo y asilo del pueblo.¹⁷⁷

Así, despotismo y anarquía son, desde esta concepción organicista, una especie de *hybris* que desestabiliza el orden divino, racional y providencial. El monarca debe guiarse por la prudencia. Pues será entre los extremos viciosos -como sugería

¹⁷³ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 187.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 195-196.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 217.

Aristóteles- donde la virtud se encuentra, donde se mantiene y consigue el término medio del orden divino.

Insistimos entonces en que este orden monárquico puede muy bien complementarse con una visión corporativista de la sociedad. Vemos aquí preocupaciones que serán comunes a Vidaurre y a Mora: la anarquía y el despotismo. Sólo que, desde el análisis del texto *Plan del Perú*, el limeño asumiría con mayor énfasis dicho organicismo. Por tanto, si ambos –Mora y Vidaurre- pueden ser llamados *moderados*, esa moderación radicaría en cómo pensar el fundamento del poder político evitando las derivas en el caos anárquico o en la tiranía despótica. La propuesta para viabilizar esta moderación, de parte del limeño, es “una buena Legislación fielmente ejecutada”.¹⁷⁸ Una gran parte de la labor, tanto intelectual como política, del limeño, consistió en proponer códigos legislativos - civil, penal, eclesiástico- que, creemos, tuvieron en mente canalizar la independencia, la libertad, bajo el manto de la justicia.

Es posible que este espacio intermedio y virtuoso que hay entre el despotismo y la tiranía, le corresponda ocuparlo a la *justicia*, virtud la cual estaría implícita en una correcta codificación de la ley. Citando a Cesare Bonesana, Marqués de Beccaria (1738-1794), sostiene que dicha ley se sostiene en el sacrificio de la libertad, es decir, en asumir las consecuencias implícitas al pacto social.¹⁷⁹ Por otro lado, las ideas de Montesquieu, sobre la relación entre *ley* y *libertad*, le permiten al limeño enfatizar la necesidad de un gobierno moderado, que evite los extremos despóticos, o los anárquicos.¹⁸⁰

En el texto que venimos analizando, *Entretenimiento 2º*, Vidaurre sostiene que

¹⁷⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 2º. Sobre las guerras civiles”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, p. 168.

¹⁷⁹ *Ídem*. El texto de Cesare Beccaria que tendría en mente el limeño, sería el titulado *Tratado de los Delitos y las Penas* (1764). Véase la ideas del italiano, citadas por Vidaurre, acerca del pacto social y la ley en Cesare Beccaria, *Tratado de los Delitos y las Penas*, traducido del italiano por D. Juan Antonio de las Casas, Madrid, Edición por D. Joachim Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., MDCCLXXIV, p. 7.

¹⁸⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 2º. Sobre las guerras civiles”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, p. 168. De las ideas de Montesquieu sobre ley y libertad, citadas por Vidaurre, véase Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes, op. cit.*, t. 1, p. 106.

En la sociedad deben haber pasiones: ninguno puede existir sin ellas. La razón es que ningún hombre puede despojarse de sus deseos y voluntad. La mala dirección de estos humores es la enfermedad del Estado.¹⁸¹

Para apoyar su visión organicista de la sociedad, Vidaurre cita al célebre pensador ilustrado Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785). Parafraseando a este republicano, Vidaurre considera que “Para lograr la inmortalidad del cuerpo político [...] deben purgarse estas materias venenosas, sujetándose los socios al régimen riguroso.”¹⁸² En efecto, en uno de sus textos más célebres, el abad francés Mably sostiene que hay

[...] en la política como en la medicina, remedios que, por su naturaleza, no están dirigidos a sanar, pero que facilitan esa propiedad en los que sí lo están, atacan la fuente o la fuerza del mal. Los legisladores, no sé por qué fatalidad menos hábiles que los médicos, raramente tienen conocimiento de la diferencia de estos remedios, y casi siempre los administran al azar.¹⁸³

O sea, para Mably, la política es un arte médico, que supone que la sociedad es un cuerpo que, por supuesto, puede enfermar. No creemos casual que Bonnot, en el texto citado, apele constantemente a *la República* de Platón, con la implícita tradición organicista que habría en dicha obra.

En sus solicitudes a sus compatriotas, a fin de evitar caer en la anarquía inherente a los procesos de independencia, Vidaurre sugiere “Unión, unión ilustres americanos.”¹⁸⁴ Y es posible sostener que dicha unión supone restablecer la armonía monárquica del viejo cuerpo político virreinal. En contraste con la armonía monárquica, el limeño presentará el caos republicano como la consecuencia necesaria del alejamiento de dicha armonía. La cual se sustentará en el concepto de *orden natural*. En un texto suyo, titulado

¹⁸¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 2°. Sobre las guerras civiles”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, p. 176.

¹⁸² *Ídem.*

¹⁸³ “« Il y a, Milord, dans la politique comme dans la médecine, des remèdes, qui, par leur nature, ne sont pas destinés à guérir; mais qui préparent le bon effet de ceux qu’on emploie ensuite, & qui attaqueront le siège ou la force du mal. Les législateurs, je ne sais par quelle fatalité, moins habiles que les médecins, ont rarement connu la différence de ces remèdes, & les ont presque toujours administrés au hasard.” Mably, *De la Législation ou Principes de Loix*, Amsterdam, MDCCLXXVII, livre troisième, chapitre premier, p. 11. Traducción nuestra.

¹⁸⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 2°. Sobre las guerras civiles”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, p. 177.

Entretención 3º, el limeño exhorta a los americanos republicanos, diciéndoles que una república sólo sería eterna

[...] cuando la naturaleza rompiendo todos los moldes donde hoy se fabrican los racionales, críe otros seres más perfectos y desnudos de pasiones.¹⁸⁵

Las repúblicas, a la vista de tal orden organicista, sólo pueden significar anarquía, o sea, enfermedad. Pero -como ya vimos en su *Plan del Perú* en las notas al pie de página- deberá, en vistas de su estadía en Filadelfia, variar radicalmente ese punto de vista. El cual creemos que fue un proceso paulatino que le fue difícil de asumir. A continuación, veremos algo al respecto.

Pues si analizamos un texto suyo titulado *Entretención 4º*, probablemente veamos ya algunos cambios en su perspectiva monárquica. Por lo que describe, podemos colegir que lo escribe alrededor del año 1821, durante su estadía como Oidor de Puerto Príncipe (Cuba). Allí, el sabio limeño se queja amargamente de las acusaciones de complicidad, que le imputa el virrey Abascal, en la revuelta patriota acaecida en el Cuzco -donde ejercía de oidor- en 1814. Este nefasto suceso de su biografía le sirve de marco para discutir acerca del papel de los jueces en una república bien constituida.

Cada uno de los poderes tiene sus límites prescritos por los pactos que hacen el fundamento de la sociedad. El abuso de cualquiera de los funcionarios públicos lo constituye reo contra la majestad del pueblo. No es la obediencia a un déspota, a un juez venal y tirano, a un Congreso infiel, la que forma una buena república.¹⁸⁶

Aquí, los conceptos de *república* y *pacto* son centrales. Sus significados se oponen a toda autoridad despótica. Que lo es cuando no respecta el pacto ni respeta los límites que le corresponden según ley. Pues insiste en la necesidad de que las leyes sean estrictamente cumplidas. Cita a Nicolás Maquiavelo, Jean-Jacques Rousseau y a Benjamin Constant, en respaldo de sus ideas acerca de la necesidad de cumplir con las leyes, como ejes del sistema representativo.

¹⁸⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, "Entretención 3º En que se manifiesta que los Americanos no serán felices constituidos en Repúblicas Independientes" en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: "Plan del Perú" y otros escritos, op. cit.*, p. 186.

¹⁸⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, "Entretención 4º Abusos del Poder Judicial, Males del Estado", en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: "Plan del Perú" y otros escritos, op. cit.*, p. 190.

Maquiavelo, escribiendo sobre la reforma del gobierno de Florencia, dice que ninguno de los proyectos fue acertado, porque en ninguno de ellos, fue el objeto primero la utilidad general, todos los antiguos ignoraron la perfección del derecho representativo. Este último esfuerzo del espíritu humano, nos pone superiores al temor de las malas leyes: no pueden ser malas siendo dadas por nosotros mismos, según la expresión de Rousseau [...] Benjamín Constant [...] trata de la necesidad de sujetarse a las fórmulas establecidas por las leyes [...] ¹⁸⁷

La cita es interesante porque recurre a pensadores que, aunque distintos en diferente forma, le permiten consolidar una visión política interrelacionada con el discurso republicano. Especialmente la cita de Rousseau. Pues es la autonomía como capacidad de autogobierno, lo que caracteriza a las repúblicas. La cual no se puede dar sin que las leyes sean respetadas puntualmente. Por tanto, hay en este texto una percepción más favorable de las repúblicas. Pero ese talante republicano no le exime de la visión organicista del poder. Cuando discute sobre la necesidad de administrar correctamente las leyes en el cuerpo social, confiesa que no intenta “que se prefiera la magistratura a las armas [...] yo desconozco el espíritu de partido.” Un problema que mantendrá alerta a Mora -el de las facciones- será abordado por el limeño apelando a la armonía corporativa. Para él “Armas y letras son los ejes del Estado, son *los brazos del cuerpo político*.” Son, en tanto brazos, la defensa del cuerpo social, contribuyendo cada uno al bien común. Pues, mientras “El ministro sostiene la seguridad y tranquilidad interior; el militar se prepara a rechazar la exterior fuerza.”¹⁸⁸

Por ende, en este texto de 1821 ya hay elementos conceptuales que, al parecer, verifican un tránsito paulatino desde el monarquismo -presente en *Plan del Perú* y que critica en sus notas a pie de página- hacia la aceptación gradual de las nuevas repúblicas americanas. Queremos comprender, al interior de dicho tránsito, qué resulta de la concepción organicista presente claramente en la obra mencionada.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 193. En efecto, Constant está en desacuerdo con los tribunales de justicia creados expreso para juzgar causas, y por su carácter extraordinario, abrevien arbitrariamente los alcances de las normas jurídicas. Véase Benjamín Constant, *Curso de Política Constitucional*, traducida al español por D. Marcial Antonio López, Burdeos, Imprenta de Lawalle Joven, 1823, tomo primero, pp. 315 y ss. Puede consultarse también Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Madrid, Tecnos, 2009. Y sobre el ginebrino, véase Jean-Jacques Rousseau, *Contrato Social*, Barcelona, Espasa libros, 2013.

¹⁸⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 4º Abusos del Poder Judicial, Males del Estado”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, p. 195. Cursivas nuestras.

Una muestra patente de ese tránsito, en un nivel radical, es el *Entretenimiento 5º* donde el limeño discrepa de la defensa de la monarquía constitucional que realiza Benjamin Constant. En específico, sostiene que no tiene talento suficiente para entender “la Metafísica” de que hace gala el francés.¹⁸⁹ Dicha metafísica le parece realmente una justificación de la tiranía -todo lo contrario de lo que Constant desea sostener. La discusión gira sobre el concepto de *inviolabilidad* que el francés le concede al soberano. La cual consiste en una cierta condición de “neutralidad abstracta” -con respecto a los poderes del Estado. Por tal condición, “El Monarca está en un circuito aparte y sagrado”, sin el cual, la anarquía haría mella en el orden constitucional. Sin esa cualidad de neutralidad una “guerra eterna entre el monarca y las facciones” sería inevitable.¹⁹⁰

La crítica de Vidaurre al carácter de inviabilidad del monarca se basa en un criterio metodológico que presupone la experiencia histórica. Ofrece ejemplos de esa índole para sostener “que Rey y tirano eran sinónimos” en dicha experiencia.¹⁹¹ Además considera que, de facto, dicha neutralidad es inviable desde el punto de vista práctico. Pues, para evitar el problema de la *soberanía ilimitada* -que fue el problema tanto de la democracia directa, como de las monarquías absolutas y aristocracias- que derivaría finalmente en tiranía, el francés se permite separar las funciones del poder monárquico de las del resto del ejecutivo. De esa forma, los ministros del rey serían los que asumirían la responsabilidad en reemplazo del monarca, siendo penalizados solamente ellos en caso de excederse en sus atribuciones. Pero es justamente ese ardid metafísico el que el limeño encuentra inviable. Pues, en la práctica, tal neutralidad monárquica no evitaría que el poder ejecutivo caiga en tiranía. Pues Vidaurre se pregunta quién demandaría a los ministros. Si el origen de la soberanía es el pueblo, se dice Vidaurre, debería ser “una acción popular”. Pero no es así para el francés -pues, según Constant, quién se encargaría de enjuiciarlos sería la Cámara de los Pares, o sea, la aristocracia. Pero son éstos, insiste el limeño, “los enemigos declarados de la igualdad”, los

¹⁸⁹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 5º Observaciones sobre los pensamientos de Benjamin Constant con respecto a la inviolabilidad de las leyes”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, pp. 196-201. Sobre la metafísica de Constant de la que hace mención el limeño, véase Benjamin Constant, *Curso de Política Constitucional, op. cit.*, pp. 150-151.

¹⁹⁰ *Ídem.* Vidaurre cita textualmente a Constant aunque con una traducción diferente de la que hemos citado *supra*.

¹⁹¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 5º Observaciones sobre los pensamientos de Benjamin Constant con respecto a la inviolabilidad de las leyes”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, p. 200.

interesados “en que el gobierno actual [democrático representativo] sea abolido.”¹⁹² Por consiguiente, la tiranía que se quería evitar se abre paso.

Así, Vidaurre, en este entretenimiento, recusa el poder del rey de otorgar gracias a los ministros que han obrado excediéndose en sus funciones. Pues en vez de mantener incólume el poder neutral del soberano, lo desnudaría como un déspota pues no podría ser imparcial con ellos, como no podría serlo el padre con su hijo.¹⁹³ Por eso propone el limeño, en vez del uso de la gracia monárquica, el de la ley sin concesiones. Sugiere entonces que “Nadie perdone, todos sean sujetos a un juicio imparcial, no hay otra senda para conducir a los pueblos.”¹⁹⁴ De este modo, el bajopontino parece estar dejando de lado la posibilidad y viabilidad de una monarquía absoluta, tal como cree la establece Constant en su obra citada. Parecería que prefiere el viejo pacto entre rey y súbditos de la tradición jurídica hispana.

Así, los matices en el pensamiento del limeño son ineludibles. Me refiero ahora a su defensa del gobierno monárquico español en las Américas. En su *Entretenimiento 6º*, dicha defensa, como en el *Plan del Perú*, supone y exige un gobierno monárquico justo y armónico. En ese caso, la solicitud de armonía descansaría en la crítica que dirige al concepto de “colonia”. Pues, aunque el rey español tiene derecho a gobernar las Américas, según el limeño

[...] La temeridad con que [a] estos países [americanos] se han llamado Colonias, y la igualdad con que sus moradores debieron ser tratados por la dinastía conquistadora. La injusticia de postergar por tres siglos a hombres los más ilustres por sus méritos. Se verá

¹⁹² Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 5º Observaciones sobre los pensamientos de Benjamín Constant con respecto a la inviolabilidad de las leyes”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 198. Para la idea de un tribunal especial (formada por los Pares) que juzgaría a los ministros de Estado, véase Benjamín Constant, *op. cit.*, pp. 143-144.

¹⁹³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 5º Observaciones sobre los pensamientos de Benjamín Constant con respecto a la inviolabilidad de las leyes”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 199. El texto del francés que inspira la crítica de Vidaurre al poder de otorgar indultos a sus ministros por parte del monarca, se encuentra en Benjamín Constant, *Curso de Política Constitucional, op. cit.*, pp. 153-154.

¹⁹⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 5º Observaciones sobre los pensamientos de Benjamín Constant con respecto a la inviolabilidad de las leyes”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 199.

que es preciso remediar inmediatamente el agravio o quebrantar el derecho de gentes, con el riesgo de exponerse a continuas y funestas revoluciones.¹⁹⁵

En este entretenimiento, el limeño argumenta en contra de los derechos de conquista, los que serían esgrimidos por los peninsulares. La argumentación echa mano de una serie de tópicos que se pueden rastrear hasta el viejo debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y el padre Las Casas. Es interesante que Vidaurre acuda al arsenal utilizado por autores de la vertiente escolástica, tales como Tomás de Aquino (1224-1274), Tomás de Vio Cayetano (1469-1534) o el padre Francisco de Vitoria (1483-1546)¹⁹⁶ - éste último perteneciente ya a la escolástica hispana del siglo XVI. El interés radicaría en la continuidad que establece entre los temas -y autores- comunes en la etapa de virreinal, con temáticas propias de las luchas independentistas. Además, Vidaurre cita al neoescolástico benedictino de origen alemán Anselmo Desing (1699-1772).¹⁹⁷ Resaltamos esta cita puesto que tal monje es considerado como parte de la hornada de intelectuales católicos que desafió la perspectiva jurídica moderna. Ésta se caracterizó por establecer “sistemas” -jurídicos en este caso- tal como se venía haciendo en otras áreas del saber, como la física o las matemáticas. La postura de Desing apuntará a criticar dicha pretensión jurídica sistematizada y deductivista. Para él, la razón es insuficiente, pues necesita de otros elementos, necesita la “realidad” -los hombres, las cosas, las circunstancias.¹⁹⁸ Entonces, a pesar del uso que hace de autores considerados ilustrados o liberales, Vidaurre también establece una continuidad con el quehacer jurídico virreinal. Dicho quehacer suponía prestar atención al momento de la aplicación de la normatividad jurídica vigente. Es decir, el casuismo cotidiano, que era la base de dicho quehacer jurídico. Su cita de Desing podría esclarecer el eje que conectaría la vieja praxis jurídica católica con los debates jurídicos modernos. Pues, según Cabrera, para Desing

¹⁹⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 6°. Derechos de los Reyes de España en las Américas” en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú” y otros escritos, op. cit.*, p. 202.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p. 205.

¹⁹⁷ *Ibidem.*, p. 208.

¹⁹⁸ Para el caso de Desing, véase Leticia Cabrera, “Anselmo Desing o la Rehabilitación de la Ciencia Jurídica en la Ilustración Alemana” en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, [online] 1997, n.19, pp. 169-186. [Citado 2014-04-04], Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-4551997000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0716-5455. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54551997000100007>. Para una ampliación del tema se puede consultar Leticia Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*, Cádiz, Servicios de Publicaciones de la Universidad, 2001.

La ley natural es una participación en la ley eterna de las criaturas racionales, y la Ley Eterna es el *issum Dei*. Esta idea, tan antigua y tan novedosa al mismo tiempo, puesto que estaba desterrada del ámbito científico de la época, ponía el dedo en la herida permanentemente abierta de los iusnaturalistas modernos, a saber, su intento de definir el Derecho natural desde aspectos solamente humanos. La explicación iusnaturalista de Desing, en su entraña escolástica, se refiere a la ordenación completa del Cosmos, a la ordenación de la Creación que obliga al hombre. Un pensamiento más próximo a la noción de orden de Platón que no a la de Aristóteles.¹⁹⁹

Lo anterior explicaría el tipo de defensa jurídica que hace el limeño del derecho que tendría la monarquía española a regir las Américas. Pues nos indica que ese derecho estaría ya contemplado en las *Leyes de Indias*. La cual suponía un orden de prelación, es decir, las normativas dadas para las Indias se jerarquizaban según su importancia en la estructura vertical. En dicha jerarquización, la costumbre -o consentimiento- hacía norma, pues ocupaba un sitio de primera magnitud en aquella. En base a lo anterior, el limeño objeta el derecho de conquista -y de convertir en meras colonias a las naciones americanas- pero sostiene que de eso nadie “creerá que soy de sentir que los monarcas españoles no tienen derecho en las Américas; no es así.” Por el contrario, indica que “Aunque injusta la conquista en sus principios, ella es rectificada por *el consentimiento* posterior de los habitantes de estos reinos.”²⁰⁰ Pero, por otro lado, el tinte jurídico que acercaría las tesis de Vidaurre con las teorías modernas de derecho, estaría dado por el concepto de *voluntad de los pueblos*. La cual “Es el fundamento de la soberanía en las Indias, como en la España.”²⁰¹

Aun así, en algunos de sus dictámenes como funcionario virreinal, el limeño utilizó el bagaje legal proveniente de la venerable tradición de jurisconsultos hispanos, como Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) y su bien conocido libro *Política Indiana* (1647).²⁰² En este caso, plantea los problemas concernientes a los trabajos en las mitas de parte de

¹⁹⁹ Leticia Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*, op.cit., pp. 74-75. Interesante la referencia a Platón, a quien se debería, desde cierta perspectiva, un gran influjo en la tradición organicista.

²⁰⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 6°...”, *op. cit.*, p. 209. (Cursivas nuestras). Sobre las leyes de Indias, el orden de prelación, y la costumbre que instituye norma, véase Oscar Cruz Barney, *Historia del Derecho Indiano*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, 2012, pp. 28-29.

²⁰¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 6°. Derechos de los Reyes de España en las Américas” en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú” y otros escritos*, op. cit., p. 210.

²⁰² Manuel Lorenzo de Vidaurre, “De la Injusticia Perpetuada en las Minas”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú” y otros escritos*, op. cit., pp. 217-218.

la población indígena. Solórzano -dice el limeño- sugirió normativas para paliar los efectos negativos que tenía este tipo de trabajo en la conservación de la vida de aquellos. Pero el propio Solórzano veía casi imposible su aplicación. Por esto es que Vidaurre indica que aquél es acusado de fomentar la tiranía por el padre Diego de Avendaño (1594-1698), por sugerir remedios que finalmente no funcionarían.²⁰³ El texto que el limeño cita de Avendaño sería su conocido *Thesaurus Indicus* [1688]. En ese texto, Avendaño indicaría que

[...] este doctísimo señor [Solórzano] echa totalmente por tierra lo que había edificado. Pues dice que ha de aceptarse la opinión afirmativa [a favor de los trabajos forzados de los indios], con las condiciones vistas [cauciones]. Es así que, según su propio testimonio, dichas condiciones son de difícil cumplimiento y, de no observarlas, se cae en tiranía. Luego tal opinión no puede sostenerse.²⁰⁴

Es sugerente esta cita de Vidaurre, puesto que conectaría con el problema filosófico-moral del *probabilismo*, del cual Avendaño es un representante crucial. “El debate propiamente peruano en torno al probabilismo parece originarse alrededor de un problema local: la legitimidad del trabajo obligatorio de los indios en las minas”, nos indica Ballón sobre el punto.²⁰⁵ El autor se refiere a las *mitas*, forma de trabajo obligatorio de origen prehispánico y común en el período de los Incas -gobernantes que reinaban en territorios extensos que abarcaban gran parte de América del sur. Al ser derrotados por los conquistadores españoles, éstos continuaron con dicha costumbre laboral. Pero las mitas no serán toleradas sin una previa discusión sobre su estatus jurídico y moral. Lo que dará pie a la gestación del mencionado probabilismo. No es fácil resumir en pocas líneas lo que significa el probabilismo, pero para lo que conviene en este trabajo podemos citar al mismo Ballón que sugiere que “el probabilismo traslada gran parte de los juicios morales a la esfera de la opinión y, por tanto, no los sujeta a la

²⁰³ *Ibid.*, p. 218.

²⁰⁴ Véase Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2001, p. 270.

²⁰⁵ Véase José Carlos Ballón, “El *Thesaurus Indicus* [1668] de Diego de Avendaño y los orígenes coloniales de la Filosofía en el Perú” en José Carlos Ballón (editor y coordinador) *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII, (selección de textos notas y estudios)*, Lima, Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Fondo Editorial de la universidad Científica del Sur, 2011, t. II, p. 287.

certeza de la ley moral sino a los motivos contextuales probables que originan las circunstancias del acto moral”.²⁰⁶

Aquí, la clave está en el término “circunstancias”, que es lo que solicita evaluar Vidaurre, como buen jurista. Vimos también que Mora sugería distanciarse de los “teóricos” y apelar a la experiencia, que solía entender también como la evaluación empírica de las circunstancias. Entonces, para Ballón, una consecuencia de la asunción del probabilismo es que cuestiona “una ética discursiva fundamentalista, basada en imperativos categóricos y en un sujeto emisor moralmente trascendental, convierte toda moral pública en provisional y en un acto de entendimiento intersubjetivo, carente de principios inamovibles y aplicables a cualquier circunstancia”.²⁰⁷ Como vimos con la cita que hizo Vidaurre de Desing, habría una suerte de sentido común moral y jurídico compartido por pensadores católicos, que estaría a contra corriente de la moderna teoría jurídica moderna, de corte más teorético y epistemológico-deductivo.

Por lo demás, lo que se pregunta el limeño es cómo se condice la existencia de las *Leyes de Indias*, favorables a los indígenas, con los horrores provenientes de la existencia de la mita. “Por una parte –responde– privilegios y favores, por otra el flanco más grande para introducir la esclavitud tiránica.” ¿A cuál flanco se refiere? Pues, nos dice, “a los vicios que se notan en nuestros códigos y que es preciso remediar inmediatamente.”²⁰⁸ Dichos “vicios” permitirían considerar al indio como esclavo, cuándo la letra de las *Leyes de Indias* indicaría que son iguales en derechos indios y españoles.²⁰⁹ Así, continuar con las mitas “Es querer que los indios sean libres en el nombre, y no en la realidad.”²¹⁰

A pesar de estas continuidades temáticas con problemas de la era virreinal, Vidaurre está preocupado por asuntos de su propio contexto histórico. Al igual que Mora y otros autores que pertenecerían a lo que denominamos como *liberalismo moderado*, estaría preocupado por analizar la coyuntura revolucionaria independentista. Que supone el problema por la legitimidad del poder. Es decir, tal problema parte de plantear lo siguiente: si ya no es viable un poder sustentado en el carisma sagrado, cómo legitimar

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 291.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 293.

²⁰⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “De la Injusticia Perpetuada en las Minas”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, op. cit., p. 219.

²⁰⁹ *Ídem*.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 221.

la obediencia a la autoridad constituida. Pues de no ser legítima, se abre la posibilidad de la revolución, es decir, la de derribar al ilegítimo ostentador del poder.

Cuando se trata de escribir sobre el gobierno, yo distinguiría al establecido, y el que trata de establecerse por el voto general de la nación. Al que escribe para destruir el sistema recibido lo castigaría como a un enemigo de la patria [...] Es de discurrir de un modo diverso, cuando se trata de establecer el gobierno. Entonces dejaría por un tiempo limitado una libertad absoluta de escribir.²¹¹

Aquí el limeño plantea la diferencia entre aquél que hace propaganda en contra del gobierno -y amenaza con derribarlo- y aquél que inicia la instauración de un gobierno legítimo. El que inicia una revolución contra un gobierno en vigencia está siempre al margen de las normas, de la ley. Está en contra de la voluntad general. Pone en riesgo el pacto. Y por ende, debe ser castigado. En cambio, es otra la actitud, si debemos instaurar un gobierno legítimo donde no lo hay. En el primer caso, la libertad de escritura es un peligro. En el segundo caso, es absolutamente necesaria, pero por un tiempo limitado. Quizás siguiendo un estilo casuista, sopesa el valor de las libertades modernas -en este caso, evalúa la libertad de escribir. Estas no serían valiosas *per se*, sino en su aplicación a contextos y situaciones específicas.

Sin embargo, Vidaurre considera que el no seguir las máximas de la constitución liberal española de 1812, expone a la población al despotismo más bárbaro.²¹² Por un lado - como ya vimos en la cita anterior- considera que hay que saber aplicar las máximas constitucionales según las circunstancias. Pero, por otro, sugiere atenerse a ellas, so pena de fomentar la violencia despótica. Al parecer desea evitar dos extremos: así, busca el orden, sin caer en el despotismo, pero desea evitar la revolución, con sus consecuencias anárquicas.

Lo interesante en las tesis del limeño, creemos, estaría en que en algunos momentos encuentra continuidades con la legislación virreinal, es decir, del antiguo régimen, como ya tuvimos ocasión de observar. Al comentar los alcances de la constitución liberal

²¹¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, "Libelos", en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: "Plan del Perú" y otros escritos, op.cit.*, p. 239.

²¹² Manuel Lorenzo de Vidaurre, "Mi voto en la causa del puente de Apurímac: si un gobernador puede avocarse un proceso de justicia", en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: "Plan del Perú" y otros escritos, op.cit.*, p. 249.

española de 1812, que ampara la división de poderes, considera que ésta separación ya estaría, en cierto modo, contemplada en las Leyes de Indias. Así, sostiene que “Las causas de sola justicia nunca las han podido seguir, ni los mismos virreyes.” Lo que, además, habría probado pertinente el doctor Solórzano. Es decir, el poder ejecutivo (el virrey) no era instancia legal, excepto en cuestiones “de justicia de indios”. Incluso esto último ya se les ha negado con la constitución liberal hispana. Pues, “si así no fuese, las nuevas leyes nada añadían a las antiguas.”²¹³

Estas continuidades no se sostienen solo en sus citas a los juristas coloniales. Ni tampoco sólo en su recurrir a temas y leyes del régimen virreinal. Sino también en el uso que hace del concepto de *bien público*. En el caso del nuevo marco legal de la Constitución española ya citada, ésta prohibía expresamente que un empleado público use reemplazos mientras ostente el cargo. Pero el limeño considera que, aunque las leyes antiguas si lo permitían y que la aplicación de las nuevas perjudicaría al que poseía dicho privilegio, “El bien público es preferente a estas acciones particulares.” Es decir, en aras del bien común, el individuo debe sacrificar su fuero particular.²¹⁴ Lo que se entiende, creemos, como la persistencia de la concepción de la metáfora el cuerpo social, donde el todo (dicho cuerpo), es más importante que la parte (el individuo).

En su calidad de defensor del derecho de la monarquía española a gobernar las provincias de ultramar, Vidaurre se muestra preocupado por su viraje de facto hacia lo que considera una forma tiránica de gobierno. En esta etapa de su pensamiento –aun defensor de la monarquía hispana- recurre al consabido tópico del pacto entre el rey y los gobernados, presente en las Siete Partidas de Alfonso el Sabio.²¹⁵ En esta especie de carta al rey español, considera que su gestión estaría incumpliendo con tal pacto.

No es necesario leer el Contrato Social de Rousseau, ni de Locke, para distinguir las obligaciones, y derechos de los monarcas. Todo se halla en las leyes que V.M. ha jurado al tiempo de su sagrada inauguración.²¹⁶

²¹³ *Ibid.*, p. 250.

²¹⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Sobre que un empleado sirva por sí mismo su oficio”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, op.cit., p. 258.

²¹⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Memoria sobre la Pacificación de la América Colonial”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, op.cit., p. 275.

²¹⁶ *Ídem*. Está entonces, conscientemente, el limeño remitiendo a la tradición jurista medieval y virreinal. Y en cierto modo, sostendría lo que Brading ha llamado *patriotismo criollo*, y Cañizares *epistemología patriótica* criolla.

El mencionado pacto es, con toda probabilidad, entendido en gran parte con elementos tradicionales. El cual se remontaría hasta siglos previos a las teorías contractualistas modernas de los siglos XVII y XVIII. Por ello, el limeño considera, en su polémica con el obispo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo (1751-1825), que no es necesario sustentar ni teológica, ni filosóficamente, el derecho de los monarcas católicos a gobernar las tierras de ultramar.²¹⁷

Por lo demás, en su defensa de la gestión gubernamental de la monarquía hispana - contra los esfuerzos de los insurgentes americanos- rechaza la “libertad de comercio”. En el trasfondo conceptual de su crítica se encontraría la teoría del *cuerpo* de nación. Por lo que recurre a la definición aristotélica de economía. Pues para el limeño

Ella se forma de estas palabras: Casa y Ley. Es por esto que cuando se aplica a las naciones se llama pública, para distinguirla de la privada.²¹⁸

Es probable que sea una definición influenciada por la tradición escolástica salmantina del siglo XVI. Donde la economía fundamental reside en la familia, la cual se extiende hacia la sociedad en su conjunto -la economía de la *polis* -o “pública”, en lenguaje más ilustrado. Dicha extensión supone un elemento común. Pues, nos dice

¿Y qué hace un padre de familia? Extiende su vista sobre todos los domésticos, para proporcionarles la seguridad y el descanso. ¿Qué hace un soberano? Vela por el bien común y una general utilidad bien entendida.²¹⁹

Al parecer, el limeño citaría aquí a Rousseau. Pues este último sostuvo algo parecido:

²¹⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Votos de los Americanos a la Nación Española, y a nuestro amado Monarca el Señor don Fernando VII. Verdadero Concordato entre españoles, europeos, y americanos refutando las máximas del Obispo presentado don Manuel de Abad y Queipo en su carta de veinte de junio de mil ochocientos quince”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 301. Para más detalles sobre el debate entre Queipo y Vidaurre, véase, Marco Antonio Landavazo, *Nacionalismo y Violencia en la Independencia de México*, México, Fondo Editorial del Estado de México, 2012, pp. 75-98. Para Landavazo, la teoría a la que apela Vidaurre es la del pacto social de Rousseau. Pero Vidaurre también establece continuidad con la visión tradicional de pacto, que se remontaría hasta las Siete Partidas de Alfonso el Sabio.

²¹⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comercio Libre de América”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 328.

²¹⁹ *Ídem*.

ECONOMÍA u ECONOMÍA (Moral y Política). Esta palabra proviene de οἶκος, casa, y de νόμος, ley, y en origen significa el gobierno sabio y legítimo de la casa en provecho del bien común de toda la familia. El sentido de este término se amplió posteriormente al gobierno de la gran familia, es decir, al estado.²²⁰

Sin embargo, sea o no que Vidaurre cite esta definición del ginebrino, la forma en que asume dicha definición va a contrapelo de lo que desea sostener en buena cuenta el autor del *Emilio*. Mientras Rousseau parte de la definición tradicional de “economía” para distanciarse de ella y distinguirla de la economía “política”, Vidaurre asume como propia la versión tradicional de origen aristotélico. Creemos que es posible entender a qué se debería que el limeño haya podido citar al ginebrino y, sin embargo, no siguiera las consecuencias que este último extrae de sus distinciones. Pues tanto Rousseau como Aristóteles parecen concordar en que “El cuerpo político, tomado individualmente, puede asemejarse al de un cuerpo humano, organizado y vivo.”²²¹ Para Rousseau, la sociedad “política” que tiene “soberanía”, estaría “organizado y vivo”. En ambos autores estaría de cierto modo presente la metáfora organicista. Es obvio entonces que la función del Estado, representante de la soberanía, es velar por el bien común, como hacía el padre de familia por los miembros de ella. Podríamos sostener entonces que habría una lectura tradicional de las ideas de Rousseau por parte de Vidaurre. Así, en la visión tradicional de economía, la clave está en el carácter limitado de la riqueza. Es decir, que el enriquecimiento no es un fin en sí mismo, sino que es un medio para alcanzar la felicidad colectiva, que por ello mismo, es un bien “común”. La riqueza se limita, se subordina, a la meta o fin común, la felicidad del todo social -la familia, la polis. Por el contrario, en la visión moderna de economía, la clave estaría en encontrar los medios o reglas que permiten que las naciones se enriquezcan. Y dicha clave es el afán -ilimitado en principio- del individuo de acumular riqueza mediante su trabajo. El intercambio social -el mercado- es el medio donde el individuo puede satisfacer sus ansias de enriquecimiento.²²²

Esa crítica a la libertad de comercio lo lleva a polemizar acerca del término *utilidad*. Pues “bien entendida”, ésta no puede reducirse al lucro individual ni a determinados

²²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Madrid, ediciones Maia, 2011, p. 19.

²²¹ *Ibid.*, p. 24.

²²² Sobre el carácter distintivo de la economía clásica aristotélica (en relación con la moderna) véase Matthias Vollet, “Aristóteles y la economía entre los límites de la razón práctica” en *Ideas y Valores* N° 134, agosto de 2007, Bogotá, Colombia, pp. 45-60.

grupos. El peruano se refiere a un sentido más comunitario de utilidad. En el que la felicidad del todo, del colectivo, es la forma “bien entendida” de tal término. Para comprenderla en este período de la obra escrita del limeño, se debe presuponer su visión organicista de la sociedad. Y es que, nos dice, “Tampoco hacen rico al reino las grandes comodidades que se disfrutaban en las capitales y cortes.” Entonces la riqueza no se mide por la acumulación en ciertas partes del cuerpo social. Pues para el limeño

Estas cabezas no proporcionadas anuncian en parálisis el resto del cuerpo. Su magnitud es prueba de que la sangre no circula ni baña el resto de los miembros políticos.²²³

Así, la sociedad -entendida como organismo- supone partes, no individuos -como en la concepción moderna de economía. Al ser el organismo una totalidad interrelacionada, requiere una ontología y un saber específicos para su comprensión. Los que se alcanzarían con la medicina. Para Vidaurre, en un cuerpo político sano

[...] las personas que componen el Estado pueden vivir de un trabajo no excesivo; cuando no hay un habitante a quien le falte el sustento: cuando los caudales, como aguas sabiamente distribuidas, se esparcen a proporción del terreno, entonces el Estado es rico y feliz; entonces se dirá sabia la economía política.²²⁴

En la cita anterior el limeño presupondría, en sus propios términos, la noción de *autarquía*, cara a la concepción tradicional de economía. Como nos explica Vollet

[...] la concepción de autarquía deja de ser un concepto económico-político, y se convierte en un concepto ético, que concierne fundamentalmente a la vida en común: la autarquía es el estado e autosuficiencia, sea para la vida política o la polis en total, sea para la vida teórica.²²⁵

Entonces, en contraste con la idea moderna de economía, para Vidaurre la autarquía sería una noción “sabia”. Así, el mayor peso de la argumentación del limeño contra la economía moderna radica en la pérdida de equilibrio o autosuficiencia del reino hispano, en caso de abrirse al libre mercado los puertos de tal reino. Su crítica del libre

²²³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comercio Libre de América”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 331.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 331-332.

²²⁵ Véase Matthias Vollet, “Aristóteles y la economía entre los límites de la razón práctica”, *op.cit.*, p. 54.

mercado se sostiene en la metáfora del cuerpo de nación. El autor utiliza términos médicos, refiriéndose a la apertura de puertos y agrega que

El remedio que se presenta a S.E. en la enfermedad del Estado, es semejante al que dará un médico quitándole la vida al enfermo para que no sintiese.²²⁶

Pero nuestro autor es consciente de que la clausura portuaria no dejaría de acarrear males a ciertos miembros del cuerpo social -como los hacendados del azúcar. Por lo que nos dice que “se les causa un mal privado que se convierte en bien público.” El que éstos no se resignen a dichas circunstancias y quieran evadir el deber del sacrificio por el bien común, tendría como corolario que “entonces por necesidad sigue la dislocación política.” La misma lógica de defensa de la autarquía se aplicaría con las naciones antagonistas como Chile -territorio donde se imponen las tropas de la insurgencia lideradas por el general San Martín- pues debe evitarse el comercio con el enemigo, para evitar la ruina del cuerpo social.²²⁷

En este razonamiento político, es central el concepto de *virtud*. El cual se entiende como la cúspide de la armonía y buen funcionamiento de las partes del cuerpo político. En aras del cual deben inmolarse sus miembros. “Ningún sacrificio le parece grande al que tiene un verdadero amor a la patria”, indica nuestro autor. Por eso lamenta el intento de evasión del deber en pleno conflicto –entre patriotas y peninsulares. Como consecuencia, el nombre “divino de la virtud” tan mentado en dicho conflicto es, sin embargo, profanado “con mayor desenvoltura.” Mientras los españoles europeos -“vuestrs hermanos” dice Vidaurre- aceptan tal sacrificio virtuoso -con la invasión napoleónica- los americanos rehúyen su deber. Para Vidaurre, tal ejemplo europeo “da la verdadera nobleza”.²²⁸

El autor considera que detrás del deseo de instaurar el libre comercio en la España monárquica, se esconde el interés del reino inglés, capaz de desestabilizar la autarquía hispana. La historia de aquel reino, dice Vidaurre, es la de uno sin verdadera virtud. La

²²⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comercio Libre de América”, en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 335.

²²⁷ *Ibid.*, p. 336.

²²⁸ *Ibid.*, p. 337.

rubia Albión hace la guerra indirectamente al gobierno español mediante dicha libertad de comercio. Que se traduce en actos ilícitos de contrabando. Por lo que, agrega que en

Todo puerto desde donde pueden hacer los extranjeros el comercio clandestino con seguridad, es una *vena rota* que debilita el cuerpo de la Nación.²²⁹

La solución médica que propone el limeño es la *reconciliación*, donde el español y el americano se amen nuevamente, porque “no pueden romperse los naturales y sociales vínculos” entre ellos.²³⁰

Entonces, paulatinamente, el limeño irá distanciándose de la perspectiva monárquica de gobierno, para asumir, no sin crítica, la forma de gobierno republicana. Hasta ahora hemos notado la persistencia de la metáfora organicista para comprender tanto la política como la sociedad virreinal. La sociedad entendida como cuerpo le permite criticar tanto el régimen virreinal –despótico- como la insurgencia –anarquía. Por lo demás, acude a ciertos autores que le permitirán establecer nexos con temáticas coloniales –el problema del indio, la mita, en cierta forma el probabilismo. Tal metáfora además le permitirá poner en entredicho ciertos tópicos liberales, como el libre comercio. Además, como el gobernante está pensado como cabeza de cuerpo, debe preocuparse por el bien común. La labor de nuestro autor es proponer una legislación sabia, acorde con esa meta social. Tal legislación se sostendrá en la virtud de la justicia. Por tanto, el establecimiento de una Constitución política justa le habría permitido el paso de monarquía a república. Que es lo que queremos analizar a continuación.

2.3 De monarquía a república en los discursos y otros textos de Vidaurre.

El ex-oidor, en otro texto suyo –posiblemente de 1820- cita al obispo y jurista de las Cortes de Cádiz, Francisco Javier Martínez Marina (1754-1833), con el fin de reivindicar la tradición de jurisprudencia hispana.²³¹ Respaldo en esa autoridad,

²²⁹ *Ibid.*, p. 342. Cursivas nuestras.

²³⁰ *Ibid.*, p. 345.

²³¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Manifiesto sobre los representantes que corresponden a los americanos en las Inmediatas Cortes”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, op.cit., p. 350.

crítica una medida tomada por los miembros de las Cortes hispanas, que decidieron no otorgar el debido número de representantes americanos en ellas. Vidaurre nota que no se estaría cumpliendo con una de las bases de la Constitución gaditana: el pacto social. Si los diputados americanos también representan la voluntad de todos, pero no están debidamente representados en las Cortes, entonces el pacto está disuelto. Vidaurre posiblemente estaría citando el texto del Martínez titulado *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los Reinos de León y Castilla especialmente sobre el Código de las "Siete Partidas" de Don Alfonso el Sabio* (Madrid, 1808). Lo que nos mostraría que Vidaurre no sólo está restringido a los textos de autores ilustrados, sino que bebería también de aquellos autores que enfatizaron el origen hispano-medieval del pacto social. Sobre Martínez, Portillo nos señala que

Lo más parecido a una historia constitucional de España llegó en el año de la crisis precisamente y de la mano de Francisco Martínez Marina. El *Ensayo histórico-crítico* que publicó en 1808 presentaba, por un lado, una asumida identidad entre Castilla-León y España en el sentido de que se da por sentado que la historia de aquellos reinos era de hecho la de España. Por otro lado, este texto presentaba, desde esa asunción, una historia civil en la que entraban las formas de representación, los distintos cuerpos políticos, la dinámica de los equilibrios y desequilibrios institucionales y su relación con la evolución sociológica del reino, además de un análisis de la legislación Alfonsina de las Siete Partidas.²³²

Un elemento interesante que señala Portillo, es la necesidad que tuvieron los intelectuales constitucionalistas hispanos –entre los años 1807-1810- de crear una identidad histórica de la nación española, teniendo como eje el elemento histórico-jurídico. La obra de Marina respondía a dicha necesidad. Su labor fue amalgamar lo que llama “tradición jurisdiccionalista” –es decir, el derecho preconstitucional, basado en premisas religiosas, propio del Antiguo Régimen- con los presupuestos de la ilustración jurídica. Tal labor de algún modo estaría presente en la labor intelectual y jurídica de Vidaurre, como veremos después.

²³² José M. Portillo Valdés, “Entre la Historia y la Economía Política: Orígenes de la Cultura del Constitucionalismo”, en Carlos Garriga (Coordinador), *Historia y Constitución. Trayectos del Constitucionalismo Hispano*, México, CIDE, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, ELD, HICOES, El Colegio de México, 2010, p. 32.

Pero que el limeño cite a Marina, que sus textos se internen en el lenguaje del liberalismo hispano, no significa que no estuviera consciente de sus problemáticas y limitaciones. Especialmente con relación a la situación de los españoles americanos. “En las Cortes, lo votos siempre eran contrarios a nuestra libertad”, nos indica nuestro autor. Por ejemplo, sostiene que “La imprenta, ese resuello de la razón, se tuvo por no adaptable a las circunstancias.” Así, con sutil ironía, considera que “Muchos casos del bellissimo Código, se juzgó que no podían conciliarse con el estado de aquellas regiones.” Por lo que concluye: “Se dirá de una vez: era para el americano el mudo libro: para el español europeo el fruto más precioso.”²³³ Critica así el tenor de la Constitución liberal hispana de 1812. Pero creemos que, no obstante, los principios enmarcados en dicho texto los hace propios. Los que utiliza para rechazar la conducta de los diputados españoles. Así, indica que

La justicia conserva la vida y libertad de los ciudadanos. Cada uno quiere gozar de sus diversas propiedades. Todos aman la justicia en los otros, y quieren que sean justo para con ellos. ¿Pero se determinan a serlo con los demás? ¿Aman la justicia por la justicia misma?²³⁴

En la cita anterior los derechos del ciudadano son asumidos como principios por el limeño. Y es que serían un elemento sustancial dentro del liberalismo hispánico. Pero la defensa de esas libertades supone también la permanencia de las teorías pactistas elaboradas en la península ibérica desde el siglo XVI. El pacto en que piensa Vidaurre en este caso, es establecido por „los pueblos“ -en plural. No por sujetos aislados. Así lo estipula en la siguiente cita:

El atributo primero de las Cortes -sostiene el limeño- es proponer, decretar, interpretar y derogar las leyes. Estas no son otra cosa que las convenciones de *los pueblos*, con el fin de establecer la felicidad común [Por lo que] La voz de *los pueblos* y sus votos es la esencia de la ley.²³⁵

²³³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Manifiesto sobre los representantes que corresponden a los americanos en las Inmediatas Cortes”, en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 346.

²³⁴ *Ídem.*

²³⁵ *Ibid.*, p. 348. Cursivas nuestras.

Pero, ¿qué es lo que entiende Vidaurre con relación al concepto de “pueblos”? Veamos la siguiente cita, en la que nos indica que

Si en una monarquía compuesta de muchos *reinos y provincias* no se concede con igualdad proporcional la voz *a todas las partes de ese todo*, resulta que no puede haber ley. Lo que proponga el partido más numeroso será lo que se decrete.²³⁶

Por un lado, la cita indica con claridad que no se habla de individuos, sino de colectivos –reinos y provincias- que se integran en una totalidad mayor. Por otro, aquí el término “partido” se entiende en el marco de la concepción organicista: como la „parte“ frente al „todo“ orgánico. A fin de explicar este punto, podemos recurrir a Portillo, quien explica bien qué se entiende por *nación* en la tradición jurídica hispana presente en las Cortes hispanas, en específico en la Constitución de 1812.

En esa constitución social [de 1812] imaginaban todos estos textos también el *humus* que nutría a la nación española. La nación como compuesto de españoles lo eran de vecinos [...] La nación, dicho de otro modo, podía imaginarse como un *pueblo colectivo* de *todos los pueblos* [...] La nación como *compuesto de pueblos* que, organizados en parroquias, agrupaban familias gobernadas extrapolíticamente por padres de familia es el tipo ideal que hará suyo, como se sabe, la Constitución de 1812.²³⁷

Portillo, en otro artículo, sostiene que el concepto de *pueblos y nación* serían nociones claves de los experimentos constitucionales en los ex reinos hispanos trasatlánticos.

En contraste con lo que se había asentado como canon en las constituciones de los estados norteamericanos o en la declaración de derechos de 1789, en las expresiones textuales del constitucionalismo hispano no necesariamente –y más bien casi nunca-

²³⁶ *Ídem*. Cursivas nuestras.

²³⁷ José M. Portillo Valdés, “Entre la Historia y la Economía Política: Orígenes de la Cultura del Constitucionalismo”, en Carlos Garriga (Coordinador), *Historia y Constitución. Trayectos del Constitucionalismo Hispano*, *op.cit.*, p. 53. Cursivas nuestras. Portillo se refiere a tres textos que considera antecedentes directos de la carta constitucional hispana de 1812: las *Cartas económico-políticas* (1792-1795) de León de Arroyal; los *Apuntamientos para una reforma de España* (1797), de Victorián de Villava y *Teoría de una constitución política para España* (1799-1805) de Ramón de los Santos García.

aparece una declaración de derechos encabezando el texto constitucional, sino que lo hacen derechos de un sujeto colectivo llamado *nación*.²³⁸

Es decir, la tradición jurídica hispana enfatiza el ser colectivo de los hombres más que los individuos, en contraste con el caso de las tradiciones constitucionales norteamericanas y francesas. La nación como compuesta de los pueblos, que a la vez comprendía a los vecinos, pues, nos dice Portillo que

El vecino parroquial lo era en realidad de un pueblo, es decir, de un cuerpo político con instituciones y magistrados [...] que junto a otros pueblos, componían un cuerpo político mayor –la monarquía o, en su caso, la república ya emancipada de la monarquía.²³⁹

Portillo considera que es Francisco Martínez Marina -citado como vimos, por Vidaurre- el forjador del discurso que pone a los pueblos como el eje constitucional gaditano de 1812. Por eso creemos que es interesante que Vidaurre -posiblemente respaldándose en Marina- resulte cuestionando ideas centrales de la filosofía política de Rousseau. Por lo que habría que considerar con atención el hecho de querer interpretar enteramente su pensamiento como un trasplante acrítico de las ideas del ginebrino. Así, el limeño nos dice que “Un político avanza y quiere que todo el pueblo sea oído al formarse las leyes. A las antiguas Roma y Grecia las llama verdaderamente libres.” Y continúa diciendo que “Esto es para nosotros un exceso de rigorismo, incapaz de practicarse en una nación más extensa”. De allí su cita de Marina, quien sostuvo, según Vidaurre, que es posible acudir a representantes del pueblo, es decir, diputados.²⁴⁰

Nuestro autor parece tener en cuenta lo que dice Rousseau en su *Contrato Social*, en donde el ginebrino indica que “no siendo las leyes sino actos auténticos de la *voluntad general*, no podría obrar el soberano más que cuando *el pueblo está reunido*.” Dice que parece una quimera, pero que pueblos antiguos como Roma y Grecia lo hicieron, siendo

²³⁸ José M. Portillo Valdés, “Cádiz entre Constituciones” en Adriana Luna-Fabritius; Pablo Mijangos y Gonzáles; Rafael Rojas Gutiérrez (Coordinadores), *De Cádiz al Siglo XXI. Doscientos años de Constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE); Taurus, 2012, pp. 32-40.

²³⁹ *Ídem*.

²⁴⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Manifiesto sobre los representantes que corresponden a los americanos en las Inmediatas Cortes”, en *ídem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 350.

igual la naturaleza humana en todos los tiempos.²⁴¹ Entonces Vidaurre, al escribir y asumir conceptos como “voluntad general” -y su opuesto, la “voluntad particular”- estaría asumiendo tesis del ginebrino. Que, sin embargo, pasarían por el tamiz que representaría la herencia textual del liberalismo hispano, representado por Mariana.

Aproximadamente en el año 1824, cuando asume la Presidencia de la Suprema Corte de Justicia del Perú, el limeño hace explícita su adherencia al sistema republicano y a lo que entiende por él. En su *Discurso* de apertura, asume una comprensión de *justicia* que encuentra estrechamente relacionada con el concepto de *virtud*. Compara la austeridad del recinto de la Corte con los palacios cortesanos -símbolo de despotismo- y sostiene que “Aquí no hay nada de magnífico, sino la virtud.”²⁴² ¿Qué entiende por *virtud* nuestro autor? Veamos.

En dicho año, donde ha dejado ya de lado su opción por la monarquía, *virtud* no puede estar desligada de *libertad* en tanto lo es del ciudadano. Nos explica que un juez sería un ciudadano más, cuya función es defender las libertades de otros ciudadanos. Por tanto, se excluyen las consideraciones sobre jerarquías que distinguirían unos de otros. El juez sólo debería distinguirse de sus conciudadanos por su probidad, además de que sería una suerte de sacerdote, que el Ser eterno “destinó para representar en la tierra su justicia”.²⁴³ El régimen republicano es el que mejor desarrolla esas cualidades. Pues, aunque su eje es la libertad, éste régimen no supone el egoísmo de la felicidad personal al margen del bien común. Supone más bien el pacto social. El cual, a su vez, genera leyes *justas*. Y la *justicia* es el eje de la virtud, por ser *la virtud* de las virtudes. Un hombre no es libre si no cumple su deber, si no respeta las leyes -justas, por supuesto. Alcanzar la felicidad sin respetar la ley es seguir siendo esclavo. Por lo que, sostiene, “la libertad no existe sino por *la justicia*; no se alcanza sino por la sumisión a *las leyes*; no se conserva sino por el cumplimiento de las respectivas *obligaciones*.”²⁴⁴

²⁴¹ Véase Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, *op.cit.*, pp. 79 y ss. Cursivas nuestras.

²⁴² Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso que pronunció [como] presidente de la Corte de Justicia, el día de su instalación”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 355.

²⁴³ *Ídem*.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 356. Cursivas nuestras.

Para el limeño, la *virtud* encierra un conjunto de consideraciones sin las cuáles la república no es posible: *ley, probidad, deber*, en síntesis, *justicia*. En ese sentido es que se opone al despotismo. Así

[...] en un gobierno republicano, donde la virtud es el principio que obra [se diferencia de] un sistema monárquico absoluto, en que el camino de las dignidades es formado por la infamia y la corrupción.²⁴⁵

Pero se cuida mucho de dar la impresión de que su percepción de la libertad llegue a derivar en anarquía. Pues arenga a no aceptar un juez venal, sino a denunciarlo escribiendo “contra la Ley sin quebrantarla” y contra el Magistrado “sin resistir a su sentencia”.²⁴⁶

Aproximadamente en el año 1824, cuando las luchas independentistas en el Perú no cesaban aun, Vidaurre escribe un discurso en el que defiende el otorgamiento del título de “dictador” a Simón Bolívar. Dicha defensa nos permite notar las debilidades inherentes al concepto de *poder* en un régimen representativo, tema que vimos también abordó Mora. Es decir, ¿es compatible un poder ejecutivo fuerte con facultades extra constitucionales -una dictadura por ejemplo- con un modo de gobierno como el republicano, estatuido según la norma constitucional, según el pacto? Y es que Vidaurre sostiene que sería “Infeliz gobierno el que carezca de la necesaria energía, para órdenes que sólo tienen de violentas la apariencia”.²⁴⁷ Es decir, es necesaria la presencia de un ejecutivo unificado y fuerte que sea capaz de salvar a la nación del despotismo hispano. Finalmente, el estado de excepción exige algo así. Vidaurre considera que el estatuto de *dictador* es el modo de salvar a la república peruana en ciernes. Pero ¿qué sucede con los principios constitucionales que dicho estatuto anula? El limeño agrega que le es incomprensible pensar

[...] ¡Cómo espanta esta palabra *dictador*! El nombramiento se atribuye a una debilidad del Congreso, el título se equivoca con el de un déspota tirano.²⁴⁸

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 359. También veremos que Mora recurrirá a Montesquieu, pues al parecer Vidaurre toma de la misma fuente la idea de la virtud como eje de la república.

²⁴⁶ *Ídem.*

²⁴⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso a los habitantes del Perú”, en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 366.

²⁴⁸ *Ídem.*

Es decir, el limeño cree posible concebir una función dictatorial del ejecutivo –en un régimen republicano- sin que se caiga nuevamente en el despotismo hispano que se desea combatir. Sobre el concepto de *dictadura*, Vidaurre estaría asumiendo la tradición renacentista de dicho término, que fue a su vez fue entendida, según Schmitt, como

[...] una tradición, que ha permanecido invariable hasta bien entrado el siglo XIX: la dictadura es un sabia invención de la República romana, el dictador un magistrado romano extraordinario [...] para que en tiempos de peligro hubiera un *imperium* fuerte, que no estuviera obstaculizado, como el poder de los cónsules, por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos de la plebe y la apelación del pueblo.²⁴⁹

A ese tipo de dictadura la denomina Schmitt “dictadura comisarial”, que se opondría a la “dictadura soberana”. La primera es de origen democrático, la segunda, aparecida en los siglos modernos (XVI-XVII) y tiene su origen en la divinidad. Y es recurriendo a ciertos rasgos específicos del discurso republicano que el limeño considera que se haría la diferencia entre ambos. Para Vidaurre entonces

Un dictador es un ciudadano -nos dice el limeño- a quien se habilita para que proceda en justicia, dirigiendo todas sus órdenes al bien público, sin fórmulas, dilaciones ni aparatos.²⁵⁰

Es decir, si no fuera porque sus esfuerzos se dirigen a alcanzar el bien común, sería un mero déspota. Por eso, aunque prescindiera de los mecanismos constitucionales – “fórmulas” y “aparatos”- estaría encarnando la voluntad general, cuya finalidad es el bien de todos los ciudadanos. Entonces se recurre al dictador, decíamos, cuando la nación sufre riesgos de anarquía, producto de la lucha de facciones.

Una república, que no ocurre a un Dictador en los terribles terremotos políticos, perecerá necesariamente [...] Sabed, en efecto [...] que la dictadura, mientras fue

²⁴⁹ Véase Carl Schmitt, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza editorial, 2013, pp. 29 y ss.

²⁵⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso a los habitantes del Perú”, en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 366.

conferida por el pueblo, y no por los particulares, produjo siempre los más grandes bienes.²⁵¹

Es probable que Vidaurre -un entusiasta lector de Maquiavelo- haya considerado la figura del dictador a partir de la interpretación de dicha figura que hace el célebre florentino. Sobre Maquiavelo, Vidaurre nos dice que

Como muchas personas se turban con los nombres, sin un profundo examen de las cosas, yo inserto el siguiente rasgo del *mejor político*.²⁵²

El “mejor político” es, claro está Maquiavelo. A continuación, el limeño cita un párrafo extenso de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1512-1517).²⁵³ Libro que algunos estudiosos de su obra consideran de fuertes tintes republicanos.²⁵⁴ Sobre este ángulo peculiar de la obra de Vidaurre, Aguilar nos dice que

Una de las singularidades de Vidaurre fue referirse a Maquiavelo como un autor republicano y no como el pérfido maestro del engaño [...] Vidaurre hacía alusión a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livo*.²⁵⁵

Aguilar subraya así la singularidad de la interpretación republicana de la obra de Maquiavelo que hace el limeño.

En otro texto del limeño que data de 1824, éste trataría de explicar por qué ahora sostiene ideas favorables al sistema republicano, alejándose de las anteriores que se inclinaban por la monarquía. En este *Discurso* considera que

Yo no varío. En nada aprovechará la expulsión del español feroz, si no publicamos unos códigos perfectos y análogos al sistema que hemos jurado.²⁵⁶

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 366-367.

²⁵² *Ibid.*, pp. 366 (cursivas nuestras).

²⁵³ El párrafo citado por Vidaurre puede confrontarse en Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, Libro primero, pp. 120-121.

²⁵⁴ Quien ha estudiado con cierto detenimiento la perspectiva republicana en la obra escrita de Maquiavelo es Quentin Skinner. Véase Quentin Skinner, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza editorial, 2008.

²⁵⁵ José Antonio Aguilar Rivera, “Vidaurre y la imaginación política” en *idem*, *Ausentes del Universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*, *op.cit.*, pp. 120-121.

²⁵⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso quinto: Leyes fundamentales que convienen al Perú”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 370.

Es decir, en la percepción que tiene de su transición política, sostendrá que lo que unifica sus posiciones antagónicas –monarquía y república- será la necesidad de un ordenamiento jurídico compatible con la república peruana en ciernes. Esa compatibilidad es posible si consideramos la unidad básica de la naturaleza humana. “Los derechos del hombre en sociedad” sostiene, “son los mismos derechos que le dio la naturaleza”. Por tanto, sostiene, “El hombre es capaz de perfección en sus obras.”²⁵⁷ Asumiendo ideas similares a las que veremos en Mora, indica que

Envejecidos bajo una dominación despótica, retenemos infinitos *hábitos de servidumbre*, sin poder avenirnos con las nobles maneras de la libertad.²⁵⁸

Al igual que hará el guanajuatense, Vidaurre cree que “El remedio a este mal, a este radicado mal, es la ilustración”.²⁵⁹

En este mismo discurso sostiene que las leyes que se desprenden de la naturaleza humana han sido explicadas por Thomas Paine (1737-1809), a quien cita. Aquí el limeño recurre probablemente al texto de Paine titulado *Derechos del Hombre* (1791-1792). Efectivamente, éste sostiene en ese texto que

[...] los hombres son todos de una categoría, y en consecuencia que todos nacen iguales, y con iguales derechos naturales.²⁶⁰

Para aceptar estos principios constitucionales, Vidaurre insiste en que es necesario que viejas prácticas del antiguo régimen se extingan, como los títulos nobiliarios. El limeño solicita comparar

[...] la conducta de esos aristócratas, con la de cien y cien notables por su virtud, por sus talentos, por su decisión a nuestra causa, y con justicia llamados a los primeros empleos de la República.²⁶¹

²⁵⁷ *Ídem.*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 371. Cursivas nuestras.

²⁵⁹ *Ídem.*

²⁶⁰ Thomas Paine, *Derechos del Hombre. Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 63. Más adelante, el escocés reproduce la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano por la Asamblea Nacional de Francia*, de donde posiblemente Vidaurre toma elementos que cita prácticamente *ad pedem literae*. Véase *Ibid.*, pp. 110 y ss.

Por tanto, el concepto republicano de virtud es central para legitimar las prácticas democráticas de la nación. Pues parar el limeño

Una República es un país de virtud; en un país con virtud lo que se ha de evitar con el mayor conato y cuidado es el odio y la discordia.²⁶²

De modo parecido a como hará Mora, el limeño relacionará la necesidad de instaurar la virtud republicana con la de evitar la lucha de facciones. Si se ha evitado la tiranía y el despotismo hispano, se debe también estar atento a erradicar la anarquía que resultaría de la lucha de facciones, originada básicamente por la supervivencia de hábitos del régimen colonial. “Es la anarquía lo que se trata de impedir, son los partidos que se tratan de sofocar”, insiste el limeño.²⁶³

Es por eso que él considera fundamental el papel de la virtud en la instauración del nuevo orden republicano. A la posible objeción de que la democracia que él propugnaría sería más bien la que originaría el caos, el rimense distingue entre la democracia *absoluta* y la basada en la virtud.

¿Pero cuál será esta democracia absoluta? Yo lo diré: donde no se reconozca aquellas clases de autoridades, que son necesarias al bien de los socios. Donde los hijos no respeten a los padres, las mujeres desobedezcan a sus maridos, los jueces no tengan poder ni fortaleza para impedir o castigar los crímenes, los maestros no puedan reprender a sus discípulos, los sacerdotes sean turbados en sus sagradas funciones; en una palabra, donde ninguno quiera obedecer.”²⁶⁴

Mientras las jerarquías del régimen colonial se basan en supuestos irracionales, la jerarquía que establece la virtud es del orden de la razón. Por eso Vidaurre considera que tal orden

²⁶¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso quinto: Leyes fundamentales que convienen al Perú”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 377.

²⁶² *Ibid.*, pp. 380.

²⁶³ *Ídem*.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 381.

[...] se puede alcanzar por vuestras virtudes, cuya memoria será más recomendable a vuestros descendientes que los títulos y mayorazgos [...] Yo quiero aristócratas por virtud, no por origen.²⁶⁵

Esta apelación a la virtud le permite alejarse de sus posiciones monárquicas iniciales. Pues, nos dice el limeño que

[...] en aquellos tiempos en que se quería sofocar todo lo que llevaba consigo la estampa del espíritu y la virtud [...] las monarquías son iguales, en los siglos pasados y lo presentes.²⁶⁶

Al parecer, su inclinación por la carta constitucional de los angloamericanos se debería a que ésta sería más acorde a lo cánones de virtud que espera. Así, sugiere no adoptar el régimen monárquico europeo pues

Está más cerca la de los Estados Unidos; son manifiestos sus progresos, su sosiego, sus riquezas, su estabilidad: este es el ejemplo que nos conviene.²⁶⁷

Quizás por su estadía en Filadelfia, Vidaurre adhiere al régimen constitucional norteamericano. El cual es valioso por haber modernizado las formas institucionales de las antiguas repúblicas. Así, el limeño indica que

Todos los ejemplos que pueden presentarse de todas las repúblicas antiguas son inadecuados porque en ellos no se conoció el derecho representativo y electivo; este descubrimiento más útil que la vacuna; este descubrimiento, por el que el gobierno democrático que antes era el menos quieto y más peligroso es el único que puede llamarse gobierno de la razón.²⁶⁸

Se distancia del proceso revolucionario francés, quizás haciendo eco de la crítica de Edmund Burke (1729-1797) a dicha revolución –a quien cita en este texto en otros momentos. Veremos que Mora también consideraba despótica dicha experiencia francesa. El limeño se pregunta en este punto lo siguiente:

²⁶⁵ *Ídem.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 391.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 392.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 396.

¿Pero la Francia fue un gobierno representativo, electivo, ordenado? No: del mando se apoderaron hombres que degradaban nuestra naturaleza, fieras más crueles que las de la Hircania, enemigos declarados de Dios [...] Ellos no respetaron ni el culto ni la propiedad: ésta no fue una República; ésta fue una horda de salvajes y bandidos.²⁶⁹

Si examinamos otro discurso suyo, notaremos que su preferencia por el sistema representativo republicano le impide aceptar ciertas ideas de Jean Baptiste Say (1767-1832). Y es que el galo sostendría nociones de economía política que el limeño considera contrarias a su perspectiva política republicana. Vidaurre cita el *Tratado de Economía Política* (1803) de dicho autor. Veamos.

Para asentar mis principios entro combatiendo al caballero Say. Él dice, que largo tiempo se ha confundido la política propiamente dicha, que es la organización de las sociedades, con la economía política, que enseña cómo se forman, se distribuyen, y consumen las riquezas; que éstas son independientes de las forma política; que bajo todos los sistemas de gobierno un pueblo puede prosperar, si es bien administrado; que se han visto naciones enriquecidas con monarcas absolutos, y arruinadas con consejos populares; que si la libertad política es más favorable al desenrollamiento de las riquezas, lo es indirectamente; aun cuando ella sea directamente favorable a la instrucción.²⁷⁰

Después de resumir la posición teórica de aquél, procede a distanciarse de ella. Y es que el limeño considera que el sistema político que él defiende -el republicano- sería el mejor en tanto es el que permitiría acrecentar la riqueza de mejor modo que cualquier otro. Por el contrario, para Say, cualquier forma de gobierno es buena si permite dicho crecimiento. Y es que la discusión que abre el limeño se sostiene en una premisa contraria a la establecida por Say. Pues para Vidaurre, “La política, y la economía política tienen una íntima e inseparable relación.”²⁷¹

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 396. Sobre Burke, el limeño estaría teniendo en cuenta el texto titulado *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1790). Puede consultarse Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, 3ra edición, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

²⁷⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso Séptimo: Continúan las Leyes fundamentales, Rentas”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 401.

²⁷¹ *Ídem*. Vidaurre cita el “Discurso Preliminar” de la obra de Say antes indicada. Véase Jean Baptiste Say, *Tratado de Economía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 9 y ss.

La disensión que expresa el limeño con respecto a las tesis del francés es interesante, puesto que supone una colisión radical de puntos de vista. Como observamos antes -con respecto a Rousseau- el ex-oidor se niega a separar la política y la economía. Si esta última depende del régimen político, entonces es posible sostener que un sistema es mejor que otro en relación a su capacidad de generar riqueza. Vidaurre apela a la historia para sostener que son las repúblicas, tanto las antiguas como las modernas, las que son más adecuadas para generar riqueza. Por el contrario, Say sostiene que no es posible conocer en su totalidad las causas de la generación de riqueza debido a que

Todos los conocimientos humanos se relacionan. Por tanto, hay que esmerarse en encontrar, en determinar bien el punto de contacto, la articulación que los vincula. Así se logra un conocimiento más preciso de cada una de sus ramas; se sabe con qué se liga, lo que siempre es una parte de sus propiedades.²⁷²

La cita anterior resalta que la preocupación de Say es básicamente metodológica, pues no niega que los saberes se relacionen entre sí –incluida la política. Pero sostiene que el progreso intrínseco de la riqueza supone delimitar con cuidado el objeto de estudio de la economía. En cambio, Vidaurre sostendría que la vinculación entre política y economía es de principio.

Es por lo anterior que el limeño sostiene la necesidad de la existencia de los impuestos en las repúblicas. Cita en este caso a Destutt de Tracy (1754-1836) que a su vez seguiría las ideas económicas de Say sobre el caso de los impuestos. Éstos últimos coinciden en sostener que dichos impuestos son una carga para la posibilidad de generar riqueza, por lo que deberían ser lo menos onerosas posibles.²⁷³ El arsenal argumentativo de Vidaurre no es de índole epistemológico, como en el caso de Say y Tracy. Más bien apela a criterios de orden político y moral para desarrollar su crítica contra la idea de que los impuestos son funestos para la generación de riqueza. Para el limeño

Una nación no puede vivir sin rentas, así como un hombre no podría mantenerse sin alimento, ni defenderse de las fieras sin algunas armas. El *cuero social* tiene sus

²⁷² Jean Baptiste Say, *Tratado de Economía Política*, op.cit., p. 10.

²⁷³ Vidaurre cita de Destutt de Tracy su *Comentario sobre el Espíritu de las Leyes de Montesquieu*, (Burdeos, imprenta de Lawalle joven, 1821, pp. 260 y ss.). Éste a su vez cita el *Tratado de Economía Política* de Say. Véase Jean Baptiste Say, *Tratado de Economía Política*, op.cit., pp. 448 y ss.

necesidades ordinarias y extraordinarias, del mismo modo que el cuerpo humano. Entran en *las comunes*, sostener los representantes del pueblo, el gobierno, la magistratura, el culto; las compararé al pan, a la casa, al vestido. Cada una de estas partes tiene ramificaciones diferentes e imprescindibles. En *lo fortuito* se enumeran las guerras, las revoluciones: son como unos efectos del terremoto, de la esterilidad, del fuego. Para impedir o vencer estos males, son precisas las tropas, la marina, los útiles, que tienen entera relación con estos objetos; y lo principal de todo, que es el dinero atesorado. Son los primeros gastos, los del cuerpo en sanidad; los segundos los auxilios y medicamentos para las enfermedades y heridas. La *verdadera ciencia económica* consiste en saber arreglar esos gastos, y hacerlos meno gravosos a la masa general del pueblo.²⁷⁴

En esta larga cita de su *Discurso Séptimo* de 1824, observamos que Vidaurre entiende que el sujeto de la economía política es el *cuerpo social*. Por lo que para él es incomprendible desligarla de la política -y de la moral. Por tanto, habría relación y continuidad entre la economía política y el sistema republicano. Éste es racionalmente el mejor y es pensado en términos que recuerdan la metáfora del cuerpo de su etapa monárquica. Es este talante organicista el que haría que el limeño rechace la tesis de Say de que los impuestos -en tanto que contribución- son “siempre un mal, que ella perjudica de muchos modos la libertad y riqueza.” Por el contrario, objeta nuestro autor, “la contribución es útil, y que sin ella no habría libertad ni riqueza”.²⁷⁵ Así, el limeño no partiría del principio que da origen a la ciencia económica: la división del trabajo, que supone la especialización e individuación del saber productivo. Say critica este principio desde un punto de vista extra-económico. Dice que dicha división del trabajo “despoja de algo a la capacidad de cada hombre considerado individualmente.” Pero considera que tal inconveniente

[...] queda muy compensado por las facilidades que una civilización más adelantada brinda a todos los hombres para perfeccionar su inteligencia y sus *cualidades morales*. La educación en la primera infancia puesta al alcance de la familia de obreros, la instrucción que pueden encontrar en libros baratos [...] Si se entrega a vicios que lo

²⁷⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso Séptimo: Continúan las Leyes fundamentales, Rentas”, en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 403. Cursivas nuestras.

²⁷⁵ *Ídem.*

embrutezcan, es más bien a las instituciones sociales y no a la naturaleza de su trabajo a las que hay que atribuirlos.²⁷⁶

Desprendemos de la anterior cita que la crítica de Say a la tesis de Adam Smith supone aceptar el principio del trabajo individualizado. Mientras que la crítica del limeño parte aun de una mirada “corporalista” de la sociedad.

Entendemos que, en el texto del limeño, el punto de partida de la comprensión de lo que sería el sujeto de la economía es la sociedad en conjunto -entendida como comunidad o cuerpo. Mientras Tracy y Say asumen como dicho sujeto al individuo. Por eso, para éstos últimos, los impuestos no crean riqueza, porque no son elementos internos a la ciencia económica, sino elementos políticos. Pero, si como Vidaurre, no separamos economía política de la política, entonces asumiremos como él que

Todo acto del Poder Ejecutivo, que no se dirige al bien de la sociedad, es una usurpación, un abuso, un crimen, que hace responsable al magistrado.²⁷⁷

Es decir, la política tiene injerencia directa en el manejo económico en tanto no están separados en principio, puesto que el sujeto de la economía es la sociedad en su conjunto –vista como cuerpo por lo demás. Por eso es que Vidaurre considera la mejor forma de gobierno a la República. Pues en ella los impuestos serían justos -por dirigirse al bien común. Mientras que en los regímenes despóticos serían sólo actos de egoísmo y de tiranía. Por ejemplo, en la Inglaterra monárquica se atreven a imponer contribuciones arbitrarias. Pero, nos dice el ex-oidor, que mientras “en Inglaterra hay Toris, en el Perú no hay sino democráticos racionales”.²⁷⁸ Y ser un “democrático racional” es ser un partidario del sistema republicano, como hemos venido subrayando.

Una democracia racional, una república por ende, debe ser afecta a lo que llama “una rigurosa economía”. La cual entiende como aquella contraria a la que despilfarra los bienes obtenidos con los impuestos, como se haría en sociedades regidas por monarquías. En éstas últimas, el boato propio de sociedades altamente jerarquizadas

²⁷⁶ Jean Baptiste Say, *Tratado de Economía Política*, op.cit., pp. 85. Cursivas nuestras.

²⁷⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso Séptimo: Continúan las Leyes fundamentales, Rentas”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, op.cit., p. 404.

²⁷⁸ *Ídem*.

supone el abuso con respecto a los impuestos. “Felizmente” dice Vidaurre, “nuestros caudales públicos no están sujetos a las escandalosas inversiones de los imperios y monarquías.”²⁷⁹ Por lo que, finalmente llega a la misma conclusión que Say, aun partiendo de premisas conceptuales distintas:

El mejor de todos los planes de rentas, es gastar poco, y el mejor impuesto de todos, el más pequeño. Esta sentencia de Say vale más que toda su preciosa obra.²⁸⁰

Y es que la pregunta de la que parte Say es cuál es la causa de la generación de riqueza, mientras que en Vidaurre la economía supone averiguar los medios que garantizan el bien común, siendo éste último un tema sobretodo político.

Por eso el resto del texto de Vidaurre es ofrecer pautas para el ahorro del gasto público, más no es de su interés averiguar las causas que originan la riqueza. Creemos que se debe a que su perspectiva de un sistema republicano tiene matices clásicos. En efecto, él acude al ejemplo de Aristides, estadista ateniense del siglo V a.C. -llamado “el justo”. “Administrador de todos los caudales que los aliados franqueaban para la guerra” nos informa el limeño, “él los maneja con pureza y exactitud”.²⁸¹ Por lo que no teme concluir diciendo que “Esta política tan *antigua* como *justa* es la que pretendo se renueve en estos días de salud y felicidad.”²⁸² Como vimos antes con respecto a la jurisprudencia, Vidaurre parece enlazar el “momento republicano” que vive con la antigua noción de república clásica.

En otro discurso -del año 1827- nuestro autor discute la necesidad de reformar la legislación concerniente a las tierras de cultivo. Me parece sugerente este texto por la relación que establecería entre la crítica al monopolio de tierras -por parte del clero- con la forma de gobierno democrático “racional” –es decir, el sistema republicano. La relación creemos que estaría en la meta que considera ineludible de dicha forma de gobierno: “constituir un gobierno feliz y permanente.”²⁸³ Dicha meta sería puesta en

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 406.

²⁸⁰ *Ídem.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 409.

²⁸² *Ibid.*, p. 410. Cursivas nuestras.

²⁸³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso primero en Panamá: Continúan las Leyes fundamentales, Agricultura, ley agraria”, en *ídem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 420.

cuestión por la crítica del inglés Thomas Robert Malthus (1766-1834). Así, Vidaurre nos dice que

En la historia, escribe Malthus, se advertirá, que las riquezas producidas por las manufacturas y el comercio, han sido seres efímeros, comparadas con aquellas que han tenido su origen en la agricultura.²⁸⁴

¿Cuál es la importancia de citar a Malthus? Veamos. El limeño insiste en que

Este nuevo economista, no cree que el comercio y las manufacturas elevaron la Inglaterra al apogeo en que se halla; fue dice, todo debido a su agricultura.²⁸⁵

Al parecer, Vidaurre estaría citando *An Essay on the Principle of Population*, (1798) del inglés.²⁸⁶ Allí, Malthus sostiene que no es posible, sin dificultad, que la sociedad alcance un grado de perfectibilidad ilimitada, que era la creencia de “los defensores de la perfectibilidad humana”.²⁸⁷ Así, el inglés cuestionaría a Adam Smith y otros ilustrados con respecto a su percepción de que la riqueza se produce por medio de la manufactura y el comercio.²⁸⁸ Para Malthus –como señala bien Vidaurre– sólo la riqueza que proviene de la agricultura es la base del crecimiento real de dicha riqueza, que, por tanto, no puede ser ilimitada por la tendencia de la población a crecer más que los frutos de la agricultura.

El limeño estaría en parte de acuerdo con el nuevo economista. Veamos.

Después que este rayo de luz se esparció por todo el mundo conocido, indagemos con Malthus, las causas que impidieron la felicidad del género humano, y los medios de removerlas y separarlas.²⁸⁹

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 422-423.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 423.

²⁸⁶ Existen varias ediciones de dicho texto, la primera fue la del año 1798, por la que se suele llamar “Primer ensayo”. En la segunda edición (1803) añade documentación histórica. Luego aparecen otras ediciones con añadidos menores. Nosotros hemos consultado la primera. Véase Robert Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, Barcelona, editorial Altaya, 1993.

²⁸⁷ Robert Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, *op.cit.*, p. 50.

²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 225 y ss.

²⁸⁹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso primero en Panamá: Continúan las Leyes fundamentales, Agricultura, ley agraria”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 423.

Y es que Vidaurre considera que sí es posible que el hombre aspire al progreso, es decir, a alcanzar la felicidad. Puesto que el problema no estaría en los límites naturales de la producción de alimentos, como sostiene Malthus. Por el contrario, nos dice que

Quitemos los obstáculos, acerquémonos a las leyes primitivas de la naturaleza. ¡Madre pródiga y rica, tú quieres hacernos a todos dichosos!²⁹⁰

La visión de la naturaleza, y de la naturaleza humana que maneja el limeño es distinta a la que se infiere del texto del inglés. “Yo aseguro con mejor fundamento” continúa el ex-oidor, “que cualquiera que sea el país donde el hombre nace, puede contribuir proporcionalmente a su felicidad.”²⁹¹ Y es que el limeño considera que la naturaleza no puede ser la responsable de las dificultades que tendría el hombre para alcanzar la felicidad –a diferencia de Malthus, que piensa que hay un límite natural a la expansión de la población. Para Vidaurre el problema radicaría en la ambición del individuo. “Cada hombre es un Alejandro: cada hombre tiene el vivo deseo de un poder absoluto.” La consecuencia de dicha ambición es que “Esto ha producido la espantosa diferencia de fortunas.” Así, prosigue, “el obstáculo primero a la felicidad del hombre consiste en la desigual distribución de los bienes que dio la naturaleza”.²⁹² Por ello propone una redistribución de tierras bajo la promulgación de una nueva ley agraria. La cual tendría como meta “nivelar las fortunas para aumentar la *felicidad común*.”²⁹³ Dicha meta es parte de la perspectiva republicana, lo racional de la democracia. Por ello cita una vez a Maquiavelo: “Donde hay igualdad, dice Maquiavelo, hay república.” Un republicano virtuoso como el romano Manio Curio Dentato (m. 270 a.C.), es citado como sinónimo de desprendimiento al “despreciar una heredad dilatada.” Como consecuencia, si nuestra conducta fuera semejante a la de Curio, “Seríamos entonces republicanos como él.”²⁹⁴

²⁹⁰ *Ídem*.

²⁹¹ *Ídem*.

²⁹² *Ídem*.

²⁹³ *Ídem*. Cursivas nuestras.

²⁹⁴ *Ídem*. Efectivamente, Maquiavelo sostiene esa idea. Véase el libro I, capítulo cincuenta y cinco, titulado “Hasta qué punto se conducen los acontecimientos con más facilidad en las ciudades que no están corrompidas, y que donde existe igualdad no se puede establecer un principado, y donde no la hay no se puede establecer una república.” (Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op.cit.*, p. 168).

En otro discurso que dataría de 1826, Vidaurre acomete el tema de una reforma agraria. Pero la que fomenta Vidaurre está dirigida sobre todo a las tierras que detentan las órdenes religiosas. Ya sabemos, o presumimos, cuáles son los alegatos que hará a favor de esta medida, en tanto veremos parecidos argumentos en Mora. Así,

[...] todas las propiedades rústicas -insiste el limeño- de los religiosos de ambos sexos deben sacarse a remate [Pues deben] entrar en ellas ciudadanos capaces de trabajarlas por sí, de fomentarlas, de adelantarlas, de hacerlas más productivas.²⁹⁵

Los ciudadanos -virtuosos claro- reemplazarán a los miembros de estas órdenes religiosas por ser estos últimos la representación genuina de una formación que no contempla la búsqueda del bien común.

¿Cuál fue el fin de retirarse los hombres a los claustros? Separarse los negocios del mundo, entregarse a la contemplación, despreciar los bienes terrenos, aspirar únicamente a los celestiales, no solicitar lo profano, ni fatigarse por lo transitorio [...] que no se mezclen en los negocios que corresponde a su fines es mala en sí y perjudicial a los demás.²⁹⁶

Una interesante diferencia que habría con Mora –como veremos- es que el limeño hace notar que medidas como la que apoya se habrían ya dado en el viejo régimen virreinal. Sostendría así una continuidad jurídica que ya vimos que manifestaba antes en otros tópicos.²⁹⁷ Pero alimenta sus objeciones con elementos que fueron parte también de las críticas del guanajuatense: la crítica de las corporaciones:

Las riquezas han de estar repartidas. Un cuerpo del Estado puede estar muy rico, y el Estado muy pobre.²⁹⁸

²⁹⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso primero en Panamá: Continúan las Leyes fundamentales, Agricultura, ley agraria”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 425.

²⁹⁶ *Ídem*.

²⁹⁷ Señala ordenanzas y cédulas al respecto de los años 1535, 1576 y 1631. Vuelve a citar al jurista virreinal Juan Solórzano Pereira como funcionario colonial que exige a la Corona el cumplimiento de esas cédulas. *Ibid.*, pp. 425-426.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 428. Se refiere aquí Vidaurre en específico a la orden jesuita.

Estas medidas se extenderían a los grandes propietarios de tierras. Vidaurre desea que pongan en venta las que mantienen eriazas por falta de dinero o mano de obra. Estas medidas tienen como perspectiva política y ética el bien público. O sea, la república. “Con arreglo al sistema republicano” dice el limeño, puesto que ésta tiene como meta “igualar en lo posible las fortunas.” Esta misma regla proviene de las antiguas repúblicas griegas, romana, los antiguos germanos e inclusive esas “Loables costumbres” –nos dice- fueron las que “tuvieron nuestros incas en los días dichosos en que fueron poblados estos países por los adoradores del gran Pachacamac”.²⁹⁹ Encuentra rasgos republicanos incluso en la sociedad incaica.

Esta racionalidad de la ley supone que “Siendo todo social político, las leyes deben ser dictadas por el bien de la sociedad.”³⁰⁰ Ese bien común no excluye el interés personal, que a su vez se distancia de la avaricia. Cita a Filangieri y a Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) como defensores de dicho interés en tanto racional. En el caso del napolitano, éste sostendría que las tierras apropiadas por los frailes no prosperan por faltarles dicho interés individual. Y el gijonés, según cita el limeño, estaría a favor de repartir las tierras concejiles –pertenecientes a comunidades- y baldías entre propietarios individuales.³⁰¹

El tópico de la riqueza abundante de la geografía y tierras americanas -peruanas en este caso- aparece con motivo del tema que el limeño viene discutiendo: la factibilidad de alcanzar la felicidad, que vimos que Malthus ponía en cuestión. Por lo que Vidaurre sostiene que

Lo que conviene mejor a la República, dice Say: es no buscar recursos ficticios, vergonzosos y funestos, sino fecundos e inagotables.³⁰²

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 430.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 431.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 432. La cita de Filangieri parece provenir de su *Ciencia de la Legislación*, texto citado por Mora, como luego se verá. Puede consultarse Gaetano Filangieri, *Science of Legislation*, London, Printed for Thomas Ostell, By Emery and Adams, Bristol, 1806, Book II, pp. 266 y ss. En cuanto a Jovellanos, Vidaurre cita su informe de ley agraria. Véase D. Gaspar de Jovellanos, *Informe en el expediente de ley agraria. Tratanse en este informe las cuestiones mas importantes de Economía Política, adaptadas al estado presente de España*, Burdeos, Imprenta de Lawalle joven y sobrino, paseo de Tourny, n° 20, 1820, pp. 49-50.

³⁰² Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso primero en Panamá: Continúan las Leyes fundamentales, Agricultura, ley agraria”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, op.cit.,

Podría sostenerse que el ex-oidor estaría estableciendo nexos con el tópico colonial que sacraliza las tierras americanas. Pero ahora en clave republicana. Pues se pregunta si

¿Nos desvelaremos por el arbitrio de un nuevo impuesto, cuando en una de nuestras provincias, no de la más grande nombrada, Chachapoyas, podemos recoger más lino que en Egipto, más algodón que en la India, más cochinilla que en México, más añil que en Guatemala? En nuestras costas la uva y la aceituna son abundantes, y pueden serlo más que en la Europa entera. Nuestro cacao es superior al de Guayaquil, y podemos aumentar, cuando queramos, los plantíos. En las montañas cercanas al Cuzco, se halla la pimienta tan picante y fina como la de la India. La yerba para el cristal es abundantísima en Ica y en otros lugares. Fue la quina hasta aquí silvestre, como también las plantas exquisitas para toda clase de tintes, y las más virtuosas medicinales. El trigo puede recogerse en el valle de Cañete, Jauja, Arequipa y en el departamento de Trujillo, en tanta abundancia, que después de alimentarnos en precios moderados abastecemos suficientemente el Istmo. La caña de azúcar es general, y también lo son la pita y el cáñamo. Cajamarca hacía antes este comercio. ¡Dios benéfico! ¡Ah, que el peruano no supo aprovecharse de los inmensos dones con que lo distinguió la mano protectora!³⁰³

Y es que dichas riquezas esperan –de manera providencial diríamos- a ser fuente de felicidad para la nación peruana. “Tú, cuerpo benéfico” dice Vidaurre refiriéndose al legislativo, “puedes con una ley aumentar millones al producto actual de nuestra América”. Y esa ley es la de la reforma agraria que solicita. “Unamos siempre la justicia en nuestras determinaciones: este es el modo de ser felices”³⁰⁴ sostiene el limeño a favor del sistema republicano como el más racional por buscar la justicia, que es la felicidad. Nos dice que la justicia, en este sistema, significa que

p. 433. La cita de Say provendría de su *Tratado de economía política*. Véase Jean Baptiste Say, *Tratado de Economía Política, op.cit.*, pp. 316 y ss.

³⁰³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso primero en Panamá: Continúan las Leyes fundamentales, Agricultura, ley agraria”, en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 433. Sobre el tópico de la sacralización de la naturaleza americana en tiempos de la colonia, hemos escrito extensamente y citado numerosa bibliografía sobre el punto en Alan Pisconte Quispe, “El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación. *El Paraíso en el Nuevo Mundo [1650]*” en José Carlos Ballón (editor y coordinador), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII, (selección de textos notas y estudios), op.cit.*, t. II, pp. 491-546.

³⁰⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso primero en Panamá: Continúan las Leyes fundamentales, Agricultura, ley agraria”, en *idem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 433.

[...] ya el rico indolente no insulta con risa sardónica al hombre *virtuoso*, que muere de pena al no poder cumplir con sus obligaciones naturales.³⁰⁵

Así, la presencia de la *virtud* como eje del sistema republicano está fuertemente presente en el texto que venimos analizando. Como en el siguiente párrafo:

Estoy persuadido que el pueblo es tanto más laborioso, cuanto más crece en la honradez y la virtud.³⁰⁶

Así, es probablemente este concepto de *justicia* republicana el que impele a nuestro autor a criticar a Say, quien –según el limeño– avalaba el trabajo de esclavos negros. Así, finalmente, sostiene que, en términos económicos, no es conveniente establecer como norma dicho trabajo. De este modo, termina sosteniendo que

Difícilmente en todo el globo conocido se verá país -nos dice Vidaurre- donde la renta de los capitales sea menor que en aquellas partes de la América, donde se ha trabajado con esclavos [Por lo que] Say puede engañarse, pero no nosotros mismos, que tenemos los ejemplos presentes y hemos observado el atraso y deterioro en los años anteriores.³⁰⁷

Pero inmediatamente considera que no es su ánimo “decir que sean libres en el día todos los esclavos.” Probablemente piensa que fomentaría la disensión y la anarquía. Así, sostiene que su deseo es “que poco a poco vaya desapareciendo la servidumbre, que el jornalero venga a ser un socio del propietario.” De cumplirse esa posibilidad, insiste, “Entonces los frutos serían copiosos, y por ahora la disminución parcial de la servidumbre los irá paulatinamente aumentando.”³⁰⁸ Nos parece que esta apreciación del limeño muestra el nexo entre *república*, *justicia* y *felicidad*, que ha sido la temática constante de este discurso que venimos examinando.

Y en otro extenso discurso suyo, fechado en 1827, podemos reconstruir las conexiones que el limeño establece entre el concepto de *república* y *tiempo*. Veamos. “Es la libertad un bien tanto más expuesto a perderse cuanto más precioso” nos dice Vidaurre en este

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 434. Cursivas nuestras.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 435.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 437. Sobre la cita se Say, véase el capítulo XIX titulado “De las colonias y sus productos” en Jean Baptiste Say, *Tratado de Economía Política*, *op.cit.*, pp. 193 y ss.

³⁰⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso primero en Panamá: Continúan las Leyes fundamentales, Agricultura, ley agraria”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 437.

documento. Recordemos que la libertad es una virtud que resulta un eje importante del sistema republicano. Esta ha sido recién alcanzada en el Perú. Bolívar, dictador del Perú en aquél momento- envía a nuestro autor como representante de Perú al Congreso Anfictiónico realizado en Panamá en 1826 bajo el auspicio del libertador caraqueño. En este discurso -leído ante los representantes de los países invitados- Vidaurre inicia su perorata exponiendo el riesgo que corre un orden nuevo.

Lo exquisito está sujeto a vicisitudes, y en lo físico y en lo moral todo corre riesgo, si no se cuida y vela por su conservación.³⁰⁹

Es aquí que hace su presencia la temática de la temporalidad en tanto destrucción. Nada queda a buen recaudo ante el tiempo, todo ente puede sufrir su influencia devastadora. La naturaleza y la sociedad están a su merced. Pero en ésta última es posible por lo menos tomar precauciones contra el poderío del tiempo. Puesto que imperios enteros y exitosos, como el de los asirios, medos, el incaico, ya no existen. “Todo se ha mudado, nada existe de lo antiguo” nos menciona el limeño. Así que todo indica que las nuevas repúblicas americanas podrían sufrir “una variación que nos precipite en la esclavitud; y nos robe el inmenso bien que hemos adquirido”, insiste Vidaurre.³¹⁰

El prócer peruano piensa sobre los cambios temporales en tanto causa posible de trastornos en la nueva legitimidad republicana. Pero, sostiene, es posible conjurar dichos males de la temporalidad en base a la razón, partiendo de que “El autor soberano de la naturaleza o es injusto, o debió crearnos para ser felices.”³¹¹ Dicha razón rige las diferentes Cartas Constitucionales, lo cual es un paso en pos de dicha meta, ya que “Nuestras repúblicas están constituidas: todas tienen sus códigos políticos”. Lo que restaría entonces es “establecer el de gentes o entre naciones que aseguren nuestra libertad en el seno de nuestros mismos Estados.”³¹² La razón indicaría entonces que consolidar la felicidad de las repúblicas americanas supone su unión contra la Santa Alianza europea. “Aquí pues” continúa el autor, “deben investigarse, presentarse y

³⁰⁹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la gran Asamblea Americana”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos, op.cit.*, p. 441.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 442.

³¹¹ *Ibid.*, p. 443.

³¹² *Ídem.*

discutirse cuantos medios sean proporcionados a ese racional, justo, útil y santo fin”.³¹³ El discurso de Vidaurre propone ante la asamblea una serie de medidas legislativas en vista a dicha unión, por lo que sugiere que los representantes las discutan y acepten de ser el caso.

Una de ellas es declarar que ninguna república americana pueda convertirse en monarquía. En su alegato a favor de dicha medida aparecen sus intentos de explicar su propia variación de ideas al respecto. Recuérdese que el limeño favorecía inicialmente la monarquía.

Mis sentimientos en otros tiempos fueron muy diversos de los que hoy profeso [...] Quien leyera mis discursos presentados al gobierno de España, manifestando que las Américas no podían ser reconquistadas por armas, conocerá el vivo deseo que tuve de que un gobierno suave y moderado perpetuase nuestros antiguos vínculos.³¹⁴

Considera que su aceptación del error monárquico se debía a rezagos de viejos prejuicios en los que había sido educado, que no pudieron ser desalojados de sus convicciones ni siquiera por la educación ilustrada que tuvo.

Los amargos rezagos de la levadura de mi mala educación tuvieron alguna parte. No me agradaba quedar en absoluto nivel con el menudo pueblo, que no creía mi igual.³¹⁵

Es interesante esta percepción autocrítica del limeño. Pues notamos que se considera alguien que antes estimuló el buen gobierno, suave y moderado. Por otro lado, se asienta en una lectura republicana de Maquiavelo.

Después de un estudio continuo de los libros de Maquiavelo no quería saber que “no hay República donde no hay igualdad”.³¹⁶

En este drama personal, sigue confesando que su renuencia a aceptar la República se debía a dos motivos: uno incorrecto,

³¹³ *Ibid.*, p. 444.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 449.

³¹⁵ *Ídem.*

³¹⁶ *Ibid.*, p. 450.

Lo que hay es que por no entrar en esa igualdad quería ser monarquista [El otro] El sólido y valedero era la dificultad espantosa para establecer un régimen seguro y firme.³¹⁷

Como veremos también en el caso de Mora, esta última razón es la fuente del temor que fundó su convicción más importante. Pues tanto la tiranía hispánica como la anarquía insurgente ponían en peligro lo que sigue siendo, sin embargo, su meta: un régimen sólido, que se sobreponga a los peligros del tiempo. En esa época, nos dice

Preveía como Fabonio los horrores de la anarquía, y presumía con tristeza que antes seríamos aniquilados que constituidos. Tenía presente que un pueblo libre como la América del Norte, estuvo expuesto a desolarse antes de formar un sistema. Conocía las inclinaciones, los afectos, temperamento, luces, virtudes y vicios de los españoles americanos. Juzgaba por todo que no era tiempo de la independencia.³¹⁸

En base a lo anterior sugiere a los otros miembros del Congreso de Panamá que una federación de repúblicas –como la que propone- necesita legislar sobre otros asuntos que le permitan consolidar su felicidad. Una de dichas medidas está en relación con el comercio. Pues para él “El comercio es como la circulación de la sangre en el cuerpo físico.”³¹⁹

Aparece aun –en 1827- esta metáfora del cuerpo de la que echaba mano en su periodo monárquico. Cuando aquélla circulación “está ordenada, se goza de perfecta sanidad.” De no ser así, considera que “Un movimiento desarreglado causa, según él, una mayor o menor dolencia: la cesación es la muerte.”³²⁰ Al parecer, la constitución de una república supone aun considerarla desde la óptica organicista, en cuanto esta figura supone, a su vez, una totalidad armonizada bajo un fin común, que es la felicidad. Y la fragilidad de dicho cuerpo –la enfermedad o la muerte incluso- es la que hay conjurar aun mediante los remedios proporcionados por el sabio médico-legislador. Y es desde la luz que le proporcionaría dicho saber que nuestro autor considera que una república no puede lograr su cometido si no se sostiene en última instancia en la divinidad.

³¹⁷ *Ídem.*

³¹⁸ *Ídem.*

³¹⁹ *Ibid.*, p. 462.

³²⁰ *Ídem.*

Los resortes del dolor y de la pena pueden mucho para el gobierno social, pero no alcanzan a perfeccionar el movimiento perpetuo y arreglado que debe mantener la nación. [Por tanto aun es necesaria] la idea del premio y el castigo en los años eternos [Idea que solo puede proporcionar] El cristianismo como salió de las manos del autor del Evangelio.³²¹

La idea de Vidaurre sería que no se puede fundar repúblicas en base a un saber secularizado –sólo premio y castigo. “Las villas y ciudades no son academias” nos dice el limeño, resaltando el papel de la tradición religiosa en las ex –colonias hispanas.³²² Tampoco es posible concebir un excesivo optimismo acerca de sus alcances, pues es un saber exclusivamente humano e insuficiente en éste nivel. Por tanto, para el limeño sería aún necesario un cristianismo real -no el heredado de los aciagos años coloniales- y que aún subsistiría en las sociedades americanas. Este cristianismo -que sostendría las bases últimas de las repúblicas hispanoamericanas- es una característica del pensamiento del limeño que Gallegos resalta en sus estudio erudito sobre el pensamiento de nuestro autor. Según Gallegos, para Vidaurre “La responsabilidad por la rectitud moral de los ciudadanos, sin embargo, iba a ser prerrogativa de la Iglesia”.³²³

Otro tópico republicano al que acude nuestro autor es el de la milicia ciudadana.

En un estado libre -nos dice Vidaurre- el hombre no debe tomar las armas sino para defender su patria y sus leyes [...] Porque es ciudadano y continúa siéndolo es que se hace soldado.³²⁴

Quien desarrolla la idea del ciudadano que se arma en defensa de su patria como un importante tópico de la concepción republicana de la política es J.G.A. Pocock. Él sostiene que

³²¹ *Ibid.*, p. 466.

³²² *Ibid.*, p. 465.

³²³ “The responsibility for moral rectitude in the citizens, however, was to be a prerogative of the Church” (Véase José Luz Gallegos, *Manuel Lorenzo de Vidaurre and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 211). La tesis de Gallegos supone que la totalidad del pensamiento de Vidaurre puede interpretarse mediante claves ilustradas. Nosotros creemos necesario añadirle el factor republicano, como venimos haciendo notar.

³²⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la gran Asamblea Americana”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 477.

La *virtù* militar precisa de la virtud política porque ambas tienen al mismo fin. La república es el bien común y el ciudadano, encaminando todas sus acciones hacia ese bien común, dedica la vida a la república. Quien lucha por la patria ofrece en sacrificio su existencia, y de este modo ciudadanía y milicia coinciden al perfeccionar la naturaleza humana entregando sus bienes particulares a un fin común. Si eso es virtud, entonces el guerrero hace tanta gala de ella como el ciudadano, y tal vez sea en el recurso a la disciplina militar donde el hombre aprende a ser ciudadano, y tal vez sea en el recurso a la disciplina militar donde el hombre aprende a ser ciudadano y a practicar la virtud cívica.³²⁵

Pocock –en su obra citada- analiza los *Discursos de la primera década de Tito Livio*, de Maquiavelo. Vimos que Vidaurre cita este texto, así que no es improbable que esté pensando en esta ciudadanía en armas como parte de la concepción republicana que tiene en mente. Pero con la variante religiosa que ya mencionamos. Recordemos que el limeño opone las milicias de ciudadanos a las tropas profesionales permanentes a sueldo, que considera de origen monárquico y despótico, que justamente harían peligrar la libertad del ciudadano. Así, nos dice que

En Roma el ciudadano era el soldado: en la Europa no fue un oficio distinto de los demás hasta estos últimos siglos. En la América los hombres libres vencieron a los veteranos españoles. La mejor educación, conocimientos, pudor, honra, relaciones hacen a un ciudadano más propio para la guerra que el que se alquila por un pequeño y vil interés.³²⁶

Si la república como concepto supone la noción de *patria*, es interesante que en este texto el limeño esté pensando en ampliarla hasta abarcar la América toda.

Si la América es la patria de nosotros -nos dice el ex-funcionario- Ya todas las repúblicas uniformes en sus principios, las leyes harán una hermandad perpetua.³²⁷

³²⁵ J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Segunda edición, Madrid, editorial Tecnos, 2008, p. 289.

³²⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la gran Asamblea Americana”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú” y otros escritos*, *op.cit.*, p. 479.

³²⁷ *Ibid.*, p. 481.

Para nuestro autor, el libre tránsito entre ciudadanos americanos tendrá como consecuencia que todos lleguen a ser

Una sola familia cuya cabeza será Dios, cuya ley será la razón, cuyo delito enorme será turbar esta unión, única base de nuestra felicidad perpetua.³²⁸

Una república organicista cristiana -católica diríamos- cuya base última es la divinidad, la que le daría su carácter perpetuo. Lo que finalmente conjuraría los peligros del tiempo y las revoluciones.

En resumen, hemos podido seguir el desenvolvimiento de conceptos como *cuerpo* y *república* en la obra escrita de Vidaurre, tanto en su etapa monárquica como en la republicana. Constatamos que el primero es asumido en ambas etapas. En ambas, también, pudimos notar las nociones de *justicia* y *virtud* como elementos del cuerpo político, las cuales se plasman en la racionalidad de la ley, que representa el término medio que evita los extremos del *despotismo* y la *anarquía*. Percibimos que su distanciamiento de la monarquía es paulatino pero seguro. En dicho cambio están presentes, como causas, tanto su asunción como su lectura crítica del liberalismo hispano. Además asume, en los textos analizados, elementos centrales del discurso republicano, desde el cual critica tópicos importantes del liberalismo, como el trabajo individual como fomentador de riqueza. Se apropia de conceptos como *virtud* y *milicia ciudadana* de dicho discurso. Interpreta a Maquiavelo también desde dicha perspectiva discursiva. Sin embargo, su mirada del poder político no es enteramente secular, sino que apela a la configuración de una república cristiana –y una federación de naciones latinoamericanas basadas en el mismo fundamento religioso. Creemos que eso fue posible porque mantiene la perspectiva organicista en este periodo republicano. En el siguiente apartado quisiéramos detenernos en los aspectos peculiares de la república cristiana, cuya constitución parece ser el ángulo específico que aportaría el limeño con respecto a la conformación de una república peruana.

³²⁸ *Ídem.*

CAPÍTULO 3.

ASPECTOS LEGALES DE LA REPUBLICA CRISTIANA EN LOS PROYECTOS LEGISLATIVOS DE VIDAURRE.

3.1 Características de la República cristiana peruana.

A contrapelo de las tendencias secularizantes europeas, Vidaurre nos dirá:

[...] mezcló la religión y la moral, porque de sus principios bien entendidos depende la felicidad de los pueblos.¹

Las *Cartas Americanas* (1823) de nuestro autor, aún tienen el influjo de sus simpatías por la monarquía. Eso no significa, creemos, que ciertas bases conceptuales del republicanismo no se encuentren presentes en ellas. Por ejemplo, tiene la esperanza de que el gobierno de la metrópoli

[...] abrirá los ojos sobre sus verdaderos intereses, y se convencerá que el único medio que tuvo de dominar en el Nuevo Mundo, fue el hacerle feliz por un *buen gobierno*.²

La monarquía sólo puede ser un buen gobierno si coloca como meta de su accionar político la felicidad, que es el bien común.

Otro elemento de esta inclinación por el republicanismo estaría en la importancia que otorga al valor de la *justicia*. “¡Ah, que el hombre en sociedad tiene que hacer fuertes sacrificios!” nos dice el limeño. Y continúa diciendo: “Libertad natural, tú serías preciosa si el hombre fuera justo.”³ La libertad como valor republicano crea retos insólitos para los hábitos de los sujetos que han sido educados en el antiguo régimen. Por tanto, habría la necesidad de apelar a elementos provenientes de dicho régimen para

¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en Ídem., *Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1973, Tomo I, p. 3.

² *Ibid.*, p. 5. Cursivas nuestras.

³ *Ibid.*, p. 10.

hacer viable el proyecto social republicano. Ese elemento sería la justicia, entendida, suponemos, como la armonía de las tendencias libertarias de los ciudadanos. Dicha armonía se logra si la justicia es la coronación de la felicidad, que lo es a la vez del bien común. Sin embargo, dicha justicia republicana, al estar inscrita aun en los horizontes monárquicos, supone todavía jerarquías sociales rígidas. Así, en estas *Cartas* -muchas dirigidas a una amante suya- el limeño le recomienda lo siguiente: “Evita toda familiaridad con tus esclavos; tratándolos sí, como seres de tu misma naturaleza.” Es decir, mantener dichas jerarquías no supone ya una antropología como la aristotélica. Sin embargo, “El orden de la sociedad exige ese método con los siervos” continúa el funcionario colonial, “el que si falta, toda la casa se trastorna.”⁴ Entonces, mantener el orden justo supone ejercitar la virtud: “Virtud, virtud, sin ti nadie sería feliz” agrega finalmente el limeño.⁵

Sin embargo, nuestro autor apela a la psicología aceptada en esa época para justificar la escala social y de valores de la sociedad colonial.

Únicamente te diré, que un hijo de una mujer virtuosa, nutrido por una extraña criminal, es un arbusto injertado en su nacimiento [...] La primera sangre es de los padres. Sucede a esta la de la Nurse. El alimento, el kilo, la sangre, el fluido nerviosos todo proviene de esa intrusa madre que coadyuva a quebrantar los decretos de la naturaleza. ¿Y nos admiramos al ver hijos de padres nobles inclinados a la ruindad, al desenfreno, a los más groseros vicios desde su más tierna infancia? Si observásemos lo contrario sería un trastorno del orden natural, y del maravilloso, pero ya conocido mecanismo del hombre.”⁶

Pues “Todos los seres aunque de la misma especie son diversos”, continúa el limeño. Y porque existe esa diversidad es que no es posible sostener que “hay dos hombres perfectamente iguales.”⁷ Por ello, si no se evita el contacto entre esta diversidad de seres, se pone en riesgo la estabilidad social, que se basa en la diversidad de caracteres y, por tanto, de virtudes. Una sociedad republicana virtuosa necesita también perfeccionar sus leyes. Por eso se requiere, nos dice, saber que

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ *Ídem.*

A las leyes dictadas por Dios han añadido otras innumerables los hombres, ya con respecto a la sociedad en el interés público y particular, ya por lo que mira a los ritos de la religión que domina [Por eso es bueno que] el filósofo conozca el origen de todas ellas, para saber valorizar el quebrantamiento, y que se distinga si el pecado ha sido contra Dios, o contra lo dispuesto por los legisladores humanos.⁸

El saber filosófico sobre la naturaleza de las leyes garantiza distinguir aquellas “que tiene por objeto el *bien común*, y aquellas que sólo interesan al que las promulga con opresión de los débiles e indefensos.”⁹

Como ya vimos en los apartados anteriores, el limeño recurre constantemente a elementos del discurso republicano. Por ejemplo, en la discusión que plantea sobre la prohibición del incesto, considera que es una norma política, no de origen divino. Por tanto, “El gobierno debe encargarse de todo lo que conduce a la mayor utilidad del cuerpo social.” Como consecuencia, decretar la prohibición del incesto supone que “se dupliquen los lazos entre los ciudadanos” y de ese modo “será más grande el amor que resulte, y por consiguiente el bien común.”¹⁰ *Bien común* y *cuerpo* son conceptos que están intrínsecamente unidos en las citas anteriores.

Esta obra tiene para nosotros interés, en tanto logra mostrarnos las tensiones en las perspectivas y metas de las reflexiones del limeño. Por un lado, ansía la institución de un tipo de gobierno cuya perfección es rayana en la utopía.

¿Cómo puede ser, le digo, [al filósofo Fontanelle] que sobre la tierra llegue a verse reinando *la verdad*? ¿Luego aquí residirá igualmente *la justicia*? Estas son dos hermanas que jamás estuvieron separadas, no son divisibles. Su presencia formará por sí la dicha perfecta de esta sociedad. Aquí no habrá leyes, porque habrá *buenas costumbres*. No serán precisos magistrados, porque los *pactos* se guardarán religiosamente, y no habrá quién los quebrante. Resplandecerá en alto grado el *amor de la patria*, unidas todas las delicias de la independencia social. Se confesarán los reyes hombres, y serán distinguidos por la humanidad, y el más vivo deseo de hacer felices a

⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁹ *Ibid.*, p. 21. Cursivas nuestras.

¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

sus semejantes. *Dios será adorado* con el más perfecto de los cultos, que es el amor mutuo de sus criaturas racionales. Volemos a lo interior que ya prometo campos fértiles por la acendrada agricultura, libre el propietario de impuestos y vejaciones: artes perfeccionadas por talentos que se distinguen con el premio: comercio floreciente por la buena fe del que lo ejercita, y la protección del que gobierna: ciencias útiles fomentadas, y proscriptas las que sólo sirven a radicar la tiranía y fanatismo: gran población en numerosas familias, libres, acomodadas, justas y religiosas. ¡Que faltará a este país para igualar al emperio! Sólo el conocimiento perfecto de nuestro hacedor que nos creó para ser felices.”¹¹

En esta extensa cita encontramos todos los elementos de un sistema de gobierno que, aunque gobernado por un rey, posee los elementos completos de una república: justicia, utilidad, leyes racionales, pacto, amor a la patria, todo sustentado en la divinidad. Pero será la voz crítica -representada por el filósofo francés Bernard de Bouvier de Fontanelle (1657-1757)- quien le hará notar las dificultades de sostener esa especie de utopía republicana. Pero, en especial, le insiste en la dificultad de reconciliar el interés individual con la justicia -o sea, en este caso, el bien general. Por ello es necesaria la gracia divina, para lograr el equilibrio. Los hombres no pueden sólo con su razón establecer las bases de su felicidad.

No has salido, me dice [Fontanelle] del planeta en que nacimos y habitamos. En él la verdad siempre fue proscripta, y la justicia siempre fue sinónimo de la fuerza. Ese principio debe creerse infalible cualesquiera que sea la forma de gobierno. Los hombres se consumen en delicadas cuestiones sobre cual régimen deberá preferirse. Platón acertó a medias [...] Dos amores nos combaten continuamente; el del orden y el del interés. Este choque no es posible subsista en tan perfecto equilibrio [...] Esta es aquella ley de la carne contraria a la ley del espíritu, y la que siempre sale vencedora, cuando no interviene un milagro que se llama gracia [...] Yo te conduzco a este sitio para que adviertas lo único que alcanza la filosofía. Su poder limitado a conocer los vicios, no es tan vigoroso, que pueda remediarlos.¹²

Debido a que un modo de gobierno perfecto es inalcanzable para las solas fuerzas de la razón, es que se requiere el apoyo de la divinidad. También es necesaria la virtud a fin

¹¹ *Ibid.*, p. 34. Cursivas nuestras.

¹² *Ibid.*, pp. 33-34.

de alcanzar la felicidad en libertad. Sólo de ese modo será posible aspirar a esa perfección social que es la república con la que sueña el limeño. En una especie de invocatoria dirigida al rey Fernando VII, le dice que

¡Quién en lugar de dedicatoria pudiera decirte con franqueza que en un pueblo de esclavos no puede haber sentimientos de virtud, y que si falta ésta, el estado se precipita a su ruina!¹³

Siendo complicado alcanzar una clase de virtud como la que propone, recurre al ejemplo de las repúblicas de la antigüedad como ejemplos históricos de que dicha virtud es posible. Así, nos explica que

La virtud tiene un carácter divino y respetable, que admira a los mismos que quisieran sofocarla [...] No me contemplo tan grande cuando vestido de la toga subo a un solio elevado, y me constituyo superior a cientos o miles de hombres, como cuando en entera libertad arrojo en la urna mi voto para decidir el mérito de un ciudadano. Recuerdo los tiempos gloriosos de Roma y Atenas, cuando el hombre libre e independiente unía la felicidad del estado y de la naturaleza a todos los bienes que proporciona la sociedad. ¡Siglos dichosos en que salía de una humilde cabaña un pobre labrador a decidir en la asamblea con su sufragio, los laureles que debían coronar al valiente guerrero que había defendido o engrandecido la patria!¹⁴

Pero en esta república, pero de acento monárquico, aún es posible considerar la esclavitud, pero “los ciudadanos particulares deben respetar en sus esclavos el sagrado título de hombres”. Y es que “Negros, blancos y amarillos, hombres más o menos oscuros, todos somos de una misma especie” nos dice el limeño. Por lo que “nuestras necesidades y pasiones no se diversifican sino por la educación y las costumbres.” Pero ¿por qué debería justificarse aún la esclavitud si se parte de la unidad de la naturaleza humana? “No clamaré por que se extinga [la esclavitud]”, continúa el autor, pues “no es posible abracemos un partido, que dejaría desolados nuestros países.”¹⁵ Una vez más, aparece el argumento que convoca a respetar el orden político y social existente, evitando el posible hundimiento en la anarquía.

¹³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

Las *Cartas Americanas* están repletas de discusiones de orden teológico. Creemos que dichas discusiones tendrían como objetivo reacondicionar los principios morales de la religión a fin de que sean un soporte renovado de la república. Por ejemplo, en la discusión sobre la inmortalidad del alma que desarrolla en ellas, su preocupación gira en relación a la virtud.¹⁶ Gallegos considera que el limeño intenta mediar, conciliar los intereses del naciente Estado moderno peruano, con los valores cristianos tradicionales.

La manera por la cual Vidaurre hace de las leyes la mejor protección de los derechos de las personas dependía de que el legislador sea capaz de basar las leyes del estado sobre las leyes divinas.¹⁷

En una discusión de esa índole, Vidaurre plantea si es posible que se sostenga una moral basada sólo en la ley natural, sin necesariamente recurrir a los preceptos que dictamina la Iglesia. Su respuesta es que ello no es posible en tanto sería creer

[...] que el catolicismo, ese mutuo enlace de todos los miembros *bajo de una cabeza*, no es preciso para *la salud*.¹⁸

Al parecer, el limeño intenta fundar aun la república en los preceptos de la cristiandad católica, aunque en esta etapa monárquica será la metáfora del cuerpo la que le permitiría establecerla. Por otra parte, discutiendo el rol de las mujeres en una república cristiana, el limeño sostiene que “Mujeres orgullosas, llenas de lujos, dirigidas por sus caprichos, han de dar a la patria malos ciudadanos.”¹⁹ Dicho rol, en su etapa monárquica, se justificaría también por la jerarquía inherente a dicha metáfora.

Al igual que veremos en Mora, Vidaurre considera que la aplicación de la virtud cristiana debe sostenerse en el método de las circunstancias. “Un gobernador prudente” nos dice el limeño, “acomoda sus leyes a los tiempos, procurando que se mantenga

¹⁶ “Los espíritus no ocupan lugar, por consiguiente pueden entender y percibir cuanto se practica entre los vivientes [...] Los justos logran saber los elogios de sus virtudes, y los criminales el oprobio de sus vicios [...] Mi sistema nada tiene de perjudicial. Con él se anima la pasión por la verdadera gloria, y se logran excelentes ciudadanos.” *Ibid.*, p. 62.

¹⁷ “The manner in which Vidaurre made the laws the best protection of people’s rights depended upon the legislator being able to base the laws of state upon the divine laws.” José Luz Gallegos, *Manuel Lorenzo de Vidaurre and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. IV. Traducción nuestra.

¹⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem.*, *Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, *op.cit.*, p. 69. Cursivas nuestras.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

siempre ileso la justicia.”²⁰ Es posible que este tipo de consideración metodológica explique en parte su radicalización republicana y el abandono de la forma monárquica. Pues en ésta creía que “La división de poderes es una quimera [En Inglaterra] El rey todo lo manda y lo dispone.”²¹ En su inicial concepción republicana -que adhiere aun a la monarquía- sugiere que se haga público “todo lo que se hacía a favor de la república.” Pues el ex-oidor considera que “el ciudadano en una *monarquía moderada* desea distinguirse, aumentando su honor personal y el de su familia.”²² El limeño prefiere sostenerse aun en una monarquía que no sea despótica, a la que denomina *moderada* por eso mismo. Los alcances de éste término en sus discursos pro monárquicos es lo que habrá que analizar.

Vidaurre insiste en que la ley es la base de las decisiones del monarca, por lo que desacatarla es el acto que lo convierte en déspota. “Si los soberanos no reconocen ley” nos indica el limeño, “no forman parte de la sociedad: se contemplarán como opresores, y no como jefes destinados al bien común.”²³ Por un lado, la monarquía moderada supone un rey que respete los acuerdos tendientes al bien común. Por otro, los ciudadanos deben igualmente respetar dichos acuerdos. Por ejemplo, en el reino “Se deben prohibir ciertos matrimonios” con el fin de armonizar “el orden del gobierno con la utilidad privada.” Pues si se consienten matrimonios entre diferentes estamentos, justamente se pone en peligro “el gobierno”, o sea, el bien común.²⁴ Tal clase de bien moderaría la libertad individual, pues

Cuando se piensa que la libertad del hombre es limitada, es cuando obra con aquella misma que conduce a su verdadero y permanente bien.²⁵

Por tanto, esta monarquía es *moderada* porque el *bien común* es el elemento que entreteje y armoniza las posibles tendencias tanto despóticas como anárquicas del reino. “Sin destruir la jerarquía que formó la misma naturaleza, auxiliése por los magistrados y las leyes” nos dice el autor, considerando que el buen gobierno aminora o modera las rigideces de la sociedad jerárquica inherente a la monarquía. Si estas leyes son bien

²⁰ *Ibid.*, p. 86.

²¹ *Ibid.*, p. 99.

²² *Ibid.*, pp. 102-103. *Cursiva nuestra.*

²³ *Ibid.*, p. 105.

²⁴ *Ídem.*

²⁵ *Ídem.*

ejecutadas por los magistrados “Depositen ante ella sus voluntades todos los ciudadanos, y desaparecerán de la sociedad las desgracias.”²⁶ La racionalidad de la ley logrará que los ciudadanos no irrumpen con sus reclamos de forma violenta.

La virtud de esta república cristiana, con su revestimiento monárquico, proviene de los usos correctos al interior de la familia. “El que no es un buen marido y buen padre de familia, no puede ser un buen ciudadano”²⁷ precisa Vidaurre. La ciudadanía republicana está ligada con la salvación y con las virtudes, en tanto éstas hacen posible aquélla.

Ningún negocio es más propio que nuestra salvación. Ni los reyes ni los legisladores han de responder por nuestras almas [...] En el momento que el hombre pierde sus virtudes morales, se entrega a la horrible crápula, y sin freno a los deleites voluptuosos; pierde sus fuerzas, pierde su ánimo, se oscurece su talento, y en nada de esto hay milagro, sino un puro mecanismo proveniente de nuestra organización.²⁸

En contrapunto con el filósofo de Ginebra, Vidaurre entiende que las virtudes deben ser defendidas, cuidadas, incluso en relación con el progreso. Pues éste trae a la luz nuevas posibilidades de vicios.

Tal vez por eso dijo el ciudadano de Ginebra que parecía que los tiranos debían estar en reconocimiento con los filósofos, y que era la ilustración las flores con que se cubría el hierro de las cadenas.²⁹

El concepto de *progreso*, cómo veremos en Mora, aparece aquí en relación ahora con la *historia*, vista desde la perspectiva de las mejorías de las virtudes.

²⁶ *Ibid.*, p. 106.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ *Ibid.*, p. 120.

²⁹ *Ibid.*, p. 121. Vidaurre parafrasea un pasaje célebre del *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*: “El espíritu, como el cuerpo, tiene sus necesidades. Éstas hacen los fundamentos de la sociedad, las otras hacen su atractivo. Mientras el gobierno y las leyes subvierten a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, extienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denomina pueblos civilizados.” Jean-Jacques Rousseau, “Discurso sobre las ciencias y las artes” en *Ídem, Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 3ra edición, Madrid, Alianza editorial, 2012, pp. 41-42.

Juan Jacobo Rousseau, amigo mío, conocía perfectamente el corazón del hombre. Antes que él, lo había estudiado Nicolás Maquiavelo. Ambos estaban persuadidos que el interés privado ocupa más la atención de los ciudadanos que los males públicos, los efectos morales y políticos de la tiranía [...] No se han fijado en mí estas sentencias del modo maquinal que repiten los niños el catecismo. Yo he estudiado como ellos la historia, y he conocido que las pasiones son iguales en los pueblos según su estado de virtud, y corrupción.³⁰

Plantea entonces el limeño la necesidad de comprender el rumbo del progreso en relación a las mejorías o degeneraciones de las virtudes, en contrapunto con los vicios humanos. En la cita, Rousseau y Maquiavelo son equiparados en tanto estudiosos de una historia de las virtudes. Dicha historia supone el concepto de *utilidad* pública, desde el cual se puede medir el avance o retroceso de las virtudes.

Entre las costumbres más loables de los pueblos, ninguna iguala a la de aquellas ciudades confederadas que tenían un arca pública en que los ciudadanos arrojaban *voluntariamente* la cantidad que podían, cuando se trataba de un gasto *justo* extraordinario [porque creían que] la persuasión de la *pública utilidad* que resultaba inmediatamente en la *particular*.³¹

Pero Vidaurre sigue insistiendo en la necesidad de la religión para encauzar las pasiones y las virtudes. “No puede haber virtud sin religión” nos indica, porque “Nuestras pasiones en desorden, nos hacen que sacrifiquemos el interés general al más pequeño placer.” Por eso “La religión arregla las pasiones”.³² De ese modo, la religión auxilia a la virtud y es la base para la consecución del interés general, sostenido en el bien común. El cual se da en sociedad y no en un supuesto estado natural, como creía Rousseau.

Sigamos las leyes de la naturaleza que no conocen ni matrimonios indisolubles, ni empleos, ni honor, ni jerarquía. En los brutos compañeros menos feroces que el hombre civilizado; en los rústicos frutos, alimentos más sabrosos que los delicados manjares compuestos por la desenfadada lascivia, el lujo y el orgullo [...] ¿Es esto posible? No

³⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas, op.cit.*, p. 122.

³¹ *Ibid.*, p. 123. Cursivas nuestras.

³² *Ibid.*, p. 125.

amada mía. Estas son pinturas de novelas: cosas que no pueden realizarse [...] Somos sociales, tenemos religión, no seguimos la secta Cínica, ni podemos renunciar al honor que vale más que todos los tesoros. La providencia justa, sabia y buena, quiere que tú no seas mi esposa, y dilata la vida de la mujer que menos amo.³³

No es casual que, oponiéndose a Montesquieu, considere que la definición de honor del francés no es lo que desea para su república cristiana de corte monárquico. “No convengo con el autor del *Espíritu de las Leyes* en ese honor que consiste en acciones grandes extraordinarias” nos indica Vidaurre. Por el contrario, sugiere que “El honor no es la opinión general que se tiene de nosotros. Es el concepto de servicios que hemos hecho a la humanidad y a la patria.”³⁴ Hay un tinte de humanismo en esta república en tanto que el amor a la patria debe subordinarse ante la humanidad, siendo eso lo verdaderamente justo y virtuoso. Por eso considera que

Estos dos intereses [*humanidad y patria*] jamás deben estar opuestos. Lo ha de arreglar *la justicia*, y el que se separa de ella, cuando más llegará a ser un dichoso criminal. La corona concedida al romano que salvaba la vida de un compañero era la primera en la estimación pública. ¿Cuál debía ser la que ciñese la frente del *verdadero virtuoso* que beneficiase a la humanidad, sin los estímulos de la sangre ni de la patria? Sería un semidios a quien todas las naciones deberían respetar.³⁵

Por esa misma razón refuta a Filangieri. “Se apetece la superioridad: el deseo del poder anima todas las acciones según confiesa Filangieri”, nos informa el limeño. Pero, indica: “No convengo en que el amor de la gloria y de la patria deben ser el fruto de una pasión.” Pues “Es menester que se añada reglando la *justicia* necesariamente las *acciones*.”³⁶

³³ *Ibid.*, p. 128.

³⁴ *Ibid.*, p. 131. En efecto, Montesquieu considera el honor como la virtud política propia de los gobiernos monárquicos. Véase Montesquieu, *Del Espíritu de las leyes*, *op.cit.*, vol. 1, pp. 23 y ss.

³⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem.*, *Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, *op.cit.*, p. 131. *Cursivas nuestras*.

³⁶ *Ídem.* *Cursivas nuestras*. Filangieri sostiene que “Si es cierto que el amor del placer y la aversión del dolor son los dos resortes que mueven al hombre, fácilmente se ve que el amor del poder es el verdadero principio de acción en todos los gobiernos, supuesto que este amor el poder tiene su origen en el amor mismo del placer.” Gaetano Filangieri, *Ciencia de la Legislación*, 1ª ed., Buenos Aires, Ediar, 2012, p. 214.

Al parecer, intenta distanciarse de las posibles consecuencias secularizantes implícitas en los tópicos políticos de los textos ilustrados. “Mientras yo no vea en *los honores* el premio de *la virtud*, los consideraré como marcas que nos avisan que son nuestros enemigos aquellos a quienes se conceden.”³⁷ Como hemos ya notado, dicha virtud solo se sostiene en la justicia, que finalmente se produce con la consecución de la felicidad, del bien común. Y este no se logra sólo por la razón, sino que requiere la normatividad de la religión cristiana. Veamos.

A los reyes los contemplo como soles, cuyas luces se trasmiten a los demás vasallos. Cualquier resplandor que no tenga ese origen, es falso o aparente. Si el soberano *por su justicia* es un foco de fuego purísimo, transmitirá sus rayos a cuerpos que por su buena disposición sean capaces de recibirlos. Si a este benéfico planeta se intermedian otros ominosos, inflamados éstos, y produciendo unos efectos contrarios a los que debía esperar, extenderán su mala influencia sobre otros muchos seres inferiores, que serán otras tantas plagas. Este es el estado en que presumo nos hallamos. Fernando es justo, es piadoso, es un complejo de excelentes cualidades, pero lo rodean sátrapas viciosos [...] ¡Qué partido puede esperarse de estos innumerables agraciados cuando no tengan rentas para sostener el rango que hoy ocupan! Es fácil concebirlo y a nosotros llorar desde ahora la desolación de nuestros países, la pérdida de nuestros reyes, y lo que más, es el trastorno de la religión católica.³⁸

La larga cita anterior resume el imaginario político de nuestro autor antes de su conversión al sistema republicano democrático representativo. Con imágenes de probable origen neoplatónico, muestra que la unidad política regida por un rey justo, no puede ser opacada por otros entes luminosos -los funcionarios intermedios como los virreyes, por ejemplo. Si ello se produjera, la anarquía se abriría paso, las huestes insurgentes destruirían el orden cósmico de la monarquía, peligrando inclusive las fuentes mismas de dicho poder: la religión católica.

Como vimos anteriormente, la tendencia de este monarquista limeño es distanciarse de las soluciones regalistas de corte despótico. Por ello se distancia de la actitud del obispo de Concepción (Chile), don Diego Antonio Navarro y Martín de Villodres (1759-1832),

³⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas, op.cit.*, p. 132. Cursivas nuestras.

³⁸ *Ídem.*

con quien polemiza, debido a su informe sobre el Real Convictorio de San Carlos, institución educativa del Virreinato peruano fundado por el Virrey Amat en 1770. Institución considerada eje de las reformas borbónicas en el nivel educativo, allí colaboraron o se formaron importantes líderes de la independencia peruana, como Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1825), José Faustino Sánchez Carrión (1787-1825) así como Vidaurre mismo.

Vidaurre, de manera apasionada, infiere duros calificativos a este obispo. Pero ambos asumen en sus discursos el lenguaje organicista. Pues el obispo indicaba, según el limeño, que San Carlos sería origen de *la peste independentista* en el virreinato peruano. Por tanto, sería causante de *la corrupción* que se cierne sobre dicho virreinato. Mientras que el limeño dice lo siguiente: “si mi patria se halla en estado tan lamentable, el médico, es decir el gobernante debe ser muy sabio.”³⁹ En esta polémica, es interesante la genealogía republicana que subyace en las indicaciones textuales que realiza el limeño. Analicemos la siguiente cita.

Escribiendo Maquiavelo en la primera década de Tito Livio sobre las alabanzas que se deben a los fundadores de las repúblicas dice: que los que se entregan a la tiranía no conocen cuanto pierden de fama, gloria, seguridad y quietud, y en cuanta infamia, desprecio, vituperio, peligros y turbaciones inciden. Tal vez en el prólogo de esta insigne obra leyó el obispo la comparación del gobierno a la medicina [...] Debía haber reflexionado con la misma comparación, que si en la experiencia y en la historia se buscan los medios más acomodados a curar los males de nuestro cuerpos, también se han de buscar los que proporcionan la felicidad de los estados.⁴⁰

Es interesante esta observación que hace el limeño de la vertiente organicista - indesligable de la política como arte médica- presente en la obra de Maquiavelo que cita arriba. Maquiavelo consideraba a las repúblicas como “cuerpos mixtos” cuya salud consiste en mantener vigentes sus principios. Pero, añade el florentino

[...] como en el trascurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que los reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán necesariamente. Los doctores en medicina dicen, hablando del cuerpo humano: «Quod quotidie aggregatur aliquid, quod

³⁹ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 138-139.

quandoque indiget curatione». Hablando de las repúblicas, esta reducción al principio puede hacerse o por alguna circunstancia imprevista externa o por prudencia interna.⁴¹

Así, para Vidaurre, la medicina no se reduce a remediar los males de los individuos, sino que también debe ser asumida como un corpus de saber útil para curar los males políticos. Por ello está en desacuerdo con el diagnóstico del obispo. “Yo más cristiano que él, y más político” continúa el limeño, “en todos mis papeles he representado a S.M. católica que el medio seguro de la reconciliación es la suavidad del gobierno y recta administración de justicia.”⁴² Puesto que, en contraste, el obispo dictaminaría el exterminio de los supuestos conspiradores limeños.⁴³ La postura del limeño se inclina pues –y contra lo estipulado por el obispo- por “Los colegiales de San Carlos” que “han nacido en una *monarquía moderada*.” Que se caracteriza por ser “un estado verdaderamente libre.”⁴⁴ Esta *monarquía moderada* lo es tanto por distanciarse de salidas despóticas, como por tener un perfil republicano basado en “la verdadera libertad”. La cual consiste en la justicia que se mide por el bien común.

Entrega el hombre su cuerpo al cirujano para que corte del todo lo que se haya corrompido, pero no lo habilita para que se exceda en lo más pequeño. *Así sucede en la sociedad*. Por la voluntad general nos entregamos al castigo con la condición de que los que ejecutan esa voluntad, no obren *arbitrariamente* por la suya, sino para los fines que desde el principio se propusieron. Estos no son otros que el *bien común*. Platón no establece las penas porque han pecado, sino porque no pequen. Para que el delincuente se enmiende y los demás sean mejores absteniéndose de la imitación.⁴⁵

El párrafo anterior es interesante porque el limeño conjuga la visión médico-organicista de la sociedad con los valores republicanos de la *justicia* y el *bien común*. Que -en la perspectiva política que aun defiende Vidaurre- supone la monarquía como forma ideal de gobierno. Es por esto que desestima la acusación del obispo Villodres acerca de que la lectura de libros prohibidos, incluido el *Contrato Social*, de Rousseau, fomenten

⁴¹ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op.cit.*, pp. 305-306.

⁴² Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem.*, *Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, *op.cit.*, p. 139.

⁴³ Para ampliar información Sobre el obispo Villodres véase María Isabel Lorca Martín de Villodres, *El jurista Diego Antonio Navarro Martín de Villodres. 1759-1832*, Málaga, editorial Dykinson, 2011.

⁴⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem.*, *Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, *op.cit.*, p. 141. *Cursivas nuestras*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 142.

críticas y conspiraciones contra el régimen monárquico. Contra el consenso de la época, nuestro autor considera que es posible una lectura favorable a la monarquía de parte del ginebrino. De este modo sostiene que

Se atribuye al *Contrato Social* de Rousseau la causa de la insubordinación de los vasallos. Desearía que leyesen las obras de este genio para que conociesen en ellas que fue de sentir que se debía sufrir la mayor tiranía antes que levantar la bandera de la revolución [...] Tan cierto es en mi concepto que *el peor de los reyes, es menos feroz que un cónclave formado por el pueblo*. Soy decidido por las monarquías, y puedo decir que lo debo a los libros prohibidos.⁴⁶

Vidaurre parece tener en cuenta extractos de dos libros del ginebrino: *Las Confesiones* y *Cartas escritas desde la Montaña*. En el primero de los libros mencionados, Rousseau dice efectivamente lo que sostiene el limeño:

El temor del desorden y de los trastornos que mi presencia podía causar, me impidió acceder a sus instancias, fiel al juramento que había hecho antaño, de no meterme en ninguna disensión civil en mi país; prefería dejar subsistir la ofensa y desterrarme para siempre de mi patria a entrar en ella por medios violentos y peligrosos.⁴⁷

En el caso del segundo libro, Rousseau se asombra de la dura censura ejercida sobre dos de sus textos -*Emilio* y *Contrato Social*- y de la tenaz persecución a la que fue su autor sometido por parte de los miembros del Consejo que gobernaban la república ginebrina.⁴⁸ Basándose en Rousseau, Vidaurre sostiene entonces que una monarquía es mejor gobierno que una república. Pero en el sentido que una monarquía desplegaría mejor valores como *bien común* y *libertad*, que una república. Sería posible sostener, entonces, a la luz de lo expresado hasta ahora por Vidaurre, que su intención es convencernos de la posibilidad de una monarquía *moderada*. Esta posición se erige en medio de las feroces contiendas entre los partidarios del régimen monárquico despótico y los partidarios de la revolución.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 143. Cursivas nuestras.

⁴⁷ Véase Juan Jacobo Rousseau, *Confesiones*, 3ra edición, México, editorial Porrúa, 2011, p. 514.

⁴⁸ Véase al respecto Jean-Jacques Rousseau, *Cartas escritas desde la montaña*, 1ra edición, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008. Sostendremos que la lectura de la monarquía en Vidaurre es deudora de la terminología republicana, que no necesariamente se encuentra en discordancia con la monarquía.

Sé muy bien cuanto abusan de la imbecilidad e ignorancia de los pueblos [los curas]. Estoy muy distante de presumir que formen en el estado un cuerpo distinto y superior a las leyes [...] ¿Pero he pensado arrojar a estas personas respetables entre el lodo del bajo pueblo, y hacerlos objeto de nuestro desprecio? De ningún modo. Esta falsa filosofía acaba con los vasallos y los reyes.⁴⁹

El limeño insiste en el papel principal que tiene la religión en el mantenimiento de la república cristiana. “Entre los motivos para mí más horribles, que deben separar a un cristiano de las revoluciones, es, los excesos que se cometen contra el clero”,⁵⁰ nos indica el ex-oidor. Nuestro autor se considera a sí mismo de la siguiente manera:

No soy fanático, y si lo soy no lo conozco. Júzgueme el universo por mis obras. Soy católico, tengo una pasión dominante a las Escrituras, sin negarme al derecho natural y de gentes.⁵¹

Entonces es posible conjugar la religión y la ley en esta opción por la monarquía moderada que esgrime nuestro autor. Por lo que, en el contexto de la campaña del ejército realista en Chile –alrededor de 1817, para debelar la campaña insurgente- nos indica que

Ya en Chile no hay rangos, ni distinciones. Al golpe del hacha destrozan los escudos de los nobles. Un negro debe de ser admitido en la mesa, y en la tertulia de una familia benemérita y antigua. No se tendrán por desiguales los matrimonios entre un liberto y una condesa. Se ha publicado la igualdad: dictan las leyes *les sans-culottes*.⁵²

En su apreciación del proceso independentista en Chile, Vidaurre, en esta etapa monárquica, no puede menos que resentir la disolución de jerarquías sociales necesarias para la consolidación de una monarquía basada en el orden republicano de corte organicista. Pero, por otro lado, es ciertamente difícil sostener esta posición –monarquía moderada- en tanto se percata que también habría justicia, en cierto modo, en las

⁴⁹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas, op.cit.*, p. 150.

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 149.

⁵² *Ibid.*, p. 150.

perspectivas de los bandos contrarios. Aunado a que entiende que la deidad cristiana no ofrece apoyo indiscutible a ninguno de los bandos en disputa.

Ciertamente ponemos a la madre de Dios en un comprometimiento. En Mendoza la advocación del Carmen por tres veces salió en suerte, al solicitar una protectora para la patria. En Lima se invoca la imagen del Rosario. Troyanos y griegos eran más dignos de excusa con Venus y Palas. Allí contempla el supersticioso dos deidades enemigas. Confiesa aquí el católico la misma, María, sin más que la diferencia de advocación. ¿Sobre quién extenderá una mirada más favorable? Se eleva el humo de las víctimas que presenta un rey que pide la sujeción de sus esclavos. Se entiende el eco de unos hombres que pretenden la integridad de aquella naturaleza que recibieron de su creador. Grande es en uno *la justicia política, la natural* en el otro.⁵³

Es difícil sostener, entonces, que la monarquía que defiende Vidaurre sea de corte absolutista. Pues les concede la razón natural a los insurgentes –es decir, que la ley natural estaría de su parte. Mientras que la justicia política, el poder, estaría de parte del virrey. Además, sostiene que

[...] para ser discípulo de Hobbes, no se necesita leer sus obras. El que domina presume que es árbitro de la ley, de la religión, y la moral. No convencidas sus pasiones con la justicia declara que el príncipe es superior a ella.⁵⁴

Son algunos autores modernos los que han erigido y sostenido esas posibilidades, puesto que “son las bases que tomaron los filósofos para crear los dioses del temor, y los reyes sus lugartenientes.” La filiación ideológica y cultural en el ex-oidor es clara pues, dice “Nosotros los católicos pensamos de un modo diverso. Respetamos un rey *moderado*, y un Dios bueno que lo ilustrará en favor de sus vasallos.”⁵⁵ Por tanto, la base última de esta monarquía moderada es la providencia. Puesto que la bondad del monarca se sostiene en la providencia divina: “¡Providencia sabia, si yo te desconociese rompería en el instante todos los vínculos que me unen a la familia y el Estado!”⁵⁶

⁵³ *Ibid.*, p. 156. Cursivas nuestras.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁵ *Ídem.* Cursivas nuestras.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 176.

En esta república católica -que, insistimos, supone las formas monárquicas- juega un papel importante la jerarquía, que no se reduce a ser aquella basada en los antepasados nobles. “No es mi intento preveniros que olvidéis vuestra nobleza. Jesu Cristo verdaderamente humilde quiso descender de reyes” indica en esta carta el limeño. Como también vimos antes, el orgullo de la descendencia noble no debe hacer olvidar que “Uno es el principio de todos los hombres, y uno su fin. En lo retratos de nuestros mayores meditemos únicamente su virtudes.” La nobleza de tales antepasados consiste en “que todos fueron católicos para no separarnos de nuestra fe, y del debido respeto a la iglesia de Roma. Recordemos que la observancia del Evangelio es el verdadero honor”. ¿Qué es nobleza entonces? “Un noble es un modelo que se fija en los pueblos para que los de la clase inferior continuamente lo vean, y sigan su ejemplo.”⁵⁷ Son especies de modelos a seguir, su función es propedéutica, pues

[...] Infelices de los que prostituyen este alto destino: no son pastores que conducen, sino fieras que devoran, y monstruos que escandalizan.⁵⁸

Entonces, el limeño plantea esta perspectiva política suya desde la teología católica, en la que la providencia divina es un eje principal. Por ejemplo, siendo una real orden la que lo aleja del –aun- Virreinato del Perú por el año de 1820, no puede concebirse que sea una autoridad malvada y despótica quien así produce el alejamiento. Por tanto, razona, debe haber una justicia divina que dispone ese acto contra un sujeto justo –que es como se concibe a sí mismo.⁵⁹

Cuando analiza la coyuntura europea, utiliza el concepto de *república* en un sentido tal, que no excluye que ésta sea gobernada por un rey. El limeño nos informa que “Es la Suecia reclamada por el Zar.” Pero “Resisten los suecos el proyecto” porque “Aman a su actual soberano.” Y eso se debería, dice, a que “No lo respetan por su origen, por la antigua dinastía, por enlaces con otras coronas, sino por su valor y *virtudes*.” Y en éxtasis declamatorio conmina al Zar diciéndole: “detente, no alteres la felicidad verdadera de una *república*.” La cual se caracteriza por tener “un rey” que representa

⁵⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁸ *Ídem*.

⁵⁹ Véase *Ibid.*, p. 204.

“la prosperidad, la paz y el contento.” Este rey republicano “respeto la *constitución* del estado”. Por el contrario, al Zar le dice: “Millones tienes de esclavos que oprimes.”⁶⁰

Esta preocupación por la viabilidad de una república cristiana conmina al limeño –como ya vimos- a oponerse a la gesta independentista en los territorios de ultramar. Ésta gesta se supone que tiene como bandera la libertad. Pero nuestro autor, al compararla con la lucha independentista de la revolución norteamericana, sostiene que “Las colonias inglesas pudieron defender su libertad porque siempre fueron libres.” En cambio

Nosotros nacidos y educados en la esclavitud, vemos las cadenas, las tomamos el peso, y apenas nos determinamos a romperlas, cuando nos abrazamos estrechamente con ellas, las besamos, y tenemos por infames a los que se separan de ellas.⁶¹

Como se puede notar, entiende la libertad como *natural*, con la que se nace. Por tanto, las amélicas españolas no estarían luchando por esa natural libertad -que no poseen ya que no han sido habituados a ella- sino por el cambio de un tirano por otro. También veremos que este será un tópico común con el mexicano Mora. Es aquí que la ilustración juega un papel crucial. Puesto que, nos dice, los americanos son

Nobles sin valor ni virtud; sabios por los libros, más no por las costumbres; patriotas por lo fértil del suelo, no por la energía de las almas; ricos por la abundancia de los metales, no por la industria y el comercio; cristiano por el culto exterior de los sentidos, no por la fiel observancia del Evangelio, ¿para qué podían ser útiles, ni lo serán jamás?⁶²

La verdadera libertad natural, republicana, requiere el ejercicio de la virtud. Supeditados a ser forzosamente sabios, patriotas, ricos, cristianos, pero sin el ejercicio de la libertad natural, los americanos se entregan a una revolución que no los hace recobrar la libertad perdida –ni tenida- sino que los arroja a las fauces de la anarquía.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 215. Cursivas nuestras.

⁶¹ *Ibid.*, p. 237.

⁶² *Ibid.*, p. 238.

No era allí natural [en Norteamérica] ni la anarquía ni la división [...] Isla de Cuba, México, Perú, Santa Fé (sic), ¿tuvisteis iguales principios? ¿Entre vosotros se oyó alguna vez la sagrada y encantadora voz de libertad? ⁶³

Y son, nos dice, tanto la anarquía como el despotismo, extremos que pueden poner en peligro la gran patria republicana –representada por el orbe del reino hispano. Esa gran patria supone mantener la armonía entre la metrópoli hispana y sus reinos de ultramar.

Nada es más difícil que arreglar el estilo cuando el hombre escribe agitado de grandes pasiones. La mayor en mí es el amor a mi patria. Entiendo por ésta la España y las Indias: correspondo a ambos hemisferios, y sus derechos me interesan por igual. ⁶⁴

Sin embargo, es interesante cómo estas *Cartas Americanas* de Vidaurre, vistas desde su descripción cronológica de los sucesos de la independencia, lo muestran también cada vez más desilusionado de la posibilidad de alcanzar la armonía necesaria entre las partes más importantes de dicha república: españoles y americanos. La Carta Constitucional de Cádiz, que fue puesta nuevamente en circulación en 1820, le abre esperanzas de una reconciliación.

Tres hombres llenos de valor, de constancia, y dotados de un genio extraordinario libertaron la España de la servidumbre, y la América meridional de una guerra la más sangrienta. Ellos han logrado que se promulgue de nuevo la constitución, y los americanos con placer vemos en el puerto destruida una escuadra, últimos recursos de una península contra unos países, que se unirán a la metrópoli por el halago, no por la fuerza. ⁶⁵

Sin embargo, nota con estupor que la aplicación justa de dicha Carta se encuentra distante. Pues, dado la resistencia de los miembros peninsulares de las Cortes a escuchar los reclamos de sus pares americanos, deduce que “No es posible una legislación favorable a la América”. La causa para él sería que “La verdadera libertad se opone a la

⁶³ *Ídem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 244.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 240. Los hombres a los que al parecer se refiere son los liberales españoles Rafael del Riego (1784-1823), Felipe de Arco Agüero (1787-1821) y Miguel López Baños (1779-1861), quienes se sublevaron contra el rey Fernando VII, restablecieron la Constitución de 1812 y abrieron el período conocido como el Trienio Liberal (1820-1823).

riqueza, grandeza y gloria de la España.”⁶⁶ La *verdadera* libertad consiste en aquélla armonía antes mencionada que, por las dificultades que vislumbra, ahora contempla con desánimo como de difícil acceso. “Es por eso que con injusticia escandalosa nos negaron la representación que nos correspondía” nos indica nuestro autor.⁶⁷

La metáfora del cuerpo político aparece en este momento álgido de su vivencia para narrar de modo dramático los mencionados acontecimientos.

Los americanos que lean los diarios del congreso con extensión unos pensamientos que no hago sino indicar; al ver la España como un *esqueleto* que no puede sostenerse, a la que le faltan *la sangre* de los caudales, *los brazos* del ejército, y *los pies* de la armada, ¿no pisarán un fantasma al que ya no pueden temer, y del que nada pueden esperar [...] Una metrópoli, que en su *vejez, debilidad y enfermedad*, igual a Tiberio, se hace más cruel, más déspota, más injusta?”⁶⁸

Al parecer, Vidaurre comienza a pensar en la viabilidad de la independencia, pero con pesar, como una tragedia inevitable.

¿Qué darán a las Américas para atraerlas? ¿Buenas leyes? Ellos las pueden tomar. ¿Dignidades? Todas serían en la clase de siervos. ¿Protección? No pueden defender su gobierno, y sus fronteras. ¿Riquezas? No las tienen y las Américas no las necesitan. Hoy [España] es la nación más pobre de la Europa. Sólo una cosa podía darles; *amor y unión* que nacían de la sangre, de la lengua, de la misma religión que profesábamos. Atractivos poderosos que nos tuvieran sujetos y nos hubieran tenido eternamente, si la tiranía no se hubiera pulsado hasta sus últimos extremos, si se hubieran respetado nuestros mutuos derechos, si no se nos hubiera insultado con descaro. *Hubo tiempo de reconciliación*, trabajaron los sabios, lo pidieron los pueblos, lo dictaba la razón y propia *conveniencia*.⁶⁹

Dicha tragedia es diagnosticada con todo el arsenal de imágenes propias del discurso republicano: *buenas leyes, reconciliación*, en suma, *justicia*. Imágenes que o se contradicen con la concepción organicista y republicana en la que él se sitúa. En

⁶⁶ *Ibid.*, p. 245.

⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 247. Cursivas nuestras.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 248-249. Cursiva nuestra.

Vidaurre la ilustración juega un rol crucial en la constitución de un orden monárquico, republicano y cristiano. Como veremos que lo juega en la instauración de un orden liberal moderado y republicano en los textos de Mora. “Siempre he creído que la ilustración de los pueblos debía preceder a la justa empresa de su libertad”, nos afirma en nuestra apreciación el limeño.⁷⁰ Y es el filósofo quien debe ayudar a iluminar los eventos políticos e históricos de su patria.

No hay religión sin verdadera moral. No hay moral con opresión. ¿Se quiere saber cuál pueblo es el verdadero religioso? Es aquél en que los hombres mutuamente se aman, en que el soberano es el padre universal, en que el hombre goza en paz de sus propiedades, en que hay pocas leyes y muy buenas costumbres, en que la guerra se detesta por los ministros del altar, y en que la beneficencia es la primera de las virtudes. Muero con el desconsuelo de no haber podido ser un maestro universal de las Américas.⁷¹

En la cita anterior también se puede constatar la amalgama sugerente de elementos que vistos por separado, podrían entenderse como contrapuestos. Una monarquía paternalista –contrapuesta a una despótica. La cuál se guiaría por pocas pero buenas – y racionales- leyes. Entre éstas, la de propiedad –donde ingresaría, si se quiere, el elemento liberal. Por lo que el corpus clerical debe abstenerse de ampliar sus fueros al nivel político. Pues el rol del elemento religioso se debe subordinar a las necesidades político-sociales: la moral. Por tanto, se requiere educar en la virtud al ciudadano de esta monarquía republicana.

Su apuesta por la viabilidad –y sobrevivencia- de una monarquía hispana con dichas características, lleva a nuestro autor a sugerir su desmembramiento. Por ello es que sugiere que la metrópoli se incline finalmente por declarar la independencia de todos sus territorios de la América del Sur, con el fin de salvaguardar sus posesiones de la Habana, México y Filipinas. ¿Qué le permite sostener esta sugerencia, pese a ser el territorio del Virreinato del Perú su patria específica?

¿Pero ceder el Perú, separar el Potosí, Hualgayoc y Pasco? ¿Desprenderse de los lavaderos de oro de La Paz y Popayán? ¿Ceder los montes de quina y las pieles de las alpacas y vicuñas? ¿No abordar las playas en que Panamá cría las grandes y perfectas

⁷⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 250-251.

perlas? ¿Quedar sin el comercio del cacao de Guayaquil, y del estaño de Oruro y de Coquimbo? Confieso que es un tremendo sacrificio. *Lo físico del hombre es igual a lo político de las naciones*. El enfermo deja que se le corten ambos brazos, a las veces una parte considerable del rostro, por mantener el resto, y con él la vida. Es la diferencia que los miembros humanos perdidos no se reemplazan. Los estados sí pueden adquirir nuevo engrandecimiento después de disminuidos.⁷²

Con la cita anterior tenemos otro ejemplo de la plasticidad de esta concepción organicista de la sociedad y la política. La comunidad, concebida como cuerpo, se extiende de tal modo que abarca también la geografía, que adquiere así rasgos vitales. Ese drama del cercenamiento se produce, insistimos, en tanto la revolución independentista, que conmociona el orbe americano, consiste en el estallido de la antinomia que representa, nos dice, el “fanatismo de libertad y servidumbre”. Es decir, de las posiciones extremas que se alejan de la racionalidad de su apuesta por una monarquía moderada. Y es que “Ninguno quiere *la igualdad*. Sin ella no podrá ser *feliz* un Estado.” ¿De qué igualdad habla el limeño? Por un lado, nos dice, los “Americanos pulsán sus pretensiones fuera de la órbita que debe proporcionarles la *verdadera libertad*”. Por otro, los “Europeos españoles no renuncian a una dominación que no han de conseguir.”⁷³ Como vimos antes, dicha libertad *verdadera* supone aceptar una “monarquía paternal” que es la que garantiza autonomía. Pues cuando no lo hace se convierte en una falsa monarquía que busca dominar por la fuerza. He aquí, creemos, la amalgama de monarquía y república que él mismo denomina *monarquía moderada*.

La historia de mi vida, amigo mío, se contiene perfectamente en mis cartas. Yo deseaba como San Agustín y Rousseau formar mis confesiones. Este pensamiento varía meditando las obras de Voltaire [...] Mis papeles primeros anunciaban al público mi pasión dominante por la justicia y el orden. *Mis ideas republicanas acomodadas a una moderada monarquía*: mi celo por la extirpación de partidos en la América: mi religión muy distante de la superstición y el ateísmo. Hasta aquí cuasi era un Voltaire en darme a conocer aunque no en sus errores.⁷⁴

⁷² *Ibid.*, p. 259. Cursivas nuestras.

⁷³ *Ibid.*, p. 261. Cursivas nuestras.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 262.

Como hemos resaltado en la anterior cita, Vidaurre siente una simpatía irresistible por las repúblicas. Por ejemplo, espera que

Dios proteja al virrey, y no permita que el suelo en que nací sea hollado por unos individuos que toman el nombre de republicanos, pero no las virtudes.⁷⁵

Y es que los insurgentes serían personas sin la virtud que caracteriza a los verdaderos ciudadanos republicanos. Por eso sostiene que

No hay hombre sobre la tierra que ame más que yo las repúblicas. Más tampoco hay otro que por convencimiento sea más opuesto a ellas.⁷⁶

Aunque ama con pasión las acciones de Bolívar, considera que no es racional dicho amor pues, dice, “No quiero victorias de Bolívar si el sistema es republicano.” Pero por desgracia, en la perspectiva del limeño, Bolívar representa un sistema republicano que no considera la virtud como algo central de dicho sistema. Por lo que dice reconocer que

Amo mejor un gobierno defectuoso monárquico, como no toque en el último extremo de despotismo y tiranía. Hallo muchos medios de concordia con la España y de nuestra felicidad.⁷⁷

La posición monárquica, moderada y racional, que considera aun viable, le hace lamentar las medidas autoritarias del régimen virreinal dictadas contra el clero, en específico, con la orden jesuita. “La extinción de Jesuitas, aunque tan fundada y prevenida por papeles muy sabios, se lloró por millones de personas”, nos informa el autor. Y es lamentable dicha expulsión pues “Por la educación que daban, resplandecía la virtud, el honor y las ciencias.” Es una medida entonces, que revela el nivel de despotismo en el que ha caído el régimen monárquico hispano. El resultado de tal expulsión fue que, aunque la ciencia “no ha decaído”, sin embargo la virtud “cuasi no se conoce” y el honor “es de apariencia”.⁷⁸

⁷⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁷⁶ *Ídem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 286.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 287.

Al régimen monárquico, incluso el racional y moderado que propugna, le es inherente el respeto por las jerarquías sociales, que los insurgentes -poco virtuosos en su apreciación- no consideran valiosas. Por lo que “Chocar con las personas reales, con los grandes, con la nobleza, con el clero, con los monjes es no tener cálculo del número que componen esas personas” sugiere nuestro autor. Por tanto, la lucha insurgente procede de modo despótico por no respetar las costumbres y el genio de la nación. Así, “El sostén del nuevo sistema son las tropas que en otro tiempo abatieron las lápidas constitucionales y las hicieron arrastrar por calles y plazas.” Es despótico este accionar insurgente pues impone su ley a la fuerza. “La ilustración de España esta ceñida a un número corto de individuos”, por lo que, finalmente, una parte del cuerpo social se impone al resto, a la voluntad de todos. Entonces “No son las bayonetas las que aseguran un gobierno: es el voto general, manifestado sin temor, y no sujeto por las leyes duras” concluye Vidaurre.⁷⁹

Entonces, esta monarquía se sustenta en la tradición, que a su vez es sancionada por la voluntad general, que no la entiende exactamente como sugería Rousseau. El limeño, contrario a las exacciones violentas a los miembros del clero -medidas comunes en el accionar insurgente- indica que tales medidas necesitan “el poder especial para ello conferido por los pueblos.” Los cuales apoyan el tipo de monarquía que él viene defendiendo. Puesto que en el pacto entre el rey y “los pueblos” no se contempla “Una república democrática” la cual “asoma sin nobleza, sin regulares y con un corto clero.” Todo lo cual no se sostendría porque “Esta no fue la constitución antigua de España.”⁸⁰ La voluntad de los pueblos es que “quieren ser independientes, pero jamás demócratas.”⁸¹ Así, el limeño habla aquí de “pueblos”, o sea, comunidades, colectivos, cuerpos, no del pueblo, a secas, como hacía Rousseau.

La monarquía, de signo moderado y republicano, se sustenta en la virtud. ¿Cómo la entiende el limeño?

⁷⁹ *Ídem.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 288.

⁸¹ *Ibid.*, p. 289.

La base principal de una sociedad es la virtud. Si se entiende ésta, como quiere Montesquieu, por el amor excesivo de la patria, mal la tendrá quien es un apóstata para el país en que nació.⁸²

Aquí se está refiriendo al español Gabino Gainza (1753-1829), quien de ser un oficial del ejército realista, termina formando parte de la Junta que declara la independencia de Guatemala, al que obviamente considera como traidor de su patria, España. “Si la virtud es la semejanza con la divinidad, el carácter del doloso es el que más le repugna”, indica el limeño.⁸³

Como vimos en *Plan del Perú*, en estas *Cartas Americanas* Vidaurre va virando su preferencia por la independencia de los pueblos americanos. Creemos que en dicho viraje está presente el concepto de *virtud*, relacionado con el de *justicia*. En el contexto de los últimos enfrentamientos de peninsulares y patriotas en el Perú, considera que la causa hispana está perdida y no goza de ningún tipo de justificación en el plano de la justicia. Al hablar de ésta última, menciona que

*Dos justicias parece que se confiesan: una, la natural y verdadera, otra, la que depende de la fuerza [...] De la primera habla Voltaire [...] la segunda es la que forma el sistema de Hobbes; la misma con que los romanos explicaban la palabra virtud [...] ¿Con cuál de éstas obran los cuatro españoles que han quedado en nuestras Américas?*⁸⁴

Así, dicho concepto de justicia se vuelve un eje importante para explicar su viraje paulatino hacia la república democrática.

Sin embargo, escribiendo en una fecha cercana a 1823, con motivo de la abdicación al trono del Imperio Mexicano de parte de Agustín de Iturbide (1783-1824), aun piensa en términos que nos recuerdan, en cierta forma, su propuesta de una república cristiana de tipo monárquico.

⁸² *Ibid.*, p. 324.

⁸³ *Ídem.* “La virtud en una República es sencillamente el amor a la República.” Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, *op.cit.*, t. 1, p. 33. Aunque Vidaurre se inclina por la Monarquía moderada, su énfasis por la virtud lo hace republicano. Es esta simbiosis entre monarquía y república, por medio de la virtud, lo que hace sugerente su pensamiento.

⁸⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem.*, *Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, *op.cit.*, p. 343. *Cursivas nuestras.*

Si [Iturbide] cuando fue exaltado al trono, lejos de convocar viejos dementes, a que emporcasen con aceite su cabeza, ceremonia risible en nuestros días, hubiera hecho *juntar cortes por legítimos representantes de los pueblos*, y con el fin de que en ellas se examinase su elección; protestando que estaba pronto a renunciar la diadema y entrar en la clase de simple ciudadano, si aquella dignidad no era del agrado de la nación; yo aseguro que los mejicanos sorprendidos con este acto de generosidad, y recordando el reciente beneficio de haberles libertado del infame yugo español, todos, todos, hubieran concurrido con su voto erigiéndole en *monarca constitucional*, y en un ídolo mejicano. ¿Quién aseguraba mi profecía? Maquiavelo, Maquiavelo, que conoció mejor que ninguno el corazón humano. Nada embelesa más a los pueblos, que figurarse autores de la grandeza de aquellos que los dominan.⁸⁵

Tanto en la anterior cita, donde entiende virtud como *vir*, fuerza, así como en ésta última, donde cita a Maquiavelo, aparecen elementos claros del discurso republicano. Que no se condice con su preferencia por la forma de gobierno monárquica. Es entonces la opción monárquica “constitucional” -o moderada- la que le inclina a desechar a la monarquía borbónica en la recién independizada región del Anáhuac.

Los Borbones no quieren constitución, quieren arbitrariedad y despotismo. Se quieren llamar legítimos amos, no monarcas por *el consentimiento de los pueblos*.⁸⁶

Es en esta reflexión sobre el futuro de la nación mexicana que nuestro autor termina virando hacia la república federal, pero partiendo de su antiguo modo de pensar. Asumiendo que es el inglés Thomas Hobbes la fuente del despotismo, le increpa

Esta mañana tenía en la mano a Hobbes, le arrojé al suelo, y pisé diciendo: vil, tú y otros infames como tú han causado con sus falsos principios nuestras desgracias continuadas.⁸⁷

Tras esta teatralización de su rechazo por el absolutismo, le interroga: “¿Crees que el pueblo no tiene acción contra un mal rey? Pues ningún pueblo racional consentirá que

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 344-345. Cursiva nuestra. Vidaurre parece referirse una vez más al texto *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, del célebre florentino. Véase el Libro I, capítulo 47, que se titula “Los hombres, aunque se engañen en los asuntos generales, no se engañan en los particulares”. Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, *op.cit.*, pp. 149 y ss.

⁸⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem.*, *Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, *op.cit.*, p. 345. Cursivas nuestras.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 346.

un déspota sin responsabilidad lo gobierne.” Por tanto, no le queda más que asumir una posible salida:

Todas en las Américas sean *repúblicas federativas*; únanse las fuerzas: no se conozcan la disensión ni el celo: una emulación noble anime las acciones para que crezca el patriotismo y *la virtud*.⁸⁸

El viraje supone entonces -cómo veremos que también sugerirá Mora- el recurso ilustrado a la educación. Y a poner en juego el concepto de virtud. Central en el discurso republicano. Pero la causa futura de los conflictos en las jóvenes naciones hispanoamericanas se anuncia cuando pide: “Renúnciense intereses particulares [pero] raro es el que renuncia su utilidad propia: lo confieso.”⁸⁹

Entonces, como vimos antes en nuestro análisis de *Plan del Perú* y los *Discursos* que escribió en fechas posteriores, lo que parece ser el eje de este viraje es el concepto de *virtud*. En la última de las cartas de la primera parte de *Cartas Americanas*, Vidaurre sostiene que sus “distracciones en Madrid hacen abominables las cortes de los reyes.” Es decir, el ambiente de dichas cortes “Son el centro de la prostitución, de la intriga, de la soberbia, de la bajeza, de toda clase de crímenes; *la virtud* no puede permanecer en ellas.” Y es que, prosigue, “el más robusto en los sanos principios, si no *enferma* y muere, por lo menos se *debilita* y *enflaquece*.”⁹⁰ Entonces, lo que consideramos que articularía su cambio de preferencia de modelo de gobierno sería en parte la concepción organicista de la política, pero en mayor medida el concepto de virtud.

Ese cambio no puede operar sin una saludable cuota de escepticismo. Por ello es comprensible su cita del filósofo escocés David Hume (1711-1776).

Haciendo Hume en sus ensayos un cotejo entre la filosofía abstracta y la práctica, él escribe estas palabras adecuadas a mi objeto. “Todos los escritos políticos no son otra cosa que pinturas de la vida humana en diversas aptitudes y situaciones. Ellas nos inspiran los diversos sentimientos de elogio y vituperio, admiración o desprecio,

⁸⁸ *Ídem*. *Cursivas nuestras*.

⁸⁹ *Ídem*.

⁹⁰ *Ídem*. *Cursivas nuestras*.

conforme a la calidad del objeto que se nos presenta.” Incendios, asesinatos, guerras desoladoras se copian en diversos cuadros de pintores antiguos y modernos.⁹¹

Sin embargo, a pesar de la crítica que realiza de las certezas del saber humano, Vidaurre encuentra un asidero en la dimensión moral. Pues, nos dice que, en todos los cuadros que menciona en la cita anterior, pueden también figurar “prados deliciosos, serenos mares, triunfos de la virtud y de la justicia”. En todos ellos “aprende nuestro espíritu, según que sienten nuestros corazones de diverso modo”. Así, el viraje de concepción política no lleva a la incredulidad absoluta, sino al aprendizaje de la verdad y del error. “¿Descubren las cartas mis errores?”, nos dice el limeño -y prosigue- “Conocidos sus principios es fácil huirlos.”⁹² Así, *virtud* y *razón* serán nociones eje del cambio de sentido que hará nuestro autor con respecto a la perspectiva política que deseará para la nueva república peruana.

Hasta aquí hemos examinado algunas de las obras del limeño, centrándonos en exclusiva en sus lineamientos para una república cristina. Tanto en su etapa monárquica como en su posterior giro hacia la democracia representativa, revisten suma importancia los conceptos de *virtud* y *justicia*. Los cuales finalmente se sustentarán en los valores trascendentes de la cristiandad católica. La etapa monárquica supone aun la metáfora del cuerpo de nación, con sus corolarios adjuntos de una visión jerárquica de la sociedad y un gobernante-médico sabio. La etapa democrática y representativa se sostendrá sobretodo en el concepto de *libertad*. Creemos también que ambas etapas se distanciarán de los extremos de la anarquía y el despotismo, por lo cual el término “moderado” viene perfectamente al caso. En la siguiente sección de este capítulo nos detendremos en examinar la relación entre la república democrático-representativa y los proyectos de legislación que propondrá ya como parte de la burocracia de la naciente nación peruana.

⁹¹ *Ibid.*, p. 347. Para la cita de Hume véase David Hume, Ensayos morales, políticos y literarios, Madrid, editorial Trotta, 2011, pp. 219-237 (“XXIII De la Norma del Gusto”).

⁹² *Ídem*.

3.2 República y legislación. Historia, cuerpo y virtud.

El limeño dará a la imprenta un texto titulado *Suplemento a las Cartas Americanas* (1827), en los que podremos rastrear con mayor precisión los detalles de su paso desde una monarquía católica de índole republicana, a su adhesión a una república democrático-representativa. Sostendremos en este punto que su interés principal se centrará ahora en erigir un corpus legal para la joven nación peruana. Anteriormente pudimos observar que su preocupación mayor era lograr la reconciliación, en el cuerpo monárquico, de las partes en conflicto: españoles peninsulares y españoles americanos.

Eso es lo que le solicita al libertador Simón Bolívar (1783-1830), en una carta que sirvió de introito a *Plan del Perú*, y que reproduce en este *Suplemento*. “Amante de la humanidad, si has roto las cadenas de nuestra opresión, conspira a establecer un gobierno feliz y sabias leyes” le conmina en dicha carta.⁹³ Le pide que, para lograr su cometido de realizar “una legislación perfecta”, puede consultar su libro (*Plan del Perú*) donde podrá hallar “algunas reglas”.⁹⁴ Entonces, algo que no varía en esta mutación del limeño, es su afán ilustrado de aconsejar como sabio y médico del cuerpo social.

Pero debemos hacer notorio qué es lo que desea enseñar este sabio limeño a la nueva república peruana. En una carta dirigida a Bolívar, fechada en 1825, le dice que aunque “La América es libre por V.E., *aún necesita saber serlo*, y no exponerse a perder su *libertad*.”⁹⁵ El asunto de la carta en mención es el encargo de Bolívar de que el limeño sea el representante de Perú en el Congreso Anfictiónico de Panamá de 1826.

En esta etapa de su vida intelectual y política, el limeño considera que la historia merece un lugar importante en la formación ciudadana. La perspectiva que tiene de aquélla es la ilustrada. Cita pero cuestiona al filósofo francés François Maria Arouet, más conocido como Voltaire (1694-1778). En primer lugar, cuestiona la percepción de inferioridad que tiene de los americanos.

⁹³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Suplemento a las Cartas Americanas, correspondencia con diversas personas y en especial con los jenerales Bolivar, Santander y La Mar: se hallaran los hechos más circunstaciados de nuestra historia moderna, desde principios de 21 hasta la apertura del presente congreso” en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas, op.cit.*, p. 356.

⁹⁴ *Ídem.*

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 357. Cursivas nuestras.

Amada mía: decía Voltaire, que a los americanos les da Dios menos industria que al resto de los hombres. Este es un insulto mayor, que cuanto para nosotros imaginó el imbécil Paw. El filósofo para hablar con propiedad debía haber viajado, y no escribir con ligereza por relaciones adquiridas de personas o poco fieles, o nada observadoras, o muy ignorantes.⁹⁶

Pero conviene con el ilustrado en resaltar la importancia de la historia en tanto que ésta sería la base todas las ciencias. Considera que es necesario que

Trabajemos en perfeccionar nuestros espíritus, adquiriendo aquellos conocimientos, que conducen a las ciencias, que son útiles a los pueblos. La base de todas me parece su historia.⁹⁷

Así, la historia es importante en tanto que las demás son útiles siendo ella su base. A su vez, la utilidad de la historia consistiría en buscar

[...] ser felices, para conocer nuestros derechos y obligaciones, para evitar las redes del malvado, para huir los precipicios, para minorar las penas, para ser más moderado en los placeres, y sobre todo, para adorar a Dios sin superstición ni fanatismo.⁹⁸

Al parecer entonces, la historia es útil porque enseña a ser ciudadano. Pero el limeño plantea la duda de que, si la historia no es más que una narración donde no necesariamente triunfa la virtud -sino que podría incluso decirse todo lo contrario- entonces se pregunta Vidaurre de qué puede servir su enseñanza. “El conocimiento de las enfermedades facilita su remedio y curación” mientras que “El piloto estudia los escollos y los bancos de los mares para no chocar allí y sumergirse.” Por tanto, la historia es el reconocimiento de que si “El hombre ha de tener pasiones, no las ha de tener en perfecto nivel, han de haber vicios; sepamos sus signos para precavernos.” Una

⁹⁶ *Ibid.*, p. 362. Aquí es necesario tener en cuenta toda la tradición de defensa del criollo americano. Véase el clásico de Antonello Gerbi, *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una Polémica 1750-1900*, México, FCE, 1960. Para una discusión remozada de dicha polémica, véase Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la Historia del nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, 1ra edición. México, FCE, 2007.

⁹⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Suplemento a las Cartas Americanas, correspondencia con diversas personas y en especial con los jenerales Bolivar, Santander y La Mar: se hallaran los hechos más circunstanciados de nuestra historia moderna, desde principios de 21 hasta la apertura del presente congreso” en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas, op.cit.*, p. 363.

⁹⁸ *Ídem.*

segunda razón de la utilidad de la historia se comprende si se la compara con la medicina, cuyos avances “van disminuyendo el número de enfermedades”. Si se examina ya no el nivel físico, sino el político, allí “un sistema nuevo de gobierno acerca al hombre a su libertad natural.” Que comprensiblemente sería el sistema republicano democrático. Entonces, la historia es un auxiliar de este sistema en tanto que, “sabiendo los modos como fue el mundo esclavizado por un corto número de nuestros semejantes; inseparable nuestra vista de los ejemplos, ellos serán la guía de nuestra conducta.”⁹⁹

Por tanto, la historia, los hechos que ella narra, son la verdadera escuela de virtud que tanto necesitan los ciudadanos de las nuevas repúblicas americanas. Esta virtud sigue consistiendo para Vidaurre en colocar el bien común por encima de los intereses personales. “Quisiera que esta ciencia de ceder y franquear el paso al verdadero mérito, fuese la primera en la escuela de los ciudadanos” recalca Vidaurre. Actos de ese tipo deberían ser “pruebas a la elección de los individuos destinados a los importantes puestos de la república.”¹⁰⁰

Es este entusiasmo por lo que implica la virtud el que explicaría el interés latinoamericanista del limeño. En relación al Congreso de Panamá de 1826, Vidaurre concuerda en que se necesita sentar las bases “de una nueva legislación” para las naciones latinoamericanas. Pero, se pregunta, “¿Renunciaremos intereses personales, miras de engrandecimiento, celos injustos?” E insiste en preguntar si

¿Llegaremos a convencernos que no hay colombianos, mejicanos, peruanos, chilenos, guatemaltecos, porteños, ni tampoco de la república de Bolívar, sino que todos son unos mismos americanos?¹⁰¹

La metáfora del cuerpo político aparece aun en esta etapa de la vida intelectual de nuestro autor, de manera tímida. En una carta dirigida al general José de La Mar (1778-1830), en la que le solicita acceder a la presidencia del Perú, ante la negativa dada por Bolívar, le indica que “Dos cuerpos con una sola cabeza es una monstruosidad”. Quiriendo decir que Bolívar no podía ser presidente de Colombia y Perú de manera simultánea. Y le recuerda que –pese a estar en Panamá debido al Congreso anfictionico-

⁹⁹ *Ibid.*, p. 364.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 365.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 372.

es presidente de la Corte Suprema en el Perú. A cuya puesto desea retornar, dado que “unos cuerpos nacientes no pueden estar largo tiempo sin sus cabezas.”¹⁰²

Este cuerpo republicano aún necesita de las pasiones, que, bien educadas, seguirán siendo el motor que impulsa la virtud ciudadana. Por eso, a todos aquellos que critican sus *Cartas Americanas* por mostrar su impudicia y desenfreno pasional, él les responde que quiso que vieran sus defectos y que puedan, mediante ellas, entrar “en el examen de su conciencia”. Puesto que si fueran más castos que él, sin embargo ellos serían menos temperamentales, lo que tendría como secuela que sean “menos compasivos, menos generosos, menos resueltos a sacrificarse por la patria.”¹⁰³

Cómo plasmar la virtud en la legislación que desea promover en el Congreso Anfictiónico de Panamá es lo que le lleva a discutir con el prócer guayaquileño Vicente Rocafuerte (1783-1847). Así, le recuerda a éste “los días que pasábamos en Filadelfia, estudiando las leyes de aquel país y venerando sus costumbres.” Dichas costumbres le permiten exclamar que son “¡Felices comarcas donde habitan hombres *verdaderamente virtuosos!*”¹⁰⁴ Sin embargo, comparado con los norteamericanos, dice que éstos

[...] corren en un plano inclinado hacia *la justicia*; nosotros tenemos que remontar las alturas de los Alpes para establecerla.¹⁰⁵

Y es que Vidaurre no estaría de acuerdo con Rocafuerte, pues este último preferiría como modelo de legislación el que proviene de Inglaterra. Y es que el limeño la encuentra “muy defectuosa”. No es ese “el código que apetezco para mi patria” sostiene. Entre las razones que da estaría que el código que se labraría para América Latina, si se basara en esa legislación “ha de ser el fruto de los errores y luces de las otras naciones.” Entonces, el limeño no desea una imitación a pie juntillas del código inglés, formado de “piezas fabricadas en diversos siglos”. Al ser un código plagado de elementos de irracionalidad, no permite que se lo tome sin más como modelo. La legislación a plasmar para la patria americana es aquella donde *la justicia* sea el eje.

¹⁰² *Ibid.*, p. 374.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 383.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 385. *Cursivas nuestras.*

¹⁰⁵ *Ídem.* *Cursivas nuestras.*

Pues así, nos dice, “Evitaremos el mal, perfeccionaremos el bien; ni el culpable quedará impune, ni el inocente será castigado.”¹⁰⁶

Como parte de sus preparativos a la erección de dicha legislación, está asentarla -o por lo menos considerarla- bajo la luz de la religión cristiana católica. Acerca de ésta manifiesta que “La religión de Jesu Cristo (sic) hijo de Dios es la religión natural”. Y por *natural* entiende, claro, la que “no se contradiga con nuestra razón.” Por lo que todo cambio de régimen legal, si no está “preparada, por más buena que sea, pierde sus efectos.” Allí encaja nuevamente el sabio que, siendo legislador y político, “puede disponer con arte el espíritu del pueblo, y hacer que corra a abrazar lo que antes huía con detestación.”¹⁰⁷ Así, la religión cristina, en tanto justa y racional, será la base del cambio, de un régimen monárquico y jerárquico a uno democrático.

Estando en Panamá en 1826, Vidaurre le dirige una carta al libertador, haciéndole notar su disgusto por lo que considera una distorsión de la prensa porteña. La cual califica el Congreso en dicho país como una caja de resonancia de las aspiraciones absolutistas del caraqueño. “¿Siendo el gobierno de nuestras repúblicas democrático representativo no deberían ser unos mismos los códigos políticos?” se pregunta el limeño. En este tipo de gobierno no hay distinciones jerárquicas, puesto que es la ley la que establece la paridad entre los miembros de la república. Por tanto, continúa preguntándose, “¿Siendo unos mismos los derechos de todos los hombres en sociedad, no sería sobremanera útil un código civil para todos los estados?”, concluye el autor. Por ello rechaza –en ese entonces- las insinuaciones de que Bolívar aspirase a la corona de las Américas. Así, continúa, “¿Era esto disponer un imperio para que V. E. se coronase? ¡Desdichados; se espantan de las sombras y no de las realidades!” El aparente rechazo porteño a una confederación de países latinoamericanos –y que fomentaría la desunión entre éstos- conllevará, según el limeño, a que “Ellos serán la presa del imperio de Brasil, si no los defienden los mismos a quienes calumnian.”¹⁰⁸ Esta sensibilidad contra los partidos será común a las perspectivas de Mora y de Vidaurre, claro está. Sensibilidad que se hace bastante entendible si se le sitúa en el contexto del lenguaje del republicanismo. Lenguaje cuya forma más singular se desarrollaría en los textos de Nicolás Maquiavelo.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 391.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 393.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 411.

“*Maquiavelo puede haber sido muy malo; pero lo cierto es que jamás he visto que falle en su doctrinas*”, le dice Vidaurre a Tomás Guido (1788-1866), prócer argentino por entonces presidente de la joven república argentina, con relación a que se equivoca en haber declarado la guerra al imperio brasileño, sin contar con ayuda de los demás países latinoamericanos.¹⁰⁹

Como en la mayoría de los nuevos países latinoamericanos, la religión católica –en tanto religión oficial- formará parte del legado colonial de la nueva república peruana. Por ejemplo, en una carta dirigida al arzobispo de Lima, Carlos Pedemonte y Talavera (1774-1831), se defiende de las acusaciones de ateísmo por lo que escribió a pie de página en *Plan del Perú*. Así, le dice que confía en que “el Señor no me dejará morir, quedando mi catolicismo en duda.” Pues le dice que, después de haber

[...] leído los filósofos, y después de una erudición no vulgar, he sacado estas dos consecuencias: el hombre no puede vivir sin religión: el hombre sin el auxilio de la revelación no hubiera reconocido la religión verdadera.¹¹⁰

Entonces, es posible sostener que, en la obra de Vidaurre, la república organicista, monárquica, cristiana y jerárquica se trastocará en una república democrática pero también cristiana, siendo que en ambas el concepto de *virtud* seguirá siendo central. Pues, en unas lecciones de historia que escribe en una de estas cartas, sostiene, hablando de Confucio, que “la moral es la misma en todas las religiones.” Pues, en su origen, “Son los principios dictados por el Eterno a las gentes, y escritos en los corazones.” La tarea de Confucio fue entonces “enseñar la virtud a sus compatriotas.”¹¹¹ Vidaurre se consideraría a sí mismo como esa clase de filósofo, rol social cuya similitud con lo que Mora sostendrá acerca de la filosofía es de recalcar.

Para Vidaurre será la historia, en cierto modo, la partera de la virtud. A su interlocutora le menciona que no es su “ánimo escribir una serie completa de los reyes.” Su principal cometido es que ella pueda sacar provecho de alguno de ellos “para amar la virtud y detestar el vicio.”¹¹² Distinguir entre el vicio y la virtud deberá ser la base de la ley, lo

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 414.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 419.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 423-424.

¹¹² *Ibid.*, p. 425.

que le otorgará su carácter racional. También son el rasero para distinguir entre el político virtuoso, respetuoso de la ley, de aquél que la pisotea, convirtiéndose en tirano. Por ello, decide distanciarse del libertador Bolívar, al que termina considerando de estos últimos por su deseo de promulgar la Constitución vitalicia de 1826, pues el presidente sería elegido de por vida.

¿Y cree Bolívar que un hecho de esa especie [forzar la aprobación de la Constitución de 1826] lo asegurará en el imperio? ¿Será aprobado por el resto de las Américas? ¿No escandalizará a las naciones europeas civilizadas? Es nulo cuanto se ha hecho. *Los pueblos* o forman su pacto social por sí, lo que es imposible en un estado de dilatada población, o ocurren al medio de representantes, nombrados de un modo directo o indirecto. Cuando es indirecto, son precisos *los electores* [los cuales son] unos *apoderados* para elegir. *Sus facultades se reducen a este único acto* [...] Aprobando la Carta que dio Bolívar han cometido un crimen de majestad en primer grado: han usurpado la soberanía nacional; se han atribuido el poder de las leyes.¹¹³

Creemos que el contraste entre un político vicioso y el virtuoso se halla implícito en la distinción que se hace, en la anterior cita, entre “forzar” la promulgación de la Constitución y someterla al sufragio de “los pueblos”. Así, a un político que actúa sin virtud, se puede oponer uno que la detente. Vidaurre en su carta decide detentarla ante aquel acto tiránico, curiosamente, apelando aun a el lenguaje médico que vimos era de índole organicista. Considera que “no será esclavo un pueblo [en este caso, el peruano] que no está avenido con la servidumbre.” Por lo que, “usando la expresión de los médicos”, nos dice el limeño, “diremos que la enfermedad es parcial, que no se ha inficionado el sistema.” Por tanto, “el cuerpo físico está sano, es preciso cortar un solo dedo”. El médico salvador -en este caso el limeño Vidaurre- espera que “el Dios justo nos ha de salvar”. Labor titánica que supone también una figura de tintes heroicos: “subiré al Chimborazo, y arrancaré el rayo de las manos de Júpiter.”¹¹⁴

Sostenemos que este lenguaje médico y sus implicancias organicistas no implican meramente usos lingüísticos sin importancia epistémica en los textos de Vidaurre que venimos analizando. Más bien forman parte de una serie de supuestos sobre el quehacer moral y político de gran repercusión en la comprensión de la praxis sociopolítica de

¹¹³ *Ibid.*, p. 449. Cursivas nuestras.

¹¹⁴ *Ídem.*

nuestros primeros pasos como miembros de naciones independientes, por lo que vale la pena considerar un análisis detallado de sus implicancias. Para nuestro autor, por ejemplo, está muy claro cómo proceder en un caso de flagrante violación de las normas constitucionales: “Es menester poner el cauterio donde está el mal: a Lima, a Lima.”¹¹⁵

Por ello, en 1826, en su calidad de juez de la Corte Suprema de Justicia, eleva su informe sobre el estado en que se encontraba el sistema judicial. Por lo que dice que tuvo “que presenciar sucesos en extremo escandalosos, y contrarios al sistema y principios de una república.” Como examinaremos en el caso del guanajuatense Mora, Vidaurre se opone a la fuente de dichos sucesos: los tribunales extraordinarios conformado muchas veces por militares. Pues para una república, “La libertad individual, la seguridad de la persona son el primer objeto del pacto social.” Y dado que “Por indicios y presunciones ninguno puede ser preso” continúa el limeño, “Yo estoy y estaré siempre mal con estos tribunales extraordinarios: rara vez los hombres son libres donde ellos existen.”¹¹⁶

Curiosamente, esta república debe ser cristiana. Como vimos en la sección anterior, la ley que la debe regir debe a su vez, basarse en la ley divina. Sólo así es entendible que en sus consejos sobre la reforma del Colegio de San Carlos, llevada a cabo en tiempos de la dictadura bolivariana en el Perú, Vidaurre exprese que “Los misterios no se han de poner en cuestión. *Es menester creerlos sin indagarlos.*” Por lo que recomienda “la lección del catecismo de Pouget.”¹¹⁷ Lo que parece colisionar frontalmente con la meta de dicha reforma “que es ilustrar nuestra Patria, único modo de hacerla libre, y que lo sepa ser.”¹¹⁸ ¿Es posible conciliar la libertad republicana con los misterios de la fe católica? El último punto de la cita precedente sería la clave de la conciliación. Pues distingue entre “Una obediencia ciega” que sería opuesta a “las máximas que rigen en

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 456-457.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 474. Cursivas nuestras. Vidaurre cita de François-Aimé Pouget sus *Instrucciones en forma de catecismo, se explica en compendio las Sagradas Escrituras y la Tradición* (1725). Hay una edición en castellano. Véase Francisco Amado Pouget, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y la tradición, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral cristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la iglesia*, Madrid, Imprenta Real, 1784.

¹¹⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Suplemento a las Cartas Americanas, correspondencia con diversas personas y en especial con los jenerales Bolivar, Santander y La Mar: se hallaran los hechos más circunstanciados de nuestra historia moderna, desde principios de 21 hasta la apertura del presente congreso” en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas, op.cit.*, p. 472. Cursivas nuestras.

un estado libre”.¹¹⁹ Pero también lo es “la insubordinación” que es “la madre de la anarquía.” El término medio es el de la *representación*, que es la labor que él asumiría al ofrecer sus consejos para la mencionada reforma. Lo que implica, por un lado, obedecer un mandato del gobernante sin ser un esclavo; y por otro, ser libre para reformular las propuestas del gobernante, sin propiciar el desorden.

La distancia de dichos extremos que traza el limeño nos recuerda, tanto la *monarquía moderada* de la que fuera simpatizante, como lo que denominaremos *liberalismo moderado* en nuestro análisis de la obra de José María Luis Mora. En el caso de Vidaurre, es posible entonces hablar de un *republicanismo moderado*. En el cual se concretaría la “Libertad de pensar, de escribir, de operar: la misma libertad que se tendría en el estado de naturaleza, siendo el hombre siempre *justo*.” República en la que “Los gobiernos se constituyen por los pactos”. De no ser así, “Desgraciado el pueblo que no los forme. Más vale un Calígula, un Nerón sujeto a una Carta que un Tito, un Pío, un Marco Aurelio, siendo absolutos”. Por lo que, nos interpela, “¿Amáis el ser libres?”, entonces –agrega- “Combatid con una mano *la anarquía*, con la otra *el despotismo*.”¹²⁰ Esta cita forma parte del discurso que ofreció en razón del juramento a la que se denominó la Constitución Vitalicia –cuyo nombre se debe a que el presidente ejercía el cargo de por vida. La que al parecer el Libertador impuso en el Perú en el año 1826. Como se puede leer, hay un abierto pero sutil desafío de parte del limeño a lo que considera un soterrado proyecto absolutista en los planes de Bolívar.

Sin embargo, dicho republicanismo *moderado* presentaría dificultades –como veremos con el liberalismo de Mora- para sostenerse en el marco de la ley. Y es que la necesidad de tomar medidas excepcionales ante las emergencias –como las guerras de independencia- supone ir más allá del marco constitucional. Por lo que en esta arenga, Vidaurre menciona que Bolívar “recibió el título de Dictador; porque la necesidad lo obligó a ello para salvar la patria”. La dictadura es la medida de emergencia que supone otorgar “facultades extraordinarias” a alguien, cuya tarea es resolver el asunto que pone en peligro la nación. En este caso, “Se puso sobre la ley el que más la ama.”¹²¹ Sin embargo, es consciente de las dificultades inherentes a una constitución vitalicia. En

¹¹⁹ *Ídem*.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 480. Cursivas nuestras.

¹²¹ *Ibid.*, p. 481.

carta a Bolívar, de diciembre de 1826, le menciona que con ella “Se quería Constitución y altas facultades: éstas son contradicciones.”¹²²

Pese a que, finalmente, decidió formar parte de la oposición que se gestó contra la jura de la Constitución bolivariana de 1826, Vidaurre, en gesto retrospectivo, nos dice que su “estilo siempre ha de ser la moderación.”¹²³ Pues está consciente del cambio de preferencia gubernativa a la que se había adherido antes que la independencia del Perú se concretara. Y es que en aquel entonces, nos dice, “Quería un gobierno *justo*, constitucional y arreglado.”¹²⁴ Por lo que sugiere –ante las críticas que lo acusan de ser favorable a los peninsulares- un método de lectura que tenga en cuenta una mirada totalizadora tanto de sus obras a favor de la monarquía como de las más recientes. “Es menester”, indica “leer la obra entera para formar juicio de ella.”¹²⁵

En dicha lectura de conjunto es posible considerar el papel que la *justicia* como un valor axial que le permitió ese cambio de preferencia en la forma de gobierno más conveniente para la joven nación peruana. Como hemos visto antes, dicho valor está ligado al concepto de *ley*. Dice que “La ley me obliga y yo me resigno a los mayores padecimientos por no quebrantar la ley.”¹²⁶ Como es de prever, la ley representa lo que obliga a todos por igual, pues ni siquiera el magistrado del Tribunal de Justicia de Lima –el propio Vidaurre lo fue- puede desobedecerla. Pero lo que le da ese carácter de obligatoriedad es que se basa en *la justicia*. “La justicia ni mide, ni pesa, ni conoce aceptación de personas. Es lo mismo un magistrado que un zapatero.” Hay una diferencia sustancial con el concepto de justicia que estableció en su etapa monárquica. “Todo, y todos son iguales cuando se trata de declarar lo que es justo.” Ahora este valor está ligado a asegurar “los derechos del pueblo soberano”.¹²⁷ Considera que él se mantuvo fiel –en cierto modo- a ese sentido de justicia inclusive en su etapa monárquica. El autor anónimo que lo calumnia de partidario de los peninsulares, no repararía en el hecho de que sus primeras *Cartas Americanas* –en las que basa su calumnia- se escribieron “del año de 815 al de 18.” Y no resalta suficientemente que en

¹²² *Ibid.*, p. 482.

¹²³ *Ibid.*, p. 538.

¹²⁴ *Ídem*. Cursivas nuestras.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 539. Y es lo que nos proponemos hacer en cierto modo aquí a fin de reconstruir una interpretación que permita dar cuenta de los diferentes aspectos y matices de su obra.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 541.

¹²⁷ *Ídem*.

dicha etapa “solo Vidaurre hacia frente a los tiranos Abascal y Pezuela.”¹²⁸ Entiende entonces la justicia –y la ley que la representa- como un ejercicio de moderación. Compara su labor en su etapa monárquica con la que hicieron en circunstancias parecidas tanto Voltaire como Maquiavelo.

El autor de las fábulas más morales escribiendo en la esclavitud necesito usar de imágenes y figuras, haciendo hablar aves y brutos. Maquiavelo no fue conocido hasta nuestros días. Se creía el amigo de los príncipes el que era más enemigo de ellos. Yo quería que *los pueblos* supiesen sus derechos y obligaciones.¹²⁹

La cita anterior grafica con precisión los tópicos republicanos presentes a lo largo de su obra. La mención de Voltaire como moralista es la veta ilustrada de su republicanismo, que se antepone a las prácticas despóticas de las monarquías. Muy interesante es su percepción de Maquiavelo. En vez de concebirlo como alguien interesado en apuntalar el poder despótico del príncipe, sugiere leerlo como republicano, en tanto “enemigo” de ellos. Finalmente tenemos a Vidaurre, defensor de los derechos y deberes “de los pueblos”, en su etapa monárquica. Es decir, para el limeño, ésta última forma de gobierno habría sido un sólo un medio para que tales pueblos conozcan dichos derechos y deberes, pactados con el monarca, el cual se obliga a reconocerlos y defenderlos. Lo que denominamos antes como monarquía moderada.

Vidaurre es nuevamente desterrado del Perú en 1827 por el gobierno de turno. Su lectura del nefasto evento es la del martirologio que debe sufrir todo defensor de la república, de lo que aquello significa. “El que sirve al Pueblo, a nadie sirve: le hacen la guerra los poderosos, y sufre ingratitudes, calumnias, insultos, de los mismos por quienes se desvela.” Las doctrinas que defiende un republicano –el que sirve al pueblo- son: “Los hombres nacen y permanecen iguales en derechos = no hay otra autoridad que la del Pueblo = Los empleados son unos siervos públicos sujetos a residencia.” Por tanto, concluye, “Un hereje político es el que combate cualesquiera de estos dogmas.”¹³⁰

¹²⁸ *Ibid.*, p. 542.

¹²⁹ *Ídem*. *Cursivas nuestras*.

¹³⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Efectos de las Facciones en los Gobiernos Nacientes. En este libro se recopilan los Principios Fundamentales del Gobierno Democrático Constitucional Representativo*, Impresa en Boston, por W. W. Clapp, Año 1828, pp. 3-4.

En su explicación de dicho destierro, sugiere que comienza por su oposición a la norma de la Constitución peruana de 1828, que permitiría que los extranjeros –españoles- que residían en el país pudieran obtener la nacionalidad. Su oposición a dicha norma, creemos, tiene sustento en los presupuestos del republicanismo. “Cuando una nación declara a otra la guerra” indica el limeño, “no solo es enemigo un Estado del otro, sino los ciudadanos de ambos estados entre sí.” Eso supone, continúa, que “Todos los individuos de un cuerpo político están obligados a servir, proteger y auxiliar los decretos de un gobierno”.¹³¹ Es decir, el Estado no es un elemento que pueda funcionar con absoluta independencia de la voluntad del cuerpo político, que a la vez obliga a cada uno de los ciudadanos a defenderla. Es decir, exige una participación activa de los ciudadanos, que deben a su vez ser virtuosos.

Su referencia al concepto de utilidad, tiene conexiones con el saber clásico. Pese a que cita a Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), sin embargo, considera que “Lo *útil* no puede separarse de *lo honesto*.” Por lo que, nos indica, “Cicerón escribe, que una acción torpe no puede llamarse útil.” Dicho autor romano habría sostenido que dejar sin ciudadanía a ciertos individuos no es deshonesto, “resultando utilidad a la patria”.¹³² Vidaurre menciona una serie de motivos por la que no conviene extender la ciudadanía peruana a los españoles. Una de ellas nos permite dilucidar el perfil republicano de su propuesta.

No puedo consentir que se diga, que nos inspiraron *virtudes*, que nos enseñaron la religión, que fueron nuestros maestros en la moral, que les somos deudores de la educación. ¿Qué virtudes inspirarían los que no las conocieron jamás? ¿Qué religión sino la superstición y el fanatismo? ¿Qué moral los que siempre fueron *injustos*?¹³³

¹³¹ *Ibid.*, p. 8.

¹³² *Ibid.*, p. 16. Efectivamente Marco Tulio Cicerón (106 a.C.- 43 a.C.), filósofo y moralista romano, escribió su célebre *De officiis* (*De los Deberes*) cuyo libro segundo está dedicado al tema de lo útil y su relación con la honestidad. Puede consultarse Marco Tulio Cicerón, “Los Oficios” en *Ídem, Los oficios o los Deberes. De la vejez. De la amistad*, México, editorial Porrúa, 2012, pp. 63 y ss. Sobre un concepto de utilidad con antecedentes históricos en la antigüedad y la edad moderna, sin reducirse a la tradición anglo-francesa y que influyó en Nueva España y el México de los primeros años del siglo XIX, véase José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, México, UNAM, 2005.

¹³³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Efectos de las Facciones en los Gobiernos Nacientes...*, *op.cit.*, pp. 19-20. Cursiva nuestra.

El limeño considera que los españoles no pertenecen al cuerpo político peruano. Por ello su virtud no es tal, son el enemigo del cuerpo social que los ciudadanos peruanos virtuosos deben defender. Tampoco son portadores de virtud y no es posible tomarlos como maestros de ella. Al ser desahogado de su cargo de diputado -como medida de represión por defender la posición antedicha- considera que tal medida supone no respetar que “Donde la ley no determina, el juez no puede arbitrar.” Es decir, es una medida arbitraria, similar a la que tomaban los reyes absolutos de otras épocas. En contraste, indica, “En las repúblicas, a diferencia de las monarquías, no decide el hombre, sino la ley”.¹³⁴

Pese a su conciencia del peligro de ser republicano, deplora la condena final a la que se le sometió finalmente: el destierro. Y es que ella supone “En los gobiernos democráticos representativos, donde la soberanía está en el pueblo” que un ciudadano pierda derechos “que lo asemejan a los reyes y a los emperadores.” Por ejemplo, “Pierde la patria; y solo tiene patria el que pertenece a un estado popular.” Pierde la familia y la posibilidad del acceso a cargos públicos “que en un sistema racional se concede a la virtud y el mérito.”¹³⁵ Como indicábamos antes, Vidaurre es consciente que su defensa de la república históricamente ha finalizado en desgracias para el defensor.¹³⁶

En su etapa republicana democrática, la preocupación del limeño consistirá en basar el derecho en la virtud. Dicho acercamiento es necesario pues “Para preparar una Constitución es menester conocer los derechos que la *justicia natural* concede a todos los individuos.”¹³⁷ Es necesario que dicha justicia anteceda la norma jurídica, que sea su basamento. “Por lo que cada artículo de la Constitución ha de ser la consecuencia de un principio” sostiene el autor. Puesto que “donde no hay moral no hay política.”¹³⁸ Así, hay un orden, una justicia cósmica, natural, que antecede al acto político, que supone la voluntad humana. Ésta debe guiarse y adecuarse a aquella.

Finalmente, la legislación de una república democrática debe reflejar los intereses diversos de una sociedad pluricultural, digámoslo así. “Entre nosotros la naturaleza

¹³⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 91. *Cursivas nuestras.*

¹³⁶ “Pueblo Peruano, se me priva de mi fuero, espero la sentencia, no me horroriza el fin de los virtuosos republicanos: el cadalso o la expatriación me son indiferentes.” *Ibid.*, p. 70.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 78. “Una buena constitución es el resultado de una moral pura”. *Ídem.*

humana ofendida reclama sus derechos”, indica el autor. Por ello, “hace patente lo que es la *esencia* del hombre, y lo que son los *accidentes*.” Eso significa que “Blancos, negros, o amarillos, sabios y no ilustrados; ricos y pobres, todos son iguales por nacimiento, y por el pacto.” Lo cual significa que, en una república “no hay otra distinción que la que procede de la *virtud* y el mérito.”¹³⁹ Estas citas subrayan el enfoque conceptual que le permite asegurar la igualdad necesaria en una república democrática. El concepto clásico de *esencia* y su correlato, el *accidente*, son nociones que le permiten considerar como parte de la misma naturaleza a todos los seres humanos. Entonces, sólo la virtud permitirá hacer distinciones entre los hombres. Ellas evitarían que la igualdad esencial termine trastornando el orden social.¹⁴⁰ El punto intermedio, como ya vimos antes, consiste en “ilustrar a los ciudadanos sobre sus derechos y obligaciones” pues de ese modo no habrá ni “tiranos ni anarquistas.”¹⁴¹ Los tiranos enseñan que es lo justo inclinarse ante el poder, sea el del rey, de los poderosos o incluso el del congreso, aun cuando resulten pisoteando derechos ciudadanos. No viven bajo el signo de la virtud, mientras que el verdadero ciudadano enseña “al pueblo a ser libre.”¹⁴²

Nuestro autor se distancia de aquellos que lo acusan de demagogo agitador de masas, del “pueblo”. Para él, es ridículo alegar que son distintos términos como *nación* y *pueblo*. Ambas nociones significan lo mismo, pues la última no es sólo la parte mientras que la primera el todo. Pues, nos dice, cuando habla de pueblo “no hablo de una parte del estado, hablo del todo”¹⁴³ Pueblo no es sólo la hez social, ni las comunidades vistas por separado, sino todas en tanto voluntad general.¹⁴⁴ Es esta voluntad del pueblo, mediante sus delegados, la que constituye la norma constitucional. La cual se guía por los principios de la naturaleza. En la dimensión humana, dicha naturaleza adquiere el nombre de virtud. Ésta finalmente -por su carácter natural, previo al acto constituyente del pacto- se sustenta en la divinidad. Pero, como escribe en un pequeño artículo

¹³⁹ *Ibid.*, p. 91. Cursivas nuestras.

¹⁴⁰ “Igualdad, igualdad, sin la que jamás seremos libres ni felices, sin la cual no habrá virtud, justicia ni estabilidad [...] No soy un atolondrado que quiera trastornar el orden.” *Ibid.*, p. 92

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 137-138.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴⁴ Los diputados que favorecen a los españoles, nos dice, “creen que los derechos del congreso, pueden estar en oposición con los derechos del pueblo.” Sin embargo, recalca, “El congreso recibe los derechos del pueblo.” Por lo que “Si el congreso quiere excederse de los que recibe, se hace un tirano del pueblo. *Ibid.*, p. 152.

periodístico, lo divino de la virtud no se manifiesta de manera unívoca. Por lo menos habría dos formas de interpretar la frase “adoramos a *Dios* y seguimos el camino de la *virtud*.”¹⁴⁵ Formas, una antigua y la otra moderna, siendo la última la forma verdadera de la virtud. La primera representa la sangre y violencia derramada a lo largo de la historia humana. El fanatismo, en suma. “Seguían el ímpetu de sus pasiones” indica el limeño. Les domina “el orgullo, el amor de sí mismos.” Por tanto “se hacían crueles y tiranos.” Les faltó “la primera educación”.¹⁴⁶

El desarrollo de la verdadera virtud, descrita en forma alegórica, tiene tintes de utopía. En el templo de ensueño dedicado a ella aparecen algunos sabios de la antigüedad como Sócrates, Marco Aurelio Confucio, junto a Francisco de Sales (1567-1622) y François Fénelon (1651-1715). Todos ellos, entre sí

[...] se llamaban hermanos, no litigaban por los bienes terrenos, no apetecían la dominación, vendían los vasos sagrados para socorrer a los indigentes, a nadie perseguían ni acusaban, y todos se saludaban con el ósculo de paz.¹⁴⁷

El carácter utópico del verdadero templo de la virtud radica en que el ángel que custodia dicho templo le indica a nuestro autor que no puede ingresar en él. Y es que es sólo un sueño. Mientras que “en el mundo se entiende un sistema de trabajadores según estos principios.” Por lo que le exhorta diciéndole “Acércate y vuelve a ellos”. Será en esa forma terrenal que su “virtud será verdadera” y que su “culto será admitido por el Artífice Supremo.” Sólo de ese modo su felicidad será segura “aunque a menudo combatas con monstruos que de continuo temen las luces que debes al Ser benéfico.”¹⁴⁸

Creemos que la lucha que entabló nuestro autor fue contra los monstruos del despotismo y de la anarquía. Monstruos que acecharían constantemente a la república cristiana, que él fomentó tanto en su etapa monárquica como en la democrática. La historia se convierte para nuestro autor en fuente de sabiduría acerca de la virtud y ciudadanía.

¹⁴⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comparación del templo antiguo y moderno de la virtud escrito en Cuba por el Ciudadano Manuel de Vidaurre, entonces Oidor” en *El Peruano*, Lima, 18-IV-1827, p. 4. Cursivas nuestras.

¹⁴⁶ *Ídem*.

¹⁴⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comparación del templo antiguo y moderno de la virtud...” en *El Peruano*, Lima, 21-IV-1827, p. 4.

¹⁴⁸ *Ídem*.

Vimos además cómo subraya el carácter republicano de Maquiavelo. Además, termina prefiriendo tanto una monarquía racional, moderada, como una república democrática también moderada. En esta última etapa de su vida pública y de su obra, las armas con las que busca enfrentar los extremos de la anarquía y la tiranía son sus proyectos legislativos. La ley republicana supone una preparación que la historia puede proporcionar, que el historiador y legislador pueden proporcionar a los ciudadanos menos preparados. En esta etapa de su vida y obra, la república moderada que propone Vidaurre se sostiene en la justicia natural y la virtud. Ésta última se sustenta a su vez en la primera. Pero, finalmente, dicha virtud recurre a la inspiración que proporcionaría la república celeste, pero imposible de plasmar en lo real y terrenal. La república terrenal se acercaría a dicha república celeste, plasmándose en base a la organización de trabajadores virtuosos.

3.3 Los proyectos legislativos para la república terrenal peruana.

Existen algunos textos del limeño dedicados a la reforma de la legislación peruana. Entre ellos, los más importantes son: Proyecto de un código penal (1828); Proyecto del código civil peruano (1834, 1835 y 1836); Proyecto de código eclesiástico (1839); Proyecto de Reforma de la Constitución Peruana (1833); Artículos constitucionales que son de agregarse a la carta (1833), entre otros textos de temática afín.

No es nuestra pretensión hacer un estudio pormenorizado de la importancia del autor en tanto exponente de la normativa legal peruana. Dicha labor, en gran parte, ya ha sido hecha y a ella remitimos al lector.¹⁴⁹ Nuestra intención es más bien examinar cómo en dichas obras se trasluce la terminología republicana que hemos venido examinando en las secciones anteriores. Por lo que nuestra incursión en sus obras de orden legal será esquemática en tanto nos sirva para corroborar nuestra tesis de que se hace acopio de los usos conceptuales republicanos en los proyectos legislativos del limeño.

¹⁴⁹ Véase Carlos Ramos Núñez, *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo I. El orbe jurídico ilustrado y Manuel Lorenzo de Vidaurre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2000.

Como nos indica Ramos Núñez, Vidaurre “era un equivalente de Bentham para América”. Aunque, indica, “sin el mismo criterio sistemático, sin la misma racionalidad legislativa de sus pares latinoamericanos, como Andrés Bello, Augusto Teixeira de Freitas, y Dalmacio Vélez Sársfield”.¹⁵⁰ La referencia Bentham es cierta, pues el Código Penal que escribe el limeño contiene citas explícitas del londinense. En cuanto a su falta de sistematicidad, suponemos que se debería a la necesidad de nuestro autor de reflexionar detenidamente sobre los alcances teóricos de sus normas penales. Dicha reflexión se centra en términos ya conocidos por nosotros: ley, república, divinidad, libertad, buen gobierno, etc. Es decir, terminología inscrita en el horizonte del republicanismo. Veamos.

En su *Proyecto de código penal*, Vidaurre sostiene: “Inmutable en la filosofía que he fijado en mi alma, los delitos los mido por el mal que se causa en la sociedad.”¹⁵¹ Esa filosofía, creemos, se sostiene en los conceptos del republicanismo, en tanto es la sociedad en su conjunto, la comunidad, el patrón de medida del delito. Por ejemplo, dice, si alguien daña al jefe de la comunidad por responder a un abuso suyo, ese daño es menor que si lo hiciera contra un zapatero. “En el primer caso no se ofende a la sociedad” nos dice, “pues el orden no se turba”, concluye. En el segundo caso, al ofenderse la “seguridad personal [...] toda la comunidad teme un lance semejante”.¹⁵²

Este énfasis suyo por la comunidad conduce su crítica hacia la definición de delito que esgrime Filangieri -a quien, por cierto, sigue en líneas generales. “Tengo por delito el daño causado en la sociedad con conocimiento”, nos dice el limeño. Mientras que Filangieri definía el delito, nos dice Vidaurre, “como la violación de la ley acompañada de la voluntad de violarla.” Sin embargo señala que tal definición no le parece exacta. Puede haber ruptura de la ley con voluntad de romperla y aun así no haber delito, repara el limeño.¹⁵³ Por ello prefiere considerar el criterio “comunitario” del delito. Pues finalmente, cualquiera que cometa alguno termina ofendiendo a la colectividad en su

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵¹ M. L. de Vidaurre, *Proyecto de un Código penal; contiene una explicación prolija de la entidad de los delitos en general, y de la particular naturaleza de los más conocidos. Se señalan las penas que parecen proporcionadas. Al último se agrega una disertación sobre la necesaria reforma del clero*, Boston, impresa por Hiram Tupper, 1828, p. 10.

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 7.

conjunto. “Concibo que no puede haber” nos dice, “caso en que la persona particular sea dañada, sin que este mal se trasmita a la congregación.”¹⁵⁴

Este criterio se encuentra implícito cuando trata de los delitos religiosos. Pues se afana arduamente por distinguir libertad de pensamiento -un derecho natural- de los alcances comunitarios de conductas como la blasfemia. Nos dice, por ejemplo, que “El que por costumbre desprecia a Dios, o niega sus atributos, escandaliza”. Y, prosigue, “Sus palabras no solo ofenden a los buenos cristianos que sienten las ofensas de su Dios; ellas pueden tal vez servir para que otros la sigan.” Y es que “*El buen gobierno* debe poner el mayor conato en tener socios *virtuosos* aunque no hipócritas.” ¿Qué quiere decir el limeño con esto último? Finalmente concluye que

El blasfemo jurador que no se detiene en insultar al Ser Supremo de quien recibió su existencia, mucho menos se detendrá en increpar a otro ciudadano.¹⁵⁵

Pues si bien la aceptación o rechazo de una creencia religiosa es de índole individual, habría momentos en que un rechazo blasfemo puede causar males sociales, por ende, dañar el buen gobierno conformado de individuos virtuosos. Castigar este tipo de delito es difícil para Vidaurre, justamente porque trazar el límite en el que acaba la libertad de pensamiento y en el que comienza el daño comunitario -que podría resultar de dicha libertad- es sumamente difícil. “Todo esto se me hace reprehensible” nos dice el limeño, por lo que, añade, “busco el medio entre el rigor antiguo y la prescindencia que ya se ha hecho costumbre.”¹⁵⁶

Es decir, sostenemos que para Vidaurre se hace difícil mediar entre la libertad de pensamiento -que puede derivar en la blasfemia- del despotismo de la era virreinal, donde se imponía el temor de Dios. Dicha dificultad radicaría en una tensión –al parecer inherente a la opción comunitaria- que, por un lado, vela por la libertad del ciudadano, al que, por otro, sólo se le concibe como parte de un todo social al que debe su identidad.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 7-8. Sobre la definición de delito de Filangieri que Vidaurre cita, véase Cayetano Filangieri, *Ciencia de la Legislación*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1822, tomo IV, pp. 93 y ss.

¹⁵⁵ M. L. de Vidaurre, *Proyecto de un Código penal;... op.cit.*, p. 131. *Cursivas nuestras*.

¹⁵⁶ M. L. de Vidaurre, *Proyecto de un Código penal;... op.cit.*, p. 131.

Es por eso que condena el ateísmo cuando “se convierte en sistema”. El ateo no es un delincuente -libertad de pensamiento. Pero “Es un mal terrible para la sociedad”¹⁵⁷ - criterio comunitario. Por ello cita literalmente la *Ciencia de la legislación* de Gaetano Filangieri, como ya hizo en otras oportunidades. ¿Qué es lo que sostiene el italiano con respecto a la religión y su rol social, para que el limeño lo cite? “Las leyes no prohíben sino el delito, pero no por eso se dejará que corra libre el vicio” cita literalmente Vidaurre a Filangieri.¹⁵⁸ Ambos coincidirían en que el rol del legislador consistiría en encontrar los lazos que conecten la *ley* con la *moral*. Para el limeño

El grande arte del legislador consiste en conseguir más de lo que manda, en evitar más de lo que prohíbe, en espantar cuando no castiga, en animar a lo bueno [...] La religión es la fuerza con la que se han de conseguir todos estos bienes.¹⁵⁹

Y así concuerda el limeño con Filangieri. Y es que el autor de la península italiana se pregunta cuál será el provecho que puede obtener el legislador de la religión en beneficio de una comunidad de ciudadanos virtuosos. Pues Filangieri se pregunta

¿Cuáles son los bienes que el legislador debe buscar en la religión? ¿Cuáles son los auxilios que de ella puede obtener? ¿Qué parte puede tener esta fuerza en aquella composición de fuerzas, que parte puede tener este medio en aquella combinación de medios que el legislador debe emplear y dirigir para conseguir y eternizar el grande efecto de *la virtud* y de la prosperidad del *pueblo*?¹⁶⁰

Consideramos que esa ha sido también una preocupación de Vidaurre en esta obra y a lo largo de su carrera política. Por lo que el limeño considera la religión como un hito indispensable para tal efecto. Pero será una religión que no se basará en dogmas. Pues sería la única indicada para converger en una república de virtuosos.

Este sistema sublime y necesario para el hombre es el sagrado lazo de la sociedad, el fundamento de la equidad santa, el freno del malvado, la esperanza del justo [...] Yo

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵⁹ *Ídem*. Vidaurre cita el Libro V, Cap. II de la mencionada obra de Filangieri. Véase Cayetano Filangieri, *Ciencia de la Legislación*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1822, t. VI, pp. 122-124.

¹⁶⁰ Cayetano Filangieri, *Ciencia de la Legislación*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1822, t. VI, p. 122. Cursivas nuestras.

veo venir de lejos esos tiempos, esos días serenos en que la filosofía esclareciendo los hombres, debe conducirnos en paz a los pies de un Señor común. El fanatismo abominable temblará de comparecer: habrá menos dogmas y más *virtudes*.¹⁶¹

En otro texto de 1833, también de índole jurídico, volvemos a encontrar elementos conceptuales ya conocidos: la visión médica de la política y el concepto democrático del poder que provendría del pueblo en su conjunto. En el primer caso, sostiene que hay diferencias entre establecer una Constitución política en una sociedad que está en franca decadencia, o en una donde sus principios de gobierno difieren sustancialmente de la Constitución que se desea implementar en ella. Pues para Vidaurre

Es notable la diferencia entre los defectos de un gobierno antiguo, que resultan de su mismo origen, y se aumentan con el tiempo, y los de una forma nuevamente establecida que se ha sustituido a otra en todo opuesta. En el primer caso *los males* irremediables han de conducir a la *disolución* completa y absoluta. La *virtud* de ciertos jefes, sus eminentes talentos y aptitudes, no alcanzaron a curar las *envejecidas úlceras*. Trajanos, Antoninos, Píos, Teodosios, Comenes, Cantacusenos, tuvo el oriente y occidente. Sus vigorosos brazos pudieron detener el derrumbe, no impedirlo. No así los contrastes de una constitución que nace, ellos se asemejan a ciertas *enfermedades* físicas, que hacen padecer y sufrir, pero que a esfuerzos de un sabio método extraen los humores pecantes, evitan ataques mortales, y afianzan la *salud* por muchos años.¹⁶²

La extensa cita anterior nos sitúa en los tópicos familiares de la obra de Vidaurre: el concepto de sociedad como organismo, la lectura de los problemas de dicha sociedad como enfermedades, el médico-legislador. Todos esos tópicos suponen asumir un enfoque organicista –y sus adherentes- que se mantendría vigente aun en esta etapa de la vida y obra del limeño. Y en el segundo caso -el origen del poder en el pueblo- se establecería como el remedio constitucional del organismo social.

El remedio a nuestros anteriores descarríos, no es imposible. Todo depende de convencer al espíritu de un corto número de verdades, y arreglar el corazón conforme a

¹⁶¹ M. L. de Vidaurre, *Proyecto de un Código penal;... op.cit.*, pp. 150-152. Cursiva nuestra. El temor de Vidaurre, que comparte con Mora, es el de las facciones. En este punto el limeño se refiere a las facciones religiosas. La creencia en un “Señor común” evitaría la lucha entre dichas facciones en favor del buen gobierno de la comunidad de ciudadanos virtuosos.

¹⁶² M. L. Vidaurre, *Artículos constitucionales que son de agregarse a la carta para afianzar nuestra libertad política*, Lima, Imprenta de José M. Masías, 1833, pp. 3-4. Cursiva nuestra.

ellas. Fijémonos en este principio: toda autoridad depende del pueblo. Uno solo es el poder del pueblo. Él lo delega conforme a la utilidad común, pero sin abdicarlo, porque no es abdicable.¹⁶³

¿El remedio a qué? Como ya vimos en secciones anteriores, sería remedio contra “El que usurpa la voluntad del pueblo” que puede ser tanto “el jefe supremo” así como “fogosos demagogos”. Pues en ambos casos quieren gobernar “sin sumisión al pacto”.¹⁶⁴ Es decir, la opción moderada del autor –tanto en su versión democrática como en la monárquica. Opción que veremos presente también en Mora. Esta moderación creemos que se inscribiría en el discurso republicano. Lenguaje presente en sus escritos, como cuando sostiene que “Los jefes de las repúblicas no tienen derecho a exigir del pueblo más, que la obediencia a la ley”.¹⁶⁵

El lenguaje republicano no se agota en la oposición monarquía/república. En el caso de Vidaurre, habría una relación estrecha entre su concepción organicista de la sociedad, con su percepción de una sociedad donde la vida comunitaria se organiza en base a ciudadanos virtuosos. A los gobernantes o a “los magistrados” nos dice, “los comparamos con los médicos”. Pues ambos cumplen una función asalariada. Mientras que éstos “curan nuestras enfermedades físicas”, aquéllos “las enfermedades morales, que son *los vicios*.” Al ser asalariados, no se tiene con ellos las reverencias sacralizadas que se tenían con los reyes. “Ni delante del médico, ni del magistrado nos postraremos como esclavos”, sostiene el limeño.¹⁶⁶

En otro texto suyo de 1833, el lenguaje el republicanismo aparece con relación a una reforma del poder judicial. Cita el texto de Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771), con el fin de indicar que se debe tener cuidado con los excesos teóricos a la hora de realizar cambios en las normas constitucionales, pues conllevaría a olvidar “nuestros principios”. Por tanto, lo único que desea hacer es “Simplificar nuestras formas” que se deducirían de tales principios. Así, considera que “No nos alucinemos con el gobierno de los dioses, la república de Platón, o la Utopía de

¹⁶³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶⁴ *Ídem*.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁶ *Ídem*. *Cursivas nuestras*.

Thomas Moro”.¹⁶⁷ ¿Cuáles serían esos principios, que son a su vez “nuestros”? Creemos que, para Vidaurre, éstos serían de índole republicana. Por ejemplo, que “La soberanía de la nación está en el pueblo”. No en el individuo, sino en el conjunto social. Por tanto, “El pueblo delega esta soberanía en ciertas autoridades” las cuales -a pesar de recibir el nombre de “poderes”- no son poderes en sí mismas. Pues “uno solo es el poder este es el poder del pueblo.”¹⁶⁸ Por tanto, se distancia tanto de las tesis de Thomas Hobbes como de las de Rousseau, pues, nos dice, “en sus obras hallan apoyo los déspotas y los anarquistas”. Es que el primero -indica el limeño- sitúa el poder en el monarca, mientras el ginebrino lo transfiere a la totalidad del cuerpo social.¹⁶⁹ Creemos que esto último explicaría tanto el talante moderado de la posición política de Vidaurre, como la posibilidad de entender que su crítica a las corporaciones parte de asumir un discurso republicano.

Dicho discurso filtra algunas de las modernas propuestas tradicionalmente adjudicadas al liberalismo clásico. Me refiero a la división de poderes. El ex-oidor sostiene que “los poderes se creyó que eran tres: ejecutivo, legislativo y judicial.” Sin embargo, él considera que son cinco: “el electoral, el legislativo, el ejecutivo, el judicial y el conservador.” El primero es el más importante “por su preeminencia”. Pues “es ejercitado por la nación, que es la asociación política de todos los ciudadanos, y es, en quien reside la soberanía”, concluye el autor.¹⁷⁰ Tal preeminencia se entiende si se parte de una de las categorías más importantes del discurso republicano: que el gobernante es la asociación de ciudadanos, la comunidad. La preeminencia reside en ésta pues, citando a Maquiavelo -una vez más- indica que

El pueblo tiene un sentido exquisito para elegir, muy poco para mandar [pues] No es fácil seducir ni engañar a una república, o a un departamento. La opinión general de virtud, de talentos, de aptitudes, se cimienta en el mérito.¹⁷¹

¹⁶⁷ Manuel Lorenzo Vidaurre, *Proyecto de reforma de la Constitución peruana en cuanto al poder judicial*, Lima, Imprenta de J. M. Masías, 1833, p. 11. Del texto de Rousseau puede consultarse J.J. Rousseau, *Proyecto de constitución para Córcega; consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, editorial Tecnos, 1988.

¹⁶⁸ Manuel Lorenzo Vidaurre, *Proyecto de reforma... op.cit.*, p. 11.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷⁰ *Ídem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 13. Puede consultarse el texto de Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op.cit.*, p. 179.

La sensibilidad para detectar virtud, intrínseca a la comunidad, se explicaría desde la postura antropológica a la que se adhiere el limeño.

No entremos en la disputa tan agitada como antigua, sobre si el hombre es naturalmente inicuo, o si el vicio es adquirido con posterioridad a su nacimiento. Tomemos el medio de Maquiavelo entre Rousseau y Hobbes, el hombre ni es enteramente bueno, ni enteramente malo.¹⁷²

Así, se distancia de las antropologías modernas -e incluso liberales- más célebres por preferir un discurso también moderno pero republicano, siguiendo en este punto al sabio florentino. Ese término medio le permite al limeño sostener, junto con Maquiavelo, que “el amor a la *justicia* y el respeto a la *virtud*” son tendencias a las que se adhiere el pueblo, “que se ha de inclinar siempre a lo justo”, a menos que “una causa poderosa” finalmente “sofoque esos sentimientos loables.”¹⁷³ En términos que recuerdan las tesis de la escuela de Salamanca, Vidaurre indica que “es indudable que la voz del pueblo, es la voz de Dios, manifestada por la razón.”¹⁷⁴ Entonces, es al interior de estos conceptos republicanos que habría que entender su crítica a las corporaciones.

Si ciertos cuerpos tienen el privilegio de ser juzgados por tribunales y jueces escogidos entre ellos mismos gozan de unos derechos de que carece el resto de ciudadanos. No son iguales, son superiores. La distinción no cede en provecho común; lejos de esto, es perjudicial a los demás. Estos son obligados a litigar ante jueces que no son imparciales, cuando demandan a alguno del fuero común. Se sabe, lo que es el espíritu de cuerpo. Los individuos aunque se aborrezcan mutuamente, se sostienen. Es muy difícil que sean justos, especialmente en causas criminales [...] La irracional protección entre los alumnos de un cuerpo, obligó a abolir los colegios mayores.¹⁷⁵

Así, vemos que su crítica a las corporaciones parte de su sensibilidad republicana. Ellas son el intento de una parte del todo social por imponerse a dicha totalidad, trasgrediendo el pacto de igualdad. La ruptura del pacto instala el caos, la anarquía, en el orden social. Por tanto, la justicia, que amalgama dicho orden, se subvierte y la injusticia se apodera tanto del actuar del Estado así como de las acciones de los individuos, que se

¹⁷² Manuel Lorenzo Vidaurre, *Proyecto de reforma... op.cit.*, p. 14.

¹⁷³ *Ídem.* Cursivas nuestras.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

atrincheran al interior de sus corporaciones. Renuncian así a la consecución del bien común; por tanto, renuncian a la ciudadanía, es decir, al ejercicio de la virtud.

¿Se ofende la religión que profesamos [...] porque los eclesiásticos estén sujetos al fuero común? ¿A los mismos eclesiásticos no es útil la abolición de su fuero? Apeteceríamos, que el más distinguido de la oposición tomase la pluma para combatirnos. Sus discursos, aunque brillantes y hermosos, cual el arco del cielo, quedarían desechos con los rayos del Sol, de la justicia y de la verdad. En cuanto a lo primero, nos referimos al Evangelio; en cuanto a lo segundo, a la razón; en cuanto a lo tercero a la experiencia. Jesucristo, señor nuestro, no quiso establecer una república en la república. Su doctrina santa, es el más sólido garante de las buenas leyes. Nos dicta la razón, acorde con los libros sagrados, que no se sostendrá un gobierno donde se consienten diversos pesos y medidas. Convence la experiencia, que no hubo régimen más despótico, que el de los eclesiásticos, aun para ellos mismos. ¡Cuántas víctimas impidieron los recursos de fuerza y protección! ¿Y para qué preparar el remedio, cuando se puede impedir la enfermedad?¹⁷⁶

Por la extensa cita anterior, notamos que la crítica a la corporación eclesiástica que desarrolla incluye criterios epistemológicos que han sido usuales en su obra escrita: *Evangelio, razón y experiencia*. En ese orden de importancia. Lo que trazaría cierta continuidad entre su filón moderno e ilustrado y la tradición virreinal, quizá a pesar suyo. Pero estos recursos epistemológicos creemos que están en función de su opción republicana. La crítica del *privilegio* corporativo se sostendría en el concepto de *buenas leyes*, que suponen, como hemos visto antes, el concepto de *virtud*.

La virtud, la moral, el amor a la patria, el cumplido desempeño de las labores ministeriales, atraen unas consideraciones del pueblo, seguras, y constantes, como atributos de la razón, en que no tiene parte la fuerza. Dios ponga en los labios del clero esta cláusula – Nos sujetamos como los primeros cristianos a las autoridades constituidas.¹⁷⁷

En términos organicistas, las corporaciones son entendidas como males, enfermedades, curables con terapias legales.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 20. Es decir, podemos presumir que para Vidaurre la pretensión de mantener privilegios de la corporación eclesiástica se opone al sentido de vida republicano.

Combate también el fuero militar, pues considera privilegios peligrosos sus pretensiones de autonomía corporativa al interior de la república ciudadana.

Recopilando estas doctrinas diremos, ¿qué se requiere para el exacto orden de una república libre? Hacer en cuanto se pueda, soldado al ciudadano, ciudadano al soldado. Esta debe ser la regla permanente y sostenida de la voluntad general. Esto es lo conforme a la esencia de nuestro gobierno. Las repúblicas democráticas aman la paz, así como las monarquías la guerra [...] Su fuerza interior principal consiste en la obediencia a la ley.¹⁷⁸

El amor a la ley, a la virtud, supone la paz. Lo cual implica crear una ciudadanía capaz de defender la patria de todo poder tiránico. La corporación militar tiende a convertirse en tiránica si se relaciona con el resto de ciudadanos como una república al interior de otra. Es decir, como potenciales enemigos. El monarca, igualmente tiránico, ama la guerra. Por ello el ciudadano debe ser capaz de defender su patria. Ama la paz, debiendo ser capaz de poder repeler los ataques de corporaciones o monarquías.

Ahora bien, se podría sostener que, por principio, las repúblicas democráticas no pueden sostenerse y mantener un orden gubernamental sólido. Pues frecuentemente, cuando es el pueblo el gobernante, suele derivar en la anarquía, la cual a su vez alimenta el retorno del despotismo. Por lo que, nos dice Vidaurre, “historiadores, poeta, filósofos, todos los escritores de la antigüedad, condenaron a una voz los gobiernos populares”. La solución “filosófica” para el limeño es “que un poder conservador podía sujetar las aspiraciones de los unos, la perniciosa agitación de los otros.”¹⁷⁹

Dicho poder conservador fue propuesto, entre otros, por Benjamin Constant, por ende, podría asumirse como un típico abordaje liberal. Pero ya antes vimos que Vidaurre criticó la “metafísica” que creía inherente a dicha propuesta. Sin embargo, en este punto lo retoma. Pero asume dicho poder desde el discurso republicano. Apela a la lectura de Maquiavelo sobre el papel de los tribunos de la plebe.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

Pero también convendrán con el sabio comentador de Tito Livio, que sin tribunos, Roma, hubiera permanecido dividida entre esclavos y amos.¹⁸⁰

La alternativa de Vidaurre es retomar la función de los tribunos romanos, pero ahora en el papel de poder conservador. Los esfuerzos de los tribunos antiguos, reconoce el limeño, “se dirigían a variar la esencia de la constitución, no a sostenerla.” Se volvieron fuente de revueltas pues “reunieron los poderes, y desorganizaron la forma del antiguo gobierno.” Por lo que, concluye, “Es muy diferente el tribuno que proponemos.” ¿En qué reside la diferencia? En primer lugar, la división de poderes es clara. Por tanto no se puede arrogar funciones de los otros poderes. Por otro lado, está sujeto a las leyes. Además, es un poder que no está subordinado a ninguna facción. Lo que haría que sea, sin embargo, adscrito a la lógica republicana es que “está sostenido por la nación”.¹⁸¹ Y nuestra tesis es que “nación” está aquí siendo entendida como el conjunto orgánico de ciudadanos.¹⁸²

Vidaurre insiste en estas mismas ideas en su proyecto de código civil, publicado entre 1834 y 1836. La urgencia de finalizar un proyecto tal es el de reducir y clarificar la normativa tradicional. Su trabajo se adscribe al proyecto ilustrado de codificación y simplificación de la norma legal. Por tanto, arrogarse tal trabajo, dice el limeño, es asumir que su “nobleza consiste en la virtud y el mérito.”¹⁸³ Dicha virtud como legista le permite combatir los extremos a los que puede llevar una filosofía alejada del sentido común. Al parecer, se refiere una vez más, a Rousseau, al que consideraría de talante platónico. Es decir, le adjudica perpetrar una utopía -en el sentido peyorativo, como teorías inalcanzables e irrealizables. Introduce esta discusión en un momento clave, pues discute el título de propiedad, caro derecho moderno.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 28. Sobre la cita a Maquiavelo véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio, op.cit.*, pp. 40-41.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸² Para una reconstrucción histórica del concepto de *poder conservador* a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX en Francia, además de su filiación a ciertos elementos del discurso republicano, véase, María Luisa Sánchez-Mejía, “Repúblicas monárquicas y monarquías republicanas. La reflexión de Sieyès, Necker y Constant sobre las formas de gobierno”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 120, Abril-Junio, 2003, pp. 195-217.

¹⁸³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes primera de las personas*, Lima, Imprenta del Constitucional por Lucas de la Lama, 1834, p. V. “Yo imagino una adopción republicana, que tenga su origen en la virtud, no en las preocupaciones.” *Ibid.*, p. 224. Se refiere el autor a que la práctica de adopción se hacía antes con fines particulares, como perpetuar en el tiempo la vigencia de un apellido aristocrático. Sin variar la plataforma legal que implica, el limeño aboga por una que tenga como meta la perpetuación de la práctica ciudadana de la virtud, manteniendo con ello la vigencia del modo de vida republicano.

El principio de adquirir en el estado natural, era la ocupación; el título la fuerza [...] En el social, por la ley se adquiere, de la ley depende el título. Nada se puede oponer más sólido a esos genios que se distinguen como creadores, y que destruyendo y nivelando, quieren echar abajo circos y muros, palacios y templos. Ellos maldicen a los que pusieron límites a las heredades; a ellos les son insoportables los jefes, y los calumnian como tiranos y opresores. Se imaginan posible una república, en la que los frutos de la tierra y de las demás partes de la naturaleza fuesen comunes. Se entretienen con la idea de un pueblo sin disputas, deseos ni pasiones.¹⁸⁴

Es de notar en la última cita que para Vidaurre la propiedad –la posesión- se fundamenta en la ley natural. Las normas sociales se sostienen en ella, sancionando así el derecho a la posesión. Por ello la perspectiva de Rousseau le parece inválida e impracticable.¹⁸⁵ Considera que pensadores como él no han hecho más que copiar las ideas de Platón. Pero incluso el ateniense tuvo que retractarse –nos dice el limeño- en su obra *Las Leyes* –que nuestro autor denomina “su segunda república”. Además, para el limeño, la historia nos informa que la expropiación y repartición de tierras ha sido fuente de revueltas y revoluciones tanto en Grecia como en Roma.

Ese Rousseau, que declama tanto contra las propiedades, ¿hubiera permitido partir su casucha con otro montaraz que se le agregase?¹⁸⁶

Otro elemento interesante es la persistencia de la perspectiva organicista en este Proyecto Civil propuesto por el limeño. Tratando del usufructo, es decir, del incremento de la propiedad, se pregunta si el producto extraído de las minas puede considerarse como “fruto de la tierra”. Recurre al testimonio del jurisconsulto hispano Juan Solórzano Pereira y su *Política Indiana*, como ya hemos visto en anterior oportunidad. Según el limeño, éste considera que si lo serían, pues las minas tienen alma vegetativa como las plantas. En el extracto que cita de Solórzano, éste menciona a autores

¹⁸⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes. 2.ª Parte Dominio y contratos*, Lima, Imprenta del Constitucional por Justo León, 1835, p. 10.

¹⁸⁵ Sobre la lectura que hace Vidaurre del ginebrino, véase Jean-Jaques Rousseau, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *idem.*, *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 3ra edición, Madrid, Alianza editorial, 2012, pp. 161 y ss.

¹⁸⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes. 2.ª Parte Dominio y contratos, op.cit.*, p. 11. Puede consultarse de Platón, *Diálogos. VIII. Las Leyes. (Libros I-VI)*, Madrid, editorial Gredos, 1999.

renacentistas como Girolamo Cardano (1501-1576), a Nicolás Bautista Monardes (1493-1588), entre otros, que se podrían adscribir fácilmente a las tesis organicistas. También menciona a Álvaro Flórez Estrada (1765-1853), conocido jurisconsulto español que formó parte de la tradición del liberalismo hispánico. Sostiene que éste también considera que el propietario de minas puede usufructuarlas. Por ende, pensamos que Vidaurre establece una interesante continuidad entre las tradiciones organicistas con el liberalismo hispánico.¹⁸⁷ El eje de estas continuidades podría ser el concepto de *virtud*. Al hablar de las obligaciones, sostiene que “Los hombres nunca pudieron vivir sin pactos.” Y es que, dice “Contratamos desde que comenzamos a existir.” Es decir, el pacto es natural, no un ejercicio artificial, puesto que el hombre en tanto individuo no es autosuficiente porque “La naturaleza humana no es tan poderosa, ni convendría que lo fuera.” Así, la naturaleza social, comunitaria del hombre es lo que sanciona el pacto. El cual es un “lazo que quiso se formase por el amor y la virtud.”¹⁸⁸ Por lo demás, para el limeño, “Dar auxilios y recibirlos es el sístole y diástole de la sociedad natural y civil [...] El hombre es un ente social.”¹⁸⁹ Aquí, la perspectiva de la sociedad como organismo resuena nuevamente en el tenor de este proyecto legal. Además, el fondo de su proyecto de legislación civil sería, una vez más, el discurso republicano. Dicho discurso, a la base de este proyecto legal, piensa en el ciudadano en términos de virtud. En el caso de la herencia, por ejemplo, considera que no se debería obligar a testar a favor de los hijos al dueño de propiedades, puesto que

Una sociedad prosperará, cuando los que la compongan sean industrioses y trabajadores. Consiguiese de ese modo el aumento de las riquezas individuales, que producen la general, y lo que es más deseable un fondo de virtud. El ciudadano ocupado, es imposible que se entregue con el mismo desenfreno al vicio, que el que teniendo por cierta una cuantiosa fortuna, solo medita en el modo de disiparla.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes. 2.ª Parte Dominio y contratos*, op.cit., p. 80. Sobre lo que Vidaurre menciona de Solórzano, véase Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1776, T. 2, Libro 6, Cap. 1, nº 14, p. 426. Sobre los autores de la tradición organicista véase Horacio Capel, *La Física Sagrada*, op.cit. Aun cuando no menciona el título de la obra, es posible que el limeño este citando de Flórez su célebre obra *Curso de Economía Política* (1828). Véase Álvaro Flórez Estrada, *Curso de Economía Política*, Paris, Imprenta de Gaultier-Laguionie, Tomo I, 1831.

¹⁸⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes. 2.ª Parte Dominio y contratos*, op.cit., p. 126.

¹⁸⁹ *Ídem*.

¹⁹⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes. 3.ª Parte Comprende todo lo que corresponde a las últimas voluntades*, Lima, Imprenta del constitucional por Justo León, p. 38.

Por tanto, si se obligara a heredar a los hijos, éstos disiparían la fortuna así adquirida, sin haberla trabajado, es decir, sin haber llegado a ser ciudadanos laboriosos y, por ende, virtuosos. Es dicho criterio el que le guía en su reforma del Código eclesiástico que propone. Pues, considera que se debe evitar la corrupción del fuero eclesiástico separándolo de la influencia del trono. Ello se lograría “dejando la elección a los pueblos”. Pues estos, nos dice, “muy rara vez se engaña sobre el verdadero mérito.” Es capaz de reconocer, entonces, “La verdadera virtud.”¹⁹¹ Lo interesante esta vez, es que el limeño parece aspirar a recobrar una edad histórica en el que el cristianismo era puro, por ende, donde los ciudadanos eran virtuosos en tanto buenos cristianos. Dicho resurgimiento supondría la guía virtuosa, claro, de un pastor genuinamente cristiano.

El primer hombre del cristianismo era el más distinguido por su virtud, el menos conocido por el fausto.¹⁹²

Entonces, podemos notar la persistencia de conceptos caros al discurso republicano en los proyectos legislativos planteados por el limeño desde por lo menos los primeros años de vida independiente de la joven república peruana. Ellos se sustentarían en una visión realista del hombre, evitando considerarlo como solamente bueno o sólo malvado por naturaleza. Dicha visión realista lo sitúa al interior de la propuesta republicana esgrimida por Maquiavelo. Sin embargo, su concepto de virtud, aunque republicano, se distingue de la propuesta del florentino en tanto se apoya en una moral natural que en última instancia se asienta en la divinidad cristiana. Es dicha moral natural la que servirá de punto de partida para decretar los códigos de la Constitución como el de sus proyectos penal, eclesiástico y civil. Dicha normativa supone aun conceptos como el de la sociedad como organismo, el legislador-médico, la historia como medio de instrucción sobre la virtud. Por tanto, supone el conjunto de términos que dan sentido al lenguaje republicano.

¹⁹¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código eclesiástico*, Paris, Imprenta de Julio Didot Mayor, 1830, p. 5.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 4-6. Es necesario examinar a la luz de los conceptos caros a este republicanismo de tinte cristiano, una obra de finales de su vida, en la que hace confesión de fe cristiana y católica. Véase Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Vidaurre contra Vidaurre*, Lima, Imprenta del Comercio, por J. Monterola, 1839.

CAPÍTULO 4.

REVOLUCIÓN, SOCIEDAD Y CORPORACIÓN EN LA OBRA ESCRITA DE JOSÉ MARÍA LUIS MORA

El objetivo general de este capítulo es comprender el alcance específico que tendría interpretar la obra escrita del sabio guanajuatense José María Luis Mora (1794-1850) como específicamente liberal. Sostendremos que una interpretación de esa índole es insuficiente para abarcar todas las aristas temáticas y conceptuales de las que hace gala el mexicano en sus textos. En primer lugar, daremos algunos elementos de su biografía y contexto histórico. En segundo lugar, evaluaremos los elementos específicos del liberalismo mexicano de las décadas de 1820-30. Luego, desarrollamos una breve explicación del liberalismo moderado de dicho período histórico. Posteriormente, indagaremos por las interconexiones de conceptos claves en la obra de Mora -en específico, términos como *revolución* y *corporación*, que son centrales en sus textos.

4.1. José María Luis Mora. Vida, obras y contexto histórico.

Nuestro autor nace en Chamacuero –ubicada en la actual Guanajuato- en 1794. Sus padres sentían orgullo de su pertenencia aristocrática –por ser de antigua estirpe y “cristianos viejos”. Sus primeros años de vida estuvieron signados por los hechos violentos que trajo consigo el levantamiento de las fuerzas que lideró el célebre cura Miguel Hidalgo (1753-1811). Su familia perdió buena parte de su fortuna y su hermano murió en los enfrentamientos. De este modo, buena parte de su reflexión posterior girará en torno a la condición histórica y filosófica de las revoluciones. Fue enviado a la Ciudad de México a estudiar en el renombrado Colegio de San Ildefonso.

Fue un alumno destacado, obtuvo el Bachiller en Artes en 1812 y el de Teología en 1818. Poco después comenzó enseñar en el mismo lugar, tomando las órdenes sagradas, siendo diácono del arzobispado de México. “Mora se destacó como predicador y el día de la Ascensión de 1820 proclamó en la Catedral de México que la verdad de Jesucristo triunfaría sobre la tiranía de los césares y del orgullo filosófico”, nos indica Hale. Para concluir que “Hacia 1820, parecía como si Mora se hubiese acomodado perfectamente a

la vida religiosa tradicional y académica de la capital colonial.”¹ Las reflexiones sobre educación fueron importantes en la obra periodística de nuestro autor, en parte, creemos, debido a esta rica experiencia formativa y docente adquirida en dicho centro de estudios, para el cual planteará una reforma institucional ya en 1824. Superar la formación escolástica por una republicana basada en la virtud ciudadana será uno de los más importantes ejes de esas reflexiones, como veremos después.

Comenzó su labor periodística en 1821 escribiendo en el *Semanario Político y Literario*. Sufrió breve prisión por su oposición a la coronación de Agustín de Iturbide, saliendo libre a la caída de éste. Fue nombrado diputado del Estado de México para el que preparó un proyecto constitucional. Se tituló de abogado en 1827, aunque al parecer nunca ejerció. En un contexto político saturado de las pugnas entre los partidos masónicos de *escoceses* y *yorkinos* –él perteneció al primero, en la rama denominada *novenaria*- publicó en *El Observador de la República*, donde gran parte de sus reflexiones fueron dedicadas justamente a los peligros que acarrea, para el orden constitucional, la lucha entre facciones. Estuvo en primera instancia a favor del levantamiento de Jalapa que pedía destituir al presidente Vicente Guerrero (1782-1831), destacado general insurgente al que respaldaba la facción yorkina. Termina decepcionado del giro despótico que va adquiriendo la denominada “administración Alamán” –denominada así por la influencia que Lucas Alamán (1792-1853) en el gobierno de Anastasio Bustamante (1830-1832). Todo lo cual explicaría su alejamiento de la logia escocesa y su crítica posterior a las facciones.

Con la llegada al poder del líder federalista Valentín Gómez Farías (1832-1833) capitaneó ciertas reformas estructurales que suponían disolver la influencia política del clero, el ejército y emprender una reorganización del sistema educativo. Estas medidas acarrearón una revuelta liderada por el general Santa Ana que depuso a Gómez. Ello lo obligó a exiliarse en Francia, donde publicó en conjunto sus discursos periodísticos, entre otras obras. Allí se agudizó la tisis que venía padeciendo desde joven. Su situación económica es precaria en esos años. Tiene un respiro económico cuando es nombrado ministro plenipotenciario en Inglaterra con la vuelta al poder de su amigo Gómez Farías en 1846. Defiende con mucho celo los intereses de México, sobretodo en relación con la

¹ Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la era de Mora (1821-1853)*, México, Siglo XXI, 1972, p. 74.

invasión del país del Norte, como es notorio en su epistolario diplomático de esos años. Finalmente, de regreso en París, fallece el año 1850.²

Los escritos, textos y discursos de Mora son numerosos, por lo que aquí sólo enumeraremos algunos de ellos. El resto de textos analizados serán citados de acuerdo a las necesidades de la exégesis que plantearemos posteriormente.

1. “Discurso sobre la Independencia del Imperio Mexicano”, en el *Semanario político y literario de México*, 21 de noviembre de 1821.
2. “Pensamientos sueltos sobre educación pública”, en *El Observador de la República Mexicana*, “Educación Pública” México, 20 de junio de 1823.
3. “Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes”, en *El Observador de la República Mexicana*, 6 de junio de 1827.
4. “Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir”, en *El Observador de la República Mexicana*, 13 de junio de 1827.
5. “Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad”, en *El Observador de la República Mexicana*, 20 de junio de 1827.
6. “Discurso sobre la libertad civil del individuo”, en *El Observador de la República Mexicana*, 25 de julio de 1827.
7. “Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual”, en *El Observador de la República Mexicana*, 8 de agosto de 1827.
8. “Discurso sobre los tribunales militares”, en *El Observador de la República Mexicana*, 10 de octubre de 1827.
9. “Discurso sobre los perniciosos efectos de la empleomanía”, en *El Observador de la República Mexicana*, 21 de noviembre de 1827.

² Los datos biográficos del Dr. Mora los hemos extraído de diferentes fuentes. Véase Arturo Arnaiz y Freg, “El Doctor Mora, teórico de la reforma liberal”, en *Historia Mexicana*, Vol. 5, No. 4, (Apr. - Jun., 1956), pp. 549-571, reproducido luego en Arturo Arnaiz y Freg, “Prólogo” en José María Luis Mora, *Ensayos, ideas y retratos*, 4ta edición, México, UNAM, 1991. Véase también Moisés González Navarro, *José María Luis Mora. La Formación de la Conciencia Burguesa en México*. México, UNAM, 1984. Asimismo, véase Carmen Rovira “José Ma. Luis Mora” en *Ídem* (Coordinación), *Una Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX. 2da edición, 2 tomos.*, México: Universidad Autónoma de Querétaro, Vol. 1, 2010. También véase Lilian Briseño Senosiain, Laura Solares Robles, Laura Suárez de la Torre, “Entre líneas...José María Luis Mora”, en *Secuencia, revista americana de Ciencias Sociales*, México, Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, marzo de 1985, número 1, pp. 9-14.

10. “Discurso sobre el proyecto de expulsión de los españoles que se halla a discusión en las cámaras”, en *El Observador de la República Mexicana*, 12 de diciembre de 1827.
11. “Rasgo encomiástico de la filosofía”, en *El Observador de la República Mexicana*, México, 12 de diciembre de 1827.
12. “Discurso sobre la alta política de los gobiernos”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de diciembre de 1827.
13. “Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de diciembre de 1827. Titulada luego como “Discurso la suprema autoridad civil no es ilimitada” en *Obras Sueltas*.
14. “Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional”, en *El Sol*, 3 de marzo de 1830.
15. “Discurso sobre las aversiones políticas que en tiempos de revolución se profesan unos a otros los ciudadanos”, en *El Observador de la República Mexicana*, 24 de marzo de 1830.
16. “Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la República y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad”, en *El Observador de la República Mexicana*, 14 de abril de 1830.
17. “Discurso sobre las sociedades secretas”, en *El Observador de la República Mexicana*, 5 de mayo de 1830.
18. “Discurso sobre el curso natural de las revoluciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de mayo de 1830.
19. “De los medios de precaver las revoluciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 2 de junio de 1830.
20. “Discurso sobre las conspiraciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 7 de julio de 1830.
21. “Discurso sobre las elecciones directas”, en *El Observador de la República Mexicana*, 4 de agosto de 1830.
22. *Catecismo Político de la Federación Mexicana*, [1831].
23. *Disertación sobre la Naturaleza y Aplicación de las rentas y Bienes de eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión*, [1834].
24. *México y sus Revoluciones*, [1836].

25. *Revista Política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837*, [1838].

Como una mirada de conjunto nos permite notar, una de las preocupaciones centrales de muchos de sus discursos y textos fue el tema de las revoluciones, en relación con las luchas de facciones. Que fueron los sucesos dominantes durante los primeros años de la vida independiente del México posterior a 1821. Entonces, debemos preguntarnos en qué medida sus disquisiciones acerca de la libertad, las leyes, educación, responderían a un uso exclusivo del discurso liberal. A continuación estableceremos algunos elementos historiográficos sobre el liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX, que fue la época en que se desarrolló la obra escrita de José María Luis Mora.

4.2. **Revolución y corporación en México y sus revoluciones.**

Es posible sugerir que muchos de los más conspicuos defensores de la *epistemología patriótica* pertenecieron a la corporación eclesiástica.³ Por lo demás, algunos como Fray Servando Teresa de Mier, o el cura de Dolores, Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) -célebre por iniciar la revolución insurgente en la Nueva España- defendieron como símbolo de lucha por la independencia la muy respetada imagen de la Virgen de Guadalupe.⁴ De otro lado, la corporación militar fue constituida como parte de las estrategias de gobierno de la dinastía borbónica.⁵ Por tanto, con prontitud devino una corporación más. Así, el peso de ambas

³ Dicha epistemología es la que sugiere, a grandes rasgos, que es necesario conocer y vivir en América para tener experiencia de primera mano del carácter de su naturaleza y habitantes. Obviamente en contraposición a la mirada prejuiciada de los intelectuales europeos, que consideraban América y sus manifestaciones naturales y humanas como inferiores a la propia de Europa. Véase para más detalles sobre este punto a Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la Historia del nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. 1ra edición. México, FCE, 2007.

⁴ La veneración de la Virgen de Guadalupe fue un tópico recurrente en los exponentes de la epistemología patriótica en la Nueva España. Probablemente porque sus “autores hispanoamericanos eran clérigos criollos que habían llegado a considerar las clases altas precolombina o de principios de la Colonia como sus propios ancestros”. (Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo...*, *op.cit.*, p. 31.

⁵ “Desde hace unas décadas se ha puesto especial atención en el proceso de militarización de las colonias americanas desde mediados del siglo XVIII con la intención de explicar no sólo el grado de ese proceso del reformismo borbón, sino su relación con las guerras de independencia y su posible incidencia en la formación de los nuevos países iberoamericanos. Aunque hubo diferentes grados de militarización regional previa a la independencia de acuerdo con las necesidades de mayor defensa estratégica de ciertas zonas de la monarquía es posible constatar el inicio de un proceso de militarización de la conciencia, la formación de una matriz para la creación de una *cultura de la guerra*, tanto en la península como en la América española”. Gabriela Tío Vallejo; Víctor Gayol, “hacia el altar de la patria. Patriotismo y virtudes en la construcción de la conciencia militar entre las reformas borbónicas y la revolución de la independencia”, en Juan Ortiz Escamilla (Coord.), *Fuerzas militares en Iberoamérica siglos XVIII y XIX*,

corporaciones en la vida cotidiana de la Nueva España fue social, cultural y simbólicamente abrumador.

Mora buscó comprender la dinámica corporativa –con algunas inexactitudes, si lo examinamos a la luz de las investigaciones contemporáneas. Pese a ellas, su evaluación es interesante pues intentó arrojar una nueva luz sobre las peculiaridades sociales sobrevivientes de las nuevas naciones en gestación. Como indica Annino

Hoy sabemos que los «privilegios» fueron muy difundidos en muchas capas sociales, hasta en los pobres y las mujeres, y que la naturaleza del concepto fue más bien incluyente que excluyente [...]⁶

Hoy entonces sabemos que la dinámica corporativa dominó durante buen tiempo en la Nueva España. Incluso su influencia se extendió hasta los albores del México independiente. Por tanto, es acertado el análisis del guanajuatense cuando concibe la importancia de su alcance e influencia social y política. Sin embargo, en vistas a que valora esa dinámica desde una axiología republicana, su balance final es negativo. Pues actualmente se conoce que la noción de *privilegio* es bastante dúctil, dado que “Los historiadores del derecho hablan más bien de una «infinitud conceptual» del término”⁷. Pese a ello, se relacionaría indefectiblemente con el término *desigualdad*. Lo cual supone una imagen social muy distinta de la que rige actualmente en nuestras sociedades, que se sostiene más bien en una homogeneidad jurídica y antropológica de los individuos que conforman la sociedad. Rojas resume así esas diferencias:

Los fundamentos de la sociedad de antiguo régimen a la cual corresponde la colonial americana, y los de la sociedad en la que vivimos, ofrecen muchas diferencias. Una de las más importantes estriba en que para aquélla lo que cuenta es el *grupo*, el *cuerpo*, la

México, COLMEX, Centro de Estudios Históricos, el Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana, p. 111. Cursivas de origen. Los autores citados sostienen que los ejércitos en Iberoamérica se habrían legitimado mediante un discurso basado en las *virtudes* cristianas del soldado defensor de la patria. Es decir, creemos, habrían compartido elementos comunes con el discurso *republicano*. Lo que explicaría la su transición desde el “Antiguo Régimen” a los regímenes constitucionales independientes.

⁶ Antonio Annino, “Presentación”, en Beatriz Rojas (Coordinadora), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, 1ra Edición, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, p.10.

⁷ Thomas Duve, “El privilegio en el antiguo régimen y en las Indias. Algunas anotaciones sobre su marco teórico legal y la práctica jurídica”, en Beatriz Rojas (Coordinadora), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*. 1ra Edición. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, p. 29.

comunidad; en cambio, en nuestra sociedad lo fundamental es *el individuo*. Otra diferencia también trascendental es que nuestra sociedad se quiere *igualitaria*; en cambio, aquella nunca buscó serlo, sino que, por el contrario, tuvo por principal fundamento la *desigualdad*, al reconocer en el orden político una natural jerarquización, a semejanza del orden organizativo de la creación [...] se pesó la sociedad *a semejanza del cuerpo humano*, donde cada órgano desempeñaría una función determinada bajo un orden jerárquico, según la importancia de cada uno dentro del conjunto. Esta imagen de la sociedad es lo que se denominó *cuerpo político*.⁸

Como sostiene Rojas en la anterior cita, no es posible entender una corporación si no la relacionamos con términos como *cuerpo*, *comunidad*, *desigualdad*, *jerarquía*. Lo cual estaba en oposición con la mirada social y política republicana de Mora. Por lo menos, lo relacionado con la desigualdad y la jerarquía. Así, para el guanajuatense, el término “corporación” tendría un significado opuesto al de *progreso*. Nuestra intención es tomar en serio esta estrategia histórica presente en sus textos y visibilizar los aspectos específicos de su comprensión de la sociedad corporativista novohispana. Creemos que esa estrategia se sostuvo en oponer categorías centrales de su discurso republicano y liberal contra ciertos aspectos específicos de la sociedad novohispana que se mantenían incólumes aun a inicios del siglo XIX. Pues, como sostiene Lempérière

En 1824 [...] México encarnaba en aquel entonces un republicanismo católico que la Francia de la Revolución excluyó como posibilidad, y cuyo ejemplo no era precisamente el de la Europa del Congreso de Viena [1814-1815] *Monarquía corporativa*: así definiremos el vínculo político que unificaba a los hombres reunidos bajo la tutela, lejana para América, de la Corona de Castilla.⁹

Ese elemento que aún se sostiene, entrados ya en el siglo XIX, es, según la autora, el elemento corporativo, que habría tejido los hilos sociales y políticos de la sociedad

⁸ Beatriz Rojas, “Los privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España, 1750-1821”, en Beatriz Rojas (Coordinadora), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*. 1ra Edición. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, p. 46. Cursivas nuestras.

⁹ Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, 1ra edición en español, México, FCE, 2013, p. 11. Cursivas de origen. Para la autora, la clave estaría en los términos *corporación* y *república*. Pues, se pregunta, cómo se pasó del régimen monárquico –corporativo– al republicano –católico– en tan poco tiempo. Para ella, las corporaciones suponen una dinámica republicana impregnada de la simbología discursiva católica. Al caer la monarquía, quedaba liberada la dinámica republicana inherente a las corporaciones que, a su vez, no renunciarían a la simbólica católica.

colonial novohispana. Lo interesante de la cita es que señala dos cosas. Primero, los nexos que habría entre *republicanismo* y *corporación*. En segundo lugar, indica la distancia que tomó la joven nación mexicana de comienzos del siglo XIX, tanto de la tradición secular de la revolución francesa como del proyecto conservador de la Santa Alianza conformada por las monarquías europeas de la época. Distancia que denominaremos como liberalismo *moderado*. El que se caracterizaría por tomar distancia de la vorágine anárquica de dicha revolución y del despotismo monárquico.

Además, podemos considerar que Mora basó su lectura de las corporaciones en la oposición *progreso/corporación*. Según Hale, dos acontecimientos marcarían el devenir del proyecto mexicano de nación que estaba en ciernes en la primera mitad del siglo XIX. Por un lado, la invasión del territorio mexicano por el ejército norteamericano (1846-1848). Por otro, el estallido de la denominada Guerra de Castas, protagonizada por las comunidades indígenas en la península de Yucatán (1847). Parece ser que estas circunstancias atraviesan las preocupaciones del filósofo y político Mora.¹⁰ Esos dos acontecimientos darán el perfil singular que obtendrán las preocupaciones filosóficas del guanajuatense. De alguna manera son, creemos, el trasfondo en el que se puede clarificar su obra histórico-filosófica *México y sus revoluciones*, publicado en su exilio parisino, en 1836. Sostendremos que una clave conceptual que le imparte su ritmo expositivo al texto es el término *revolución*. Éste vendría a ser el eje causal que explicaría los acontecimientos de la praxis social de la nación mexicana. Para Mora, lo que caracteriza esta obra es que es “en el fondo histórica, estadística y filosófica.”¹¹ Y lo que otorgaría el carácter filosófico a dicho texto es que busca “Atinar con los elementos creadores de una revolución; conocer los principios motores que la han hecho existir.”¹²

El concepto de *revolución* está ligado, para Mora, con los de *progreso* y *violencia*. Así, cuando describe las riquezas mineras del Virreinato de la Nueva España, Mora utiliza implícitamente el primer concepto. Pues dichas riquezas permitieron la regeneración (progreso) de las civilizaciones. Como explica nuestro autor,

¹⁰ Carmen Rovira, “José Ma. Luis Mora”. En *Ídem* (Coordinación), *Una Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. 2da edición, 2 tomos. México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, Vol. 1, p. 173-189. Véase también Charles A. Hale, *El liberalismo en la época de Mora, op.cit.*, p. 14.

¹¹ Mora, José María Luis, José María Luis Mora, *México y sus Revoluciones* [1836], 4ta edición, México, Editorial Porrúa, Vol. 1, 1986, p. 5.

¹² *Ibid.*, Vol. 1, p. 6.

La sangrienta conquista de las minas de México ha sido para la Europa el principio y el origen de una era nueva que la ha conducido a su actual prosperidad.¹³

Curiosamente, en su apreciación histórica, ni los indígenas ni España fueron favorecidas por la dinámica del progreso obtenido de los metales preciosos, sino naciones como Inglaterra. Para entender las dificultades económicas que venía arrastrando la joven nación mexicana, supone que ellas se deberían a no haber tenido en cuenta principios inherentes al progreso -en su aspecto material: la reducción de los impuestos y aranceles al libre comercio. Es decir, sería la intervención estatal en el flujo del capital lo que acarrea obstáculos para generar riquezas. Además, el haber recurrido a un numeroso ejército de empleados habría incentivado la corrupción de funcionarios.¹⁴

Por otro lado, nuestro autor resalta que un aspecto negativo de las revoluciones es que pueden ser también un obstáculo para el progreso, pudiendo retrasarlo. Así, Mora razona que

En efecto, el estado de revolución del que aún no ha podido salir México, es causa de que sus progresos no hayan sido los que deberían esperarse; pero es necesario cerrar los ojos a la luz para desconocer la inmensa diferencia que se advierte de la actual a la antigua situación de la República.¹⁵

Por decirlo de algún modo, las revoluciones han sido un mal necesario. Pues sostiene que “La revolución que estalló en septiembre de 1810 ha sido tan necesaria para la consecución de la independencia como perniciosa y destructora del país.”¹⁶ Mora mantuvo esta percepción ambigua sobre la revolución insurgente, por la posición política moderada que esgrimía.

Mora tendría en mente, como sugiere Hale, el argumento de los conservadores, para los que, con el abandono de los valores tradicionales, y la asunción de “instituciones y

¹³ *Ibid.*, Vol. 1, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, Vol. 1, p. 47.

¹⁵ *Ibid.*, Vol. 1, p. 49.

¹⁶ *Ibid.*, Vol. 3, p. 15.

principios extranjeros [el México independiente] se había abandonado a sí mismo a la anarquía y a la debilidad externa.”¹⁷ En otros términos, para los conservadores, las revoluciones no habían conducido a la nación mexicana al progreso, como esperaban los liberales. En contraste, Mora sostuvo que fue el gobierno monárquico de la Nueva España el que no supo crear adecuadamente las condiciones necesarias para conducir a la nación al progreso. Por ejemplo, en el período colonial las carreteras lucían en condiciones deplorables, a pesar de ser cruciales para el progreso, según su perspectiva. En contraste, con el México independiente se mejoraron las vías de comunicación al interior del territorio nacional. Sin embargo, insiste Mora, los medios de comunicación “habrían adquirido mayor perfección, si las revoluciones políticas que viven de asiento en el país no lo hubieren embarazado.”¹⁸

Posiblemente tomando distancia de posturas como las de Lorenzo de Zavala y Lucas Alamán, Mora debió ubicar su comprensión de las revoluciones mexicanas entre dos aspectos que rechazaba, posiblemente en igual medida: el dominio español, y el levantamiento de Hidalgo -apoyado por elementos indígenas.¹⁹ A diferencia de Alamán, Mora debía sostener que las revoluciones mexicanas condujeron al progreso de la nación. Para ello, México debía cancelar la influencia de las instituciones y praxis hispánicas coloniales. Pero, a diferencia de Zavala, creía que la construcción de la institucionalidad liberal en México debía asumir algunos aspectos de la herencia hispana, lo que suponía rescatar algo de dicha herencia.

En su desarrollo de la relación entre *revolución* y *progreso*, Mora aborda el espinoso tema de la cuestión racial al interior la población de México. En primer lugar, considera que la característica central de una población no es sino una

[...] mezcla complicadísima de naciones que por diversas e imprevistas circunstancias han venido de puntos muy distantes a morar juntos sobre la superficie del territorio mexicano.²⁰

¹⁷ Charles A. Hale, *el liberalismo mexicano en la época de Mora*, op. cit., p. 19.

¹⁸ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, op. cit., Vol. 1, p. 56.

¹⁹ Charles A. Hale, *el liberalismo mexicano en la época de Mora*, op. cit., p. 28.

²⁰ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, op. cit., Vol. 1, p. 61.

Luego, debe describir a dichas poblaciones. Entre ellas se encuentra, claro está, la de “los conquistadores españoles.” También está la de los antiguos habitantes -llamados mexicanos- que, nos dice, ha envilecido. Aunque tal envilecimiento no fue necesariamente obra de la dominación hispana. Puesto que –nos dice- algunos filósofos imparciales sostienen que cada raza está “en consonancia con su carácter” lo cual “influye no sólo en el color de su piel, sino lo que es más, en sus fuerzas físicas, en sus facultades mentales, e igualmente en las industriales.”²¹ Es dicho *carácter* el que sería vital para entender la condición de atraso que pervive entre dichos antiguos habitantes. Aunque no lo cite aquí explícitamente, nosotros consideramos que Mora estaría pensando en las tesis de Montesquieu sobre el carácter y el clima en relación con las leyes de los pueblos. Para el francés “Los hombres son diferentes según los diversos climas [...] ello debe dar origen a *caracteres* muy diferentes.”²²

No es nuestra intención tratar de lleno esta controversia sobre racismo en la obra de Mora, puesto que no es esa la intención de este estudio. Aquí sólo pretendemos destacar los principales elementos de la argumentación que despliega Mora sobre *progreso* y *revolución* en México. Para él, el progreso posibilitó y posibilita la mejoría social y política de todos los integrantes de la nación mexicana –criollos e indígenas. Además, considera que el carácter del indio no lo condena al atraso, puesto que la educación podría mejorarlo. Como veremos, la educación ilustrada mejoraría también a los propios criollos. En todo caso, para caracterizarlo como “racista” se debería hacer explícita la definición de *racismo* de la que se parte. Así, el racismo moderno supone que se verifique, a) “el tránsito a una sociedad estatalizada”, es decir, una donde proliferen los sujetos “como agregación de átomos individuales regidos por un Estado-nación”. Además, este racismo de Estado debe clasificar a dichos átomos según b) “sus diferencias biológicas, de modo que los conjuntos «biológicamente inferiores o degenerados» (judíos, enfermos mentales, negros, anarquistas, gitanos, homosexuales o delincuentes) se definan como un peligro para la supervivencia del Estado-nación”. Si partimos de esta definición de racismo, nos parece complicado sostener que Mora lo sea. Pues su modelo de sociedad mexicana no pasaría por convertirla en una sociedad atomizada, sino de ciudadanos virtuosos. Lo que supondría una visión organicista de la

²¹ *Ibid.*, Vol. 1, p. 64.

²² Montesquieu, *Del Espíritu de las leyes*, Barcelona, RBA Coleccionables, S.A., 2000, vol. 1, pp. 155 y ss. *Cursivas nuestras*.

sociedad. Además, no encontramos en él clasificación alguna del tipo establecido en (b). Nuestro autor explícitamente niega que se pueda establecer jerarquías de superioridad e inferioridad a partir del carácter. Pues sostiene que

Muchas veces se ha agitado la cuestión de la superioridad de unas razas sobre otras [pero] jamás se ha definido con exactitud qué es lo que debe constituir esta superioridad [...] Se parte de un principio cierto y se deducen de él consecuencias erradísimas. El principio es que la diversidad de conformación funda la diversidad de facultades, y esto nadie puede dudarlo. Pero de esta diversidad de aptitudes se deduce la superioridad de unas razas sobre las otras y este es un error imperdonable.²³

Pero podría considerársele como racista por el tono violento que utilizó –ya en los últimos años de su vida- para indicar que las poblaciones indígenas del sur de Yucatán ponían en peligro el orden republicano, por lo que sostuvo incluso la necesidad de reprimirlas. Creemos que habría que buscar la lógica que lo impulsa a desplegar de manera desproporcionada esa violencia discursiva. Es posible considerar que no se debería a que sea racista. Pues más bien podría deberse a que su uso del discurso republicano supone combatir las facciones y corporaciones –y las poblaciones indígenas serían corporaciones para él. Denominar “racista” ese discurso supone, creemos, a un uso indeterminado del concepto de racismo que debería ser discutida con más amplitud en un estudio distinto a éste.²⁴

Para Mora entonces, el proyecto de nación mexicana no pueda prescindir del legado de la conquista hispana –pues cree que significó un paso importante hacia la meta codiciada del progreso, representado en cierta forma por la población criolla y peninsular que radica en México. Así, tanto los pueblos mexicanos, como los conquistadores españoles -siendo el material social con el que se conformará tal nación-

²³ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones, op. cit.*, Vol. 1, p. 65.

²⁴ Para la definición de racismo anteriormente citada véase Francisco Vázquez García, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, ediciones Akal, 2009, p. 112. Entonces, a partir de dicha definición, creemos que Mora sólo puede ser considerado racista en el sentido de que usa el término *raza*, que fue común, por lo demás, en la época. Es necesario considerar en su contexto histórico el uso de dicho término, pues no es exactamente el mismo uso el que de él se hace en el siglo XVI, como en el siglo XVIII, o el sesgo profundamente negativo que adquirió en el siglo XX. Para una mirada histórica del racismo, véase Christian Geulen, *Breve historia del racismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010. Para las repercusiones del discurso racista en Latinoamérica, desde una definición amplia –y en cierto modo, sin puntualizar en los matices históricos que adquiere el término *racismo*- entendido sólo como exclusión y minusvaloración del *otro*- véanse los estudios reunidos en Teun A. Van Dijk (Coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, editorial Gedisa, 2007.

pueden lograr progresos en conjunto, como cree evidente Mora. Los antiguos mexicanos, por ejemplo, pueden mejorar su carácter con la educación.²⁵ Tales logros dependen de comprender que los privilegios corporativos son un lastre para la constitución de la nación. La igualdad de derechos, proclamada “para todas las castas y razas” mejorará en mucho su situación. Entonces, aunque la revolución independentista pudo perjudicarles, sin embargo, visto en perspectiva, no habría sido así. Por lo que, sería un retroceso plantear proyectos políticos que desean, nos dice, “la formación de un sistema puramente indio”.²⁶ El guanajuatense habría tenido en mente los acontecimientos que se desataron a raíz de las reformas que auspició el gobierno de Vicente Gómez Farías en 1833-1834 -del que Mora fue un partícipe directo. Las cuales perjudicaban directamente los intereses de la corporación eclesiástica. Así, Vásquez indica que “Los curas Epigmenio de la Piedra y Carlos Tepistoc Abad lanzaron el 2 de febrero de 1834 un plan absurdo desde Ecatzingo. En él proponían establecer una monarquía indígena de descendientes de Moctezuma.”²⁷

Puesto que representa el progreso, será en la población blanca criolla donde se deberá buscar, según Mora “el carácter mexicano.”²⁸ Hijos de españoles, su carácter es tan igual que sus pares peninsulares, por lo que el tipo de calumnias contra ellos, motejándoles de “degenerados”, fue combatido por Benito Feijóo (1676-1764), a quien Mora cita en apoyo de su idea.²⁹ Añade que, si fuera verdad la degeneración de la población criolla, sería más bien atribuible a la viciosa educación establecida por la Corona hispana. Pues aunque ésta fundó establecimientos científicos en la Nueva España con el fin de realizar mejoras educativas, sin embargo derivó en acciones despóticas contra los criollos novohispanos al prestar oídos a tales calumnias.

El término “revolución”, en este texto de Mora, se distanciaría de la postura *jacobina*, en tanto el autor le confiere un significado positivo, de creación. Así evita otorgarle sólo un valor negativo de destrucción y anarquía -como en las posiciones más conservadoras,

²⁵ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones, op. cit.*, Vol. 1, p. 66.

²⁶ *Ibid.*, Vol. 1, p. 67.

²⁷ Josefina Zoraida Vázquez, “Introducción. Contexto Nacional del Primer Federalismo Mexicano” en Josefina Zoraida Vázquez y José Antonio Serrano Ortega (Coordinadores), *Práctica y Fracaso del Primer Federalismo Mexicano (1824-1835)*, 1ª. ed., México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, p. 32.

²⁸ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones, op. cit.*, Vol. 1, p. 74.

²⁹ *Ibid.*, Vol. 1, p. 76.

que no perciben sus elementos creadores. Para situarse en ese punto medio, Mora tiene en cuenta la experiencia revolucionaria francesa. Pues, a su entender,

La revolución francesa, que bajo un aspecto ha sido un manantial de errores y desgracias, y bajo otro una antorcha luminosa y un principio de felicidad para todos los pueblos, produjo en México todo su efecto [...] ³⁰

El aspecto luminoso de las revoluciones en México ha sido que tengan como resultado el *progreso*. Y éste significaría que se ha fomentado, por un lado, la clausura de los privilegios corporativos; pero también, por otro, la consolidación de la libertad y la prosperidad.

En el análisis de Mora, son los elementos de lo que llamará *retroceso*, los que le dan su carácter peligroso y anárquico a las revoluciones. Para él, tal “retroceso” tiene que ver con la pervivencia del *espíritu de partido*. Es muy probable que Mora esté entendiendo la palabra *partido* en términos semejantes a los que adjudica a una corporación. Asimilación que era común en la época que escribe. Así, en referencia a los partidos en la década de 1820 en México, Ávila y Vázquez indican que

Desde luego hubo quienes señalaron que los partidos sí afectaban el funcionamiento de las instituciones, pues los “hombres de partido” carecían de la imparcialidad necesaria para ser buenos representantes de la nación. El problema para estos autores no era la diversidad de opiniones, a la cual consideraban benéfica, sino la organización partidaria, el espíritu de cuerpo, que sometía a sus miembros y dividía a la nación. ³¹

Es decir, el *espíritu de partido* se oponía a la *voluntad general*, siendo éste último término de la filosofía de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). ³² El debate en esa década consistió en establecer quién representaba dicha voluntad. No podía ser un partido, que, por definición, se opone como voluntad *particular* a la *general*. Sin embargo, todos los partidos se consideraban a sí mismos como representantes de la

³⁰ *Ibid.*, Vol. 1, p. 83.

³¹ Alfredo Ávila, María Eugenia Vázquez Semadeni, “El orden republicano y el debate por los partidos 1825-1828”, en Alfredo Ávila y Alicia Salmerón (Coord.), *Partidos, facciones y otras calamidades. Debates y propuestas acerca de los partidos políticos en México, siglo XIX*, México, FCE, CONACULTA, IIH-UNAM, 2012, p. 38.

³² Debe consultarse la obra clásica del ginebrino *el Contrato Social*. Véase Jean-Jacques Rousseau, *Contrato Social*, Barcelona, Espasa libros, 2013 (epub).

voluntad general. Por lo que los partidos rivales eran motejados de facciones. Así, “los yorkinos lograron mostrarse como los voceros de la voluntad general, como los protectores del sistema político y de los intereses nacionales.”³³ Pero, en realidad, los demás partidos se consideraban igualmente los representantes de dicha voluntad.

No es posible entonces que Mora se haya distanciado de este discurso sobre *espíritu de cuerpo* y *voluntad general* que imperaba en el debate público de la época. Y eso se refleja en el texto que venimos analizando. Las *facciones*, *corporaciones*, *partidos* – términos que finalmente asumen similares connotaciones en su texto- son la causa de que el progreso vea paralizado su curso natural. Pues evitan la prosperidad causando, por ejemplo, la falta de carreteras. El ejemplo que ofrece Mora es bastante gráfico. Nos dice que los diputados del estado de Puebla estarían impregnados de ese espíritu de cuerpo, de partido. Pues al hacer valer sus privilegios de corporación, exigen el pago de impuestos para que ellos autoricen la construcción de un camino “más directo” de México a Veracruz.³⁴ Así, crearían esos impuestos –que en realidad vendrían a ser ingresos de los que se apropiarían- en vistas a satisfacer su voluntad particular en detrimento de la general –la de la nación mexicana. Lo que tendría como corolario impedir el progreso de la nación. Finalmente, la praxis corporativa –como la manifestada por dichos diputados- sería herencia del pueblo español y ha llegado a ser de los “rasgos que caracterizan la generalidad del pueblo mexicano.”³⁵ Aunque sin la percepción negativa que manifiesta Mora, Rojas sostiene que el concepto central a las corporaciones es el de *privilegio*, entendido como “todas las mercedes y gracias concedidas por el soberano, ya fuesen adquiridas o no por el uso de un cuerpo, para distinguirlo del resto de la sociedad”.³⁶

Para nuestro autor, la praxis corporativa desplegada por la iglesia católica explicaría la percepción generalizada de la inferioridad del indio, lo que, a la larga, impediría el progreso de esa población. El origen de esa praxis estaría en las obras del célebre defensor de los indios, Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566). José María pensaba que las *Leyes de Indias* –que Las Casas impulsó- eran buenas pero que no se aplicaron

³³ Alfredo Ávila, María Eugenia Vázquez Semadeni, “El orden republicano y el debate por los partidos 1825-1828”, *op. cit.*, p. 34.

³⁴ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 56.

³⁵ *Ibid.*, Vol. 1, p. 57.

³⁶ Beatriz Rojas, “Los privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España, 1750-1821” en Beatriz Rojas (Coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos...*, *op.cit.*, p. 56.

bien.³⁷ Sin embargo, partían de un postulado negativo *en principio*.³⁸ Y es que Mora resalta que tal cuerpo legal partía de considerar y mantener en condición de menor de edad al indígena, lo que habría sido

[...] el fundamento de los privilegios acordados por las leyes para compensar la superioridad supuesta de los blancos, y ella es la prueba más decisiva del concepto que se tenía de los indígenas.³⁹

Nuestro autor insiste una y otra vez que sería el término *privilegio* el eje central de las corporaciones. Por lo que si éstas continuaran siendo el eje de la convivencia en los ex territorios novohispanos, entonces los indígenas “no podrán nunca llegar al grado de ilustración, civilización y cultura de los europeos, ni sostenerse bajo el pie de *igualdad* con ellos en una sociedad de que unos y otros hagan parte [...]”⁴⁰ Es desde el valor ilustrado de “igualdad” que Mora sustenta su crítica de los privilegios, puesto que éstos enfatizan la persistencia de la desigualdad de unos con otros. Para él, el nuevo régimen constitucional instaurado tras la independencia, supone claramente un avance significativo en vistas a consolidar la *igualdad* entre los ciudadanos del México independiente. Si la igualdad constitucional no se ha instaurado plenamente, se debería, dice Mora, no al carácter interno de las normas constitucionales, sino al “efecto necesario del *estado* de las personas a quienes rigen estos, y para quienes fueron aquéllas [leyes] dictadas.” Y dicho “estado” es la herencia -difícil de “reparar en pocos días”- del régimen hispano, centralmente corporativista.⁴¹

Mora clasifica a la población mexicana en tres clases: “la militar, la eclesiástica y la de los paisanos”.⁴² En su análisis, estas clases devienen corporaciones cuando se adjudican *privilegios* o *fueros*, puesto que les otorga una jurisdicción *particular*. Podemos deducir de ese mismo análisis, que el autor utiliza la oposición clase/corporación. Mientras la clase representa el *progreso*, la corporación representaría el *retroceso*. Cada clase, de darse ciertas condiciones, puede derivar en corporación. Así, históricamente, cada una

³⁷ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones, op.cit.*, Vol. 1, p. 184.

³⁸ Sobre las consecuencias antropológicas de las Leyes de Indias era del mismo razonamiento Lorenzo de Zavala. Véase su *Ensayo Histórico de las Revoluciones de México desde 1808 a 1830*. 1ra Edición. México, FCE, ICH, 1985, p. 12 y 13.

³⁹ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones, op. cit.*, Vol. 1, p. 66.

⁴⁰ *Ibid.*, Vol. 1, p. 67. Cursivas nuestras.

⁴¹ *Ibid.*, Vol. 1, p. 68. Cursivas nuestras.

⁴² *Ibid.*, Vol. 1, p. 88

de tales clases fue, en su momento, progresista. Pero por continuar aferradas a sus fueros o privilegios, se vuelven elementos retardadores del progreso. Por ejemplo, al analizar a la clase militar nos indica que

La clase militar aún subsiste en la República merced a las revoluciones que han llegado a hacerla importante [...] Su fuero es perjudicial, no sólo porque exime de la jurisdicción civil a los que más deberían respetarla, sino porque de muchos años a esta parte se ha convertido en un instrumento de persecución [...] ⁴³

La clase militar fue revolucionaria, pues propició la independencia. Pero se muestra retardataria cuando incumple las normas constitucionales. Al mostrar prácticas de retroceso, finalmente se torna una corporación. Es probable que la noción de clase que esgrime Mora se deba a la cercanía que tiene con los teóricos de la ilustración. Pues, como indica Dos Santos

En vísperas de la Revolución Francesa, la percepción de la existencia de clases sociales era bastante aguda [...] La economía burguesa con Adam Smith elaboró una clara visión de las clases fundamentales de la sociedad burguesa basada en su función económica. ⁴⁴

Como veremos en el siguiente capítulo -a diferencia de Smith- Mora prefiere distinguir el elemento progresista del retardatario, en las clases sociales, a partir del criterio de *virtud*. Creemos interesante cómo el guanajuatense desarrolla una dinámica histórica que permite comprender lo que posibilitaría el paso -progresista- de una corporación a una clase. Lo que implica, a su vez, entender cuáles elementos hacen retroceder a una clase hacia una praxis corporativista.

En ese análisis, la clase de *los paisanos* -la clase media criolla- se perfila como la esperanza de la nueva nación puesto que “pertenecen a las clases productoras.” ⁴⁵ Puesto que “en ella se hallan casi exclusivamente en el día las virtudes, el talento y la

⁴³ *Ibid.*, Vol. 1, p. 92.

⁴⁴ Theotonio dos Santos, “El concepto de clases sociales”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Enero-Diciembre de 1967, p. 82. Ideas parecidas sobre el concepto de *clase*, en contraste con *casta*, se puede consultar en Jeremy Seabrook, *Clases, castas y jerarquías*, Barcelona, INTERMÓN OXFAM, 2003, pp. 13 y ss. Al parecer, el concepto de *clase* supone movilidad social, mientras que *casta* -y *corporación*- suponen *inmovilismo* social y *jerarquía*.

⁴⁵ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 90.

ciencia.”⁴⁶ Es el hecho de que poseen virtudes ciudadanas lo que hace a ésta una clase *progresista*. Pero, lo que la mantiene como una corporación es que algunos elementos suyos -empleados y jubilados- “se hacen más odiosos en la República”. La razón: la *empleomanía*. Que consiste en la creación permanente de nuevos puestos de trabajo en la estructura del Estado. Como estos empleos no pueden crearse indefinidamente, las revoluciones que se gestan son el pretexto para destituir a los antiguos empleados y colocar a los adictos del nuevo régimen. Así, con cada nueva revolución reclaman el “privilegio” de un empleo. Otra característica -heredada y aneja a la empleomanía- es la corrupción de los funcionarios del estado. La corrupción es el pago que debe realizarse al empleado para que realice sus funciones -“privilegio”, en muchos casos, sancionado de forma jurídica.⁴⁷

Por su parte, la clase militar fue instituida como parte de las reformas de la dinastía borbónica en la península ibérica y sus territorios de ultramar. Por ende, fue un elemento progresista. Pero, como ya indicamos, poseen elementos que las vuelven una traba para el progreso de la nación mexicana. Pues, al negociar la subsistencia de sus “privilegios”, los militares se han convertido en medios útiles en las disputas de poder entre los partidos. Son una amenaza constante para el orden social y político que desea instaurar cada gobierno de turno.⁴⁸

La clase eclesiástica es en la que concentra sus críticas más duras. Para él es una corporación también “privilegiada”. El elemento progresista que traían era la religión, que permitió erigir un orden social beneficioso para todos los miembros de la sociedad novohispana. Pero se ha vuelto causa del retroceso en tanto que “De los hombres de mérito que le componían han quedado ya muy pocos”.⁴⁹ Una vez más, el criterio de *virtud* es clave para distinguir cuándo una clase deviene una corporación.

⁴⁶ *Ibid.*, Vol. 1, p. 88.

⁴⁷ *Ibid.*, Vol. 1, pp. 90-92.

⁴⁸ *Ibid.*, Vol. 1, pp. 92-93. Sobre la cuestión de las disputas entre milicias y ejército en el México independiente de la segunda década del XIX, fue detonada por la cuestión del mantenimiento del “fuero” (que les otorgaba la potestad a los miembros de ambos cuerpos a no ser reclutados a la fuerza por el otro). Véase Manuel Chust Calero, “Milicia, milicias y milicianos nacionales y cívicos en la formación del Estado-Nación mexicano, 1812-1835”, en Juan Ortiz Escamilla (coordinador), *Fuerzas Militares en Iberoamérica Siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán; Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 2005, pp. 179-197.

⁴⁹ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 103.

A su vez, lo que sustenta la capacidad de la virtud para trazar tal distinción es el concepto –caro a los filósofos y publicistas de la época- de *voluntad general*, como ya mencionamos antes. Veamos. Mora sostiene que las corporaciones siempre “forman pequeñas sociedades dentro de la general, y frecuentemente abrigan miras e intereses contrarios a los de ésta.”⁵⁰ Estas “pequeñas sociedades” –como la corporación eclesiástica- poseen intereses *particulares* distintos y contrarios a la sociedad en su conjunto –que representa la *voluntad general*. Lo ciudadanos que integran esta última se ven en peligro cuando una corporación les impone su *voluntad particular* –su privilegio o fuero. Se abre así el camino a una política despótica, pues el ciudadano termina sometido a la tiranía de la corporación de la que sea miembro. Al final, prefiere defender el interés particular de tal corporación, en vez de respetar la normatividad constitucional –que es la plasmación de la *voluntad general*. De no hacerlo así sería sometido a las represalias del resto de los integrantes del cuerpo en cuestión.⁵¹

Entre las cosas que contribuyen a hacer odiosa esta clase no es una de las menores el fuero que les está concedido por la Constitución [...] cualesquiera que sean las utilidades del eclesiástico, es evidente que por su naturaleza está sujeto a todos los inconvenientes de los fueros, es decir, de formar clases con intereses particulares que el espíritu de cuerpo hace sean preferidas a los generales de la nación.⁵²

La importancia de la crítica –por parte del mexicano- a la corporación eclesiástica, parece estribar en que ésta tendría aun el monopolio de la educación, como parte de sus atribuciones heredadas de la era virreinal. Si México desea constituirse en nación independiente, el gobierno debe quitarle el “privilegio” del monopolio de la educación a la corporación eclesiástica. Al parecer, Mora consideró elogiable el intento de hacerlo de parte de la dinastía borbónica.⁵³ Proseguir ese intento iniciaría un lento, pero indetenible, proceso progresivo de ilustrar a los mexicanos. Y aunque lamenta que las

⁵⁰ *Ibid.*, Vol. 1, p. 102.

⁵¹ *Ibid.*, Vol. 1, pp. 114-115. Curiosamente, Mora pareciera vaticinar las acciones de los regímenes liberales mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX. Pues sostiene que los desarreglos de los fueros y privilegios corporativos no serán derogados “sino por un procedimiento dictatorial o en el seno de una paz durable y de una tranquilidad interior sólidamente establecida.” *Idem*.

⁵² *Ibid.*, Vol. 1, p. 114.

⁵³ “José María Luis Mora [...] buscó orientación en la tradición reformista española de Carlos III y las Cortes de Cádiz [...] Así, pues, fue la tradición borbónica española la que proporcionó el modelo más adecuado a la reforma anticorporativa en México.” Charles A. Hale, *op.cit.*, p. 308.

reformas educativas impulsadas por el régimen de Gómez Farías “no han podido subsistir” sin embargo, sostiene que

[...] destruyeron para siempre el monopolio literario del clero; pues aun habiendo venido abajo el nuevo edificio [de Farías] inutilizó el antiguo [el eclesiástico] de manera que no podrá reconstruirse nunca.⁵⁴

Mora describe la administración colonial como constituida por corporaciones: la Audiencia, el Consejo de Indias, pero sobretodo, los Consulados. En esto nuestro autor coincide con lo que los especialistas han resaltado de dicha administración. Pues, citando nuevamente a Rojas, nos dice que

Los cuerpos, llámense ayuntamientos, cofradías, colegios, órdenes religiosas, cuerpos de milicias, mineros, comerciantes [...] los gremios de médicos, artesanos, pintores, abogados, de notarios: cada uno constituye *un cuerpo* y tiene su *estatuto especial*, sus *privilegios*. Esto les daba derecho a regularse *autónomamente*.⁵⁵

Sobre los Consulados, por ejemplo, Mora nos dice que

llegaron a ser en México *cuerpos* muy poderosos y a tener una grande influencia en los negocios públicos [Formados muchas veces por peninsulares] llegaron a adquirir un poder colosal que tenía como en tutela a los virreyes y gobernadores [y sabían ejercerlo cuando éstos últimos querían] poner coto a sus ilimitadas pretensiones.⁵⁶

Así también, las gentes dedicadas al comercio tenían su propio fuero, pues, en caso de tener ingresos suficientes, podían pertenecer “a la corporación de comerciantes”.⁵⁷ De igual modo, el Tribunal de Minería “como todas las *corporaciones* de este nombre, ejercía funciones económicas y judiciales”.⁵⁸ Otra corporación heredada de la administración española, con sus fueros, era el de los *pueblos de indios*, basados, como dijimos antes, en la presunción antropológica y ontológica, de su inferioridad *per se*.⁵⁹

⁵⁴ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 87.

⁵⁵ Beatriz Rojas, “Los privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España, 1750-1821”, en Beatriz Rojas (Coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos...*, *op. cit.*, p. 52. Cursivas nuestras.

⁵⁶ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 165. Cursivas nuestras.

⁵⁷ *Ibid.*, Vol. 1, p. 164.

⁵⁸ *Ibid.*, Vol. 1, p. 167 (Cursivas nuestras).

⁵⁹ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 181.

La pervivencia de las corporaciones explicaría la difundida práctica de monopolizar las tierras en la Nueva España. Un signo inequívoco de retroceso. Puesto que impide otorgar tierras de cultivo al pequeño propietario individual –signo de progreso. Las tres clases mencionadas contribuyen con ese acaparamiento, por razones distintas. Por ejemplo, el cuerpo eclesiástico se convirtió en acaparador de tierras debido a que sus dueños se las cedían en razón de su devoción religiosa. Otra corporación, denominada “cofradía” fue también agente de acaparamiento de tierras. Pues se había apoderado, nos dice Mora, de gran parte de las tierras de indios, los cuales se las cedían con motivo de la celebración del culto a los santos.⁶⁰ Aunque la Ley de Indias prohibía esta clase de transmisiones, en la práctica, nos dice el autor, “una piedad mal entendida hizo que esta fuera frecuentemente violada o dispensada, y de esta manera llegó sólo a quedar escrita en el código.”⁶¹

La sensibilidad política de Mora le permite hacer este mapeo incisivo del mundo social heredado de la época virreinal. En esta época se notaban ya las tensiones entre la normativa establecida, que solía entrar en colisión con las jurisdicciones particulares de las corporaciones. Pues, como lo indica García

Desde 1681 la monarquía expresó su legalidad y legitimidad en América por medio de la gran obra oficial, *Recopilación de leyes de los reynos de Indias*. Como hasta entonces la legislación indiana había consistido en una serie de normas casuísticas dispersas y cambiantes establecidas a lo largo del tiempo, la corona buscó integrarlas en un solo cuerpo legal. La *Recopilación* fue una suma de pragmáticas, cédulas reales, autos y ordenanzas que intentó imprimir una normativa universal; pero esta declaración de principios de la monarquía se vio impedida frente a un mundo de múltiples usos y costumbres que gobernaban los patrones de comportamiento locales y el sentido de pertenencia [...] donde la ley del rey compitió también con la autoridad y la normativa de cada comunidad.⁶²

⁶⁰ Mora no se explaya en la descripción de las cofradías. Sin embargo, García sostiene que consistían en “comunidades de fieles” que se sabe “no eran instituciones eclesiásticas sino de seculares asociados en hermandades privativas, de fieles que se organizaron en torno a su emblema santo como medio de vinculación y devoción particular.” Clara García Ayluardo, “El privilegio de pertenecer: Las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica”, en Beatriz Rojas (Coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos...*, *op. cit.*, pp. 90 y ss.

⁶¹ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op.cit.*, Vol. 1, p. 187-189.

⁶² Clara García Ayluardo, “El privilegio de pertenecer: Las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica”, en Beatriz Rojas (Coordinadora), *op.cit.* pp. 85-90. Cursivas de origen.

Como se sabe, con los acontecimientos de 1808 –abdicación de Fernando VII- la armonía de ese mundo colonial, sostenido en la trascendencia del monarca, se verá quebrada. Lo que finalmente terminó quebrando también la armonía entre la legislación universal y los privilegios de los fueros. Después de todo, los pensadores mexicanos de comienzos del XIX heredarán la problemática de restablecer la legitimidad del poder –y de la legislación que lo plasme.

Creemos que por ello es que resulta tan importante para nuestro autor pensar en las causas de las revoluciones. Pues el levantamiento del padre Hidalgo sería uno de los acontecimientos revolucionarios más importantes de la primera mitad del XIX en México. El nivel de violencia que alcanzó disuadió a nuestro autor sobre la necesidad de graduar los alcances de una revolución. Creyó que una forma de atenuar los efectos nocivos de las revoluciones sería dosificarlas implementándolas gradualmente. Esta gradualidad Mora la denomina “reforma”. Para el caso de México, considera necesaria una “que sea gradual y caracterizada por revoluciones mentales”. Que deben extenderse a toda la sociedad. El autor sostiene su recomendación en base a su conocimiento de la dinámica propia de las revoluciones. Permitir que tal dinámica se concrete podría poner en riesgo el progreso de la nación mexicana. Las revoluciones seguirían el siguiente orden de sucesión: “De la superstición se pasa a la incredulidad, de donde se retrocede al fanatismo.” Y dicha secuencia “desde los tiempos más remotos ha caracterizado todas las revoluciones” y en México vendría aconteciendo también.⁶³

Entonces, en su explicación histórica de los acontecimientos revolucionarios de la nación mexicana, serían estas clases privilegiadas, las corporaciones, el origen de los males del México independiente. Enmendarlos supone la total abolición de éstas. Es decir, la de sus fueros y privilegios.⁶⁴ Esa reforma -teniendo en cuenta esa experiencia histórica- debe evitar los extremos del libertinaje (radicales) como el del fanatismo religioso (conservadores).⁶⁵ Su sensibilidad política de índole moderada considera que alcanzar el punto medio para evitar tales extremos es aún tarea pendiente.

⁶³ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones... op. cit.*, Vol. 1, p. 118.

⁶⁴ *Ibid.*, Vol. 1, p. 120.

⁶⁵ *Ibid.*, Vol. 1, p. 119.

Nuestro examen de la obra de Mora, *México y sus revoluciones*, nos llevó a tomar en serio el término *revolución*. Vimos que se entretiene con el concepto de *progreso*, tanto como con el de *retroceso*. El autor utiliza el concepto de voluntad *general* en contraposición a voluntad *particular*. La normativa constitucional de la nación mexicana representa la voluntad general, mientras que los fueros y privilegios representan la normativa particular de las corporaciones. Al describir las clases que componen la nación mexicana, nota que tienen elementos *progresivos*; pero al defender sus fueros, se hallan atadas a la praxis social de la antigua organización colonial, por tanto, son elementos de *retroceso*. Por lo que devienen corporaciones. Creemos que estas oposiciones –nación mexicana/corporaciones; voluntad general/voluntad particular; clase/corporación- suponen una valoración positiva del primer término y una negativa del segundo término. Valoración que se sostendría en una perspectiva basada en el discurso republicano.

Para contrarrestar el efecto negativo de las revoluciones, Mora sugiere canalizar su aspecto creativo mediante una *reforma*. Evitaría de ese modo el efecto destructor que propician las corporaciones, que incluso usan la fuerza para mantener sus privilegios. Con lo cual termina destruyendo todo vestigio de progreso que alcanzó el México independiente. La reforma también evitaría la violencia de aquéllos que por defender la libertad recién adquirida, desean destruir toda lo que hubo de progresista en la herencia hispana virreinal.

A continuación, deseamos insistir en la percepción del autor con respecto a los sucesos acaecidos a partir del estallido de lo que denomina la revolución de 1810. Considera que las consecuencias de dicho suceso persistirían en el imaginario social de la entonces joven república mexicana.

4.3. Dinámica histórica de las corporaciones en las revoluciones de México

Por su importancia dentro del esquema histórico que plantea, una de las interrogantes que flota implícitamente en el texto de Mora es cómo pudieron iniciarse los sucesos de 1810. Y es que la mayoría de la población -preponderantemente indígena- había naturalizado hábitos de acatamiento al orden virreinal desde hacía más de dos siglos.

¿Cómo se pudo movilizar dicha población contra la tiranía hispana? Y responde que las razones se encontrarían en dos aspectos de dicho orden que entraron en conjunción: a) la corporación eclesiástica y b) la falta de instrucción de la masa indígena. Tal corporación avaló el relato que consideraba la conquista hispana de América como un hecho funesto de destrucción, relato que suele remontarse a las denuncias que realizó al respecto el padre Las Casas. Ese relato finalmente despertó la indignación de la masa indígena, convirtiendo el odio a los españoles en “el agente más poderoso de la revolución.” Es decir, dichas denuncias abrieron la posibilidad de “resucitar cuantas fábulas sobre grandeza, prosperidad e ilustración habían contado de los antiguos mexicanos” y cuya destrucción “se reputaba como una desgracia”.⁶⁶

Tal percepción estaría a la base de lo que David Brading y Cañizares han denominado, respectivamente, *nacionalismo criollo* o *epistemología patriótica*.⁶⁷ El discurso del clero azuzó el odio a los peninsulares por estigmatización religiosa. Es decir, sostiene Mora que,

Como los curas y los frailes eran los principales agentes de la revolución; y las masas, compuestas en su totalidad de gentes supersticiosas, eran los medios de acción, se procuró dar una especie de carácter religioso a lo que sólo debía tenerlo político.⁶⁸

Es decir, tal corporación difundió la idea de que aquellos españoles eran herejes, por su contacto con los franceses. La inquina que cultivó contra los españoles atentaba contra un principio constitucional clave: el derecho de propiedad. El cual se negaba a los españoles -por el sólo hecho de serlo- y se lo otorgaba al mexicano, también sólo en razón de serlo. La propiedad supone el trabajo individual invertido en él. El español no tenía derecho a gozar del fruto de su trabajo, a pesar de haber invertido esfuerzo personal en sus tierras como en los puestos de trabajo en la burocracia mexicana. Para Mora, la consecuencia era que “De esta manera sufrió el ataque más formidable el derecho de propiedad que es la base de toda asociación política [...]”⁶⁹ Creer que se tiene el privilegio de acceder con exclusividad a empleos y tierras sólo por ser

⁶⁶ *Ibid.*, Vol. 3, p. 16.

⁶⁷ Sobre el nacionalismo criollo véase David Brading, *los Orígenes del nacionalismo Mexicano*, 2da edición. México, Ediciones Era, 1988.

⁶⁸ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones... op. cit.*, Vol. 3, p 17.

⁶⁹ *Idem.*

mexicano, generó el estallido de la revolución de 1810. Sus secuelas impiden que se trace la senda del progreso, a pesar de que dicha revolución la facilitó. Como ya había señalado el autor, una de dichas secuelas es la *empleomanía*, que consiste en apropiarse de los empleos en la burocracia estatal y justificar tal apropiación como un privilegio otorgado por el poder de turno. Siendo así que muchas veces la utilidad pública sugiere que dichas plazas laborales serían innecesarias y, por tanto, improductivas.⁷⁰

Para Mora, el error del cura Hidalgo fue no ser capaz de hacer que la revolución “marchase de modo ordenado”.⁷¹ Por ello, los más prominentes propietarios se alejaron de ella, puesto que sus propiedades estaban en peligro y, por el contrario “tomaron las armas contra ella”.⁷² La revolución se desacredita - en palabras de Mora- por haber sido liderada por curas, pues un clérigo “jamás debió contarse entre las gentes de armas tomar.”⁷³ En ese sentido, lamenta el guanajuatense la muerte del intendente español Juan Antonio de Riaño (1757-1810) a manos de la insurgencia. El sentido de dicha lamentación está en que su ejemplo no fue seguido por los peninsulares, que se resistieron contra la posibilidad de la independencia. Por el contrario, Riaño “la tuvo por un suceso próximo”. Si las autoridades –peninsulares casi todas- de Nueva España hubieran seguido la senda del progreso, hubieran liderado una revolución que siguiese una marcha pacífica “tal como se proyectó durante el virreinato de Iturrigaray”. Y seguramente “Riaño no la habría rehusado”.⁷⁴

El autor también se pregunta por los elementos que retardaban el progreso en la nación mexicana. En eso tuvo injerencia –una vez más- la corporación eclesiástica. Y es que la revolución de 1810 cayó en el descrédito debido a que el dogma cristiano fue utilizado por tal corporación para trazar venganzas políticas. Los clérigos hicieron creer que las posturas ideológicas progresistas eran contrarias al dogma cristiano católico.⁷⁵ Lo progresista de ese accionar fue que la mencionada revolución dejó una estela de desconfianza en relación con la participación política de la Iglesia. Lo cual finalmente dejaba llano el camino a las reformas de los gobiernos progresistas.

⁷⁰ *Ibid.*, Vol. 3, p. 18.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid.*, Vol. 3, p. 33.

⁷³ *Ibid.*, Vol. 3, p. 36.

⁷⁴ *Ibid.*, Vol. 3, p. 46 y 47. Otro español, don Manuel de Flon (1746-1811), Conde de la Cadena, intendente de la provincia de Puebla, es puesto bajo la misma condición de posible iniciador de una revolución “pacífica y sosegada”. *Ibid.*, Vol. 3, p. 51.

⁷⁵ *Ibid.*, Vol. 3, p. 56.

Otro elemento retardatario que dejó tal revolución fue que la condición del ciudadano - en tanto sujeto de ciertos derechos como la “libertad civil y seguridad individual”- no sería plenamente aceptada y respetada. La pervivencia de la sociedad corporativista sólo agudizaba la situación mencionada. Para el autor, el juicio que se siguió al padre Hidalgo es ejemplar. Pues una maniobra usada por el gobierno virreinal para desprestigiar tanto al movimiento insurgente como a su cabecilla mexicano, “fue el de procurarse exposiciones de todas las corporaciones y autoridades.” Lo que demostraría el inmenso prestigio e influencia que tenían las opiniones vertidas por estas pequeñas sociedades. Poder dirigido, en este caso, a demoler los derechos básicos de cualquier ciudadano -en este caso, los de Hidalgo. Como recuerda el autor, “Los Ayuntamientos, los gobernadores de provincias, los indios y hasta la cofradía o congregación de clérigos de san Pedro” se manifestaron contra el cura de Dolores.⁷⁶

Entonces, ¿qué lección filosófica o moral desprende Mora de este movimiento revolucionario iniciado por Hidalgo? Para el guanajuatense, los errores y desaciertos del cura de Dolores son disculpables a la luz de la historia del progreso. Y todo gracias al “imponderable servicio de haber emprendido una revolución perniciosa, destructora y desordenada” que, sin embargo, era necesaria -filosóficamente hablando- puesto que “abría el camino a otra ordenada, benéfica y gloriosa”.⁷⁷ Eso sólo significa que, con la prisión y muerte de los primeros caudillos insurgentes, empezaría una nueva fase de la lucha por el progreso del pueblo mexicano. La cual supuso conducir a la nación mexicana por la senda del progreso. Primero, el gobierno insurgente se legitimó con una constitución en la que se respetaron las propiedades y se pusieron en circulación las discusiones que se realizaban en las Cortes de Cádiz. Segundo, se comenzaron a debilitar las jerarquías sociales con “la abolición de la esclavitud y de las castas”. Pues para Mora, la revolución no debía degenerar en “una guerra de castas ni colores”. De este modo, nos dice, “se había obrado una revolución física, moral y mental que presentaba plenamente cambiado el aspecto de las cosas y la fisonomía del país.”⁷⁸ Parte de este ascenso en la senda del progreso consistió en la asunción del liderazgo insurgente por el general Ignacio López Rayón (1773-1832), que instaló un gobierno

⁷⁶ *Ibíd.*, Vol. 3, p. 68.

⁷⁷ *Ibíd.*, Vol. 3, p. 145.

⁷⁸ *Ibíd.*, Vol. 3, pp. 152 - 153.

insurgente progresista. Aunque nuestro autor anota que en tal gestión “nada se habló de división de poderes”, que era un aspecto desconocido para la época.⁷⁹

Así, en *México y sus revoluciones*, Mora desarrolla las causas generales que detonaron la independencia de la nación mexicana. Ésta responde a una cadena causal de hechos, la cual tendría su antecedente más remoto en la misma conquista española. Si la independencia se hubiera llevado a cabo en los albores de la era virreinal, hubiera cercenado de raíz la marcha progresiva de la nación mexicana. Las providencias del gobierno de la metrópoli “impidieron una independencia inmadura” que finalmente hubiera sucumbido ante “los riesgos que corrían por parte de los antiguos habitantes del país.”⁸⁰ Dichos habitantes son excluidos de su relato histórico del *progreso* de la nación mexicana. Así, sólo “hablará de los proyectos de los españoles para sustraerse de la dominación de su metrópoli, y crear de entre ellos mismos un gobierno soberano”. Los antiguos dueños “no constituían la colonia de que se trata”.⁸¹ Lo que supone que para el guanajuatense, los conquistadores españoles son los que implícitamente aportan las condiciones de civilización y, por ende, del progreso.

En el relato histórico de Mora, como el gobierno español representaba el progreso, sus disposiciones impidieron que los antiguos pobladores se sublevaran. Para ello, encargó su sumisión a la corporación religiosa, cuya razón de ser (desde el punto de vista de dicho progreso) se encontraba allí. Lo negativo de esa providencia monárquica fue que aquella corporación contribuyó a socavar el poder del gobierno secular. La estratificación y división de los cargos políticos en las provincias de ultramar evitaron que éstas busquen independizarse del poder metropolitano. Por otro lado, para impedir que la “población blanca” se rebelde, se insistió en fomentar su carácter supersticioso y el odio a los extranjeros –de los que no pertenecieran a los reinos hispanos.

A fin de cuentas, esa situación fue creando las condiciones futuras para que se pusiera en marcha una revolución madura. Y es que, nos dice, “el pueblo español progresaba en la superstición y en la ignorancia, cuando los demás de Europa se avanzaban a pasos

⁷⁹ *Ibid.*, Vol. 3, p. 160.

⁸⁰ *Ibid.*, Vol. 2, pp. 177- 178.

⁸¹ *Ibid.*, Vol. 2, p. 178.

agigantados en la carrera de las luces.”⁸² El tribunal de la Inquisición encerraba todos estos aspectos de la decadencia española. Esto debido a que era “la garantía más segura de la dependencia del país” (de la metrópoli), porque evitaba que dichos reinos pudieran asumir nuevos conocimientos progresistas. Lo que lograba condenando “todas las doctrinas y prohibía todos los libros que podían por su lectura, sugerir ideas que aflojasen o rompiesen los vínculos que mantenían unida la colonia a su metrópoli”.⁸³

Si por un lado, la corporación eclesiástica contribuyó a afianzar al gobierno de la metrópoli en la colonia mexicana, por otro, debido a ese carácter de corporación, “comprometió más de una vez el reposo de la colonia”. Su carácter corporativista suponía un “espíritu de independencia de la autoridad civil, que debe considerarse como la esencia de semejante corporación.”⁸⁴ Así, el autor señala el aspecto progresivo de la Iglesia en Nueva España, pero por otro, muestra su aspecto retardatario del progreso. Como señal de que la Iglesia novohispana no podía liderar la emancipación de manera temprana, por su falta de perfiles progresistas, anotaba el caso del prelado Juan Pérez de la Serna (1573-1631). Este arzobispo detonó una revuelta cuyos alcances independentistas “no estaban a la altura de los conocimientos del clero” sino que básicamente fue una disputa de criollos (clero) y gachupines (españoles) puesto que los primeros deseaban afianzar “una administración teocrática”.⁸⁵

En este recuento histórico de las revoluciones en la Nueva España, la sensibilidad política de Mora le permite rastrear la importancia del cuerpo eclesiástico, su impacto histórico y sus lastres en la consecución de una sociedad mexicana independiente. Y es que, asegura, sus “propensiones lo arrastran y arrastrarán siempre irresistiblemente no sólo a la independencia sino a la dominación de la sociedad civil.”⁸⁶ Ese mismo recuento le ayuda a comprender la aparición de la corporación militar, en el marco de las reformas borbónicas y de las luchas entre criollos y españoles. Mientras “empezó a disminuir el afecto del clero a la metrópoli” por razón de la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús (1767) “Los virreyes siguieron el impulso dado por la corte;

⁸² *Ibid.*, Vol. 2, p.205.

⁸³ *Ibid.*, Vol. 2, p. 210.

⁸⁴ *Ibid.*, Vol. 2, p. 211.

⁸⁵ *Ibid.*, Vol. 2, pp. 218 y ss.

⁸⁶ *Ibid.*, Vol. 2, p. 226.

militares todos ellos se empeñaron en los progresos de la clase a que pertenecían.”⁸⁷ La independencia novohispana surge de esta dialéctica entre corporaciones, donde la eclesiástica -mayoritariamente conformada por criollos- y la militar -dominada por los peninsulares- colisionarían en razón de los sucesos de 1810. Puesto que los militares buscarían sofocar la independencia, mientras la eclesiástica la fomentaría. Dialéctica entre el *progreso* y el *retroceso*, como denominará Mora a las fuerzas políticas en pugna en el México independiente.

Para Mora “El Ayuntamiento de México fue la corporación patrocinadora de estas ideas [de independencia] y sus miembros [...] abrazaron la causa con ardor.”⁸⁸ Este ayuntamiento sugería, como se sabe, que la soberanía pertenece al pueblo. Mientras que la resistencia al impulso progresista provino de otra corporación virreinal: la Real Audiencia. Pero, ¿es aquella corporación la que se puede arrogar la representación de la voluntad popular o general? Este dilema estaría a la base de los sucesos que se abrieron paso con los acontecimientos de 1808 en Nueva España -y en general en la América Hispana de aquél entonces. Mora nos cuenta que el oidor Miguel Bataller “suscitó con oportunidad la duda de si estas corporaciones [los Ayuntamientos] representaban a todas las clases de la sociedad establecidas y vecindadas en las ciudades y villas.”⁸⁹

En la perspectiva de nuestro autor, las clases acomodadas serían clave en la posibilidad de concretar una revolución progresista pacífica. En diferentes pasajes lamenta que aquéllas no hayan cumplido con su rol directriz en la consecución del progreso. Para él, “las personas acomodadas [...] retrocedían al aspecto de los riesgos que corrían sus fortunas e intereses, en una revolución que debía causar cambios notables en los hombres y las cosas”. La resistencia al cambio de los españoles, junto con el temor de los criollos pudientes, no permitió que el progreso se manifestara por canales pacíficos y reformistas, sino que abrió la posibilidad de la irrupción de “las gentes del pueblo y las de la clases media” por lo que, concluye, “Una revolución hecha por las masas, debía ser necesariamente desastrosa, como lo fue.”⁹⁰

⁸⁷ *Ibid.*, Vol. 2, p. 239.

⁸⁸ *Ibid.*, Vol. 2, p. 277.

⁸⁹ *Ibid.*, Vol. 2, p. 292.

⁹⁰ *Ibid.*, Vol. 2, p. 325.

En el análisis de *México y sus Revoluciones* entonces encontramos un valioso intento de reconstrucción de los cambios revolucionarios acaecidos en la nación mexicana. En tal intento aparecen dos términos íntimamente vinculados: *corporación* y *revolución*. Dicha vinculación posee rasgos altamente tensionados -en una relación dialéctica, si se desea verlo así. Por un lado, la nación mexicana consistía en un tejido de corporaciones, establecidas de manera jerárquica. Sus rasgos difieren largamente de los de una sociedad basada en un contrato social entre ciudadanos libres e iguales. El concepto “revolución” es el elemento temporal que abre el camino hacia la consecución del *progreso*. Pero este último se abre paso desde el interior de los elementos civilizatorios que se encuentran latentes en la marcha histórica de los pueblos. La corporación eclesiástica es la que habría expandido dichos elementos en la sociedad novohispana. Pues trajo consigo la religión cristiana, que suavizó las costumbres tanto de los indígenas como de los encomenderos. Sin embargo, sus fueros le otorgaron autonomía, lo que permitió que pudiera poner coto a los abusos del gobierno virreinal. Pero tales fueros, en la era independiente de México, terminan siendo un lastre pues se opone a una forma de gobierno republicano laico, sustentado en los derechos ciudadanos.

Por otro lado, la corporación militar nace del deseo de mejorar la administración virreinal mediante las reformas borbónicas. Pero en buena proporción terminan siendo los guardianes del absolutismo peninsular. Nuevamente tenemos esta complicada dialéctica entre elementos progresistas y elementos reaccionarios en las corporaciones. Ya en la época del México independiente estas corporaciones necesitan ser ajustadas por reformas que les permitan acoplarse a la dinámica de una sociedad de derecho. ¿Cómo imagina esta sociedad el guanajuatense y que elementos le permiten ir esbozando su crítica a las corporaciones?

A continuación, examinaremos otro texto de Mora que nos permitan responder a la cuestión planteada.

4.4. Las corporaciones en la *Revista Política de las diversas administraciones que la república mexicana ha tenido hasta 1837*.

A continuación, analizaremos otro texto del guanajuatense de la década de 1830, titulado *Revista Política de las diversas administraciones que la república mexicana ha tenido hasta 1837*, publicado en sus *Obras Sueltas* (1837).⁹¹ En ella se reunirían todos los elementos de su crítica a la clase política de su época. Trata, además, de justificar el régimen del vicepresidente Vicente Gómez Farías (1833-1834) en el que tuvo participación directa. Ambas metas son objeto de una *revista* histórica, en el que se percibe una visión teleológica del destino humano hacia el progreso. Así, en la “Advertencia Preliminar”, escrita para la edición del texto en sus *Obras Sueltas*, explica la lógica en que se inscribe la *Revista Política*:

La colección [*Obras Sueltas*] se divide en cuatro partes:

1º. Programa de la revolución administrativa que en sentido *del progreso* empezó a formarse en 1830, y que se pretendió plantear desde principios de 1833 hasta fines de mayo de del año siguiente de 1834, con una vista rápida sobre la marcha política que la precedió y la que le ha sucedido hasta el presente año.⁹²

Las otras tres partes básicamente están reunidas en forma de miscelánea. Pero es en la primera parte que señala la cita donde se inscribe esta *Revista Política*. El término “programa”, establece el sentido de la primera parte. Es decir, explicar el carácter racional, de necesidad lógica, que tuvo la “revolución administrativa” en la que el propio Mora tendrá un papel político muy activo. Es decir, explicar el carácter “progresista” de dicha revolución. Así, en palabras de Mora,

[...] por *marcha política del progreso* entiendo aquella que tiende a efectuar de una manera más o menos rápida la ocupación de los bienes del clero; la abolición de los privilegios de esta clase y de la milicia; la difusión de la educación pública en las clases populares, absolutamente independiente del clero; la supresión de los monacales; la absoluta libertad de las opiniones; la igualdad de los extranjeros con los naturales en los

⁹¹ José María Luis Mora, “Revista Política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837”, en *idem.*, *Obras Completas*, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1986, volumen II, pp. 287-547. Fue publicado en sus *Obras Sueltas* el año 1837.

⁹² *Ibid.*, p. 289.

derechos civiles, y el establecimiento del jurado en las causas criminales. *Por marcha de retroceso* entiendo aquella en que pretende abolir lo poquísimo que se ha hecho en los ramos que constituyen la precedente.⁹³

Como en *México y sus revoluciones*, Mora insiste aquí en explicar la historia de la nación mexicana a partir de la oposición entre *progreso* y *retroceso*. Pero añade un término interesante en *Revista*: el de *amalgama*. La nación mexicana se encuentra atrapada en una situación insostenible: en ella –y reflejada en la Carta magna de 1824– participan elementos que en principio no pueden mezclarse –pues *progreso* y *retroceso* se rechazan mutuamente. Es decir, el término “amalgama” sugiere la mezcla de elementos de naturaleza contraria entre sí. Por tanto, la república federal está condenada a la destrucción si no se purifican los elementos que la conforman. Así, conceptos como *república* o *imperio* no serían lo suficientemente explicativos para entender lo que sucede en el México independiente. Pues éste mantiene aún hábitos profundamente virreinales. En palabras del autor,

La voz *república* vino a sustituir a la de *imperio* en la denominación del país; pero una y otra eran poco adecuadas para representar, mientras se mantuviesen las mismas instituciones, una sociedad que no era realmente sino *el virreinato* de Nueva España [...] A la voz república se añadió la palabra federal, y esto ya empezó a ser algo, pero este algo estaba tan envuelto en dificultades, tan rodeado de resistencias y tan en oposición con todo lo que se quería mantener, que no se necesitaba mucha perspicacia para prever la lucha no muy remota entre el *progreso* y el *retroceso*, y la ruina de una constitución que sancionaba los principios de ambos. El empeño irracional de *amalgama* entre elementos refractarios paso del Congreso al gobierno.⁹⁴

El sabio de Guanajuato entiende al gobierno democrático y republicano del presidente Guadalupe Victoria (1824-1829), como un gobierno que se debilitó por querer subsistir sin enfrentar el problema que representaba convivir con tal amalgama. Por lo que se decidió por un “estira y afloja” tratando de equilibrar y contentar a los representantes de ambos principios. Para Mora dicho régimen “no representando ningún principio político, tampoco era formado ni destituido de una vez.” En su interior, tanto “el partido de los *cambios* y el de la *inmovilidad* por sólo la fuerza de las cosas se iban

⁹³ *Ibid.*, pp. 290-291. Cursivas de origen.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 292-293. Cursivas nuestras.

regularizando.” Ambas facciones colisionaban -en medio del desconcierto- porque “ni el primero tenía un sistema arreglado para avanzar, ni el segundo conocía bien los medios de mantenerse; el primero hablaba de *libertad y progreso*, el segundo de *orden público y religión*.” El autor asume una metodología -la cual distingue entre *cosas* y *personas*- al momento de explicar históricamente el desenvolvimiento de estos años iniciales de la nación. Ambos partidos, dice, “no cuidaban mucho de darles un sentido preciso [a sus consignas] en razón de que las *cosas* por entonces eran de una importancia secundaria respecto de las *personas*.”⁹⁵ Esta oposición –cosas/personas- está en relación con las otras oposiciones que ha venido utilizando: progreso/retroceso; voluntad general/voluntad particular; nación/corporación. Las *cosas* representan a lo *racional*, a lo *general*, por tanto, al *progreso*. La preocupación por las personas, supone centrar el interés en lo *particular*, en lo *corporativo*, por tanto, es la fuente de lo irracional, del *retroceso* en suma.

Está implícito que Mora se ubica su crítica en el punto de vista de *las cosas*. Pues nos dice que si examinamos el proceso histórico de las revoluciones mexicanas de esos años, desde el punto de vista de las *cosas*, se puede decir que “A fines de 1826, el *progreso* estaba en lo general representado por los gobiernos de los estados, el *retroceso* o *statu quo* por el clero y la milicia.” En dicha pugna, indica

[...] el gobierno general [de Guadalupe Victoria] era un poder sin sistema [pero] a pesar de su falta de principios, en las ocurrencias del momento que era llamado a decidir, se declaraba casi siempre por el *progreso*.⁹⁶

Es decir, pese al estado de amalgama que en se desenvolvía el gobierno de Victoria, desde el punto de vista “objetivo” (de las cosas), la marcha del progreso no se detiene. Pero, desde el punto de vista de las *personas*, el autor nos dice que

Los *escoceses* y *yorkinos* irrumpen en la escena política mexicana, destruyendo la posibilidad de una reforma política pacífica [Puesto que] tuvieron por primero y casi único objeto las *personas*, ocupándose poco o nada en las *cosas* [Así, ambas facciones]

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 293-294.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 294.

trastornaron la marcha *legal*, porque de grado o por fuerza sometieron *todos los poderes públicos* a la acción e influencias de asociaciones desconocidas de las *leyes*.⁹⁷

Como se aprecia, el guanajuatense resalta la tensión entre el nuevo orden legal constitucional y la resiliencia de los hábitos coloniales de las corporaciones. “Ya tenemos aquí –nos dice- un partido frente al otro, ocupados si no *exclusiva*, a lo menos *primariamente* de las personas, y sacrificando a ellas el *progreso* de las *cosas*”.⁹⁸

En este balance histórico, Mora no puede sino notar que

El *retroceso* se organizó bien pronto bajo el nombre de partido del *orden* y entraron a componerlo como principales elementos los hombres del *clero* y de la *milicia* que se llamaron a sí mismos *gentes decentes* y *hombres de bien*. [Por el contrario] El partido del *progreso* o de los *cambios* no se pudo organizar tan pronto.

La cita anterior parece reconocer cierta ingenuidad política de su parte. Porque sostiene que los miembros del progreso

[...] no veían en los esfuerzos para derribar a Guerrero otra cosa que un cambio de administración y una satisfacción dada al mundo civilizado contra los excesos cometidos en la Acordada; pero no sospecharon que se tratase de volver atrás.⁹⁹

En este recuento histórico, ubica al gobierno de Anastasio Bustamante (1830-1832) como uno que se mostró a favor del *retroceso*. Mora también reconoce la enorme influencia que tuvo Lucas Alamán (1792-1853) en dicho régimen, pues le dio prioridad a las corporaciones más influyentes.

Don Lucas Alamán no se arredró [ante la oposición] y fundando en el principio ciertísimo de que las *revoluciones no se hacen con leyes*, impulsó o dejó obrar a los poderosos agentes de su administración, el *clero* y la *milicia* [...] Los dos grandes

⁹⁷ *Ibid.*, p. 296. Cursivas de origen.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 299. Cursivas de origen. Véase también *ibid.*, p. 303.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 301-302. Se refiere al gobierno de Vicente Guerrero de 1829, quién alcanzó la presidencia con ayuda de la facción yorkina, que estuvo detrás del famoso motín de la Acordada (30 de noviembre de 1828). La Acordada era una cárcel ubicado en la actual Avenida Juárez en el Distrito Federal. Allí fue donde empezó la revuelta que lleva su nombre.

agentes del hombre son el *pensamiento* que dispone y la *acción* que ejecuta; el clero se encargó de dirigir el primero y la milicia de regular la segunda.¹⁰⁰

Sin embargo, nuestro autor considera que ésta administración falló en encontrar una salida al entrampamiento –la *amalgama*– en el que estaba envuelta la nación mexicana. Pues para lograr encontrar una tendría que haber

[...] acertado a *combinar* los intereses que la *marcha constitucional* de diez años había creado y fortificado en el país, con los de la *antigua colonia*, todavía bien fuertes para sostenerse por largo tiempo, pero notablemente debilitados.¹⁰¹

No queda claro en el texto de Mora si los términos *amalgama* y *combinación* son similares o distintos. Nos queda claro que, para el autor, *amalgamar progreso y retroceso* no es posible en principio. Aunque, ¿era posible combinarlos? Pero en la cita, el autor habla de combinación de *intereses* y no de *principios* –lo último sería ilógico. Dicha combinación será el eje central de la agenda política y teórica que el propio Mora tratará de implementar y que será el aliciente de sus reflexiones.

Para Costeloe, en el período de 1828-1830, el tema por excelencia fue el de orden, entendido como *legitimidad*. Pues nos indica que, en esos años

Las ideologías políticas, las diferencias entre centralistas y federalistas, yorkinos y escoceses quedaban superadas por el deseo general de orden.¹⁰²

Para el propio Mora ese fue un tema crucial, pues nos indica que “jamás ha habido en el mundo un gobierno [de] cuyos títulos no puedan suscitarse dudas más o menos fundadas.”¹⁰³ Para él, tanto los opositores -favorables al gobierno del insurgente Vicente Guerrero- como los simpatizantes del gobierno de Alamán, hacían uso del término *orden* de una manera tal que perdía claridad. Y es que se encontraban, de fondo, con el

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 303. Cursivas de origen.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 304 (cursivas nuestras).

¹⁰² Michael Costeloe, *La Primera República Federal de México (1824-1835). Un estudio de los partidos políticos en el México independiente*. 1ra edición en español. México, FCE, 1975, pp. 275-276. Establecer como se legitima ese orden será también la preocupación de Mora.

¹⁰³ José María Luis Mora, “Revista Política...” *op.cit.*, p. 324.

problema de la legitimidad del poder en el sistema representativo, como analizaremos en el capítulo siguiente.

A pesar de escribir en tercera persona, este documento del guanajuatense tiene cierto aire de testimonio, de crónica de época. Además, es interesante, porque en su explicación histórica de los sucesos que narra, él se ubica inobjetablemente en el partido del progreso. Y sin embargo, reconoce -como veremos también en el siguiente capítulo- que en la era de la administración Alamán, él tuvo manifiestas simpatías por ella.

Los amigos del *progreso*, a pesar de que su mayoría sentía fuertes simpatías por el *personal* de la administración [Alamán], empezaron a alarmarse [aunque, temían más] de que triunfara la revolución cuyo objeto ostensible era la reposición del general Guerrero.¹⁰⁴

Sin embargo, su perfil moderado le hizo buscar una salida intermedia, evitando apoyar el retorno de la gente que apoyaba a Guerrero –la violencia jacobina- pero tampoco era partidario de los fundamentos políticos de la administración Alamán –el despotismo. Y es consciente también de la soledad de su particular oposición, sostenida en los periódicos que pudo dirigir.

Mora, sin embargo, hizo una *especie de oposición* en el *Congreso* del Estado de México, en *El Observador*, 2ª época, y en *El Correo de la Federación*. La tal oposición no tenía por objeto ni el restablecimiento de los hombres del 29 ni el sostén de los principios administrativos que eran los dos grandes intereses del momento; claro es que ella no debía encontrar apoyo en ninguna parte [...] abandonando Mora la empresa cuyo menor inconveniente era la falta de oportunidad.¹⁰⁵

Es sugerente que, en su descripción del perfil del político escocés José María Fagoaga, mencione que es “un alma republicana con lenguaje monárquico” y que “siempre ha pertenecido a la causa del *progreso* [...] pero los sucesos de la política mexicana de su

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 325. Guerrero fue nombrado presidente pero sólo gobernó durante el año 1829. Pues un nuevo levantamiento armado –el de Jalapa- lo depuso nombrando a su vicepresidente, Anastasio Bustamante, como el nuevo presidente. Los simpatizantes de Guerrero fueron perseguidos puesto que inmediatamente buscaron reponerlo en la presidencia. Por causas nunca esclarecidas, finalmente Guerrero fue apresado y ejecutado por miembros importantes de la administración de Bustamante.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 331.

época le hacen “propender a la causa de las *vejece*.”¹⁰⁶ Es esta propensión de Fagoaga lo que pudo impulsar a Mora a abandonar la logia escocesa, para, finalmente, alejarse de cualquier facción partidaria. Lo que tuvo el precio de su soledad crítica, como el mismo lo señala. Finalmente nos narra que, en esta odisea del progreso, se vieron enfrentadas tres fuerzas políticas:

[...] la *administración* Alamán con el *clero* y la *milicia* y su programa de *retroceso*; la *oposición* legal de las Cámaras y de los estados de Zacatecas, Jalisco, etc., con sus principios de *progreso*; y la *revolución* con sus soldados y sus miras *personales* en el jefe y la mayoría de sus adictos.¹⁰⁷

En la cita anterior se puede constatar la división de las fuerzas políticas según los principios de *progreso* y *retroceso*. Lo sugerente es que aparece un tercer elemento: el de la *revolución*, que tiene aquí –a diferencia que en *México y sus revoluciones*– sólo un valor negativo. Además, el elemento del *progreso* aparece como una fuerza intermedia entre *retroceso* y *revolución*. Mientras éstos últimos se alinean con las *personas*, el elemento del progreso con el de las *cosas*. Durante la administración Alamán, nos dice, las fuerzas del progreso

[...] se repartieron entre la *administración* y la *revolución*, adhiriéndose a la primera los *escoceses* y la *oposición de las Cámaras* y a la segunda los *yorkinos* y los estados de *Zacatecas* y *Jalisco*. Ninguna de estas secciones renunció a los principios del *progreso*.¹⁰⁸

Mora se puede permitir tener una mirada más sutil de lo que denomina como *vulgo*. Distingue entre dos tipos: uno “compuesto de hombres ardientes, atolondrados y de poca delicadeza en ciertas líneas.” Que, sin embargo, se distinguían de aquellos que “participaban del carácter pérfido, solapado y embustero del *vulgo soldado-clerical* que constituía la mayoría de funcionarios en la administración anterior.”¹⁰⁹ Es decir, en la administración Alamán. El primer tipo de vulgo es partidario del partido del progreso que la derroca y triunfa en 1833.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 340-341. Notamos que bien podría ser, hasta cierto punto, un señalamiento de sus parentescos políticos, pero también una despedida, puesto que Mora se alejó de las *vejece*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 343.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 356.

Sin embargo, el partido vencedor estaba dividido entre los militares, liderados por el general Antonio López de Santa Anna (1795-1877) - deseosos de instalar una dictadura- y los líderes de los Estados, cuya ambición era “abolir *corporaciones, fueros y privilegios*.”¹¹⁰ Por tanto, los militares -que eran una corporación- terminaron haciendo causa común con el partido “*retrogrado*.” En su lectura histórica, el autor mantiene la idea de que tanto el partido del retroceso como el del progreso existen desde antes de la independencia, pero sus luchas han derivado en disputas de personas antes que de principios.¹¹¹ El gobierno de Valentín Gómez Farías tuvo por primera vez la intención “de arrancar de raíz el origen de sus males [de la República].”¹¹² Su meta fue establecer los principios del “*progreso rápido y radical*.”¹¹³ Por lo demás, el autor nos explica que, entre las dificultades para establecer los principios del sistema representativo están

[...] los hábitos creados por la antigua Constitución del país. Entre éstos figuraba y ha figurado como uno de los principales el *espíritu de cuerpo* difundido por todas las clases de la sociedad, y que debilita notablemente o destruye el *espíritu nacional* [El régimen hispano colonial tenía] una tendencia marcada a crear corporaciones, a acumular sobre ellas privilegios y exenciones del fuero común.¹¹⁴

De forma parecida a las disquisiciones que desarrolló en *México y sus revoluciones*, aquí Mora utiliza la oposición entre *espíritu de cuerpo* y *espíritu nacional*, que se corresponderían con los de voluntad *particular* y voluntad *general*, respectivamente. Como en *México y sus Revoluciones*, en esta *Revista Política* detalla también la dinámica del *espíritu de cuerpo* –inherente a las corporaciones- y su gran extensión en el joven país mexicano.

No sólo el *clero* y la *milicia* tenían fueros generales que se subdividían en los de frailes y monjas en el primero, y en los de artillería, ingenieros y marina en el segundo: la Inquisición, la Universidad, la Casa de Moneda, el Marquesado del Valle, los mayorazgos, las cofradías y hasta los gremios tenían sus privilegios y sus bienes, en una palabra, su existencia separada.¹¹⁵

¹¹⁰ *Ídem*.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 362.

¹¹² *Ibid.*, p. 363.

¹¹³ *Ídem*.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 370. Cursivas de origen.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 371.

La joven nación mexicana se mantendría sumergida en la difícil amalgama entre una *identidad nacional* y una *identidad corporativa*. Sostiene que si la independencia se hubiera realizado en plena época colonial, a nadie le hubiera interesado nombrarse a sí mismo como *mexicano*, pues se hubiera sentido identificado más con los títulos corporativos: oidor, canónigo, cofrade. A cualquier sujeto de dicha época, los intereses nacionales le hubieran parecido un asunto exótico e ininteligible, pues “no conocía ni podía conocer otros que los del *cuerpo* o *cuerpos* a los que pertenecía y habría sacrificado por sostenerlos los del resto de la sociedad.”¹¹⁶ Así, de haberse instalado un Congreso en aquellas épocas, no cabría duda acerca de quién, o quiénes, habrían nombrado a los congresistas: los cuerpos.¹¹⁷ El corolario de la subsistencia de esas praxis corporativas es “el *espíritu de cuerpo* destruyendo al *espíritu público*.”¹¹⁸

Una consecuencia de la pervivencia del espíritu corporativo es la dificultad de implementar un sistema de justicia igualitario, que se aplique sin prestar atención a los privilegios corporativos. Pues lo que suele pasar, sostiene el autor, es que, en vez de sancionarse los delitos públicos –determinados en el marco de la Carta magna- se suele castigar a los sujetos que no acatan “los reglamentos de las *corporaciones*.”¹¹⁹ El autor considera que la nación mexicana no podrá progresar si se incumplen constantemente sus principios constitucionales básicos. Pero si se ignoraran las disposiciones que emiten las corporaciones, no habría mayor daño para la nación. Sin embargo, el éxito de la nación no parece estar en el cálculo político de las corporaciones. Entonces, en una inversión de la lógica racional –el de las *cosas*- se terminan imponiendo los criterios políticos de los cuerpos. El espíritu corporativo permea y debilita el orden constitucional.

Sin embargo, el espíritu de cuerpo produce y sostiene esta inversión de principios a lo cual no se sabe que nombre dar; el cuerpo se cree ofendido y deshonrado cuando uno de sus miembros aparece delincuente.¹²⁰

¹¹⁶ *Ídem*. Cursivas de origen.

¹¹⁷ *Ídem*.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 372. Cursivas de origen.

¹¹⁹ *Ídem*. Cursivas de origen.

¹²⁰ *Ídem*. Cursivas de origen.

Otra consecuencia de esta pervivencia sería que el principio de libertad de opinión y crítica tiende a ser anulado por los cuerpos, puesto que “ejercen una especie de tiranía mental y de acción sobre sus miembros, y tienen tendencias bien marcadas a monopolizar el influjo y la opinión.”¹²¹ Y si un miembro de uno de estos cuerpos se atreve a realizar reformas que lo afecte, se le condena a abandonar dicho cuerpo y sus ventajas.¹²² Por tanto, las corporaciones anulan la capacidad para la virtud del ciudadano. Tema este último que será abordado por nosotros en el siguiente capítulo.

En esta *Revista*, Mora se esfuerza por determinar con precisión los rasgos centrales del espíritu de cuerpo que caracteriza a las corporaciones. En primer lugar, constata su increíble amplitud en el seno de la nación mexicana. Pues, nos dice, ésta se encuentra “dividida, como lo está, en una multitud de *cuerpos* y a los ciudadanos, filiados más o menos, en uno o muchos de ellos.” El ciudadano mismo se encuentra atravesado por esta amalgama entre su pertenencia a una corporación y su lealtad a la nación. En segundo lugar, nos dice que estos cuerpos ostentan la condición metafísica de ser “inmóviles e inmortales, en el transcurso de los siglos.” Es decir, parecen inmunes a las fuerzas que despliega la historia del progreso de la nación mexicana. Puesto que “las revoluciones del tiempo [...] se han obrado alrededor de ellos sin afectarlos.” Por último, esa condición metafísica - y la inmunidad consiguiente- “vienen a hallarse en oposición con los intereses nuevamente creados y que afectan a la masa de la nación.” Esas características animan al autor a considerar que “en semejante caso no es dudoso el partido que debe adoptarse, el de sacrificar los *cuerpos* a la *nación*.”¹²³

¿En qué reside el peligro de la subsistencia del espíritu de cuerpo? Primero, la lógica de estas corporaciones “hace ilusoria *la libertad civil y la independencia personal* que a sus miembros corresponde como ciudadanos.”¹²⁴ Finalmente socavan la virtud ciudadana. Segundo, impide la administración eficiente de justicia, pues sus fueros y leyes particulares crean “una multitud de intereses ficticios sin los cuales la sociedad podría pasar.” Así, se intensificaría una pugna entre jurisdicciones y el desacato generalizado a los tribunales de justicia, con los cuerpos pisoteando “los derechos comunes”. Y es que éstos prefieren invertir sus energías en “sacar airoso al *cuerpo*,

¹²¹ *Ibid.*, p. 373.

¹²² *Ídem*.

¹²³ *Ibid.*, pp. 373-374.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 374. *Cursivas de origen*.

establecer su jurisdicción exclusiva y deprimir a la autoridad civil.”¹²⁵ El espíritu de cuerpo, nos dice, “invierte todo el orden judicial, y aunque los nombres de las instituciones se conserven los mismos, la jurisdicción ordinaria se convierte en excepcional, y la excepcional en ordinaria.” Finalmente, el progreso se encuentra en riesgo pues la joven nación mexicana se convierte en una sociedad en tránsito, liminal, en el que las corporaciones supérstites “han de tener tendencias marcadas a producir estos desórdenes a que son irresistiblemente arrastrados por su propia constitución.”¹²⁶

Mora crítica a las corporaciones recurriendo a la metáfora del cuerpo social. Pues nos dice que la administración ordinaria de la nación se ve afectada y trabada por la existencia de éstos cuerpos en su interior. Y, como consecuencia,

[...] vienen a aumentarse las dificultades de un *cuerpo social enfermizo y cargado de tumores* que se absorben los jugos destinados a nutrirlo.¹²⁷

El autor menciona que el gobierno se ve paralizado entre hacer concesiones a dichos tumores –corporaciones- o defender a la masa -ciudadanos de la nación. Como coralario, se verá impotente para satisfacer los diversos reclamos y solicitudes, que finalmente no podrá resolver sin poner en riesgo su propia permanencia. En consecuencia, se ve arrojado a la vorágine de “revoluciones sangrientas, impulsadas, sostenidas y apoyadas por el *espíritu de cuerpo*.”¹²⁸

Mora se apoya en la tradición del constitucionalismo hispano en su crítica a las corporaciones. Al mencionar a los “*cuerpos políticos*”, concluye que es imposible “hacer marchar a la vez y en armonía el orden de cosas que resulta de uno y otro” es decir, conciliar el espíritu de cuerpo y “el *sistema representativo*.”¹²⁹ Por lo que el régimen del vicepresidente Gómez Farías -en 1833- decidió prescindir de ese *espíritu de cuerpo* a favor del sistema representativo federal.¹³⁰ Este gobierno siguió las políticas implementadas por la Constitución hispana de 1812 porque

¹²⁵ *Ídem*.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 375.

¹²⁷ *Ídem*. Cursivas nuestras.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 376. Cursivas de origen.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 376-377. Cursivas de origen.

¹³⁰ *Ídem*.

Ya el gobierno español había sentido todos los inconvenientes y obstáculos que oponen a la marcha social las clases privilegiadas y los cuerpos políticos, y todas sus medidas después de sesenta años estaban calculadas para disminuir su número y debilitar su fuerza [...] Todos los días se veía desaparecer alguna corporación o restringir y estrechar los privilegios de alguna clase, pero hasta 1812 quedaban todavía los bastantes para complicar el curso de los negocios. La Constitución que se publicó en este año abolió todos los fueros con excepción del *eclesiástico* y *militar* [...] ¹³¹

Así, en la percepción histórica de Mora, el gobierno de Gómez Farías sería la continuación y el perfeccionamiento de las políticas implementadas por el gobierno borbón. La crítica a este gobierno sería haber dejado inconcluso el camino que lleva a la mejora social, en suma, al progreso. Y es que, tanto el régimen español como el independentista,

[...] dejaron subsistir dos clases poderosas separadas del resto de la sociedad y pequeños cuerpos, que aunque sin fueros ni privilegios, contribuían a mantener la oposición a los principios y consecuencias del sistema adoptado. ¹³²

Como ya había destacado en *México y sus revoluciones*, aquí menciona las universidades, colegios, cofradías, que mantienen su antigua organización y dinámica corporativista. ¹³³ Entre ellas, resaltan las dos clases o corporaciones poderosas supérstites que son, claro, la Iglesia y el ejército.

Según el análisis de Mora, estas son las características del cuerpo eclesiástico:

- a) Su dogma subraya la importancia de los *intereses* del cielo. Los cuales se traducen, no en la enseñanza y práctica de las virtudes evangélicas, sino en “la supremacía e independencia de su cuerpo.”
- b) No reconoce más autoridad que la que proviene del interior de su organización corporativa.
- c) El celibato lo hace aislarse “de los lazos de familia”. Por tanto, de la sociedad civil.

¹³¹ *Ídem*. Cursivas de origen.

¹³² *Ídem*.

¹³³ *Ibid.*, p. 378.

- d) La renuncia al lucro lo hace engendrar sujetos renuentes a la productividad y a los valores que subrayan la laboriosidad. Por tanto, desactiva sus vínculos con el hombre productivo y virtuoso.
- e) Detesta la libertad de cultos, de pensamiento y de prensa.
- f) Repugna la igualdad legal, puesto que trastoca las jerarquías a las que es afecto.
- g) Rechaza la formalización legal del estado civil de los ciudadanos, puesto que anula su injerencia en su vida privada.
- h) Fomenta el odio al extranjero y evita la colonización de áreas extensas del territorio.
- i) Se opone a las mejoras y ampliación de la educación para las masas.¹³⁴

El elemento clave para combatir la injerencia invasiva del cuerpo eclesiástico es la reforma educativa. Porque

La educación, pues, del *clero*, sus principios y su constitución misma, se hallan en abierta y diametral oposición con los principios [del] sistema representativo.” [Y es que] el mal no es de las *personas* sino de las *cosas* mismas; es del *cuerpo* [eclesiástico] y no de los particulares que la constituyen.¹³⁵

Es decir, los sujetos, los individuos, son pasibles de modificar su conducta con una reforma como la mencionada. Y su efectividad trastocará las *cosas mismas*, es decir, los cuerpos, facilitando la independencia de los ciudadanos con respecto a la tiranía de las corporaciones. La necesidad de trastocar el orden de las cosas, necesariamente supone conocer a profundidad las inmensas influencias de la corporación eclesiástica. Así, Mora sostiene que

El *clero* es una corporación coetánea a la fundación de la Colonia y profundamente arraigada en ella; todos los ramos de la administración y los actos civiles de la vida han estado y están todavía más o menos sometidos a su influencia. Él ha dictado en parte las Leyes de Indias y ha tenido bajo de su dirección el gobierno de los indios y de las castas que hasta la Independencia han sido sus fieles servidores, a pesar de los esfuerzos del

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 378-380.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 382. Cursivas de origen.

gobierno civil para emanciparlos. Los españoles y sus descendientes tampoco han escapado a sus redes tendidas en la educación y en la dirección de las conciencias.¹³⁶

Como indica la cita anterior, el guanajuatense piensa que el clero aun configura todos los niveles de la vida de la nueva nación mexicana. Ha abarcado -y abarca aun- los hábitos administrativos, civiles, jurídicos, educativos. Por tanto, ¿qué tal si la voluntad popular se inclina por mantenerse en la conservación de dichos hábitos? Es decir, se pregunta,

En efecto, ¿qué poder puede tener la República contra un cuerpo más antiguo que ella en el país [...]? Una república que nació ayer, en la que todos los ramos de la administración pública se hallan fuera de sus quicios y los hábitos de subordinación enteramente perdidos. [Si, además, México es] una república, en fin, en la que todo es debilidad, desorden y desconcierto [Cómo] “¿podrá sostenerse contra un cuerpo que tiene la voluntad y el poder de destruir su Constitución [...]?”¹³⁷

Sin embargo, no parece haber más camino -sugiere en este recuento el sabio de Guanajuato- que apostar por el cambio.¹³⁸

La corporación militar, aunque de distinto origen y alcance, pretende convertirse en un poder paralelo y, finalmente, transgresor del orden representativo. Sus orígenes históricos se remontan a la primacía y prestigio adquiridos en las luchas independentistas. Habiendo sido útiles para iniciar (o controlar) las revoluciones, han derivado en un poder despótico. O sea, en los viejos hábitos coloniales. Al respecto, el autor sostiene que

La segunda clase privilegiada que su metrópoli [la hispana] ha legado a la República Mexicana es la *milicia* [...] Sujeta a las tendencias inevitables de todos los *cuerpos* [...] con pretensiones como el *clero*, de superioridad e independencia respecto de las autoridades creadas por las nuevas instituciones, la milicia deriva su poder especial del

¹³⁶ *Ibid.*, p. 383. Cursivas de origen.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 385.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 385. “No lo creyó así la administración de 1833-1834 por eso se decidió a destruir el poder de este *cuerpo político*.” *Ídem*. Cursivas de origen.

ejercicio de la fuerza bruta en veintiséis años de guerras civiles durante los cuales ha ejercido el imperio más absoluto.¹³⁹

Aunque, cuando Mora expone las medidas que los militantes del progreso decidieron implementar, asume que el régimen de Gómez Farías debió recurrir a un acto de fuerza también. Lo cual resultaría extraño si se asume a Mora como estrictamente liberal. Pero para nuestro autor, ese acto de fuerza estaría condicionado por el contexto en que se vuelve necesario: pelagra la estabilidad del gobierno representativo. En sus propios términos, nos ilustra acerca de que

La posición [de la República] era difícil y debía terminar necesariamente en una de dos cosas, o en la ruina de la *Federación por las clases privilegiadas* o en la destrucción de estas clases por las fuerzas triunfantes de la federación [...] Mora hizo cuanto pudo para que los hombres de acción se convenciesen de que no les quedaba otro arbitrio para salir del paso que un *acto dictatorial* de las Cámaras, del presidente o de ambos poderes a la vez, por el cual se hiciesen desaparecer el *fuero eclesiástico y militar* y el artículo de la Constitución que lo garantiza.¹⁴⁰

Así, Mora se ve una vez más confrontado con un problema central en la propuesta política y filosófica inherente a un gobierno constitucional, representativo. Tema que discutiremos con más detalle en el siguiente capítulo. Podemos adelantar que, para el sabio de Guanajuato, o se hacía dicha disolución dictatorial de las corporaciones, o se respetaban las formas constitucionales. Pero éstas resultaron siendo improductivas a los fines que se propuso la administración federal de 1833, porque

Un excesivo respeto a las formas constitucionales que se hallaban amenazadas y han sido destruidas por enemigos a quienes se dio el tiempo de hacerlo, era causa que no se adoptase partido alguno definitivo en una crisis política que como la militar que le había precedido, sólo podía ser dominada por actos de resolución y vigor.¹⁴¹

También es un elemento interesante en esta *Revista* que considere que

¹³⁹ *Ibid.*, p. 386-387. Cursivas de origen.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 394. Cursivas de origen.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 395. La crisis militar a la que se refiere Mora fue al levantamiento de Morelia del 26 de mayo de 1833, que fue debelado por una acción valiente de Gómez Farías.

La administración de 1833 no rehusaba la *existencia* ni la *cooperación* de los cuerpos políticos civiles. [Por el contrario] Lo que no se quería, era que hubiera clases ni cuerpos *privilegiados*, cuyos miembros estuviesen exentos de las *leyes* y *obligaciones comunes* y de la *jurisdicción ordinaria* [...] lo que no se quería, era que hubiese *pequeñas sociedades* dentro de la general con *pretensiones de independencia* respecto de ella.¹⁴²

No es, pues, una oposición contra la corporación en sí misma, sino contra su excepcionalidad administrativa y jurídica. Porque siendo un poder paralelo, su existencia privilegiada es sinónimo de retroceso y corrupción. En cambio, nos dice Mora, su existencia es bienvenida si

[...] la fuerza material y moral del gobierno es superior no sólo a la de cada uno de ellos, sino a la de todos juntos, entonces los cuerpos son utilísimos, tienen lo necesario para obrar el bien. [De lo contrario] se rompe o no existe el equilibrio que debe de haber entre el *espíritu de cuerpo* y el *espíritu público*, y desde que eso suceda no hay que pensar en *unidad nacional*.¹⁴³

Es posible sostener que la unidad nacional es entendida como un *cuerpo*, en este caso, un cuerpo que orienta y domina a todos los demás, en tanto representa la voluntad *general*. Para conservar o instituir con solidez ésta voluntad, se debe anular el origen del poder del clero: sus bienes materiales. Que son entendidos en términos de propiedad. Y es que, nos dice el autor

Digan lo que quisieren las leyes, las *corporaciones* no pueden tener *propiedad* como los *particulares*, porque les falta la condición indispensable de la *individualidad* que no les pueden dar las leyes mismas.¹⁴⁴

Y esa será una tensión dialéctica necesaria para comprender la perspectiva desde la que propone estas medidas: la defensa del ciudadano contra las corporaciones. Sólo el primero puede tener propiedades. Para defender esa propiedad se necesita fortalecer a esta especie de supra corporación -el gobierno. Por lo cual, el autor nos pone ante la

¹⁴² *Ibid.*, pp. 404-405. Cursivas de origen.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 405. Cursivas nuestras.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 424-425. Cursivas de origen.

siguiente disyuntiva: “¿La sociedad ha sido creada para las *corporaciones* o para los *particulares*?” Para él no hay duda que es el particular. Que es el único con derecho natural a la propiedad. Por lo que, pregunta,

[...] ¿por qué principio, no ya de justicia sino de lógica, se pretende nivelar el derecho de *propiedad* sobre sus bienes que corresponde al *ciudadano*, con el de *usufructo* que se tiene *acordado* a la *corporación*?¹⁴⁵

La opción correcta se sustenta en el orden de *las cosas* -o en las revoluciones del tiempo. De otro modo, se sustentaría en el capricho irracional de las voluntades particulares que tiñen la praxis corporativista. Por eso, Mora interpela a sus compatriotas al decir que

Todo mexicano debe preguntarse diariamente a sí mismo, si el *pueblo* existe para el *clero*; o si el *clero* ha sido creado para satisfacer las necesidades del *pueblo*.¹⁴⁶

Como veremos en la sección siguiente, es su asombro de que el orden de la razón se vea trastocado con tanta facilidad, lo que dirigirá su inquietud intelectual hacia el interés por comprender la dinámica de las sociedades en tránsito. Y es que, si el orden de las cosas, el camino del progreso es claro e inteligible, entonces, nos dice

Pregúntese ahora: ¿por qué México no progresa y se va continuamente sumiendo en el abismo a que cada día lo van aproximando sus directores officiosos? La respuesta es clara: porque los que se han apoderado de la dirección de los negocios se han empeñado en obrar *contra la naturaleza de las cosas*, pretendiendo que el país *prosperare* por o con elementos que la *destruyen*.¹⁴⁷

Por lo demás, considera que un régimen oligárquico es el destino de los países que no se educan. Tal régimen supone el dominio de ciertas familias o clases. Dicho dominio iría contra el régimen representativo y popular. Entiende *popular* como el gobierno donde el pueblo es uno educado, no uno ignorante.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 425. Cursivas de origen.

¹⁴⁶ *Idem.* Cursivas de origen.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 447. Cursivas nuestras.

El elemento más necesario para la prosperidad de un pueblo es el buen uso y ejercicio de su razón, que no se logra sino por la educación de las masas, sin las cuales no puede haber gobierno popular. Si la educación es el monopolio de ciertas clases y de un número más o menos reducido de familias, no hay que esperar ni pensar en sistema representativo, menos republicano, y todavía menos popular. La oligarquía es el régimen inevitable de un pueblo ignorante en el cual no hay o no puede haber monarca; esta forma administrativa será ejercida por clases o familias [...]¹⁴⁸

En este análisis parece sostenerse en las ideas filosóficas de Montesquieu. Pues éste sostiene que “Cuando las familias reinantes [no] observan las leyes [...] entonces es como un Estado despótico con vario déspotas.” Por lo que, finalmente, “La aristocracia se convierte en oligarquía.”¹⁴⁹ Sin embargo, Mora indica que la revolución de independencia disolvió el prestigio de las familias. El predominio de la educación clerical es el origen del *charlatanismo*.¹⁵⁰ Que entiende -como veremos luego- como la pervivencia de la influencia clerical, de sus valores y visión del mundo. Lo contrario a un ciudadano virtuoso. El contraste entre ambas formas de educación –para la virtud y el progreso y el relacionado con el retroceso, la charlatanería y el dogmatismo- es notorio cuando indica que al mexicano.

Nada se le habla de la patria, de deberes civiles, de los principios de justicia y del honor; no se le instruye en la historia, ni se le hacen lecturas de la vida de los grandes hombres [Por lo que] en lugar de crear en los jóvenes el *espíritu de investigación y de duda* que conduce siempre y aproxima más o menos el entendimiento humano a la verdad, se les inspira el hábito de *dogmatismo y disputa*.¹⁵¹

Siendo posterior a *México y sus revoluciones*, la *Revista Política* consolida su análisis filosófico basado en las oposiciones entre voluntad *general*/ voluntad *particular*, que son recíprocas con la de *nación mexicana/corporaciones*. Tanto la voluntad general como la particular son entendidas en términos *organicistas*, como *cuerpos*. Pero la voluntad general está sostenida en la marcha de la razón y del progreso, de las *cosas*. Mientras que las corporaciones –voluntades particulares- representan las disputas

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 451.

¹⁴⁹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, RBA Coleccionables, 2002, Vol. 1, p. 81 y nota 247 de dicha página.

¹⁵⁰ José María Luis Mora, “Revista política...” en *op.cit.*, p. 470.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 461 y 469. *Cursivas de origen*.

irracional de intereses de *personas*. Pero será en la *Revista* que Mora asuma un elemento dictatorial como salida a la disputa entre el progreso nacional y el retroceso corporativo. Elemento que parecería lejano a los supuestos liberales. A continuación, examinaremos sus *Obras Sueltas*, que nos pueden dar algunas luces al respecto.

CAPÍTULO 5.

REPUBLICANISMO, VIRTUD Y LIBERALISMO EN JOSÉ MARÍA LUIS MORA

5.1 José María Luis Mora en sus textos. De la crítica a la acción

En el capítulo anterior examinamos dos obras de los años 1830 en los que el doctor Mora traza la dinámica histórica de las revoluciones en la nación mexicana. La filosofía que subyace a esos análisis se sostenía en tesis de Montesquieu y Rousseau. El primero le ofreció los términos sociales para comprender las características políticas de dicha nación. El segundo, el concepto de *voluntad general* para entender la dinámica entre *progreso y retroceso*, representado por la nación mexicana y la corporaciones, respectivamente. Nos detuvimos en aquéllas obras pues, siendo importantes para esclarecer sus ideas, creemos que muy pocos estudiosos las han considerado detenidamente. Pues la mayoría se ha concentrado en estudiar el pensamiento de Mora a partir de su selección de artículos periodísticos de la década de 1820, reunidos luego en sus *Obras Sueltas*, publicados ya en 1837. Creemos que es necesario resaltar las continuidades temáticas, así como las rupturas o matices entre dichos artículos de periódico, con los textos de los años 1830. Así que, para facilitarnos seguir el itinerario conceptual de Mora, haremos uso de la edición de sus *Obras Completas*¹; edición que da énfasis a la periodización de sus artículos.

5.1.1 Educación, Virtud y Espíritu Público

La obra temprana del Mora legislador y periodista está atravesada por la dinámica de la agenda política del México independiente. Encontramos que el tema de la educación era clave en los esfuerzos reformistas del guanajuatense. Así, fue convocado, en 1823, para realizar un informe sobre la situación del Colegio de San Ildefonso, para lo cual escribió una memoria. En ella, se basa en los postulados educativos presentes en la Constitución de Cádiz (1812) para plantear su propuesta de reforma de dicha entidad educativa.

¹ José María Luis Mora, *Obras Completas*. 1ra edición. México, Secretaría de Educación Pública, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 8 volúmenes, 1986-1988.

La constitución española, adoptada provisionalmente para el pueblo mexicano, pone entre sus atribuciones la de promover la educación de la juventud, conforme a los planes aprobados.²

En su memoria, establece algunas diferencias entre la herencia educativa colonial y las metas deseadas por un régimen representativo. Sostiene por ejemplo, que

Las constituciones actuales del Colegio son sin duda [...] el plan más imperfecto de educación que puede imaginarse. Minuciosas hasta el extremo en los puntos menos importantes, o nada hablan de la parte principal de la educación, esto es, de la moral y política, o sólo prescriben las reglas necesarias para formar lo que entonces se llamaba un hombre de bien, y no un *ciudadano virtuoso*.³

Este es probablemente uno de sus escritos más tempranos en los que aparece la temática de la virtud ciudadana como meta de la educación en la joven nación mexicana. En su análisis, considera como parte de la herencia colonial de dicho colegio: la minuciosidad de su reglamento –escolasticismo– y la búsqueda del *hombre de bien*, en contraposición al *hombre virtuoso* del régimen representativo.

El plan de estudios, que en ellas se manda seguir, está conforme en todas sus partes con el escolasticismo del tiempo en que se redactó, por lo que sin duda más a propósito para formar un ridículo pedante, que un literato útil a su patria.⁴

El hombre virtuoso del régimen republicano representativo se guiará, como ciudadano consciente y respetuoso, de las normas constitucionales. Por el contrario, el hombre de bien, formado durante el régimen novohispano, es un hombre cuya profusa erudición lo convierte en un sujeto inútil para alcanzar el progreso y, muy por el contrario, será un lastre permanente, una pervivencia del hombre ocioso del período colonial. El eje de preparación de un ciudadano virtuoso estará en su familiarización con la Ciencia Política y con la Economía Política, tal como se entendía en la época. Mora sugiere

² José María Luis Mora, “Don José MA. Mora presenta una memoria sobre reformas que necesita el plan de gobierno y estudios del Colegio de San Ildefonso”, en *idem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, volumen 1, 1986, p. 31. Dicha memoria está fechada el 24 de abril de 1823.

³ *Ibid.*, p. 32. Cursivas nuestras.

⁴ *Ídem.*

establecer como libros de texto los de Benjamín Constant (1767-1830), en relación a la primera materia, y el de Juan Bautista Say (1767-1832) para el segundo tema.

Yo creo absolutamente necesario establecer una cátedra separada, que se curse este año, en la que se estudie la política constitucional y la economía política [...] creo que puede estudiarse la primera por el curso de Mr. Constant, y la segunda por el *tratado de economía* de Juan Bautista Say.⁵

Si nos guiáramos sólo por los autores citados, sostendríamos que Mora es liberal. Pero nos interesa notar que se los cita en relación a la necesidad de reformar una educación que forma hombres inútiles a la patria, cuando lo necesario es educar ciudadanos virtuosos. Entonces, el concepto de *virtud* se vuelve central en la propuesta política de este insigne mexicano. Para él,

En el sistema republicano, más que en los otros, es de necesidad absoluta proteger y fomentar la educación [...] y es más perfecto cuando los ciudadanos poseen en alto grado las *virtudes morales*.⁶

Así, el eje *educación-virtud* es indispensable en la propuesta del guanajuatense. Pero, el problema de un proyecto educativo que tiene como meta formar ciudadanos virtuosos, es el de cómo llevarlo a cabo en una nación joven. En este tipo de naciones es necesario que se difunda que “Para entender la Constitución y las leyes es indispensable saber leer.” La lectura es el medio para conocer a “Los grandes hombres”, los cuáles “se conocen por sus escritos o por sus acciones”. Educación y libertad de imprenta se encuentran unidos pues “la imprenta es el canal por donde se transmiten sus nombres [de los grandes hombres]”. La urgencia de reformar profundamente el sistema educativo imperante heredado es urgente, puesto que, nos dice,

[...] siendo entre nosotros tan corto el número de los que saben leer y escribir, ¿será posible que la mayoría de la nación elija para sus representantes a los que por su *saber* y *virtudes* debían ocupar las sillas de los legisladores?⁷

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ José María Luis Mora “Pensamientos sueltos sobre educación pública”, en *El Observador de la República Mexicana*, “Educación Pública” México, 20 de junio de 1823. Extraemos la cita de la edición de José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 58. Cursivas nuestras.

⁷ *Ibid.*, pp. 60- 61. Cursivas nuestras.

Así mismo, la noción de *pueblo* es central en la comprensión de la propuesta política de nación en Mora. Término que será necesario comprender, ya que el guanajuatense la irá desenmarañando a la luz de las “circunstancias” de su vida pública. La educación está dirigida a mejorar, a “ilustrar” a dicho pueblo, pues “No es cosa difícil extraviar a un pueblo que en lo general carece de ilustración y de experiencia.”⁸

Por otro lado, en estos artículos de Mora se presenta una permanente tensión entre el concepto de *pueblo* y *espíritu público*.⁹ Similar a lo que examinamos en sus obras de 1830. Es posible intentar clarificarlos si entendemos que ambos se relacionan estructuralmente con el concepto de *despotismo*. Pues para él es necesario que el pueblo se ilustre “para establecer el sistema que reemplace al duro despotismo”. El pueblo debe dejar de lado hábitos favorables al despotismo. Tal ilustración sólo es posible si se conoce “la ciencia social” necesaria para “formar un espíritu público.” El espíritu público es el resultado del efecto purificador que tendría la ilustración en el pueblo, al liberarlo de esos hábitos despóticos. Para lograrlo, indica que

[...] es preciso grabar en el corazón de cada individuo que sus leyes deben respetarse como dogmas; en una palabra, es preciso que las luces se difundan al máximo posible.¹⁰

Es decir, buscar reemplazar al viejo Dios despótico por las leyes de la diosa razón. Pero ¿cuál podría ser el aliciente para transformar a un pueblo amante del despotismo y reemplazarlo por un purificado *espíritu público*? Mora alude al necesario incentivo de la búsqueda de satisfacción del ciudadano. Puesto que

Ninguno llena más este objeto que [el modo de gobierno] republicano [pues] en él son los mismos interesados los que se dan leyes [En ese modo de gobierno] cada individuo tiene su deseo de mejorar su suerte, si es que la disfruta mala, de aumentar

⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁹ Sobre el concepto de *opinión pública* en Jean-Jacques Rousseau puede consultarse a Helena Béjar, “Rousseau: opinión pública y voluntad general” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 18, 1982, pp. 69-82. Creemos que cuando Mora habla de *espíritu público* alude de cierto modo a este término roussoniano.

¹⁰ José María Luis Mora “Pensamientos sueltos sobre educación pública”, en *El Observador de la República Mexicana*, “Educación Pública” México, 20 de junio de 1823. Extraemos la cita de la edición de José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 62.

su felicidad y de conservarla, debe necesariamente buscar los medios para lograr sus fines [Pero] Careciendo de instrucción ¿no será difícil que acierte a fijar las reglas que deben sujetar sus acciones y que al mismo tiempo que garantizan derechos también imponen obligaciones? ¹¹

La participación ciudadana tiene como incentivo la búsqueda del bienestar personal. Para ello es necesario apelar a “La razón ilustrada”, puesto que “es la que sirve de freno a las pasiones y hace amar la virtud.” Así, la necesidad privada de obtener el bienestar propio no es contrario con una actitud virtuosa y heroica de una vida en sociedad. Pregunta el guanajuatense entonces si “¿[...] no es en el sistema que nos rige donde se requiere más moralidad, más desprendimiento del propio interés?” En cierto tono platónico, distingue entre *placeres* y *deleites*, siendo el primero exclusivo de nuestra alma, “la parte principal de nosotros”, en detrimento de los deleites, exclusivos del mundo sensorial. ¹²

Citando a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), reflexiona acerca de la dificultad de ser un virtuoso ciudadano republicano. Mora señala que

Por eso decía y con razón, el profundo filósofo ginebrino, que si lo hombres examinasen de cerca todas las virtudes que se necesitan en un gobierno popular, se confundirían del enorme peso que cargaría sobre ellos. Ser soberano y ciudadano, juez y parte al mismo tiempo, requiere una virtud heroica para desprenderse del hombre y adornarse de en algunos momentos de las cualidades propias de la divinidad.¹³

Entonces, la labor de ilustrar al novel pueblo republicano mexicano para convertirlo en el espíritu público deseado, supuso que se instituya, en tierras aun despóticas, la libertad de imprenta, vehículo implícito para ilustrar a las masas.

Libre ya la América mexicana del pesado yugo que la oprimió por trescientos años, debe [...] proporcionarse un gobierno sabio y justo [...] excitando en ellos el amor a la patria, primer móvil de la gran máquina del Estado [donde] debe

¹¹ *Ídem.*

¹² *Ibid.*, p. 63.

¹³ *Ídem.* Sobre la cita del ginebrino, véase Jean-Jacques Rousseau, *Contrato Social*, Barcelona, Espasa Libros S.L.U., 2013, p. 66.

levantarse el majestuoso edificio del imperio mexicano. ¿Pero se podrá acaso llegar al término de esta laudable y grandiosa empresa, si se abusa del inestimable bien que proporciona la libertad de pensar e imprimir [y si] sólo se procura [...] zaherir a las personas particulares [fomentando] los odios y rivalidades que no deben existir entre ciudadanos que constituyen una misma sociedad? ¹⁴

La cita anterior inicia probablemente un tema que será recurrente a lo largo de su obra: la lucha de facciones. Como ya vimos, los años iniciales de la nueva república mexicana están teñidos de las disputas de partidos. El hijo de Guanajuato considera que

[...] la República Mexicana esté en un momento de crisis peligrosísima [y] es una verdad que no puede dudar, sino quien no vea, oiga ni palpe [pues la situación es] tan deplorable [que] sólo podrá ocultarse a quien carezca de sentido común [por la] efervescencia de los partidos. ¹⁵

Esta preocupación por los partidos y sus luchas por el poder sólo conducen al novel país a la anarquía. Como ya vimos, Mora intuiría los alcances de largo aliento de esta lucha de partidos. Que además se enfrentan en la clandestinidad. Es decir, nos habla de las célebres logias: la escocesa y la yorkina. Éstas son prácticamente

Dos partidos poderosos en la república [que] se hacen una guerra a muerte [pues] se disputan a todo trance el influjo en el gobierno [con el fin de] apoderarse, sin perdonar medios, de todos los puestos públicos. En uno y otro hay hombres apreciables por su conducta, luces y patriotismo, que tanto cuanto serían útiles a la república, le pueden ser perjudiciales en semejantes asociaciones. ¹⁶

A Mora le interesa resaltar que la meta del progreso es oscurecida por estas disputas. La cita anterior resalta que el *espíritu de partido* se opone a la virtud cívica. Así mismo el autor resalta que la

¹⁴ José María Luis Mora, "Introducción" al *Semanario Político y Literario de México*, del 7 de noviembre de 1821. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 75.

¹⁵ José María Luis Mora, "Introducción" al *Observador de la República Mexicana*, 1ra época, 6 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 77.

¹⁶ *Ibid.*, p. 79.

[...] opinión pública [que] ha procurado extraviarse por todos los caminos y medios de perversidad que están al alcance de hombres inmorales, sedientos de puestos y empleos [...] aduladores viles y bajos de la multitud ignorante, siempre dispuestos a incensar el ídolo que se halla entronizado [...] mantener en pie la revolución que les sirva de pretexto para medrar.¹⁷

La opinión pública debe adecuarse a la voluntad general.¹⁸ Y esta voluntad sólo puede ser racional. Sin embargo, la opinión pública suele ser frágil, pues puede ser fácilmente extraviada por el espíritu de partido, por las facciones. Por lo demás, elementos de dicha racionalidad republicana, serán tergiversados en medio de dichas disputas. Por ejemplo la libertad de imprenta y la educación de las masas, serán utilizadas en aras de la anarquía partidista.

La libertad de imprenta ha sido un arma ofensiva de la cual se ha abusado de mil maneras [...] La masa de los ciudadanos [...] no puede menos de y sucumbir a los gritos repetidos [...] de los apóstoles de la anarquía, la sedición y el desorden, que se han erigido en sus maestros y pedagogos.¹⁹

Por ende, la labor periodística del autor tiene un afán civilizatorio -y por tanto, educativo. El fin de los escritos periodísticos del guanajuatense será entonces

[...] rectificar las ideas políticas y morales extraviadas a nuestro juicio, destruir si es posible, o atenuar a los menos entre nosotros el espíritu de partido, restituyendo a la patria y reconciliando con sus hermanos tantos de sus hijos beneméritos a quienes la seducción ha extraviado de las sendas del deber.²⁰

Sin embargo, ya en 1830 observa, con cierta amargura, que

¹⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸ Véase Helena Béjar, “Rousseau: opinión pública y voluntad general” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 18, 1982, pp. 69-82.

¹⁹ José María Luis Mora, “Introducción” al *Observador de la República Mexicana*, 1ra época, 6 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 80.

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

Nuestras predicciones aunque tarde, tuvieron su cumplimiento, porque estaban fundadas en las leyes invariables de la naturaleza y en los principios del orden social.”²¹

Como nos podemos percatar, insiste Mora en que no es posible descuidar la ilustración de la opinión pública. De hacerlo así, la labor de las elites claudicaría, como viene ocurriendo en la época difícil en la que escribe (década de 1820). Época en la que la alcanzar el progreso parece inalcanzable. Pues si ilustrar es buscar la verdad, entonces esas elites no deberían simplemente aceptar la opinión pública. Sin embargo, nos dice que, cuando

[...] una preocupación aparece con el nombre de opinión pública, nadie se atreve a combatirla y los escritores [le muestran] su respeto y sumisión [pues prefieren llenarla de] elogios y lisonjas, tan indebidas como exageradas [y prefieren quitar] el cuerpo a su examen y discusión.²²

Los líderes políticos, en su afán de halagar a las masas -que sostienen la opinión pública- no dudan en sacrificar el símbolo mayor del progreso político: las leyes constitucionales. Pues aun cuando éstas puedan resultar injustas, dice el autor, “Jamás aconsejaremos la violación de las leyes, pero las combatiremos y pediremos su reforma, siempre que nos parezcan perniciosas.”²³ El término *reforma* será entendido, en los textos periodísticos de Mora, como sinónimo de revolución feliz o tendiente al progreso, en contra de una revolución caótica, anárquica.

Los conceptos utilizados por el autor -*reforma, espíritu público, opinión pública, educación ilustrada*- requieren que sea justificada la legalidad o la justicia del proyecto independentista en tanto elemento progresivo. Ya en 1821, cuando éste se establece bajo el formato imperial de Agustín de Iturbide (1783-1824), Mora defiende dicha legitimidad. Para este propósito tiene en cuenta los argumentos jurídicos de la Constitución de Cádiz de 1812.

²¹ José María Luis Mora, “Introducción” a *El Observador de la República Mexicana*, 2ª época, 3 de marzo de 1830, p. III. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 82.

²² *Ibid.*, p. 84.

²³ *Ídem.*

El Imperio Mexicano, al entrar en el goce de los derechos que le corresponden como nación independiente [debe defenderla pues] hay muchos que la reputan por injusta e ilegítima. Aun los legisladores de la península, aquellos ilustres patriotas que han sabido liberar a su patria del yugo que la oprimía, desconociendo los principios sancionados en su Constitución [y] sin salir de la Constitución española [...] ella nos suministra lo bastante para justificar la independencia de nuestro imperio.²⁴

Mora resalta la incongruencia de los liberales hispanos que sancionaron la Constitución de 1812. Pues si se asume íntegramente sus principios jurídicos –por ejemplo, la noción de soberanía que en esa Carta se esgrime- es necesario aceptar la independencia mexicana. Pues para Mora, la soberanía es el derecho que tiene todo pueblo o nación a poder gobernarse. Pues esa Constitución indicaría que

[...] se sienta como un principio indisputable y como base de todo el sistema constitucional, la soberanía esencial imprescriptible de la nación y esta doctrina es proclamada y reconocida del modo más auténtico en las leyes de aquél código; por ellas se reconoce el derecho incontestable que tienen todos los pueblos para establecer el gobierno que más les convenga, alterarlo, modificarlo y abolirlo totalmente cuando su felicidad lo requiera; por ella, finalmente se reconoce en la masa de la nación la facultad de dictar las leyes fundamentales que deben regirla, de crear magistrados que las apliquen [...] y de organizar una fuerza pública que haga efectiva la observancia de las leyes [...] atribuciones todas de cuya reunión resulta aquel supremo poder que hay en las sociedades y conocemos bajo el nombre de soberanía.²⁵

La extensa cita anterior es sugerente dado que la descripción de soberanía que hace Mora parece sostenerse en los elementos más importantes del discurso republicano. El sujeto de la soberanía es *el pueblo* –la masa de la nación- y no el individuo, como es en la tradición liberal. Además, el pueblo es quien ostenta la soberanía, como la capacidad de autogobernarse. El pueblo tiene ese derecho, que se plasma en la Carta constitucional

²⁴ José María Luis Mora, “Discurso sobre la Independencia del Imperio Mexicano”, en el *Semanario político y literario de México*, 21 de noviembre de 1821. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 86-87.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 87-88.

que se otorga a sí mismo. De ese modo, el autor considera legítima la autonomía –cero concepto republicano- del pueblo mexicano.

El único modo de negarle autonomía al joven pueblo mexicano, es justamente negar que sea posible considerarlo como un pueblo o nación.

La independencia proclamada en México puede, o reputarse ilegal [...] o extemporánea porque los individuos que componen este Imperio no puedan entrar todavía en el número de las sociedades, en razón de no tener la reunión de circunstancias necesarias para constituir un pueblo [...] Para convencer de falsa semejante opinión bastará dar una definición exacta y precisa de las ideas correspondientes a estas palabras [pueblo y nación] Los publicistas que [...] han sostenido y puesto en claro la soberanía del pueblo [...] no se han cuidado igualmente de asignar las condiciones esencialmente necesarias para constituir una sociedad [...] pues el pueblo ignorante, persuadido de su soberanía [y sin definir claramente] y careciendo de ideas precisas que determinen de un modo fijo y exacto el sentido de la palabra nación, ha creído que se debía reputar por tal toda reunión de individuos de la especie humana, sin otras cualidades ni circunstancias.²⁶

Así, en el artículo citado, el joven Mora esgrime su concepción de *pueblo*. Pues sólo de un pueblo se dice que es soberano. Por tanto, nos dice, no “cualquier reunión de individuos de la especie humana, sin otras cualidades ni circunstancias” es un pueblo. Para el autor, entonces, un pueblo

No puede ser otra cosa que la reunión libre y voluntariamente formada de hombres que pueden y quieren en un terreno legítimamente poseído, constituirse en Estado independiente de los demás.²⁷

Así, el pueblo mexicano cumple largamente con esos requisitos. Su territorio no se lo puede disputar nadie. No se considera en esa definición un pueblo como una reunión aleatoria de individuos que persiguen un fin particular, sino que se asumiría que el pueblo es una comunidad autónoma. En esta discusión, Mora estaría pensando en

²⁶ *Ibid.*, pp. 88-89.

²⁷ *Ibid.*, p. 89.

refutar a los partidarios de continuar bajo el dominio borbónico. En ese punto, recuerda la idea de pacto social –o sea, el juramento de fidelidad a la Corona hispana- que provendría finalmente de la tradición republicana. Pues recuerda que

Este juramento es precisa y necesariamente condicional; es decir, el pueblo se obliga a obedecer las providencias del Gobierno siempre que éstas sean benéficas a la *comunidad* y tengan su efectivo cumplimiento; en faltando cualesquiera de estas dos cosas acabó el derecho de mandar en el Gobierno, la obligación de obedecer en el pueblo y se disolvió el *pacto social*.²⁸

Sin embargo, en este texto, el autor realiza una sugerente mixtura con ideas que son de matriz que él denomina *liberal*. Creemos que es pensando en el liberalismo gaditano, como ha citado antes. El argumento que esgrime es que el pueblo mexicano –los individuos que lo componen- está lo suficientemente ilustrado para merecer su independencia –y es lo que lo hace pueblo autónomo. Y es la conocida Carta constitucional de Apatzingán (1814) la que prueba dicho nivel de ilustración.

Tómese en las manos este precioso código sancionado entre el ruido y el estruendo de las armas en el pueblo de Apatzingán; examínese imparcialmente y se hallarán consignados en él todos los principios característicos del sistema liberal: soberanía del pueblo, la división de poderes, las atribuciones de cada uno de ellos, la libertad de prensa, las obligaciones mutuas entre el pueblo y el Gobierno, lo derechos del hombre libre [...]²⁹

La soberanía del pueblo mexicano no puede ser negada por los eventos funestos de la guerra de independencia, puesto que “son consecuencias inevitables del desorden que debe haber en los principios de un gobierno que comienza a establecerse”. Son los albores de la experiencia independiente de la joven república mexicana. En términos de lo que llamará luego “progreso”, sostiene que las consecuencias de las guerras de independencia pueden revertirse así:

²⁸ *Ibid.*, p. 93. Cursivas nuestras.

²⁹ *Ibid.*, p. 96.

Deságuense las minas, plántese la libertad de comercio, foméntese la agricultura, y el Estado por medio de la contribución directa [...] tendrá lo necesario para todos los gastos del estado [...] ³⁰

Pero pasado algunos años, cuando el optimismo por la recién adquirida independencia parece amenguar, sugiere realizar algunas necesarias reformas constitucionales.³¹ Las cuáles tienen el interés de poner fin a la lucha de facciones y a las revoluciones -que reciben aquí el nombre de “agitaciones”.³² Sin embargo, el joven Mora, en 1822, parece estar interesado en agenciarse lo mejor de los recursos legales existentes, entre ellos los de la Constitución de Cádiz. A la cual recurre para sustentar sus reformas sobre la libertad de imprenta.³³ Pues indica que allí que “la Junta no ha alterado en lo substancial ninguno de los artículos del reglamento de España.”³⁴

Entonces, para el autor, la educación en tanto proceso de ilustración del pueblo, es condición necesaria para legitimar la independencia. Ella debe insistir en el fomento de la virtud, entendida como el uso de la razón y la moderación en el plano de lo público. La lucha de partidos o facciones, será el obstáculo más importante con el que el proyecto político progresista que esgrime se encarará, puesto que pondrá en riesgo la estabilización del régimen representativo. Sin embargo, se muestra optimista pues la nación mexicana es independiente –autónoma- y los suficientemente ilustrada para merecerlo. Para ello recurre a conceptos del discurso republicano y fuentes legales del liberalismo gaditano.

5.1.2 República, sistema representativo y lucha de facciones

En un artículo periodístico de 1827, Mora pretende sustentar los principios del régimen representativo “en el orden metafísico.” Dicho orden es de un probable origen ilustrado,

³⁰ *Ibid.*, pp. 98-99.

³¹ José María Luis Mora, “Sesiones Extraordinarias”, aparecido en *El observador... op.cit.*, 2ª época, 30 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 113.

³² *Ibid.*, p. 115.

³³ José María Luis Mora, “Exposición de la Junta Protectora de la Libertad de Imprenta a la Soberana Junta Provisional Gubernativa del Imperio Mexicano”, en el *Semanario Político y Literario de México*, 16 de marzo de 1822. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 119-125.

³⁴ *Ibid.*, p. 119.

que opone a su vez al *orden político*. El primero da cuenta de la totalidad de lo existente y es cognoscible, puesto que se organiza mediante leyes racionales. El segundo orden abarca el área de las decisiones humanas que tiene como centro la *libre elección*. El pensamiento pertenece al primer orden, por lo que “es una potencia tan necesaria como la vista.”³⁵ Por tanto, nos dice que “El conocimiento del alma es lo que la vista en el cuerpo”. Por lo que cada individuo tiene “un modo necesario de ver las cosas y lo hace sin elección”. Lo *metafísico* tiene por definición carácter de *necesidad*, como lo tiene el universo de las leyes físicas, de la naturaleza. Los actos físicos y metafísicos suponen “que la elección no ha tenido parte alguna en ellos, ni debe contarse en el orden de los medios de obtenerlo.”³⁶

La filiación ilustrada de estas distinciones es altamente plausible, puesto que cita al célebre ilustrado siciliano Nicola Spedalieri (1740-1795). Sobre este autor, asume su idea de que la facultad de entender o pensar no puede determinarse de manera unívoca en cada individuo. Y es que el pensar es una capacidad metafísica que se ve oscurecida por diferentes pasiones. Por lo que nadie podría pensar por otra persona.³⁷ Mora estaría sosteniéndose en las ideas que desarrolla el italiano en su libro *Derechos del Hombre en la Sociedad Civil*. Para Spedalieri

[...] es necesario tener presente que las verdades unas son *necesarias*, y otras *contingentes*, y que para descubrir las primeras basta solo la razón, atendida la conexión que la misma naturaleza ha puesto entre todas [basadas] en el principio de contradicción [...] que contiene una verdad por sí manifiesta. Pero para descubrir las verdades contingentes no basta por sí sola la razón [...] Es necesario que se instruya de ellos por los sentidos. Al contrario, los principios de los derechos naturales, son verdades necesarias, como se fundan en la misma naturaleza del hombre, y expresan sus propiedades esenciales, o aquellos atributos sin los cuales no puede ni aún concebirse esta naturaleza.³⁸

³⁵ José María Luis Mora, “Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir”, en *El Observador...op.cit.*, 13 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 129.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 132.

³⁸ Nicola Spedalieri, *Derechos del Hombre en la Sociedad Civil*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1823, pp.14-15. Cursivas de origen.

Por tanto, para Mora -siguiendo a Spedalieri- el pensamiento es un atributo “necesario” y “esencial” del hombre- es metafísico. No es de extrañar que el italiano deduzca que existen derechos “naturales” del hombre en tanto se basan en la misma naturaleza necesaria y esencial del hombre. Entre esos derechos está el de propiedad y, claro está, el de pensamiento. Así, Spedalieri nos dice que

Todo hombre tiene el *derecho de libertad para pensar o juzgar acerca de los derechos anteriores* [Pues] Si el juicio perteneciera no solo a mí, sino a otros, se seguirá, que yo para hacer, o para obrar dependería del juicio de otro; más siendo yo independiente y libre en obrar se sigue por consiguiente, que lo deba ser en juzgar.³⁹

En este contexto, cita también a Pierre Claude François Daunou (1761-1840), pensador francés, en defensa de la imposibilidad de un “cuerpo de doctrina” que abarque todo pensamiento posible. Pues de ser posible dicho cuerpo, nos dice Mora apoyándose en Daunou, pues todos los sujetos tendrían iguales pensamientos. Lo que es imposible. Además, si aceptáramos que existiera tal cuerpo, el conocimiento no podría cambiar ni mejorar, lo que atentaría contra el progreso. Pues éste supone el cambio basándose en la experiencia.⁴⁰

En fin, su insistencia en el carácter metafísico del entendimiento es defender la libertad de pensamiento como un derecho necesario y no pasible de elección y cambio. Mora estaría citando de manera casi literal ideas del francés Pierre Claude François Daunou, en específico su libro *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad* (1819). En efecto, Daunou indica que

Para establecer una distinción constante entre las doctrinas buenas y malas, sería necesario a la sociedad un símbolo político, histórico y filosófico; o bien una autoridad encargada de proclamar según la necesidad en todas las materias, lo verdadero y lo falso: quizás serían precisas a un tiempo estas dos instituciones, tan monstruosas la una como la otra. Un cuerpo de doctrina supone que el entendimiento humano ha hecho todos los progresos posibles, le prohíbe todos los que le restan, traza un círculo al derredor (sic.) de los conocimientos adquiridos o recibidos, encierra inevitablemente en él muchos errores, excluye

³⁹ *Ibid.*, pp. 36-37. Cursivas de origen.

⁴⁰ José María Luis Mora, “Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir”, *op.cit.*, Vol. 1, p. 134.

muchas verdades, se opone al desarrollo de las ciencias, de las artes y de todas las industrias.⁴¹

En el año en que más se radicalizan las luchas de facciones -1827- Mora continúa en su afán de acentuar su práctica periodística pedagógica. Para ello, no duda en insistir en contra del elemento que permanentemente pondrá barreras contra esa práctica: los partidos o facciones. Éstos apelan a “las pasiones populares”, que están más expuestas en un pueblo cuya libertad es recientemente. Para Mora, en efecto, “un pueblo que ha vivido bajo un régimen opresor, no se cree libre con sacudir las cadenas que lo tenían uncido al carro del déspota”. Este tipo de pueblos -insiste Mora- después de haber logrado, mediante una revolución, su libertad, insisten en esa dinámica hasta “romper todos los lazos que lo unen con la autoridad y aun la dependencia que trae consigo la desigualdad de clases.” Las expectativas de estos pueblos no tienen límites, pues desean instituir una igualdad “debida no a las leyes sino a las diversas facultades física y morales con que la naturaleza ha dotado a cada uno de los hombres.” Por ello, las masas se encuentran a merced de los líderes políticos que “predican esa igualdad quimérica de fortunas, goces y habilidad para serlo todo”. Los líderes más moderados -como el propio Mora- no son bien recibidos por la multitud que se enardece “contra todos los que procuran curarlos de esta fiebre política.”⁴²

Es el año 1827 y la antipatía que el pensador de Guanajuato siente contra el partido representado por la Logia de York es inocultable.⁴³ Pero busca describir de una manera intencionalmente objetiva, las tácticas de seducción populista de los líderes de partido. El autor parte de la siguiente interrogante: si un pueblo ha optado por el régimen representativo, lo que supone el aprecio de la libertad, ¿cómo es posible que esos líderes demagógicos obtengan un poder tal que logra poner en riesgo dicha libertad? Una de

⁴¹ Pierre Claude François Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1823 [1819], pp. 82-83.

⁴² José María Luis Mora, “Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad”, en *El Observador... op.cit.*, 20 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 140-141.

⁴³ Sobre los entretelones del entusiasmo de José María Luis Mora por el régimen de Bustamante (1830-1832) –donde Lucas Alamán tuvo un papel central- véase Robert F. Florstedt, “Mora y la génesis del liberalismo burgués” en *Historia Mexicana*, Vol. 11, No. 2 (Oct. - Dec., 1961), pp. 207-223. En otro artículo, el mismo autor detalla cómo Mora, decepcionado de dicho régimen, radicaliza su posición hacia un liberalismo más combativo. Véase Robert F. Florstedt, “Mora contra Bustamante”, en *Historia Mexicana*, Vol. XII, No. 1(45), Julio-Septiembre, 1962, pp. 26-52.

tales tácticas es el uso de una nomenclatura que sólo disfraza el despotismo de facto: *protectores, libertadores, directores*, etc.⁴⁴

Otra táctica -que complementa a la anterior- es la creación de partidos. La descripción que hace de su dinámica de búsqueda del poder parece anticipar las formas de actuación social de lo que llamará luego *corporaciones*. Estos “cuerpos” -denominados partidos- se fundan para que el líder carismático obtenga el poder máximo en el joven país.⁴⁵ La forma en que lo logran es creando intrigas y promoviendo conspiraciones.⁴⁶

Creemos que los afanes periodísticos de Mora están en relación a difundir con claridad, las bases del régimen republicano representativo. Como el concepto de libertad es clave en dicho régimen, se esfuerza por determinar con claridad que la importancia de la *libertad civil* del ciudadano. Más que preocuparse por un cambio de formas de régimen político, dicho derecho es la más importante preocupación del pueblo. El cuál será engañado por sus líderes populistas si no vigilia que se garantice el mencionado derecho.⁴⁷ En sustento de sus ideas, Mora cita al sabio filósofo ilustrado Charles Louis de Secondat, Señor de la Brède y Barón de Montesquieu (1689-1755). Según el guanajuatense, el sabio francés insiste en que la forma de gobierno no es tan importante para sostener la libertad civil como que el gobierno garantice su seguridad y confort.

El sabio Montesquieu, que analizó los poderes políticos y haciendo patentes sus principios motores y conservadores, sentó la primera piedra del edificio consagrado a la la libertad civil, no vacila en asegurar que si bien la forma de gobierno influye algo en su existencia, ella no es su verdadero y esencial constitutivo. A juicio de este grande hombre, la libertad del ciudadano consiste única y exclusivamente en la seguridad individual y en la quietud, reposo y tranquilidad que la tranquilidad de su existencia produce en cada uno de los asociados.⁴⁸

⁴⁴ José María Luis Mora, “Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad”, *op.cit.*, Vol. 1, pp. 142-143.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁷ José María Luis Mora, “Discurso sobre la libertad civil del individuo”, en *El Observador... op.cit.*, 25 de julio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 148-149.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

Nuestro autor se ve confrontado con una de las dificultades –de orden político- que rodean las bases últimas del poder en el sistema representativo. Es decir, si tal poder es establecido por las normas constitucionales, ¿cómo así el gobernante puede administrar y establecer castigos -en caso el pueblo cuestione su poder y fomente una revuelta- si no es trascendiendo dichas normas –puesto que el derecho del pueblo a la rebelión es central en el sistema constitucional? Y si las trasciende, ¿no mina acaso su legitimidad, - puesto que ésta depende de dichas normas- y por tanto su poder? En vistas de dicha paradoja cita al sabio inglés Jeremy Bentham (1748-1832).⁴⁹ Pues, con el inglés, sostiene que es en el momento del ejercicio máximo del poder que el gobernante puede representar un peligro, a pesar de que fue elegido para proteger a los ciudadanos.

La propuesta de solución de Mora parece pasar por empoderar al ciudadano, exigiendo de él una mayor participación en la vida política, o una mayor responsabilidad. Pues este sabio de Guanajuato distingue entre ser súbdito y ser esclavo, entre ser gobernado y ser poseído, respectivamente. El súbdito debe ser capaz de autogobernarse.

Desde el momento en que el poder está facultado para disponer de la suerte de los súbditos sin sujeción a regla alguna, todos ellos son sus esclavos. El estado de súbdito es el de gobernado, el de esclavo el de poseído y es inmensa la distancia que separa tan inmensas condiciones. ¿Qué es pues estar poseído? Es estar entera y absolutamente a disposición de otro y dependiente de su voluntad. ¿Y qué es ser gobernado? Es ser protegido contra todo género de agresiones, reprimido uno mismo cuando las comete y obligado a concurrir a los medios de evitarla.⁵⁰

Lo que significa: si se encuentra “protegido contra todo género de agresiones”, entonces debe ser capaz de aceptar ser reprimido cuando delinque. O debe ser capaz de usar los medios legales que ofrece el sistema representativo, si fuera objeto de agresión. Por tanto, la diferencia entre la tiranía y un régimen libre es que en este último impera la ley, al cual el gobernado se somete igual que el propio gobernante. Esto exigiría un nivel tal de compromiso ciudadano que nos parece típico del discurso republicano. A dicho discurso pertenece igualmente que la distinción entre esclavo y súbdito, donde el primero es dominado y no se autogobierna, todo lo contrario al segundo.

⁴⁹ “La autoridad del gobierno, dice el sabio Bentham, no es otra cosa que la excepción de la regla general que deben observar los particulares.” *Ibid.*, p. 154.

⁵⁰ *Ídem.*

El problema se agrava cuando la autoridad es la de “una nación que por primera vez ha cambiado de instituciones, pasando del absolutismo a la libertad.” El impulso de dicha autoridad es retrotraerse a las épocas en que se castigaba de manera tiránica. Por tanto, despedaza el orden constitucional. El peso de la memoria política es imponente, por lo que una nueva nación, nos dice Mora, “no tiene otra idea de gobierno que la que pudo recibir del régimen anterior.”⁵¹ La tiranía finalmente deriva en anarquía, puesto que

La ira irresistible de un pueblo amotinado causa los más horribles estragos; ella se explica en el santuario de las leyes, arrojando de él [...] a los pérfidos mandatarios que, haciendo traición a sus deberes, en nada menos han pensado que en sostener las libertades públicas [...] como a los hombres honrados [...] Mas si sólo padecieran los criminales que han provocado tantos excesos, pero los inocentes y aun los beneméritos ciudadanos son en lances tan apurados víctimas desgraciadas del poder de la anarquía.⁵²

Lo anterior nos enfatiza la postura política moderada de Mora, que prefiere distanciarse tanto de la anarquía de las revoluciones populares, como de la tiranía del gobernante que no cumple con las normas constitucionales. A su vez, se relaciona con sus meditaciones sobre la violencia revolucionaria. Además, está en conexión con su respeto al gobierno de las leyes, elemento típico del discurso republicano.

Insiste en el tema de la libertad civil en un artículo también de 1827.⁵³ El ciudadano ve peligrar, de manera exponencial, tanto su vida como sus propiedades. Pues, insiste Mora, si se buscan

[...] las causas del disgusto y descontento que se nota en los pueblos que han ensayado varios *sistemas de gobierno*, pasando desde el *despotismo* más absoluto hasta la más *desenfrenada democracia*, se hallará que siempre o casi siempre es debido a la oposición manifiesta y al conflicto continuo que existe entre *los principios* de la ley constitutiva y *las disposiciones* de las leyes secundarias.”⁵⁴

⁵¹ *Ibid.*, p. 155.

⁵² *Ibid.*, p. 158.

⁵³ José María Luis Mora, “Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual”, en *El Observador... op.cit.*, 8 de agosto de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 160-171.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 160. Cursivas nuestras.

Para nuestro autor, el problema de tal oscilación –del despotismo a la anarquía– consistiría en no haber meditado lo suficiente en cómo se pueden aplicar los principios políticos de los sistemas de gobierno. Critica así la mirada sistemática, que no se basa en la experiencia. Las dificultades de dicha aplicación abren las puertas tanto a la violencia despótica del gobernante, como a las revoluciones. Pues se recurre a leyes secundarias que finalmente se hallan en desacuerdo con los principios constitucionales.

Como salida, el guanajuatense sugiere que se debe conciliar la norma constitucional con las normas secundarias. Éstas últimas deben estar acordes con el tenor de la primera. Los problemas de violencia, revolución, se suscitan cuando las secundarias violentan el espíritu de la norma constitucional, que es la libertad del ciudadano. Mientras no exista esa armonía jurídica, “se fluctuará continuamente y sin interrupción en el mar inagotable de sistemas políticos, sin poder fijarse en ninguno.” De lograrlo, “la tranquilidad pública adquirirá una firmeza y solidez incontrastable.”⁵⁵

La falta de criterios racionales para aplicar las leyes fundamentales, crean unas normas secundarias como las *leyes de excepción*. Que son finalmente, muestra del carácter despótico el poder en la joven república mexicana.⁵⁶ Mora parece sostener que el origen de tal despotismo es la tergiversación del caro concepto de Rousseau: La *voluntad general*.

La voluntad general no debe ser una razón que justifique semejante despojo [de los principios constitucionales] ella no puede ser ilimitada y su acción debe cesar donde empieza el derecho de otro. ¿A dónde iríamos a parar sentando el principio de que la voluntad general todo lo puede y basta sola para legitimarlo?⁵⁷

¿Cuál es el criterio que garantiza que estamos ante una voluntad general real y no ante una meramente despótica? La voluntad general no tiene nada que ver con el número de sujetos. Pues aunque una mayoría de ellos, o incluso su totalidad, determinara leyes de excepción que rompan con las normas constitucionales, su número no las haría justas.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 161. Cursivas nuestras.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 163.

[...] no existe sobre la tierra poder ni autoridad ninguna ilimitada y que aun cuando se reuniesen los votos y pareceres de todo el género humano, ellos no serían bastantes para justificar lo que en sí mismo y por su naturaleza es necesariamente injusto.⁵⁸

Mora parece tener en cuenta las ideas de Rousseau en el *Contrato Social* (1762). Pues allí el ginebrino resalta la diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos. Distinción que parece es asumida por el guanajuatense. Así, Rousseau sostiene que

Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la *voluntad de todos* y la *voluntad general*. Ésta no tiene en cuenta sino el *interés común*; la otra se refiere al interés *privado*, y no es sino una suma de voluntades particulares.⁵⁹

Como vimos ya antes, esa distinción fue clave en su crítica a las corporaciones. El interés común es racional, pues se supedita a las leyes constitucionales. Por tanto, ni el Congreso, ni el pueblo, ni la seguridad pública pueden arrogarse un poder despótico y hacer cesar las libertades civiles de los ciudadanos. Para Mora

Si alguna ley hay en la sociedad universal y preferentemente obligatoria, es el código fundamental. Una constitución es nada evidente si no es la ley de todas las otras y si no obliga a *todos los poderes* de una nación lo mismo que a *los particulares* que la componen [...] Ley obligatoria e inmutable es aquella que a todos liga y de cuya observancia nadie se halla eximido [...] ⁶⁰

Entonces, es el imperio de la ley el que determinaría la correcta interpretación de la voluntad general. En esto parece aceptar la concepción de ley del ginebrino. Pues Rousseau sostenía que

[...] reuniendo la ley la *universalidad* de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre, cualquiera que este sea, ordena como jefe no es en modo alguno una ley;

⁵⁸ *Ídem*.

⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato Social*, Barcelona, Espasa libros, 2013, p. 39. Cursivas nuestras.

⁶⁰ José María Luis Mora, “Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual”, en *El Observador... op.cit.*, 8 de agosto de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 165-166.

lo que ordena el mismo soberano sobre un objeto particular no es tampoco una ley, sino un decreto; no es un acto de soberanía, sino de magistratura.⁶¹

Por ello Mora está en desacuerdo con las leyes de excepción, que no reúnen las condiciones de universalidad de la voluntad general. Es un mero acto de un particular, por tanto carece de racionalidad, derivando en despotismo en muchos casos. Mora sostiene que una razón usual para promulgar ese tipo de leyes de excepción es la salvación de la patria. Pero resalta la contradicción inherente a ese argumento. Veamos.

Si se pregunta qué es lo que se pretende con ellas [las leyes de excepción], se dirá que es la salvación de la patria; y como ésta no es distinta de las leyes fundamentales, en último resultado vendremos a sacar que lo que se intenta es poner éstas a salvo; pero si se vuelve a preguntar qué cosa es una ley de excepción, no podrá menos que contestarse que es la privación o de un derecho o de un medio de sostenerlo consignados ambos en la carta constitucional y he aquí como en último análisis se pretende salvar ésta por su misma destrucción.⁶²

Si la patria se funda mediante sus normas constitucionales, entonces las leyes de excepción no pueden salvarla, puesto que suponen la destrucción de su Constitución. La idea de que entre la patria y las leyes hay una relación de identidad podría habérsela sugerido Montesquieu. En efecto, éste último sostiene que

Es preciso que las mencionadas leyes se adapten a la naturaleza y al principio del gobierno establecido [...] Deben adaptarse a los caracteres físicos del país, al clima helado, caluroso o templado, a la calidad del terreno, a su situación, a su tamaño, al género de vida de los pueblos según sean labradores, cazadores o pastores. Debe adaptarse al grado de libertad que permita la constitución, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres y sus maneras.⁶³

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato Social*, *op.cit.*, p. 45. Cursivas nuestras.

⁶² José María Luis Mora, “Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual”, en *El Observador... op.cit.*, 8 de agosto de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, *op.cit.*, Vol. 1, p. 168.

⁶³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, *op.cit.*, Vol. 1, pp. 10-11.

O sea, para Mora, una cosa sería adaptar la norma constitucional a una patria específica, pero otra distinta es crear leyes de excepción que trasgredan dicha norma. Sin embargo, para nuestro autor, el sistema representativo parece ser un sistema político que se encumbra sin rival en la carrera del progreso. Constituye un sistema cuyo salto cualitativo es inapelablemente superior en comparación a los existentes en la historia de la civilización. Para él, este sistema

[...] apareció ya casi en toda su perfección en las islas británicas a fines del siglo XVII y desde entonces ha desterrado [...] las antiguas clasificaciones y formas de gobierno, fundiéndolas todas, por decirlo así, en una tercera, que libre de los inconvenientes a que estaba sujeta cada una de ellas, reunió todas sus ventajas.⁶⁴

Las antiguas discusiones del discurso republicano clásico acerca de cuál era el régimen político superior -monarquía, aristocracia, democracia- se han reducido, en la era moderna, a una sola –el sistema representativo- que se distingue de los absolutismos. Los gobiernos absolutos, al parecer, sólo reúnen las desventajas de las antiguas. Aquí parece sostener su explicación de las ideas de los constitucionalistas norteamericanos Alexander Hamilton (1755-1804), James Madison (1751-1836) y John Jay (1745-1829). Estos sostienen que

Poner el bien público y los derechos privados a salvo del peligro de una facción [...] y preservar a la vez el espíritu y la forma de gobierno popular, es en tal caso el magno término de nuestras investigaciones [pues] una democracia pura [...] no puede evitar los peligros del espíritu sectario [pues] incitan a sacrificar al partido más débil o a algún sujeto odiado [...] Una república, o sea, un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación, ofrece distintas perspectivas y promete el remedio que buscamos.⁶⁵

Este párrafo de *el Federalista* parece resumir el ideario político de nuestro autor: evitar el peligro de las facciones en un gobierno popular, a fin de poner a salvo tanto el bien común como los derechos privados. El remedio sería adoptar un sistema político

⁶⁴ José María Luis Mora, “Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional”, en *El Sol*, 3 de marzo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 172-173.

⁶⁵ A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *El Federalista*, 2da. Edición, México, FCE, 2001, pp.38-39.

republicano representativo. Pues el guanajuatense sostiene que la superioridad del sistema representativo

[...] es ya una verdad que ha pasado a ser axioma entre los filósofos y políticos [pero] si las naciones que han pretendido adoptar este sistema no han reportado desde luego todos los saludables efectos que eran de esperarse, esto no ha dependido del sistema mismo, sino de las alteraciones sustanciales que en él se han hecho por el prurito de mejorarla [Y de] todas las nuevas repúblicas de América. Ninguna ha podido establecer un gobierno sólido.”⁶⁶

Desarrolla Mora la cuestión que plantea: ¿por qué el sistema republicano representativo ha fallado en las nuevas naciones hispanoamericanas? No puede ser el sistema mismo, que considera inobjetable. Para él, la causa habría sido entonces que dichas naciones

[...] han adoptado del sistema representativo otra cosa que sus formas y su aparato exterior; en que han pretendido combinar y unir estrechamente las leyes y hábitos despóticos y mezquinos del viejo absolutismo con los principios de un sistema que todo debe ser libertad y franqueza.”⁶⁷

¿Cómo se ha producido esta hibridación entre formas representativas y despotismo? Estaría relacionado con el concepto de *soberanía*, que se asume aun con la significación proveniente del antiguo régimen, del absolutismo. Es decir, se la entiende como “el derecho de hacer todo lo que se quisiere”. Así, al variar de régimen político, los mexicanos, dice Mora

[...] no hemos hecho otra cosa que trasladar este poder formidable de uno a muchos, o lo que es lo mismo, del rey a los congresos [...] Desde el año 1823 se está ejerciendo este despotismo, así en el gobierno general como en el de los estados con el nombre de facultades extraordinarias.⁶⁸

Entonces, aspectos claves del régimen representativo han sido birlados en la constitución de las jóvenes repúblicas americanas. Otro ejemplo que agrega es el de la

⁶⁶ José María Luis Mora, “Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional”, en *El Sol*, 3 de marzo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 173-174.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 175.

división de poderes. Pues, de facto, el congreso reúne en sí el del poder judicial. Eso explica “Que en todo nuestro período constitucional no haya existido entre nosotros la división de poderes.”⁶⁹ Lo mismo se puede decir de las elecciones, cuyo carácter *popular* significó que éstas sean fraudulentas, puesto que nunca se verificó si existían las personas que aparecían inscritas en las actas. Y, en caso de existir, si estaban capacitadas para ejercer el derecho de sufragio.

Estos excesos son debidos a la idea de soberanía o poder entendidos como absolutos. Para Mora, la pervivencia de esa concepción colonial del poder se halla sancionada en la letra misma de la constitución. Pues, nos dice

Que estos excesos hayan dependido de las leyes mismas [se debe a que] ellas han prodigado el derecho de ciudadanía con una profusión escandalosa, haciéndolo descender contra lo que ha enseñado la razón y la experiencia, hasta las clases ínfimas de la sociedad.⁷⁰

Así, las leyes -es decir, el poder legislativo- han otorgado, entonces, derecho de ciudadanía -y, por tanto, de soberanía- sin preocuparse en lo más mínimo de forjar ciudadanía entre los que ejercerán el derecho al sufragio. Por el contrario, nos dice

[...] personas que por su pobreza, ignorancia y falta de independencia, ni conocen ni saben apreciar su importancia [del derecho de ciudadanía], convirtiéndose con suma facilidad en instrumentos ciegos de los que pretenden seducirlos y tienen interés de abusar de su candor.”⁷¹

O sea, dicho poder ha rehusado llevar a cabo una labor esencial para una nación joven, que es la de ilustrar a las masas. En vez de ello, las formas representativas sólo legitiman y normalizan viejas estructuras de poder del antiguo régimen. Por ejemplo, la libertad de pensamiento –que es lo que finalmente le da sentido a la tarea de ilustrar a las masas- no existe en la práctica, pues las propias leyes y los partidos la han anulado o disminuido mucho, además de mantener la intolerancia religiosa.⁷² Por lo que concluye

⁶⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 177.

⁷¹ *Ídem.*

⁷² *Ibid.*, p. 178.

este artículo sosteniendo que -aun cuando el término sólo aparece en el título de este ensayo- la *revolución* progresista está aún por hacerse.

Tener el aparato y formas exteriores de un gobierno libre y constitucional sin la realidad de sus principios y garantías, es lo que nos ha perdido. Todavía no hemos hecho ensayo ninguno, ni de la federación, ni del sistema representativo, porque no hemos tenido ni lo uno ni lo otro; ¿cómo pues podremos asegurar que no nos conviene?”⁷³

El sistema representativo parece haber quedado como un proyecto inacabado. Si dicho sistema se ha implementado sólo en términos formales, aún no ha garantizado el mantenimiento de sus bases principales. ¿A qué se debe su implementación sólo en las formas y su debilidad en la ejecución? Sostenemos que su reflexión posterior sobre las revoluciones y las corporaciones será su intento de explicación de este problema.

En su análisis de los problemas de mantener en pie las bases del sistema representativo en una sociedad sin experiencia en él, destaca el que hace sobre la libertad de imprenta. Nuestro autor sostiene que es un objetivo inútil remediar con leyes los abusos de la libertad de imprenta. Y es que esa medida, en la práctica, termina minando la subsistencia de dicha libertad. En parte por

La astucia y la malicia del hombre [que] hallan siempre arbitrios para eludir las leyes más sabias [...] De nada sirven las mejores de ellas, si no hay costumbres y si hay flojedad o desidia en los funcionarios públicos encargados de su cumplimiento. El celo y la energía de los ejecutores son el alma de las leyes.⁷⁴

En este discurso, el ciudadano de Guanajuato parece tomar en consideración algo que considera un peligro: “el que vuelvan los tiempos pasados y el antiguo estado de cosas”, como consecuencia del deseo de evitar los males que parecería abrir la instauración de un régimen representativo.⁷⁵ Además, la libertad de imprenta es la mejor arma de un régimen republicano “porque su utilidad es indisputable así como su necesidad en un

⁷³ *Ibid.*, p. 183.

⁷⁴ José María Luis Mora, “Libertad de imprenta”, en *El Observador... op.cit.*, 30 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 185.

⁷⁵ *Ídem.*

gobierno *moderado* de cualquier forma que sea.”⁷⁶ El término *moderado* es pues el que se sostiene en las leyes en tanto estas evitan el exceso de la tiranía y la anarquía. El peso de las leyes está además, en la virtud de los ejecutores.

El deseo de algunos por lo que llamará después “el retroceso”, le permite recurrir a ciertas observaciones hechas por el sabio francés Benjamin Constant (1767-1830). Para el cual, es una propensión usual abandonar una novedad por sus inconvenientes y desear el retorno de lo anterior, sin examinar que dicho retorno sería mucho más perjudicial.⁷⁷ Y con el inglés Jeremy Bentham (1748-1832), avala su idea de que, aunque sólo se eliminara la libertad de imprenta, dicho acto sería altamente perjudicial para el sistema representativo. Según la paráfrasis de Bentham que hace Mora, “¿Dónde se hallará aquel genio raro, aquella inteligencia superior, aquel mortal accesible a todas las verdades e inaccesible a todas las pasiones, para confiarle esta dictadura suprema sobre todas las producciones del entendimiento humano?”⁷⁸ Una autoridad de ese tipo sólo es el preámbulo para el retorno del despotismo. Sin embargo, la libertad de imprenta también sirvió para que los partidos o las facciones se ataquen entre sí.⁷⁹

Para nuestro autor, dicho despotismo pone en riesgo la seguridad del ciudadano, que es irrenunciable, puesto que resulta ser el eje de un buen sistema representativo. El cual se sostiene en el pacto social. Toda medida arbitraria, como el encarcelamiento injusto, pone en cuestión dicho pacto. Por tanto, concluye Mora

De nada servirán en efecto las bellas teorías sobre los derechos del hombre y del ciudadano; de nada la forma de gobierno; de nada que el primer magistrado se llame rey o presidente, si el hombre puede ser arrancado de su lecho y arrastrado en las tinieblas de la noche a una prisión oscura.⁸⁰

⁷⁶ *Ibid.*, p. 186. La cursiva es nuestra.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 186-187. Sobre la cita que Mora hace de Constant, véase, Benjamín Constant, *Curso de Política Constitucional*, 2da edición, Burdeos, Imprenta de Lawalle joven, 1823, T. 2, p. 207 y ss.

⁷⁸ José María Luis Mora, “Libertad de imprenta”, en *El Observador... op.cit.*, 30 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 188. Sobre la cita de Bentham véase Jeremy Bentham, “Liberty of de press and public discusión” en *idem, Works*, Edinburg, William Tate, 107, Princes Street, MDCCCXLIII, pp. 275-297.

⁷⁹ José María Luis Mora, “Libertad de imprenta”, en *El Observador... op.cit.*, 30 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 189.

⁸⁰ José María Luis Mora, “Política. Ideas sueltas sobre la arbitrariedad en los procedimientos judiciales”, en *El Observador... op.cit.*, 4 de julio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 201.

Insiste en citar a reconocidos pensadores de filiación ilustrada. Cita no sólo a Montesquieu, sino también al jurista inglés William Blackstone (1723-1780), el estadounidense Alexander Hamilton (1755-1804), el milanés Cesare Beccaria (1738-1794) y el napolitano Gaetano Filangieri (1752-1788). Todos ellos se convierten en su respaldo conceptual para sostener lo ineludible de la defensa del ciudadano contra el poder ilimitado del o de los que gobiernan. La cita de Hamilton que hace Mora es interesante en tanto aquél critica la prepotencia de los ejércitos cuando éstos tienen el control político y judicial de los territorios a su cargo. El norteamericano considera que los ciudadanos dejan de serlo para ver al militar como su superior.⁸¹

Lo que arredra a nuestro autor es que los atentados contra la seguridad personal en el México independiente son de una dimensión de injusticia tal, que no tienen comparación con la legislación antigua, cuya crueldad se atenuaba porque por lo menos se garantizaba el derecho a la defensa. Y señala que es así a pesar de que

Esto sucedía en siglos en que era desconocida la verdadera filosofía. Nosotros que por fortuna vivimos en edad más ilustrada, hemos aumentado aquellas precauciones, y multiplicado las garantías; pero no hemos manifestado el carácter firme que se requiere para impedir que se violen. El valor civil nos es enteramente desconocido [Debido a] los hábitos opresivos y degradantes en que nos han educado.⁸²

En un ritmo muy insistente, las reflexiones de Mora relacionan los problemas de erigir una sociedad democrático-representativa con la necesidad de ampliar los alcances de la educación de las masas. A las que el *valor civil* les debe ser familiar. Creemos que Mora desea incentivar la aparición de una ciudadanía activa, capaz de defender sus derechos. Para ello la educación es crucial.

Entonces, la respuesta que da Mora a la cuestión de por qué no estaría funcionando correctamente el sistema representativo en la joven nación mexicana, sería que es por la

⁸¹ *Ibid.*, pp. 202-203. Sobre la cita de Hamilton véase A. Hamilton *et alt.*, *El Federalista*, *op.cit.*, p. 30.

⁸² José María Luis Mora, "Política. Ideas sueltas sobre la arbitrariedad en los procedimientos judiciales", en *El Observador...* *op.cit.*, 4 de julio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, *op.cit.*, Vol. 1, pp. 204-205.

mezcla de principios del antiguo régimen con el del sistema mencionado. Uno de esos principios del régimen representativo es la independencia del poder judicial. En efecto, nos dice que

En una nación sabiamente constituida que ha adoptado para su gobierno el sistema representativo, la independencia efectiva del poder judicial es el complemento de las leyes fundamentales y la garantía de las libertades públicas.⁸³

Por lo que es una desviación de tales leyes la proliferación de “comisiones” judiciales dominadas por las facciones. Lo que puede ser más peligrosa si sus defensores nacieron habituados “con las formas republicanas” y respaldados por una Constitución. Dicha mixtura de formas representativas y hábitos despóticos se torna en un “monstruo devorador de la especie humana [que] asoma por todas partes en una república de donde había estado desterrada desde la caída del imperio.”⁸⁴

Pero el híbrido que resulta de mezclar las formas republicanas y la vitalidad despótica, parece asomar también a través de los tribunales militares, armas para socavar las libertades del ciudadano. Todo lo contrario sucede en las naciones “sabiamente constituidas” como “En Inglaterra, en Francia y en los Estados Unidos del Norte” donde “los militares no sólo son juzgados, en los delitos ajenos al servicio, con arreglo a la ley común y por los tribunales ordinarios, sino que ellos mismos, más ilustrados que los nuestros, lo reclaman constantemente.” Por contraste, el militar mexicano desea ser juzgado en “el fuero” propio, mientras el uniformado “inglés, francés y angloamericano” desean “el juicio ordinario de jurado.”⁸⁵

Es una de las primeras veces que Mora señala una de las características de lo que llamará luego corporaciones: el fuero, es decir, el privilegio legal. En aquellas naciones, anota el guanajuatense, “aseguran que no hay libertad entre nosotros y que todo el aparato de congreso, ayuntamientos, elecciones populares, constituciones y división de poderes, es un fantasma para hacer creer a los pueblos que son libres, cuando en

⁸³ José María Luis Mora, “Discurso sobre los tribunales militares”, en *El Observador... op.cit.*, 10 de octubre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 206.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 212.

realidad se hallan sujetos y encorvados bajo el duro e insoportable despotismo de la ordenanza militar.”⁸⁶ No existe la libertad del sujeto, sino los privilegios corporativos.

Como ya lo hemos anotado antes, este filósofo mexicano insiste en las diferencias de hábito de su país –México, heredero del despotismo peninsular- con países como “la sabia nación inglesa”. Pues los mexicanos, “criados y nutridos en sus hábitos y costumbres [despóticas]”, se diferencian de la rubia Albión en cuanto a la protección que se brinda al individuo cuando es juzgado por el Estado. Allá se protege, acá se aplasta al ciudadano.⁸⁷

Otra manera en la que se suele vulnerar la libertad del ciudadano es, sostiene el autor, la generación de conspiraciones. Corre el año 1827 y dichos actos son frecuentemente utilizados en la lucha de facciones masónicas. En la década de 1820, en México, según Ávila y Vázquez

Las discusiones en torno a los partidos posibilitaron que un sector político, agrupado en las logias masónicas del rito de York, se definiera como un partido político y, por lo mismo, se permitieron actuar como tal. El establecimiento de un orden republicano favoreció que los partidos y las facciones fueran vistos como un fenómeno inevitable y, para algunos, hasta deseable, aunque los yorkinos no fueron capaces de mostrarse como un partido viable sin descalificar a sus oponentes, con lo cual terminaron imposibilitando la existencia de un sistema partidista. Al final, tanto el secreto de las logias masónicas como la rebelión ante el triunfo de Manuel Gómez Pedraza en 1828 terminarían desprestigiando la existencia de partidos.⁸⁸

El desprestigio de los partidos termina confundiéndolos –y fundiéndolos- con las facciones. Y el tipo frecuente de eventos políticos son las fricciones entre ellas, siendo parte del ambiente político en el que nuestro autor se inspira para escribir sus artículos de dicho periodo. Mora relaciona el tema de las conspiraciones con las supersticiones y

⁸⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁸ Alfredo Ávila y María Eugenia Vázquez Semadeni, “El orden republicano y el debate por los partidos, 1825-1828”, en Alfredo Ávila y Alicia Salmerón, *Partidos, facciones y otras calamidades...*, *op.cit.*, pp. 22-23.

mitos de otras épocas, como la conspiración judía, de brujas y duendes.⁸⁹ Son los rezagos de épocas oscurantistas en una nación que ha optado por las luces y por el sabio gobierno representativo.

En este discurso, Mora utiliza la metáfora del *cuerpo* para explicar los problemas de una nación, como la mexicana, que está en sus inicios democráticos. Así, sostiene que “El cuerpo político es como el físico, sus fuerzas se apuran con la resistencia que oponen a la enfermedad.” Las conspiraciones son la *enfermedad* que exigen del cuerpo político utilizar de todos los *remedios* necesarios para vencerla. Mientras más conspiraciones - por más exitoso que sea el cuerpo político para enfrentarlas- más debilitado lo deja y, “a la larga, deben extenuarla y prepararle su ruina y destrucción.”⁹⁰

Bajo los signos de dicha metáfora del *cuerpo* político, el guanajuatense intenta comprender el dilema del poder en la política moderna: su legitimidad. Dicho dilema aparece ineludiblemente en su reflexión sobre las conspiraciones. Si las conspiraciones son ilegítimas, ¿el sistema representativo de la joven nación mexicana no sería ilegítimo también, en tanto surgió de una conspiración -contra el régimen virreinal? Pero si los conjurados tienen razón en sublevarse, ¿no se vuelve legítimo su actuar revolucionario tanto como la anarquía consiguiente? En este discurso parece enfrentar por primera vez el dilema mencionado antes. Pues termina sosteniendo que

No por eso pretendemos que no pueda usarse de *los medios represivos* aun en el caso en que parezca estar la justicia de parte de los disgustados. La tranquilidad pública, la estabilidad de las instituciones y la subsistencia de un gobierno son cosas tan importantes y sagradas, que no se debe omitir medio para su conservación. Los principios del *derecho de insurrección* son demasiado sencillos, pero *su aplicación es tan difícil* que casi toca en términos de imposible; y puede asegurarse sin temor de errar que *sólo los resultados* pueden justificar una revolución [...] Es pues no sólo conveniente, sino absolutamente necesario, reprimir todo género de sublevaciones.⁹¹

⁸⁹ José María Luis Mora, “Discurso sobre los delitos políticos”, en *El Observador... op.cit.*, 31 de octubre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol.1, p.219.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 223-224.

⁹¹ *Ibid.*, p. 226. Cursivas nuestras.

El tinte moderado que delinea las preferencias políticas del sabio de Guanajuato parece inclinarlo más por la conservación del poder que por el cambio revolucionario. Se muestra una interesante tensión aporética en su tratamiento de las insurrecciones: el sublevado no comete ningún delito pues sublevarse es un derecho constitucional. Pero no es uno que esté escrito en la Carta Magna y, de hecho, no puede estar escrito en la Constitución. De estarlo, dicho derecho haría estallar internamente las bases constitucionales del Estado. Pues un gobierno es legal sólo si se sostiene constitucionalmente. Entonces ¿cómo se puede establecer si un gobierno es constitucional o no? Tal criterio sólo podría ser uno de orden extra constitucional -o sea, una cuestión de opinión, de *doxa*, ya no de *razón* -pues sólo la norma constitucional es de razón. Finalmente, para Mora, las insurrecciones son injustas *a priori*, con la posibilidad de ser justas sólo *a posteriori*. En cierta medida, consciente de este dilema, Mora añade que

Los delitos que reconocen por principios el honor y *la opinión*, dice el sabio Bentham, son sumamente difícil de precaverse [...] a diferencia de los que dependen de la *perversidad del corazón* [...] No se impide de la misma manera un homicidio, un hurto, un rapto, que un duelo, un fanatismo exaltado y *una sublevación* contra el gobierno. *Esta clase de enfermedades* del cuerpo político son sumamente peligrosas y difíciles de curarse. *Exigen un médico de pulso, tino y circunspección* tal, que lejos de exasperarlas con remedios cáusticos, las aplaque con lenitivos, suavizándolas y conteniendo la efervescencia y ardor a que de suyo son tan propensas.⁹²

En la cita anterior recurre a Jeremy Bentham para distinguir entre motivaciones del delito. Y los que derivan de la opinión, como las sublevaciones, son difíciles de legislar. Por tanto, las aporías del derecho a la sublevación son de tal índole, que Mora deja de lado el utilitarismo del inglés para recurrir a una metáfora -la del *cuerpo* político- para intentar comprender esas aporías. Así, delitos como el homicidio, el hurto, etc., están claramente sancionados al interior de las normas constitucionales. Pues -en tanto que enfermedades del cuerpo mencionado- para dichas infracciones habría un remedio contemplado al interior del código constitucional. En contraste, el duelo, el fanatismo y la sublevación son también enfermedades cuyo remedio parece no tener normas claras

⁹² *Ídem*. *Cursivas nuestras*. Sobre la cita a Bentham, véase Jeremy Bentham, *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires, editorial Claridad, 2008.

al interior del -siguiendo la metáfora- vademécum constitucional. No se encuentra en ésta una norma que las afronte, a pesar de su peligrosidad para la salud pública.

Por eso apela el sabio mexicano a la prudencia del arte médico-político de los dirigentes de la nación. Pero dejar libre al magistrado para que actúe con prudencia, desde el exterior de los marcos constitucionales -ejecutando el arte médico-político- es un riesgo permanente, especialmente en naciones jóvenes como la mexicana. Pues dicho médico-político puede usar su arte para “oprimir y arruinar a sus benefactores” lo que es “un procedimiento tan bajo y criminal” que abre el camino hacia el abismo de las revoluciones. Sostiene entonces el guanajuatense que será

¡Desgraciada nación la que cae bajo el régimen injusto y poder opresor de estos malvados! Ella estará perpetua y constantemente sujeta a revoluciones desastrosas.⁹³

Haciendo un paréntesis, creemos que probablemente sea Giorgio Agamben uno de los pensadores contemporáneos que más se ha detenido a comprender el fenómeno –entre jurídico y político- de lo que llama “estado de excepción”. Estado que aparece en los límites del régimen político contemporáneo, heredero de la tradición política moderna. Para Agamben,

[...] el derecho público carece, sin embargo, todavía hoy, de una teoría del estado de excepción [Y es que] la excepción, no puede revestir forma jurídica; pero es que, además, la propia definición jurídica del término se hace difícil por su situación en el límite entre la política y el derecho.⁹⁴

Pero ¿qué fenómenos políticos y jurídicos abarcaría dicho estado de excepción? Éste mantiene, nos dice

[...] estrecha relación [...] con la guerra civil, la insurrección y la resistencia [...] la guerra civil es lo opuesto al estado normal, se sitúa en una situación de

⁹³ *Ibid.*, pp. 233.

⁹⁴ Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II*, 1, 1ª Edición, Valencia, Pre-textos, 2004, pp. 9-11.

indiscernibilidad con respecto al estado de excepción, que es la respuesta inmediata del poder estatal a los conflictos internos más extremos.⁹⁵

En el análisis de Gorgio, lo que hace paradójico a dicho estado es que supone “procedimientos jurídicos que no pueden comprenderse en el ámbito del derecho”, porque “el estado de excepción se presenta como la forma legal de lo que no puede tener forma legal.” Y es en esta paradoja en que entra el sistema constitucional al basarse en el principio de insurrección. Por lo que Agamben concluye que “El estado de excepción se presenta más bien en esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo.”⁹⁶

Las reflexiones de Agamben nos permiten entender que Mora radicalice suposición política en su balance del régimen de Vicente Farías. Lo que finalmente lo fue acercando a medidas de cierto tinte absolutista, que, por lo demás, estarían de cierto modo latentes en su apelación a la metáfora del cuerpo de nación. La preocupación de Mora por la legitimidad de las insurrecciones es de algún modo abordada por el análisis que hace Palti de la primera mitad del siglo XIX mexicano. El argentino considera que el guanajuatense debió salvar el asunto distinguiendo entre el *corpus verum* y el *corpus mysticum* de la ley.⁹⁷ El primer corpus da por cierta la legitimidad del gobierno. Pero de fallar su veracidad, podría ser resuelta mediante una revolución. De ese modo, queda incólume el segundo corpus, representado por el acta constitucional, cuya veracidad es trascendente –como sugiere el término *mysticum*. Sin embargo, agrega

El tener que apelar a medios extraconstitucionales para defender a la Constitución era, por lo menos, irregular [pues] revelaba que, al menos en el mundo empírico, una vez que los partidos se han formado, la oscuridad inherente a las cosas tendía sin remedio a expandirse al ámbito de los preceptos fundamentales de la sociedad (o sea, a sus principios constitucionales).⁹⁸

Es decir, las revoluciones terminan atacando la veracidad del cuerpo místico constitucional. Otro autor que se acerca al debate político del liberalismo mexicano de

⁹⁵ *Ídem.*

⁹⁶ *Ídem.*

⁹⁷ Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005, p.115.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 116-117.

comienzos del siglo XIX desde una meditación del problema de los límites del poder constitucional es José Antonio Aguilar Rivera. Para este historiador,

Mora tocaba aquí un punto neurálgico. Veía, correctamente, las concesiones de poderes de emergencia como una intrusión en el liberalismo constitucional.⁹⁹

Esos poderes de emergencia se relacionan directamente con el problema filosófico del poder inherente al estado de excepción que citamos de Agamben. No es casual que Aguilar y Palti consideren central este tema de la excepcionalidad de las insurrecciones para comprender tanto el pensamiento de Mora como el tema de la legitimidad del propio proyecto constitucional.

Entonces, es comprensible que las meditaciones de Mora deriven en una real preocupación por el carácter veraz, real y experimentable, de la vivencia social y política en un régimen representativo. Pues, señala

¿Qué le importa al individuo de una sociedad todas las doctrinas de los publicistas sobre la división de los poderes y el equilibrio de las fuerzas políticas, si, a pesar de todas ellas, es despojado injustamente de sus bienes o de su vida?¹⁰⁰

La confianza que nuestro autor mantiene con respecto al régimen mencionado se debería a su carácter racional, entendido en un sentido ranciamente ilustrado. Así, sobre la independencia del poder judicial y la separación de poderes, sugiere que son

[...] unas ideas que, en cierto modo, pueden decirse *innatas* en el corazón del hombre, porque, en efecto, en él las ha grabado con caracteres indelebles el instinto de la propia conservación.¹⁰¹

Sugiere grabar también estas ideas innatas en la praxis de la joven nación mexicana. Por lo que no comprende que los tribunales de justicia no puedan ser independientes, puesto

⁹⁹ José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, 1ª edición, México, CIDE; FCE, 2000, p. 36.

¹⁰⁰ José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de que sea efectiva la independencia del poder judicial”, en *El Observador... op.cit.*, 26 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 235.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 236. Cursiva nuestra.

que están sometidos a las presiones tanto del gobierno como de la opinión pública. Por lo que interpela así a sus compatriotas:

[...] ¿serán amantes de la *Constitución*, amigos de las *leyes* y partidarios de la *libertad*, los que, en un gobierno libre, amenazan a los jueces para prevenir su fallo y hacen lo que no se tolera, no se permite ni se ha visto jamás bajo el régimen arbitrario? Si semejantes amenazas se disimulan, vendrán a parar en abiertas violencias y si éstas se dejan impunes, se repiten y entonces, ¿qué será del orden y el imperio de la ley?¹⁰²

Mora parece interesarse por considerar porqué el discurso republicano -basado en el imperio de la ley- no puede asentarse de una vez por todas en la joven nación mexicana. Como ya vimos, esas inquietudes suyas derivaron en su crítica a la sociedad corporativa que sobrevivía en la sociedad mexicana de su época. Finalmente, el autor considera que es necesario *moderar* el furor revolucionario, lo que será la tarea intelectual, política y pedagógica de este sereno pensador.

Demasiado hemos padecido en los periodos de nuestra revolución y ya es tiempo de que se restablezca el reinado de la concordia, la moderación y la justicia en un sacudimiento que ha tomado por divisa, la constitución y las leyes.¹⁰³

Su análisis del derecho de gracia nos permite introducirnos en las opciones epistemológicas en que se basa nuestro autor. En primer término, está en contra de la aplicación de un sistema legal sin considerar las circunstancias y atenuantes.

Aunque las *divisiones metafísicas* del poder público, y *las clasificaciones* que de él se hacen parecen a primer vista bastante *exactas y puntuales*, nunca lo son tanto que abracen todos los actos de la administración pública, y el que quiera atenerse a ellas para en todo su rigor gobernar a los hombres [...] se extraviará frecuentemente en la senda trazada por *la experiencia*, única que ofrece seguridad en el camino espinoso y siempre difícil de la ciencia del gobierno.¹⁰⁴

¹⁰² *Ibid.*, pp. 237. Cursiva de origen.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 242.

¹⁰⁴ José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de establecer constitucionalmente el derecho de hacer gracia y acordarlo exclusivamente al gobierno”, en *El Observador... op.cit.*, 15 de septiembre de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 243. Cursivas nuestras.

Se distancia entonces de las opciones racionalistas de la filosofía moderna pues pretenden conocer de manera sistemática su objeto, en detrimento de la experiencia. El autor haría alusión al método empirista. Pues, indica, “Las teorías en todas las ciencias no son otra cosa que las consecuencias generales, deducidas de hechos repetidos y bien observados.”¹⁰⁵ Pero, añade, el gobernante prudente sabe, en cambio, guiarse “por el resultado constante y uniforme que da la repetición de los hechos.”¹⁰⁶ Entonces, los políticos pueden actuar arbitrariamente, manipulando o tergiversando los hechos, mientras que la manera prudente de actuar en política es guiándose de los hechos que nos ofrece la experiencia.

Mora insiste en el carácter de arte, de prudencia, que debería poseer el buen gobernante, es decir, el gobernante virtuoso. Mientras el arte y la prudencia son intrínsecamente casuistas y experimentales, las taxonomías legales son aprioristas. El apego excesivo a éstas puede derivar en el despotismo y en un trato injusto hacia los ciudadanos. El autor parece distinguir entre el carácter intrínsecamente racional de los principios constitucionales y el carácter prudencial de su aplicación. Este último aspecto parece abrir paso a cierto carácter casuista del ejercicio político.

En las acciones humanas sucede lo que en los individuos de una *especie* y en las especies de un *género*, a saber, que son más las *propiedades* y rasgos que los *diversifican*, que aquellos que los *asemejan*, y siendo esto así, ¿cómo ni por qué *principio de justicia* se habrán de castigar con la misma pena dos acciones que aun cuando tengan los caracteres de la *ley* y sean conforme a la descripción que ésta hace de ellas, son muy desemejantes y acaso de diversa naturaleza por mil circunstancias que el legislador no pudo prever?¹⁰⁷

Es a partir de la oposición prudencia-experimental/subjetividad-sistema dogmático, que Mora analiza la herencia legislativa de la nación mexicana. Y es que, sostiene Mora,

El ejercicio de este derecho [de gracia] utilísimo en una legislación arreglada, es del todo indispensable en un país que está sujeto a un código penal inexacto en su redacción, clasificación y nomenclatura de delitos, y bárbaro por todos aspectos en la

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ *Ídem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 244. Cursivas nuestras.

imposición de sus penas. Y ¿quién podrá dudar que se halla en este caso la República mexicana? [...] nuestros códigos. Las Partidas y la Recopilación [de Indias] que son los principales, especialmente este último, podrían citarse como ejemplo de inexactitud y barbarie.¹⁰⁸

Como vimos antes, el autor critica la sociedad corporativista mexicana que sobrevive aun en su época. Vimos que considera al régimen representativo mexicano como meramente formal, cuando de facto funciona de manera despótica. Ahora, asume que dicho formalismo se debe a que la vieja legislación colonial supone un uso subjetivo y caprichoso de la capacidad legislativa. Por tanto, no se basa en la metodología prudente y racional que supone el uso correcto de los hechos. Pues la agenda política de la entonces joven nación mexicana, exige resolver cuestiones como la siguiente: ¿cómo aplicar justicia en México dado que aún son vigentes esos viejos cuerpos legales? Pues si el juez interpreta tales normas antiguas -derogándolas o declarándolas aún vigentes- caería en un uso arbitrario de ellas. El derecho de conceder gracias es la salida al dilema. Pues el guanajuatense pregunta si “¿Se permitirá a los tribunales el derecho de interpretar las leyes y de declararlas o no vigentes?” Y responde que no, puesto que “entonces es seguro que no habrá leyes ningunas.”¹⁰⁹ Pero para Mora, el derecho de conceder gracias no anula la vigencia de la ley -sólo mitigaría sus efectos perniciosos- pues supone “la existencia de la ley.”¹¹⁰

La necesidad de hacer cambios importantes a la Constitución federal de 1824 está dentro de los intereses de nuestro autor. Ésta tiene que resultar un instrumento cribado por la razón, para servir al arte gubernativa. Aquélla necesidad se enfrentaría a lastres históricos del régimen virreinal. Desde esa perspectiva, el autor considera que

Los mexicanos, bisoños y poco expertos en el ejercicio del sistema representativo [han establecido] su ley fundamental casi sin otra guía ni modelo en materia tan difícil, que la Constitución sancionada en Cádiz [por] la manía de copiar y parafrasear este Código imperfectísimo [...] han venido a convencerse de la

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰⁹ *Ídem.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 246.

necesidad en que se hallan de buscar en otra parte los verdaderos principios del sistema representativo.¹¹¹

En este discurso de 1830 insiste en la necesidad de reforzar, de esclarecer los principios constitucionales y ampliar sus alcances legales. Uno de esos principios es el de poder establecer las responsabilidades de los funcionarios por el ejercicio de sus funciones. Así, Mora explica lo que se entiende por “responsabilidad”, puesto que los códigos tradicionales -mencionados antes- no establecen con precisión dicho término. Sostiene que se debe distinguir entre responsabilidad por *delito* -castigado según leyes- e *ineptitud en el cargo* -que supone separar al funcionario del cargo y, aunque no es delito, debería determinar responsabilidad constitucional.¹¹² En síntesis, los funcionarios deben ser enjuiciados distinguiendo ambos tipos de responsabilidad, a fin de evitar dar el mismo castigo para cada una de ellas. Por ello considera que es necesario notar que

Nuestras Constituciones, lo mismo que la española, confunden estos dos juicios tan esencialmente diversos, y de semejante confusión o falta de distinción depende en mucha parte que sea ilusoria la responsabilidad constitucional.¹¹³

Al permanecer tal confusión, se acusa al funcionario público. Pero al ser juzgado culpable, se le sanciona como si fuera un delito común, resultando excesivo el castigo. Y sí, de otro lado, es juzgado inocente, se le mantiene en el cargo -a pesar de ser inepto- causando perjuicios, perpetuándose la impunidad y la corrupción, que era lo que inicialmente se deseaba erradicar.

Vamos viendo que, para Mora, el magistrado no debe ser excesivamente rigorista. Lo que sugiere cierta prudencia y casuismo. Lo que no es contrario a sus llamados de apegarse “a la letra de la ley.” Pues la prudencia en el ejercicio de la ley no elimina a ésta, sino que la supone. En el caso del presente discurso, Mora sostiene que es necesario hacer las distinciones y mejoras que permitan esclarecer el sentido verdadero de la ley. Si no se hiciera la distinción mencionada, los juicios “fluctuarán siempre a

¹¹¹ José María Luis Mora, “Discurso sobre las variaciones constitucionales que pueden hacerse en orden a la responsabilidad de los funcionarios”, en *El Observador... op.cit.*, 29 de septiembre de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p.254.

¹¹² *Ibid.*, p. 255.

¹¹³ *Ibid.*, p. 256.

merced de las opiniones, de los que no deben tener otra regla que la letra de la ley.”¹¹⁴ Y es que las opiniones en su mayoría, como ya vimos, suelen ser caprichosas y desean actuar al margen -o por encima- de la ley.

Para Mora, la mayoría de las constituciones, incluyendo la de Cádiz y la de Estados Unidos de Norteamérica, otorgan al poder legislativo la facultad de dirimir entre los dos tipos de juicios. Por lo contrario, la mexicana no ha seguido dicha senda racional.¹¹⁵ Contemplar esa facultad en la norma constitucional mexicana repercutirá en la tarea de forjar la unidad nacional. Pues el guanajuatense considera que

Si en todos los sistemas de gobierno los empleados no pueden ser otra cosa que mandatarios de la nación o del pueblo, en el republicano hay mucha más razón para considerarlos tales; pues, estar sujetos más que en ningún otro a la vigilancia del pueblo, y dar razón de su conducta siempre que los representantes de éste, que son los depositarios de todos sus derechos, estimen que se está en el caso de hacerlo.¹¹⁶

El autor pone especial énfasis en la calidad activa del ciudadano en la vigilancia del poder constituido. Si bien la vigilancia debe ser canalizada por los representantes del pueblo. De no ser así, las falencias al interior de la Carta Magna sólo fomentarían las revoluciones. Las cuáles se alimentan, dice Mora, de las pugnas partidarias.

Todos los males que ha sufrido nuestro país [...] si sólo triunfa un partido de otro, y no *la nación* de todos los *partidos* [...] han sido y serán principalmente debidos a los criminales y afectadas omisiones de un ministerio, que se verá a cubierto de toda responsabilidad mientras no se adicione y rectifique esta disposición constitucional.¹¹⁷

Una vez más observamos la oposición *nación/partido*, que utilizó en sus escritos de los años 1836-37. Oposición que vimos suponía el concepto de *voluntad general* -que representa la nación- contra las *voluntades particulares*, representadas por los *partidos*.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 257- 258.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 258.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 259.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 261. *Cursivas nuestras.*

En el discurso que a continuación citamos, insiste en el tema de la virtud, pero ahora desde la perspectiva legal, como antes hizo desde la perspectiva de la educación. Nuevamente cita aquí a Montesquieu.

El autor de la obra inmortal del espíritu de las leyes, el célebre Montesquieu, cuando trata de las bases y principios del sistema republicano, sienta que la virtud es el alma de esta clase de gobierno así como el honor lo es de la monarquía, y el temor del despotismo.¹¹⁸

Pero lo que no queda claro es qué es la virtud. Sin embargo, Mora presenta su definición. Que para él consiste en que, cuando

En el sistema republicano [...] los medios de acción y de resistencia que trae consigo la libertad considerada en todos sus ramos, disminuyen la fuerza del gobierno [...] es necesario que la falta de vigor en el gobierno para hacer efectivo el cumplimiento de las leyes, se supla por el convencimiento íntimo de todos los ciudadanos, en orden a la importancia y necesidad indispensable de la fiel y puntual observancia de las leyes.¹¹⁹

Entonces, el sistema republicano supone la libertad individual. Pero dicha libertad puede debilitar al gobierno. Por lo que, nos dice Mora, “para que el sistema más bello no decline en el monstruo de la anarquía” y las leyes se cumplan, es necesario que los ciudadanos tengan participación activa en la vida pública. Sobre todo, cumpliendo a cabalidad las leyes, sus deberes, pues, concluye el autor, “Esta es la virtud que anima a la República.”¹²⁰

Si la virtud republicana es el cumplimiento de los deberes ciudadanos, siendo éstos regulados por la ley, entonces, se pregunta Mora

¹¹⁸ José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes”, en *El Observador... op.cit.*, 6 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 265. Sobre la cita de Montesquieu, puede verse Montesquieu, *Del espíritu de las leyes, op.cit.*, Vol. 1, pp. 19-25.

¹¹⁹ José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes”, en *El Observador... op.cit.*, 6 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 265.

¹²⁰ *Ídem.*

[...] ¿qué cosas son las leyes? Las reglas a que un pueblo *quiere* sujetarse y bajo las cuales quiere ser gobernado. ¿Y qué es infringir las leyes? Es, en el particular, un crimen por el cual se pone en lucha y pugna abierta con toda la sociedad [...] un rompimiento escandaloso del contrato a que se ha obligado con la sociedad entera y en cuya virtud ésta le asegura el ejercicio de sus derechos, su vida, su honor, el fruto de su trabajo y de su industria.¹²¹

Así el pacto entre ciudadanos supone el cumplimiento de las leyes que la nación se da a sí misma, la autonomía. Cuando el miembro de la nación no adecua su voluntad particular a la voluntad general, genera anarquía. “Los títulos de los gobiernos están reducidos a la ley o a la fuerza”, dice el guanajuatense. Y la república se debe a la primera. Así que, de negarla, derivaría en “la destrucción de su ser.”¹²² El gobierno mismo entonces está limitado al cumplimiento de las normas, por lo que

[...] los jefes de las repúblicas no tienen otros títulos que la *voluntad nacional* consignada en las constituciones sancionada por los representantes de los pueblos; nada pues pueden obrar legalmente fuera de las facultades que le han sido expresamente concedidas.¹²³

Partiendo de esta especie de ontología político-jurídica republicana, Mora entendería que la única manera de intentar variar su *esencia* es por medio de *desviaciones* de dicha esencia. De hibridaciones del “cuerpo político” republicano. Y es lo que habrían llevado a cabo los líderes políticos de las jóvenes naciones latinoamericanas. Así, pregunta qué sucede si son los mismos gobernantes los que infringen la ley. Para salvar las formas republicanas –y no corromper la esencia del cuerpo político republicano- aquéllos optan por medidas híbridas, como señalar que la ruptura de la ley es por “la salvación de la patria.”¹²⁴ Pero, desde la perspectiva de las leyes que posee Mora, los grandes líderes - como “Napoleón, Iturbide y Sanmartín”- que operaron mediante “la trasgresión de las leyes”, lo único que consiguieron fue socavar “los cimientos de su grandeza.”¹²⁵

¹²¹ *Ibid.*, p. 266. Cursiva nuestra.

¹²² *Ibid.*, p. 268.

¹²³ *Ibid.*, p. 271. Cursiva nuestra.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 268.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 269.

Dichos intentos híbridos -mantener las formas republicanas y sin embargo transgredir las leyes constitucionales- son muestra de la subsistencia de los hábitos despóticos de las ex colonias hispanas. Por lo que “El medio más frecuente de que hace uso los gobiernos para hollar las leyes, es valerse de los agentes subalternos.” Son éstos los que generan y otorgan, según Mora, “el nombre de opinión pública a los alborotos populares y a los actos de fuerza.”¹²⁶ Lo que retrasa el progreso de los pueblos, pues

[...] lo pueblos no han peleado precisamente por la independencia sino por la libertad; no por variar de señor, sino por sacudir la servidumbre y muy poco habrían adelantado con deshacerse de un extraño, si habían de caer bajo el poder de un *señor* doméstico.¹²⁷

Entonces la opinión pública está por construir. Ésta, como vimos antes, debería consolidarse en y por la razón. La normativa constitucional –de orden racional- se distorsiona en su esencia cuando se presenta como un acto irracional producto de las emotividades masivas, los actos de fuerza y el perfil servil de los empleados públicos. Por ello, finalmente convoca a la vigilancia ciudadana. Exhorta a la virtud ciudadana como parapeto contra las ambiciones despóticas.

Desde el momento en que el gobierno o sus agentes traspasan impunemente las leyes [...] Así es como se perpetúan sin intermisión las reacciones civiles de un pueblo, haciendo de él un campo de guerra y de destrucción, que a la larga será presa del primer usurpador ambicioso. Donde no hay fuerza moral, donde no hay unión, patriotismo ni libertad, no hay tampoco defensa contra la usurpación. [...] *El mayor bien de los pueblos es ser obedientes a la ley; el mayor bien de los gobiernos es la dichosa necesidad de ser justos.*¹²⁸

Por lo que es necesario defender el sistema republicano –el imperio de las leyes- apelando a la fuerza moral ciudadana y a la justicia con que debe gobernar el primer mandatario. Pero ¿cómo se debe aplicar la ley en un sistema representativo republicano? Al abordar el tema de la *empleomanía* dará cuenta de ese problema. Qué surge como efecto de, nos dice, “La mala inteligencia que se ha dado al principio de la igualdad

¹²⁶ *Ibid.*, p. 272.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 273.

¹²⁸ *Ídem.* Cursivas de origen.

legal.” Se presenta como una distorsión usual “en los pueblos que han adoptado el sistema representativo.” La igualdad legal se ha comprendido como una suerte de homogenización antropológica. Para Mora, “El título de hombre se ha querido que sea suficiente para ocupar todos los puestos públicos.” De este modo, los criterios de diferenciación de capacidades individuales quedan anulados porque “a la igualdad de derechos se ha sustituido la de condiciones.” De dicha concepción de igualdad se deriva la empleomanía, con la que se cree saciar “el derecho quimérico de la igualdad absoluta.”¹²⁹ La conclusión del autor es que se termina derivando del axioma republicano *todos son iguales ante la ley el cualquiera es capaz de ejercer cualquier empleo*. Para Mora, sin embargo, la empleomanía pone en riesgo la libertad ciudadana, puesto que

El hombre ensancha su libertad, no cuando domina más sino cuando es menos dominado, cuando sus facultades tienen menos trabas y cuando ha logrado remover un número mayor de obstáculos que se oponían a goce y posesión del fruto de su trabajo y de su industria [...] Un gobierno es tanto más liberal, cuanto menos influye en la persona del ciudadano y ésta es tanto más libre, cuanto menos relación tiene con los agentes del poder. Hacer pues a los ciudadanos dependientes del gobierno [...] es socavar las bases del sistema y éste es el resultado necesario de esa tendencia a vivir de empleos cuando se hace general en una nación.¹³⁰

La cita anterior es interesante porque parece entremezclar tanto términos del discurso liberal como del discurso republicano. El gobierno, dice, es liberal si ejerce la menor influencia en las decisiones personales del ciudadano. Y la libertad es estar lo más lejos posible de la influencia estatal. Sin embargo, Mora usa el término “dominación”, que es un término ligado estrechamente con el discurso republicano. Y es este último término el que le da su significado mayor a su comprensión de la empleomanía. Pues la empleomanía distorsiona los ejes racionales del sistema representativo. Para ello reemplaza la igualdad ante la ley –el imperio de la ley- por un igualitarismo irracional de los hombres –que no distingue aptitudes ni capacidades personales- que finalmente

¹²⁹ José María Luis Mora, “Discurso sobre los perniciosos efectos de la empleomanía”, en *El Observador... op.cit.*, 21 de noviembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p.274.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 275.

se convierte en el supuesto derecho de vivir a expensas del erario público. Los ciudadanos pierden finalmente su libertad, volviéndose dependientes del gobernante o partido de turno. Para el discurso republicano, lo opuesto a libertad es la dependencia o esclavitud.

Por esta razón, Mora considera la necesidad de la participación activa de los ciudadanos, de los pueblos, pues de lo contrario se verán sometidos a la dominación del gobernante.

Que todo gobierno, cualquiera que sea su clase, por su esencia y naturaleza tienda a la destrucción de la libertad de los pueblos, es una verdad tan patente que nadie puede dudarla [...] así pues, si no se encuentra una tenaz y positiva resistencia que oponga un dique a la acción siempre progresiva del poder, los ciudadanos quedarán en todo dependientes de él y sujetos a la voluntad de sus depositarios.¹³¹

La empleomanía no deja de ser un ardid, una trampa para ciudadanos, con el fin de someterlos a la voluntad arbitraria del gobernante de turno. Finalmente, termina destruyendo la más valiosa materia prima republicana: la virtud ciudadana.

La falta de *moralidad* en los hombres es la ruina de las naciones; cuando los *vicios* destruyen la fuerza y el temple de un alma varonil ocupando el lugar de las *virtudes*, la libertad no puede sostenerse por mucho tiempo. ¿Y qué virtudes pueden esperarse de un pretendiente que en su alma abatida abriga todos los vicios? Él es eterno y constante adulator de aquél de quien espera su colocación; jamás tiene opinión propia [...] ¹³²

La virtud republicana es imposible de hallarse en los sujetos sometidos y dispuestos a rendir pleitesía al mandón de turno. Por tanto, sostener en pie el edificio –o la planta– republicano con hombres envilecidos, sin virtud, es prácticamente imposible. Recurre Mora a imágenes y ejemplos de virtud extraídas del universo republicano romano para explicar su punto.

¹³¹ *Ibid.*, p. 276.

¹³² *Ibid.*, p. 279. *Cursivas nuestras.*

¿Qué clase de instituciones ni sistema podrá plantearse con hombres *inmorales*? ¿Ni cómo podrá aspirar ningún pueblo a los gloriosos días de Roma en que las *virtudes* de Camilo, de los Scipiones, de Quinto Fabio, Cincinato y Catón sostuvieron la libertad, cuando se halla encorvada bajo el dominio de hombres poseídos de todos los *vicios*, que forman el carácter distintivo de los eunucos en los tiempos del más bajo imperio? La libertad es una planta que no puede germinar sino en terreno vigoroso; el fango y la inmundicia son incapaces de nutrirla.¹³³

Pese al uso de terminología que podría considerarse del discurso liberal, lo cierto es que la fuerza argumentativa de nuestro autor se dirige por la senda de la tradición republicana, como su exaltación de las virtudes cívicas, el recuerdo glorioso de la república romana. Las cuáles finalmente le sirven de contraste con la servidumbre con lo que se vive en la meramente formal y joven república mexicana de su tiempo. Más parecida al bajo imperio romano, que a la gloriosa república romana.

Nuestro autor insiste en el contraste entre estas prácticas despóticas supérstitas –la empleomanía en este caso- con los elementos principales de una sociedad bajo la égida de un sistema republicano representativo. Para el autor,

El trabajo, la industria y la riqueza son las que hacen a los hombres verdadera y sólidamente *virtuosos*, ellas poniéndolos en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres [...] No hay ciertamente cosa más opuesta a la laboriosidad del hombre, que el deseo o la ocupación de los puestos [...] El empleado [público, bajo el hábito de la empleomanía], aun el más cargado de ocupaciones, trabaja infinitamente menos que *el artesano* o *el labrador*.¹³⁴

Es muy posible que el Guanajuatense haya encontrado sus primeras percepciones de las prácticas corporativas en esta praxis nacional de la empleomanía. Y es que estos empleados, en favor de su amo, crean partidos y anarquía, pues son

¹³³ *Ibid.*, p. 280. Cursivas nuestras.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 280. Cursivas nuestras.

[...] esa turba despreciable que en todos tiempos y ocasiones no ha tenido otra ocupación que oprimir y vejar a los pueblos sosteniendo todas las iniquidades de sus amos, formando partidos exagerados y causando sediciones y alborotos en los lugares que sin ellos permanecerían pacíficos y tranquilos. Éstos son ciertamente no sólo enemigos del trabajo, sino también destructores de la industria.¹³⁵

Así, la empleomanía es al fin y al cabo lo que propicia esclavos que se oponen a la vida pacífica y productiva de los ciudadanos virtuosos. Pero su explicación de la empleomanía lo enfrenta nuevamente con las aporías sobre el poder en un régimen representativo. En este caso, la aporía se halla en el concepto de *pueblos*, que lo entiende en términos de *voluntad general*. Si ellos son la fuente del poder en un régimen representativo, ¿cómo puede limitarse dicho poder a fin de que no derive en un nuevo despotismo? Considera el autor que dichos límites provienen de la razón, que establece cómo son las cosas en sí mismas y que no pueden ser de otra manera.

Los pueblos deben convencerse de que así como todo lo pueden y *nada es capaz de resistir a su voluntad*, es también cierto que ésta no es siempre justa y acertada. Si se quiere contrariar *la naturaleza de las cosas*, si se intenta que todos sirvan y gobiernen a un pueblo y nadie pertenezca a él, si se pretende establecer la libertad y el orden por los medios que la destruyen, éstos se pondrán en acción sin que nadie pueda impedirlo; pero su efecto será contrario al que se pretende obtener, pues las leyes invariables del autor de todo lo creado podrán siempre más que los caprichos del agente.¹³⁶

Si *los pueblos* son los que originan el orden, el poder, la ley por tanto, deben también someterse a ésta. Deben aprender a respetar la ley que ellos mismos se otorgan. Esto abre a su vez otra aporía –resaltado por el partido del retroceso: ¿cómo se puede ser a la vez gobernante y gobernado al mismo tiempo? Como vimos en la cita anterior, Mora considera que el límite último del poder al final deriva de Dios, el cual a la vez es el sostén del orden de las cosas. Además su apelación a la virtud sería un intento de responder a esa aporía del poder. El gobernante debe a su vez autogobernarse, la voluntad debe auto-limitarse. Esta virtud –ser capaz de autogobernarse- es una

¹³⁵ *Ibid.*, p. 281.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 283. *Cursivas nuestras.*

aspiración necesaria para evitar las distorsiones del sistema representativo de los que detentan el poder.

El peligro de la anarquía no tiene su fuente sólo en estas pervivencias del antiguo régimen, sino que, en el contexto de la independencia nacional, debe hacer frente a las amenazas de las naciones extranjeras. La necesidad de neutralizar la injerencia de los gobiernos extranjeros sobre la política interna de la nación mexicana. Es el año 1827, y se achaca a los partidos masónicos favorecer o a los intereses de Inglaterra o a los de los Estados Unidos. Mora cita a un prócer norteamericano como ejemplo de virtud.

El célebre caudillo de la primera revolución americana, el primero que plantó el estandarte de la libertad en el suelo de Colón y abrió la puerta a la formación de nuevas naciones, al despedirse del pueblo que había hecho independiente con su espada y elevándolo por sus talentos políticos y *virtudes cívicas* al rango de nación independiente, no pudo menos de recomendarle con el más vivo empeño la importancia y necesidad de evitar la influencia de los gabinetes extranjeros en los negocios domésticos.¹³⁷

Se está refiriendo George Washington (1732-1799). Qué será una figura indiscutida y muy recurrida del panteón del discurso republicano, por considerársele un ejemplo de virtud cívica. Finalmente, es el discurso republicano el que da sentido a sus críticas contra la injerencia extranjera en la joven república mexicana.

Nada hay más precioso para un pueblo que su *independencia* respecto de las demás naciones, especialmente si se ha sufrido por un período considerable de tiempo el régimen opresor del extranjero [...] entonces es verdaderamente cuando se aprecia como se debe la *independencia nacional*, la facultad de *regirse por sí mismo* y de crear un gobierno que *identificando* sus intereses con los de la nación, inspire confianza y promueva su prosperidad por los medios que conduzcan a este

¹³⁷ José María Luis Mora, “Discurso sobre los perniciosos efectos del influjo de los gabinetes extranjeros en las naciones que lo sufren”, en *El Observador... op.cit.*, 28 de noviembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p.284. Cursivas nuestras. Mora parece referirse al célebre *Discurso de despedida* (1796) de Washington, escrito con la asesoría del federalista Hamilton. La carta tiene fuerte influencia del discurso republicano. Las temáticas que aborda son la virtud ciudadana, las facciones y la injerencia extranjera.

fin, sin pararse a examinar si serán de la aprobación y beneplácito de un gabinete extranjero.¹³⁸

Como apreciamos en la cita, Mora contrapone la independencia nacional con la servidumbre –tanto la que sufrieron bajo el régimen hispano como ante la nueva interferencia del embajador estadounidense través de su influencia sobre la logia de York, que a su vez eran mayoría en el gobierno de la época. La autonomía –capacidad de regirse por sí misma- es el elemento central de la independencia, según el discurso republicano. Tal autonomía permitiría que el gobierno pueda identificarse con la felicidad o bien común de la nación. Estas últimas son nociones centrales del mencionado discurso. El autor hace un símil entre las personas y los países en esos términos, pues, nos dice que

Las naciones como las personas tienen dos modos de existir en el orden social, a saber: el de *independencia* y soberanía, o el de sumisión y *esclavitud*. Sólo en el primer caso pueden proveer a sus necesidades y promover todo lo conducente a la prosperidad y bienestar de los miembros que la componen. En el segundo, no basta para hacer que se adopte una medida demostrar que es benéfica y saludable, pues debe examinarse igualmente si es conforme los intereses de la potencia dominante [...]¹³⁹

Así, felicidad o bien común, independencia o autonomía, se oponen a sumisión o esclavitud, como indica precisamente el discurso republicano. Pues aunque la potencia dominante fuera benéfica y no interfiriera con las acciones de los ciudadanos, sin embargo posee la potestad de hacerlo, siendo por eso mismo ya capaz de restarles independencia. La no-interferencia –libertad negativa liberal, donde el individuo se preocupa exclusivamente de sus asuntos privados- no es suficiente para entender la independencia o libertad republicana –que supone participación política activa y crítica de parte de los ciudadanos.

Sin embargo, los artículos periodísticos de Mora no están exentos de términos que parecen remitir a la tradición liberal. Y es el aspecto que más poderosamente ha llamado la atención de los estudiosos de su obra. Sin embargo, es de resaltar el afán de nuestro

¹³⁸ *Ibid.*, p. 286. Cursivas nuestras.

¹³⁹ *Ídem.*

autor por reflexionar sobre las circunstancias de su nación con absoluta libertad. Pues nos indica que

[...] nos hemos propuesto [...] el poner a la vista de nuestros conciudadanos las constituciones de los pueblos más célebres; haciendo al fin de todas ellas, en discurso separado, los reparos y reflexiones que nos parezcan oportunas [pero antes] nos ha parecido conveniente asignar los límites generales dentro de los cuales debe contenerse la autoridad de todo gobierno, sin sujetarnos ciegamente a las doctrinas de los publicistas de Europa [...]¹⁴⁰

Creemos que lo mismo podríamos hacer nosotros a la hora de examinar sus discursos. Aquí realiza una célebre crítica a Rousseau, pues indica que

Se deduce, en primer lugar, que la autoridad de las sociedades no es ilimitada, como juzgó Rousseau, pues ésta, en cualesquiera que resida, es precisa y esencialmente tiránica; porque ¿qué quiere decir y qué es lo que entenderemos por autoridad ilimitada, sino la facultad de hacer todo lo que se quiera? 141

No es casual que este temor por las potencialidades despóticas del poder popular –y su crítica de Rousseau- le remita a la obra de Constant.¹⁴² Mora probablemente está pensando en su *Curso de Política constitucional* (1818-1820) donde el francés sostiene la necesidad de limitar el poder de toda voluntad, incluida la del pueblo.¹⁴³ Pues, concluye que

[...] como observa el célebre Constant, los horrorosos atentados cometidos en la revolución francesa contra la libertad individual y los derechos del ciudadano provinieron en gran parte de la boga en que se hallaba esta doctrina, que no sólo no es liberal, sino que es el principio fundamental del despotismo [...] El despotismo, pues, no es otra cosa que el uso absoluto e ilimitado del poder, sin

¹⁴⁰ José María Luis Mora, “Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen” en *El Observador... op.cit.*, 19 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 298. También publicado en sus *Obras sueltas* (1837) con el título *Discurso la suprema autoridad civil no es ilimitada*.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp.298-299.

¹⁴² *Ibid.*, p. 299.

¹⁴³ “Cuando se establece que la soberanía del pueblo es ilimitada, se echa a la suerte en la sociedad humana un grado de poder muy grande, que es un mal verdaderamente, sean las que quieran las manos en las que se deposite.” Benjamín Constant, *Curso de Política Constitucional*, Traducido al español por D. Marcial Antonio López, Burdeos, Imprenta de Lawalle Joven, 1823, Tomo I, p. 29.

sujeción a regla alguna, cualesquiera sean las manos que manejen esta masa formidable que hace sentir todo su peso a los individuos del Estado [...] ¹⁴⁴

Hasta aquí los párrafos que más suelen destacarse de este artículo de Mora, los que han permitido situarlo al interior del discurso liberal. Sin embargo, algo que no ha sido resaltado con la suficiente fuerza por los exégetas de su obra es lo que dice previamente al párrafo citado. Como vimos antes, Mora no se atendrá ciegamente a lo que digan los publicistas. Su estrategia metodológica será sostenerse en la razón y la experiencia al momento de entender cuál es el “fin de las instituciones sociales” y cuál es “la naturaleza del contrato que une a los pueblos con los gobiernos”.¹⁴⁵ Partiendo de esa premisa el autor nos dice que

Cualquiera que sea el origen de las sociedades, es enteramente averiguado que éstas no pudieron establecerse con otro fin que el de promover la felicidad de los individuos que las componen, asegurar sus personas e intereses y su libertad civil, *en cuanto su coartación no fuere necesaria para sostener los intereses de la comunidad*.¹⁴⁶

La cita anterior nos permite observar con bastante precisión cómo se entretajan conceptos liberales con el discurso republicano. El fin de las sociedades es la felicidad de los individuos y sus libertades, nos dice el autor, *a menos que coartarlas, limitarlas*, sea una medida necesaria para mantener a salvo la comunidad en su conjunto. Incluso supondría una jerarquía de valores –la comunidad sobre los individuos- que explicaría que Mora en sus textos tardíos apele a medidas dictatoriales. Esa jerarquía se sostendría, creemos, en la primacía que adquieren los conceptos republicanos sobre los liberales en éste y otros textos suyos. El texto no explica en detalle cómo y en qué casos es necesario coartar dichos derechos, pero insiste al final del artículo en que

[...] el origen, progresos y estado actual de las instituciones humanas; el fin que se han propuesto los hombres en su establecimiento y el primer móvil de todas

¹⁴⁴ José María Luis Mora, “Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen” en *El Observador... op.cit.*, 19 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 299.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 298.

¹⁴⁶ *Ídem*. *Cursivas nuestras*.

sus operaciones, es [...] la conservación de sus derechos en aquel *grado de extensión*, que permite *la conservación de la sociedad* [...] ¹⁴⁷

Creemos que justamente lo resaltado es lo que queda por explicar. No queda claro a qué se referiría con el término *extensión*. Pues se lo podría entender en el sentido de que los derechos tienen extensión *individual* y, por tanto, el derecho de uno debe limitarse ante el derecho del otro. Pero esta explicación es obvia hasta la banalidad, puesto que, desde el discurso liberal, todo derecho es individual. Pero por *extensión* podría estar refiriéndose a que puede darse un conflicto de intereses entre el derecho de un individuo y la conservación de la sociedad. Por lo demás, una explicación más extensa de este punto creemos que podemos extraerla de la lectura conjunta del resto de sus textos, especialmente de los de los años 1830. Como indicamos, creemos mucho más viable la segunda interpretación del uso que hace aquí Mora del término *extensión*, pues nos daría pistas interesantes de cómo se insertan en sus artículos tanto terminología liberal como conceptos del discurso republicano.

En otro artículo aborda el tema de la *alta política*. Para él, en este término se camuflan también viejas prácticas despóticas que provienen de la época virreinal. Así, el autor considera que

No hay acto del gobierno, por sencillo que se suponga, que no se refiera a esta *alta política*, ni atentado o trasgresión de las leyes, por enorme y escandaloso que sea, que no pretenda disculparse con ella. ¹⁴⁸

En este discurso aparece una vez más el uso de elementos del discurso republicano. Nos señala el autor que

Como desde que se ha hecho común en el mundo el sistema representativo, los hombres han pasado de la clase de *esclavos* a la de *ciudadanos libres* [...] han procurado enterarse bien y a fondo de los verdaderos principios que reglan la conducta de los gobiernos [...] ¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 302. Cursivas nuestras.

¹⁴⁸ José María Luis Mora, “Discurso sobre la alta política de los gobiernos”, en *El Observador... op.cit.*, 19 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p.303 (cursivas de origen).

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 303- 304. Cursivas nuestras.

El sistema de gobierno representativo supone la superación de la condición de esclavitud por la de ciudadano. Las prácticas despóticas aparecen camufladas bajo actos aparentemente democráticos. Mora desea explicar en qué consiste la práctica correcta de la política real y racional. Pues es la que se opondría finalmente a ese rezago de despotismo que es la alta política.

Para desalojar pues al despotismo de este último atrincheramiento, es necesario dar una noción exacta y precisa de la política de los gobiernos, o de la conducta que siguen en la administración pública, conforme a las inclinaciones de los que presiden en ellos.¹⁵⁰

Como desarrolla inmediatamente, el mejor gobierno se deberá a aquéllos cuyas inclinaciones se rijan por la *virtud*. Es el mayor o menor uso de ésta lo que le permite clasificar a los tipos de gobernantes: a) los virtuosos -estrictamente hablando- y muy raros -como Washington; b) los que desean el mando y forman un partido, pero respetan las leyes; y c) los que no las respetan, que son mayoría y dominan la escena política en la época de Mora. Cuando se refiere a los que pertenecen a la categoría (a) nos dice que

Nunca es más bien gobernada una nación que cuando los que llevan las riendas del gobierno y se hallan al frente de la administración pública, están exentos del espíritu de engrandecimiento personal [...] Es imposible que quien sólo ve las leyes y la utilidad nacional, sin mezclar ni confundir con aquéllas y ésta los intereses de su persona, deje de decidir con acierto las dudas y cuestiones que puedan suscitarse sobre puntos y materias gubernativas.¹⁵¹

Entendemos de la cita anterior que para el autor, lo que caracterizaría al buen gobernante es su capacidad de sacrificar su interés personal en aras del bien colectivo. Además, de regirse así en sus actos de gobierno, estaría actuando conforme a la razón. Sin embargo, también reconoce las dificultades que habría para que los gobernantes rijan sus actos de acorde a esa conducta virtuosa.

Convenimos en que *el desinterés* para olvidarse de sí mismo y la firmeza para arrostrar con las ideas y pasiones populares, exige un alma de un temple

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 305.

¹⁵¹ *Ídem.*

extraordinario, que no es común sino muy rara en los que gobiernan [...] Todo esto es cierto; pero no lo es menos, que *la política más perfecta* y el *gobierno más justo*, sencillo y acomodado a los *intereses nacionales*, es aquel que se halla cimentado en estos principios y reglas de conducta.¹⁵²

El gobierno basado en el sistema representativo no es el más fácil puesto que la virtud que supone en sus gobernantes no es de fácil adquisición. Sin embargo, eso no le resta ser el más racional y acorde a la justicia. Y ésta última es la que finalmente sostiene el interés general de una nación.

Por todo lo anterior es que creemos que Mora insiste en la necesidad de determinar con precisión las capacidades o virtudes de los que tienen influjo en el gobierno. Por ello, creemos que sus textos se sostienen en el discurso republicano para dar cuenta de dichas capacidades. Como hará en el siguiente artículo que ahora analizamos.

El seguir la doctrina de *los derechos* en lugar de la de *las obligaciones*, ha causado un engaño sobre los medios que pueden concurrir más eficazmente a hacer mejor y más feliz al hombre.¹⁵³

En la cita anterior nuestro autor enfatiza la necesidad de implementar correctamente la comprensión de los deberes ciudadanos. Dicha implementación supone entender que colocar el peso exclusivamente en los derechos es un error –el cual suele atribuirse al discurso liberal. Mientras que el énfasis en los deberes u obligaciones es característico del discurso republicano. Aquél error ha sido característico del razonamiento moderno liberal. Pues Mora sostiene que

Una de las grandes locuras de nuestros tiempos modernos es la de indagar cuál es *teóricamente* el gobierno más conveniente a la naturaleza humana, y *querer imponerle* después a todas las naciones [...] Persuadidos nuestros publicistas de que se puede afianzar la felicidad de los pueblos por medio en algún modo *mecánicos*, no se ocuparon más que en la material distribución de los poderes.¹⁵⁴

¹⁵² *Ibid.*, p. 307.

¹⁵³ José María Luis Mora, “De la eficacia que se atribuye a las formas de gobierno”, en *El Observador... op.cit.*, 12 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol.1, p. 314. *Cursivas nuestras.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 314-315. *Cursivas nuestras.*

La cita anterior critica la forma mecánica y meramente teórica de implementar los derechos constitucionales en una nación. Forma que el atribuye a los publicistas de los tiempos modernos. Debemos examinar entonces qué propone el autor. Ya vimos que su crítica estaba en que dichos publicistas se enfocan más en los derechos –liberalismo– que en los deberes –republicanismo. Su propuesta es por un lado metodológica, por el otro, es política. En cuanto al primer punto, señala que

Los gobiernos sin base y creados a priori son efímeros; su emblema es una pirámide sentada en su cúspide. Los que atribuyen mucho influjo a las leyes escritas no han hecho una observación que es de los espíritus rectos. Aunque los hombres escriben constituciones, no pueden ser éstas más que la obra del tiempo.¹⁵⁵

Su crítica metodológica a los sistemáticos modernos supone que una constitución no reside en la mente del publicista, sino que son obra del tiempo, de la historia, en suma, de la experiencia. En cuanto al segundo punto, las leyes suponen que deben ser interpretadas, no son axiomas matemáticos. Por tanto, es necesario tener en cuenta la experiencia y virtud del intérprete, del gobernante.

Las leyes no hablan por sí mismas y tienen ciertos órganos que las interpretan [...] El más consumado político no puede acaso prever los excesos que se cometerán [...] y si los espíritus no se han ilustrado sabiamente, si las almas no se han alimentado en la *escuela de la obligación*, será viciosa la interpretación.¹⁵⁶

El gobernante o legislador debe finalmente estar ilustrado y familiarizado con los deberes y las virtudes. De no ser así, el vicio ingresaría en el universo de la república. El autor denomina a la capacidad de escoger la forma más adecuada de constitución como *libertad política*. Esta clase de libertad supone un grado de progreso tal, que necesita de gobernantes y legisladores sumamente capacitados. Pues, indica que

Unos hombres buenos harían buenas las formas de gobierno más defectuosas; y las mejores se corrompen en manos de hombres envilecidos. Debe bendecirse la

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 315.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 316.

autoridad en cuantas partes se dirigen sus miras hacia los dos medios mayores de civilización, la moral y la industria, porque tratando de difundirlas, lleva el objeto de hacer más suaves las costumbres y más generales las conveniencias.¹⁵⁷

Más que una cuestión teórica, hacer uso de la libertad política supone sostenerse en las aptitudes morales de los legisladores y gobernantes. Los cuales deben conocer los grados de civilización de una nación a la cual le debe corresponder tal o cual tipo de libertad. Desconocer este punto afectaría gravemente la moral y la industria de dicha nación. En primer lugar, en la infancia de una sociedad, se puede tener la *libertad civil*. Es decir, el poder garantiza ciertos aspectos básicos para la supervivencia de los sujetos. En un estadio posterior, pueden adquirir la *libertad administrativa*, donde los hombres dejan dicha tutoría y se dedican a la administración de sus intereses locales; por último, puede obtener la *libertad política*. Que consistiría en poder elegir su forma de gobierno y sancionar su propia constitución.¹⁵⁸

El uso la metodología empirista que sostiene le da el ángulo ilustrado a su propuesta ética y política. Y es que sugiere que

[...] el grande arte de los sujetos que ejercen algún influjo sobre la suerte de los estados, debe consistir en *observar bien* las necesidades intelectuales de la sociedad y el grado de civilización en que se halla [...] Puede ser indispensable una suma variedad de las leyes de las diversas naciones para hacer semejantes leyes conforme con la situación de cada una de ellas [...] En medio de tantos impedimentos e incertidumbres medita por mucho tiempo el hombre ilustrado, y no presenta sino con timidez las resultas de sus reflexiones. Estas dificultades deben dar a conocer cuánto importa obrar sobre las almas y tratar de mejorar a los hombres a fin de que sus buenas prendas mantengan lo que tienen de sabio las leyes y remedien lo que tienen de imperfecto.¹⁵⁹

Dicha observación arrojaría como resultado que el sabio prudente debe ser capaz de adecuar la norma a las circunstancias específicas -de una nación en este caso. Y Mora podría estar implícitamente asumiendo ser ese sabio prudente. Distinguiéndose de los

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 317.

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 318-319.

sistemáticos o *mecanicistas*, que aplican en bloque, sin esfuerzo crítico, la teoría constitucional. El sabio ilustrado y prudente adecúa las leyes al tipo de ciudadanos que habitan una nación. Además esa prudencia ayudaría a mejorar la calidad moral de los hombres. Lo cual es un elemento central del discurso republicano, que fomenta la virtud ciudadana, a diferencia del liberalismo, que sólo garantiza la privacidad del sujeto.

Así, en los discursos del autor que acabamos de analizar, se concentra en las problemáticas que se presentan cuando se intenta fusionar el sistema representativo en una sociedad habituada a un régimen político diametralmente distinto a ella. En estos discursos suyos, la lucha de facciones y estados de excepción, son aspectos del viejo régimen político colonial que se entretejen con las nuevas prácticas gubernamentales, lo que suele recrear hábitos despóticos y anarquía. Por contraste, Mora exhorta el cultivo de la virtud republicana tanto en el gobernante como en los ciudadanos. El discurso republicano -con su énfasis en el imperio de las leyes, la virtud, los deberes- sostiene la mayor parte de sus opciones políticas en los diferentes discursos que hemos analizado. Lo que no lo inhibe de usar terminología de la tradición liberal. Pero ésta adquiere sentido al interior del discurso republicano al que generalmente recurre para explicar las circunstancias políticas de su época, como la lucha de facciones. O cuando enfrenta el dilema del régimen representativo, la revolución o insurrección. Que siendo un derecho constitucional, terminan socavando la legitimidad de todo gobierno constitucional. Su salida es apelar a la metáfora del cuerpo y al sabio-médico legislador prudente. El cuál se encargaría de cuidar el cuerpo social y sanarlo. La metodología empirista que emplea le da el cariz ilustrado a su propuesta política. Pero tal metodología finalmente está en función del buen gobierno del sabio gobernante y legislador. En el siguiente acápite seguiremos analizando otros discursos de Mora a fin de iluminar su propuesta política.

5.1.3 Génesis conceptual de las corporaciones y revoluciones

En uno de sus más conocidos discursos de 1830, el guanajuatense ensaya una explicación sobre las *revoluciones*, que anticipa mucha de las ideas que desarrollará luego en los años posteriores, como ya vimos. En tono pedagógico –típico del pensamiento ilustrado- Mora recomienda cuidarse de la inexperiencia y del

desconocimiento “del curso natural de las revoluciones.”¹⁶⁰ Según el sabio de Guanajuato, hay dos clases de revoluciones. La primera son las “revoluciones felices”. Las que se caracterizan por una causalidad clara, con un efecto predecible. Esto debido a que en ellas “se sabe lo que se quiere, todos se dirigen a un objeto conocido” el cual una vez obtenido, “todo vuelve a quedar en reposo.” Ejemplos de ellas serían la inglesa del siglo XVII, como la de las colonias angloamericanas y españolas en América.¹⁶¹

El otro tipo de revoluciones no serían felices. Suponen “un movimiento general en el espíritu de las naciones”. No se les “puede asignar causa precisa y directa” puesto que “parecen ser el resultado de mil circunstancias simultáneas sin serlo de ninguna en particular.” Estos períodos históricos “son las épocas críticas del espíritu humano que provienen de que ha perdido su asiento habitual.” La reforma luterana, la revolución francesa, el paso de la república a la era imperial -en la Roma antigua- son mencionados como ejemplos de esta segunda clase de compleja y no feliz revolución.¹⁶² Éstas abren la posibilidad de la aparición de los “idealistas”, es decir, de los que desean renovar políticamente desde sus cimientos todo lo establecido. Pero cuando tal violencia se abre paso “cada uno ve comprobada por instantes la debilidad y flaqueza de sus discursos” y la inicial actitud destructora se trastoca en escepticismo donde “ese atrevimiento en opinar empieza a debilitarse.”¹⁶³ En síntesis, las revoluciones felices lo son por estar de algún modo encaminadas por la senda de la razón y el progreso. Las segundas no son felices porque no siguen estrictamente una senda de ese tipo. Podemos deducir eso por el tipo de ejemplos históricos que destaca en este texto. Analiza con más detalle el segundo tipo porque, al parecer, es de las que vive el México inmiscuido en la lucha de facciones, época en la que escribe.

El segundo tipo de revolución política tiene dos etapas, dice nuestro autor. En la primera, surgen hombres de una magnitud difícil de superar, por su *virtud* y *luces*. La segunda etapa, es copada por hombres de una pequeñez o medianía “por la mayor parte educados en una clase inferior.” Critican todo tipo de superioridad, “tomando a la letra y

¹⁶⁰ José María Luis Mora, “Discurso sobre el curso natural de las revoluciones”, en *El Observador...* *op.cit.*, 19 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 320.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 320-321.

¹⁶² *Ibid.*, p. 321.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 322-323.

sin las modificaciones sociales cuanto ciertos libros dicen sobre *libertad e igualdad*.”¹⁶⁴ La segunda etapa produce el flujo máximo de violencia. Por tal violencia, finalmente, “se va volviendo atrás por la misma escala, aunque por un orden inverso.” Es decir, se retorna al despotismo que fue el detonante de la revolución. Pero lo más común es “quedar en el medio como el péndulo”, con vaivenes violentos -de despotismo a anarquía- que van en disminución paulatina hasta que la revolución retorna a cero y se abre paso la quietud.¹⁶⁵

En orden a la temática de las revoluciones, en otro discurso del año 1830, distingue Mora entre una revolución “del tiempo” y una “de los hombres.” La última sería funesta, por la posibilidad de la violencia que trae consigo. La primera, usualmente supone “operaciones pacíficas.” Confundir ambas, de modo que las del tiempo -que siguen el curso “natural”- sean reemplazadas por las otras -de los hombres- es sinónimo de desastres.¹⁶⁶ Pero él se opone a la opresión para anular el elemento de anarquía inherente a las revoluciones, especialmente a las “de los hombres”. Para el autor, la opresión “es el resultado de la unión de la mayor intensidad del poder y de la ignorancia de los pueblos.” Sólo si la fuerza del gobierno es “por el interés de todos” es legítima.¹⁶⁷

Detener el curso natural de las revoluciones, dando paso a un régimen opresivo, al final y al cabo no logra el cometido que se proponía. En sociedades donde el monopolio del poder y la ignorancia del pueblo se conjugan bien, las revoluciones son más violentas, pues es el único medio de reclamar contra el poder despótico, por lo que la búsqueda de consensos es más difícil.¹⁶⁸ En vez de sustentar el poder en la ignorancia de los pueblos, debe fomentarse, nos dice, “La doctrina de las obligaciones.” Ésta debe ser asumida principalmente por los gobernantes. O sea, nuevamente la insistencia sobre la virtud y la prudencia. Dicha doctrina educa en el “temor a las revoluciones y el deseo de mejoras sucesivas”. O sea, ni ignorancia, ni opresión, ni revolución “de los hombres”. Por el contrario, estimula que aprendemos a “apreciar bien las del tiempo.”¹⁶⁹

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 324-325.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 326-327.

¹⁶⁶ José María Luis Mora, “De los medios de precaver las revoluciones”, en *El Observador... op.cit.*, 2 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 328.

¹⁶⁷ *Ídem.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 329.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 330.

Entonces, ¿en qué consiste la revolución de los hombres, que impide apreciar las del tiempo? En otro discurso suyo del año 1830, podemos tener un acercamiento a aquélla idea. Dicha distinción creemos que supone el contexto político en el que Mora escribe: la disputa de partidos masónicos. Esto debe comprenderse a partir de la búsqueda de Mora de un espacio político que evite los excesos de ambos partidos.

Si el *espíritu de novedad* y el furor de destruir todo lo antiguo ha extraviado a las naciones a desaciertos y precipicios, no les causa menores males la obstinación de los que *resisten cualesquiera mudanzas* por más justas y necesarias que sean, o se empeñen en combatir las establecidas para restituir el *antiguo orden* de cosas. Las sociedades agitadas por los partidos de esto contrarios extremos padecen cuando menos el mal de perder el tiempo que debían emplear en la marcha del progreso [...] Esta oposición de tendencias [no buscan] hacer bien a la patria [...] ¹⁷⁰

Como notamos, el autor reprocha las posiciones extremas de lo que luego llamará partidos del *progreso* y *retroceso*, como ya vimos antes. A esta crítica de Mora la denominamos como *liberalismo moderado*. Dicho liberalismo, en el guanajuatense, significaría evitar los excesos que derivan en violencia autoritaria. Vemos además, que en la lucha de partidos se pone en riesgo el progreso y el bien de la patria. Por tanto, es necesario entender, dice el autor, “que los hombres no están destinados para ser regidos por el poder absoluto.” Citando a Platón, Mora sostiene que “Los gobiernos mixtos” serían “los que convienen a las sociedades y a esta clase de gobierno pertenecen nuestras repúblicas.”¹⁷¹

Para Mora, gobiernos “simples”, significan gobiernos absolutistas, en el que el poder esta monopolizado, sea en un hombre, un grupo o todo el pueblo. Cita a Montesquieu y al publicista francés Albert Fritot (1783-1843), en relación a la necesidad de poner límites a dichos gobiernos simples.¹⁷² Cita también al filósofo francés Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) con respecto a las tesis de los que –como ya vimos antes- llamó miembros del partido del *retroceso* y que abogaban por el regreso a la monarquía.

¹⁷⁰ José María Luis Mora, “Sobre cambios de constitución”, en *El Observador... op.cit.*, 2 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 333. Cursivas nuestras.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 338.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 336-337.

Como indica Mora, para Mably los *romanos* establecieron gobiernos estables, tanto por haber evitado el monopolio del poder, como por la *virtud* que cultivaron sus elites políticas. Dicha virtud se debía a su respeto por las leyes.

Más de quinientos años duró la república romana, y no es necesario mencionar [...] el grado de prosperidad y grandeza a que se elevaron en ese período los romanos; son muy conocidos el valor, la grandeza de alma y otras virtudes de que dieron tantas pruebas, hasta presentar ejemplos de heroísmo que no han podido ser imitados. Su extensa dominación y los vicios que se introdujeron con la opulencia [...] destruyeron la república, convirtiéndola en imperio [...] ¹⁷³

Vemos en la cita el uso del discurso republicano, no sólo por el uso de la oposición virtud/vicio, sino el de utilizar la historia de la república romana como ejemplo histórico de que la virtud republicana crea estabilidad, mientras que la monarquía supone vicios y desorden. Apelar al gobierno mixto es también un recurso usual en el discurso republicano. En conclusión, según el guanajuatense, las revoluciones de los hombres, son aquellas que optan por instaurar gobiernos absolutistas, o simples -sea que se sostengan en la *voluntad* popular, o en la de un rey o la de un dictador. Por contraste, sugiere que los cambios políticos sigan el ritmo reformador de las revoluciones de los tiempos. Es decir, “un gobierno *mixto* que participa de la democracia y de la unidad, y que atiende a la buena administración de los intereses locales.” Al fin y al cabo, las reformas deben establecer que “la mejor forma de gobierno es la que se halla establecida con tal que no sea despótica.”¹⁷⁴ La fórmula federativa está ya establecida y se instituyó con la Constitución mexicana de 1824, que sólo requeriría de ciertos ajustes que la inserten en la senda del progreso.

Una de las preocupaciones políticas y periodísticas que inquietaron al joven jurista de Guanajuato, fue poner en evidencia el extremismo de los defensores de la igualdad a ultranza que, como vimos, forma parte de esas revoluciones de los hombres. Dicha igualdad, desprendida de la *voluntad general*, lleva al despotismo de masas, digámoslo así. Probablemente fue la facción masónica yorkina la que se mostraría reflejada en sus

¹⁷³ *Ibid.*, p. 340.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 348. *Cursivas de origen.*

disquisiciones sobre este punto. A fin de ilustrar el punto, examinaremos un discurso del año 1830, en el que desmonta este concepto de igualdad. Cita nuevamente a Montesquieu, con el que parece avalar un republicanismo moderado, equidistante tanto de una democracia radical, como de un absolutismo monárquico u oligárquico.¹⁷⁵ El extremo de la democracia radical es uno de los peligros de sociedades que transitan desde el despotismo al régimen representativo.¹⁷⁶ Es por esa crítica al concepto de igualdad que Mora sostiene que

El mayor de los males que en nuestra República ha causado esta peligrosa y funesta palabra [igualdad] ha consistido en la escandalosa profusión con que se han prodigado los derechos políticos, haciéndolos extensivos y comunes hasta las últimas clases de la sociedad.¹⁷⁷

Para el autor, dichos derechos pertenecen a las sociedades cuyo tránsito por la senda del progreso ha sido exitoso. Pero ¿qué sucede si la sociedad mexicana es una que aún no transita totalmente el camino desde el despotismo al gobierno representativo? El autor ha venido sugiriendo cuidarse de los excesos a los que puede derivar una sociedad así. En ese contexto, Mora nos dice que

[...] el origen de nuestras desgracias [...] no ha tenido otro principio que las fatales elecciones en que han disfrutado de la voz activa y pasiva, o lo que es lo mismo, de los derechos políticos, personas que debían estar alejadas de ellos por su notoria incapacidad para desempeñar con acierto y pureza las funciones anexas a ellos [personas] *que no pueden inspirar confianza ninguna, es decir, los no propietarios.*¹⁷⁸

Esta medida es de las más controversiales que han resaltado los exégetas de Mora. Sin embargo, era un tópico común en la tradición republicana, que sugería que la ciudadanía

¹⁷⁵ Cita Mora *El Espíritu de las Leyes*, Libro 8, capítulo 2, pero la edición que consultamos nos permite señalar una imprecisión, pues en realidad debería ser el capítulo 3. En el mismo capítulo, Montesquieu dice: “El lugar natural de la virtud está al lado de la libertad, pero se encuentra tan lejos de la libertad extremada como de la esclavitud.” Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, Barcelona, RBA Coleccionables, 2002, t. 1, p. 81. La cita del célebre francés se encuentra en José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la República y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad”, en *El Observador... op.cit.*, 14 de abril de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 369.

¹⁷⁶ *Ídem.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 370.

¹⁷⁸ *Ídem.* Cursivas de origen.

supone como requisito la propiedad, sin la cual, el sujeto no puede ser autónomo, libre. Además, hemos tratado de comprenderla a la luz de sus disquisiciones sobre la joven sociedad mexicana en tránsito. Considera que es una medida necesaria para equilibrar el poder entre los Estados y el Gobierno federal. Al parecer, es el gobierno federal el que debe con prioridad, determinar las condiciones básicas para ejercer el derecho de ciudadanía, siendo el resto de condiciones determinadas por los estados.¹⁷⁹ Por tanto, la prioridad en el otorgamiento del derecho de propiedad lo tiene “la República” por lo que “los habitantes de un estado, para ser ciudadanos del mismo, deberán tener las condiciones que se hayan fijado para serlo de la República.”¹⁸⁰

El autor, para sostener esta idea de ciudadanía, ofrece una justificación que pretende ser histórica, pero creemos que en realidad sería ideológica. La cual creemos que refleja ecos de las disputas sobre centralismo y federalismo que se extendió sobre el período de 1823-1825, dando origen a la Carta constitucional de 1824. Como indica Vázquez Semadeni

Finalmente el nuevo Constituyente se instaló el 7 de noviembre de 1823. Su discusión predominante versó sobre la relación entre el gobierno general y las provincias, asunto que comenzó a generar enemistades y confrontaciones entre los principales miembros de la clase política. Miguel Ramos Arizpe consideraba que los diputados de México [...] buscaban imponer un proyecto que sometiera las demás provincias al centro, idea que fue ampliamente desarrollada más tarde en los papeles públicos de los federalistas. Otros, como Carlos María de Bustamante, Mier y Becerra, *sostenían que el federalismo desuniría lo que estaba unido* y pondría a la naciente república en una posición muy débil frente a los posibles intentos de reconquista.¹⁸¹

Es interesante lo que sostiene Vázquez porque cita a notables personajes como Servando Teresa de Mier, considerado dentro de la tradición republicana mexicana. Éste

¹⁷⁹ “Ahora bien, así como la República no debe dejar a una nación extranjera fije las bases de su derecho de ciudadanía, de la misma manera tampoco lo debe dejar, ni hasta ahora ha querido dejarlo al cuidado de los estados.” *Ibid.*, p. 371.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 372.

¹⁸¹ María Eugenia Vázquez Semadeni, *La Formación de una cultura política republicana: el debate público sobre la masonería, México, 1821-1830*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 71. *Cursivas nuestras.*

da por sentado que la nación mexicana, la patria mexicana, antecede temporal y ontológicamente a los Estados. Así que en este punto del debate, Mora estaría de acuerdo con esta perspectiva de Mier.

Con esos antecedentes, no es de extrañar que Mora compare las experiencias federalistas tanto en México como en los Estados Unidos. Mientras los segundos erigieron su gobierno federal a partir de los estados, que lo antecedieron, la República Mexicana, en cambio, fue la que gestó a los estados, pues siendo unidad en el pasado, se dividió con la independencia. En palabras del autor

[...] en México, una nación indivisa y única, se dividió en estados independientes hasta cierto punto. Supuestos estos principios, ¿quién podrá dudar, que si en el Norte los estados dieron la ley al gobierno federal, en México el gobierno federal debe dársela a los estados?¹⁸²

Por tanto, hasta cierto punto Mora considera que la nación mexicana es una entidad que existió con antelación a la independencia, que fue la que generó las divisiones en estados. Por tanto, indica que “Los miembros actuales de esta sociedad que se llama *República Mexicana*, primero han sido miembros de la nación y pertenecido antes a ésta que a los estados.” El ciudadano adquiere su “ser político”, en primera instancia, “del cuerpo entero de la sociedad” y no “de las fracciones erigidas posteriormente en estados independientes.” Por ende, el derecho de ciudadanía que pudieran considerar los estados debe subordinarse al de la República.¹⁸³

Como es el cuerpo entero de la sociedad -el gobierno federal- el que dictamina las condiciones de adquisición de la ciudadanía, Mora propone que el criterio principal sea la propiedad. Para él,

[...] propiedad [...] no es otra cosa que la posesión de los bienes capaces de constituir por sí mismos una subsistencia desahogada e *independiente*;

¹⁸² José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la República y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad”, en *El Observador... op.cit.*, 14 de abril de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 372.

¹⁸³ *Ídem.*

al que tiene estos medios de subsistir le llamamos propietario y de él decimos que debe ejercer exclusivamente los derechos políticos.¹⁸⁴

Así, el propietario se caracteriza por ser independiente, requisito usual en el discurso republicano, como ya mencionamos antes. Pero ¿quiénes pueden ser propietarios? El autor enfatiza que

[...] no tratamos de fijar exclusivamente en los dueños de tierras el derecho de ciudadanía, sino que antes al contrario, lo extendemos a todas las profesiones, puesto que en todas ellas sus productos pueden ser tales que lleguen a constituir una suerte *independiente* y una subsistencia cómoda y desahogada.¹⁸⁵

La ciudadanía es entendida entonces subrayando la independencia y la vida desahogada, en términos del discurso republicano. Así, no se muestra con claridad que Mora esté pensando en un ciudadano liberal en tanto libre para dedicarse al incremento de riquezas. Más bien pensaría en un ciudadano libre con el fin de que pueda dedicarse a la función pública. Para sostener esta interpretación, veamos lo que Mora añade a continuación.

A la nación le conviene sobre todo, que los que gobiernen e influyan en los negocios públicos, sean personas *virtuosas*, prudentes y de carácter pacífico y que sean excluidos de tan augustas funciones los ligeros, inquietos y revoltosos. ¿Cómo, pues se evitará lo segundo y se conseguirá lo primero? Haciendo que sólo los propietarios disfruten de voz activa y pasiva; por el orden común sólo éstos tienen verdaderas *virtudes cívicas*; la beneficencia, el decoro en las personas y modales y el amor del *bien público*, son virtudes casi exclusivas de los propietarios.¹⁸⁶

Entonces, sólo los propietarios son capaces de ejercer correctamente la ciudadanía, pues son libres, independientes, en el sentido de que nadie los domina, pudiendo así dedicarse a la cosa pública, al bien común. Habría un claro nexo entre su necesidad de entender la causalidad del fenómeno revolucionario y el criterio ciudadano de

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 373. Cursivas nuestras.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 374. Cursivas nuestras.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 374-375. Cursivas nuestras.

propiedad. Las personas que, según dicho criterio, no participarían del derecho de ciudadanía, en realidad derivarían en sujetos funcionales a los gobiernos despóticos, no así al sistema republicano representativo.¹⁸⁷

En otro artículo de este año de 1830 insiste en el problema de ciudadanía, aunque ahora con relación a las disputas partidarias masónicas. Dichas disputas persuaden a ciertas personas a pensar en variar de régimen – a uno despótico. Como viene insistiendo Mora, los problemas del México independiente se deben gran parte al hecho de haberse “Prodigado el derecho de ciudadanía”. La consecuencia fue que las disputas entre partidos “han excluido de las elecciones activas y pasivas a los ciudadanos honrados”. Ante dichos problemas, se pensó en “imputarlos única y exclusivamente a la forma de gobierno, y a decidirse [...] que no había más remedio que variarla.”¹⁸⁸ Pero la solución de estos problemas no pasa por cambiar el régimen, pues “En todas las formas de gobierno hay abusos más o menos graves, según las circunstancias; la habilidad del legislador consiste en aplicar los remedios más convenientes para corregirlos.”¹⁸⁹ El gobernante prudente, una vez más, debe tener en cuenta la necesidad de neutralizar el “espíritu de partido”, que es la causa de las revoluciones existentes. Dicho espíritu “empleó los detestables vínculos y resortes de la masonería para apoderarse de los empleos y cargos.”¹⁹⁰

A eso debería añadir otra causa de los males que vive la nación mexicana, que son “la inexperiencia y descuido que son inevitables de las naciones nuevas”. Así que, el deseo de variar la forma de gobierno federal por uno centralizado no resuelve tales problemas, pues “Los mismos y mayores desórdenes se pueden cometer en el sistema central.”¹⁹¹ Es decir, si persiste el espíritu de partido, así como la extensión ilimitada de la condición ciudadana, las revoluciones continuarán. El año de 1830 sería clave porque quedó establecido en la propia Constitución mexicana de 1824 que en esa fecha se podrían realizarle reformas. Pero cambiar el sistema federal -como proponen los llamados centralistas- será insustancial si no se arreglan los problemas de la ciudadanía

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 375.

¹⁸⁸ José María Luis Mora, “Discurso sobre las elecciones”, en *El Observador... op.cit.*, 12 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 384.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 385.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 395.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 396.

y el espíritu de partido. Esos arreglos son lo más aconsejable de realizar primeramente, pues, subraya Mora, “si nada bastase para conseguirlo, entonces la revolución se verificará”, pero como última medida. Para nuestro autor, sigue siendo preferible la revolución pacífica del tiempo.¹⁹²

En otro discurso del prolífico año 1830, Mora aborda el tema de ciudadanía, en relación con el sistema electoral vigente. Por lo que pide que se reforme la Constitución. Ambos temas -ciudadanía y sistema electoral- están pensados desde lo que será una preocupación muy importante: las revoluciones que sacuden la joven nación mexicana.

Después de una revolución que ha durado por el largo período de tres años y en que se han violado por todos, todas las leyes [...] especialmente en materia de elecciones, ha llegado ya el tiempo en que es necesario manifestar con hechos y no con palabras que el cambio efectuado ha tenido por objeto, no el triunfo de un partido sobre el otro, sino el restablecimiento de la Constitución y las leyes.¹⁹³

El autor señala que las violaciones a la Constitución parecen deberse a dos causas: la *falta de virtud* de los elegidos y la novedad de un sistema -el representativo- en una sociedad en tránsito hacia el progreso desde los hábitos despóticos. Por ello recomienda al gobierno imparcialidad, además de pedagogía republicana, sugiriendo elegir a ciudadanos virtuosos.

Por consiguiente, el gobierno nunca debe hacerse órgano de una facción ni de ninguno de los partidos en que la opinión esté o pueda estar dividida; debe así recomendar que se elijan los ciudadanos más *virtuosos* y *sabios*; pero al mismo tiempo abstenerse de aun de indicar se excluyan clases enteras, a pretexto de que son, fueron o se presumen adictas a tales o cuales principios y opiniones; porque toda exclusión, lo mismo que toda proscripción general a cuya clase pertenece, es esencialmente injusta. No hay clase ninguna y más si es poco numerosa, en la cual no se hallen individuos que la honren, o

¹⁹² *Ibid.*, p. 399.

¹⁹³ José María Luis Mora, “Discurso sobre las elecciones próximas”, en *El Observador... op.cit.*, 9 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, p. 400.

sean una excepción honorífica de la regla general por la cual se pretende medirlos y juzgarlos.¹⁹⁴

Los ciudadanos virtuosos se distinguen, por oposición, de los miembros de partidos. Estos últimos, sólo velan por sus interés particulares, mientras que el ciudadano virtuoso tiene la mira puesta en el bien público o general. Pero será en otro discurso del año 1830 que Mora propone una reforma específica del sistema electoral vigente.¹⁹⁵ Y es bastante plausible sostener que el guanajuatense aborda el tema desde el marco de fondo de su genuina preocupación sobre las revoluciones en la joven nación mexicana. Así, el cambio que propone es eliminar las elecciones *indirectas* por las *directas*.¹⁹⁶ Lo que podría asumirse como una concesión al partido masónico yorkino. Pero, sugiere limitar la población electoral a los propietarios, como ya había señalado en otros discursos. Y en esto parecería condescender con el partido escocés. Lo que nos sugiere que Mora se ubicaría en esa postura política que hemos denominado *moderada*. Y es que las elecciones directas suponen eliminar la mediación de las juntas electorales, para que el ciudadano-propietario pueda elegir, él mismo, a su representante al congreso.¹⁹⁷ Ofrece una serie de argumentos a favor de la utilidad de dicho procedimiento electoral, así como de la restricción del concepto de ciudadano que propone. Entre ellos, el conocimiento que el diputado de un estado específico tiene de los problemas de su lugar de origen.¹⁹⁸ Contra la tesis que sostiene que las elecciones directas fomentarían cierto localismo, el guanajuatense sostiene que la búsqueda de la unidad nacional no se contradice con los elementos locales que la componen.¹⁹⁹ Pensar lo contrario es tener una idea del sistema representativo basado en el “espíritu de abstraer y de generalizar las ideas para hacer después aplicaciones particulares, que hasta cierto punto es muy útil.” Pero esa percepción que niega la experiencia, “cuando llega a ser excesivo hace a los hombres charlatanes y los separa del mundo real para ocuparse del ideal.”²⁰⁰

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 403. (Cursivas nuestras). Veremos más adelante la relación que habría entre el ciudadano virtuoso y la formación de facciones al examinar el componente de republicanismo en Mora.

¹⁹⁵ José María Luis Mora, “Discurso sobre las elecciones directas”, en *El Observador... op.cit.*, 4 de agosto de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, pp. 409-419.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 409.

¹⁹⁷ “Nosotros, pues, estamos por las elecciones directas, siempre que no puedan disfrutar de la voz activa sino los propietarios.” *Ibid.*, p. 411.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 412-413.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 417.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 418.

La perspectiva epistemológica en la que se basan las concepciones de política y sociedad de estos escritos son mostradas explícitamente en un discurso también del año 1830.²⁰¹ El perfil ilustrado del pensador de Guanajuato es clarísimo. La física es el modelo de ciencia cuyos éxitos metodológicos desea emular para los temas políticos. Desde ese ángulo ilustrado, critica los excesos de la sistematización racional de pensadores como Descartes, Gassendi, y hasta la de los peripatéticos, pues todos ellos no recurrieron a las enseñanzas de la experiencia. Por lo demás, en la ciencia del gobierno, “la *República* de Platón, la *Utopía* de Tomás Moro y otros muchos sistemas” por su falta de base experimental han quedado en el descrédito.²⁰² Pero al emularse la metodología de la física en la política, se presenta el problema de la experimentación. Es decir, en la física los experimentos son repetibles, pero en la política, los experimentos tienen un alto costo social. Y más aún con naciones que estarían en plena consolidación republicana -como “las nuevas naciones de América.” Pero la falta de experiencia en la república mexicana puede superarse si se trata de remediar “ciertos huecos y disposiciones erradas que se notan en su ley fundamental”. Una de ellas es evitar “que jamás coincidan la elección del presidente con la de senadores, ni ambas con la de diputados.”²⁰³

Estos arreglos de la Carta magna son necesarios por el fenómeno que comienza a discutirse en estos discursos con asiduidad: las revoluciones. El concepto es contrastado con el de *orden público*. Mora considera que el sistema representativo “que hasta ahora es lo más perfecto que se ha conocido en política [...] no por esto carece de inconvenientes, y no es uno de los menores la revolución nacional que se efectúa en cada periodo de elecciones.” El ingreso de la *temporalidad* –o revolución, entendido como trastrocamiento del *orden*, que a su vez es entendido como *permanencia*- por demás inevitable, le lleva a concluir que “es absolutamente necesario establecer uno o muchos puntos fijos que mantengan el orden público.”²⁰⁴

²⁰¹ José María Luis Mora, “Discurso sobre las necesidades de variar nuestra Constitución en cuanto época, duración y período de elecciones de presidente, vicepresidente, diputados y senadores”, en *El Observador... op.cit.*, 1 de setiembre de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, *op.cit.*, Vol. 1, pp. 420-428.

²⁰² *Ibid.*, p. 420.

²⁰³ *Ibid.*, p. 421.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 422.

¿Qué medida puede solucionar el problema de las revoluciones en tiempos de elecciones? Acude a la experiencia histórica. Por ejemplo, en el gobierno representativo de la monarquía inglesa, dicho orden –permanencia- pivota alrededor de la figura del rey y de la Cámara de los Pares. Sólo la “Cámara Popular” se ve envuelta en la dinámica electoral, cuyo ascendente revolucionario se ve neutralizado por dichos elementos fijos. Por tanto, se convierten en “un verdadero poder conservador.”²⁰⁵

El problema de dicha solución es que “En las repúblicas no se puede buscar el poder conservador en una autoridad permanente e invariable”. La esencia de una república es que “todos los ramos principales de los poderes públicos sean desempeñados temporalmente.”²⁰⁶ Entonces, ¿es imposible alcanzar la gobernabilidad en países como México, que han adoptado el sistema republicano? Si allí todo está sometido a la temporalidad ¿cómo obtener dicho poder conservador? Es por ello que Mora propone que “Todas las ramas principales del gobierno pueden desempeñar las funciones de tales, y serlo a su vez, con tal de que la renovación de cada una sea singular en cada período, y no coincida con ninguna de las otras.”²⁰⁷ Su propuesta estaría en estrecha relación con esa sensibilidad moderada que parece sugerirle una vía intermedia entre los cambios revolucionarios violentos y el retorno a los hábitos despóticos. Para él, “En efecto, la estabilidad y el respeto de una autoridad suprema, hasta cierto punto, están en razón de su duración; si ésta no tiene término, por lo general se abusará del poder público; pero si lo tiene muy corto jamás se hará respetar.”²⁰⁸ Conseguir la estabilidad sin derivar en el despotismo ni en la anarquía.

Estas revoluciones violentas que vive la sociedad mexicana de la época incentivan en el guanajuatense el deseo de conseguir una patria unida. Meta frustrada por las luchas de

²⁰⁵ *Ídem.* Mora parece tener en mente el uso del término “poder conservador” que hace uso Constant. “El poder real (me refiero al del jefe del Estado, cualquiera que sea su título) es un poder neutral. El de los ministros es un poder activo [...] El poder representativo de la continuidad reside en una asamblea hereditaria; el poder representativo de la opinión, en una asamblea electiva; el poder ejecutivo está confiado a los ministros; el poder judicial, a los tribunales. Los dos primeros hacen la ley; el tercero provee a su ejecución general; el cuarto, la aplica a los casos particulares. El poder real está en medio, pero encima de los otros cuatro, autoridad, a la vez, superior e intermedia, sin interés en deshacer el equilibrio, sino, al contrario, con el máximo interés de conservarlo”. Benjamín Constant, *Principios de Política*, 2ª edición, México, editorial Gernika, 2006, pp. 30-31.

²⁰⁶ José María Luis Mora, “Discurso sobre las necesidades de variar nuestra Constitución en cuanto época, duración y período de elecciones de presidente, vicepresidente, diputados y senadores”, *op.cit.*, Vol. 1, p. 422.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 423.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 425.

facciones masónicas. Para Mora “la patria es la reunión universal de los ciudadanos bajo la garantía de las leyes.” En este discurso, vemos asomando el contraste entre el concepto de *patria* y aquello que ésta excluye, que son “las sociedades y familias aisladas.” Es decir, lo que luego denominará corporaciones. Por tanto, es necesario incentivar el “patriotismo, que no es sólo el amor a los individuos, sino también a las instituciones políticas.” El eje de las instituciones de la patria “no es precisamente el territorio de la República y los individuos que la habitan.” Hacer patria es respetar “leyes fundamentales que mutuamente los ligan.”²⁰⁹

Es esta idea de patria el norte de sus disquisiciones en búsqueda de la unidad nacional. Búsqueda que es uno de los tópicos del discurso republicano. Pues lo ciudadanos de la patria son iguales ante la ley. Pero las disputas de facciones no respetan el derecho a la libre opinión, descalificando violentamente al adversario, cuando “Los que las sostienen son todos hijos de la patria.” Por lo que la ley no puede ser quebrada para imponer alguna opinión política. Sólo “las fuerzas de la razón” pueden determinar qué interés político es el correcto, puesto que “las cuestiones políticas vienen a ser una operación aritmética, como lo ha demostrado Bentham, el más famoso de los publicistas modernos.”²¹⁰ Razón que calcula el costo-beneficio y que evite el costo sin beneficio alguno. Pero a esto último parece dirigirse la nación mexicana, empujada al abismo por la tendencia revolucionaria de entonces. Su exhortación a tener en la mira a la patria, le permite diferenciar entre el hombre razonable y el faccioso: el primero dialoga, el segundo insulta, calumnia, amenaza, “no aspira a convencer, sino a exterminar.”²¹¹ En contraste con el faccioso, “el liberalismo es el imperio de la verdad, y ésta sólo puede obtenerse por medio de la discusión.” El liberalismo se opone pues a la lucha de

²⁰⁹ José María Luis Mora, “Discurso sobre las aversiones políticas que en tiempos de revolución se profesan unos a otros los ciudadanos”, en *El Observador... op.cit.*, 24 de marzo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 440. Cursivas de origen.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 441. “Me resulta imposible dejarme persuadir de que las disputas entre partes que se enfrentan –entre defensores de una ley y oponentes de ella, tendrían una mejor oportunidad de llegar a un acuerdo que en el presente, si acaso ellos se refieran explícita y constantemente de una vez al principio de UTILIDAD [...] si el debate hubiera sido originaria y declaradamente constituido sobre la base de la utilidad, las partes podrían a la larga haber llegado a un acuerdo; o cuando menos a un resultado visible y explícito.- «Digo que los daños de la medida en cuestión son de *tal* cantidad.- Digo que *no* son tanto, sino *menores*.- Digo que sus beneficios son sólo *tal* cantidad.- digo que *no*, sino que son *mayores*».-“ Jeremy Bentham, Un Fragmento sobre el Gobierno, 2ª edición, Madrid, editorial Tecnos, 2010, pp. 174-176. Para Bentham, este tipo de cálculo racional sobre lo útil permite que las pasiones no intervengan en el debate sobre lo público. Debate que Mora se esfuerza también en alejar de las pasiones que encienden las disputas de facciones.

²¹¹ José María Luis Mora, “Discurso sobre las aversiones políticas que en tiempos de revolución se profesan unos a otros los ciudadanos”, *op.cit.*, vol. 1, p. 442.

facciones. Pero entiende liberalismo en un sentido muy próximo al discurso republicano, pues, añade que “*El patriotismo* no es bastante para disculpar semejantes persecuciones. Esta *virtud cívica* no lanza sino sus rayos contra los enemigos de la nación, es decir, contra los infractores de las leyes...”²¹²

El origen de dicha vehemencia de facción estaría en lo que luego –como ya dijimos– denominará corporaciones. Será en un discurso –también de 1830– dónde planteará la noción de *espíritu de cuerpo* en la dinámica social de dichas corporaciones. Por ello, para Mora, todo patriota ha de clamar con vehemencia y energía

[...] contra semejantes establecimientos, que organizando una sociedad particular dentro de la general y creando en ésta intereses contrarios a los generales de aquélla [amenazan con] la entera disolución de todo el orden social.²¹³

Aparece también el concepto de *cuerpo*, que va a ser clave en su comprensión de la herencia colonial. Allí constata que “El interés de cuerpo es uno de los más vivos que se conocen y está en la naturaleza de las cosas que sea superior a todos los demás.” El autor nos aclara que, tanto los gobiernos absolutistas como los gobiernos liberales, buscan acabar con su existencia porque “por su esencia y naturaleza son contrarias a todo orden establecido.”²¹⁴ Aquí se muestra consciente del fortísimo peso de la tradición política previa a la independencia. Nosotros creemos que su constatación del elemento corporativo explicaría su insistencia acerca de la recurrencia a la táctica de tramar conspiraciones de parte de las facciones en lucha. Pero esta recurrencia lo sitúa –una vez más– en el meollo del problema de la legitimidad del poder. Entonces, ¿cuándo una conspiración deja de serlo y se convierte en una sublevación legítima? Para Mora, una conspiración es “sólo una fracción de la sociedad” y suelen reunirse “para trastornar al gobierno establecido”, por lo que “son llamados traidores en expresión de las leyes.”²¹⁵

²¹² *Ibid.*, p. 444. Cursivas nuestras.

²¹³ José María Luis Mora, “Discurso sobre las sociedades secretas”, en *El Observador... op.cit.*, 5 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, p. 447.

²¹⁴ *Ídem.*

²¹⁵ José María Luis Mora, “Discurso sobre las conspiraciones”, en *El Observador... op.cit.*, 7 de julio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 458.

Consideramos que el problema de la legitimidad de una conspiración/sublevación desbordaría los marcos epistemológicos de la propuesta política de Mora. Pues ¿cómo puede ser legitimada si –en principio- va en contra del marco constitucional? Sin embargo, Mora debe defender la gesta independentista. Tal conspiración derribó el orden establecido bajo el viejo pacto colonial. ¿Y cuál sería el criterio que permitiría execrar o –por el contrario- reivindicar una conspiración si ésta arguyera ser legítima? Mora sostiene que una conspiración alcanza visos de legitimidad “cuando es el resultado general de un sordo y secreto descontento”. Además, debe contar con “los esfuerzos reunidos de la mayor parte del país en que se verifica.” O sea, deben ser “expresión de la voluntad general.” El autor apoya al régimen de Bustamante, que se gestó con el plan de Jalapa (4 de diciembre de 1829) pues cumplía con los requisitos señalados.²¹⁶ Aparece así el caro concepto de *voluntad general*.

Pero, ¿cómo se interpreta la *voluntad general*? ¿Qué signos son los adecuados para comprender correctamente su sentido y no recaer en “el peligrosísimo derecho de insurrección”?²¹⁷ Probablemente siguiendo a J. J. Rousseau (1712-1778), sostiene que “La voluntad general de una nación no se computa por la totalidad de los votos, ni se compone de la suma numérica de las opiniones de todos los individuos.”²¹⁸ Pero, si no es un criterio numérico –a pesar de que el componente social básico es el ciudadano- sigue pendiente la cuestión por la manera en que se manifiesta dicha voluntad. Un curioso criterio, a sugerencia de nuestro sabio liberal, es que “La voluntad general se anuncia por los actos públicos que se hacen a nombre de la comunidad y de la sociedad toda”. Si dichos actos –“públicos y solemnes”- son aceptados mayoritariamente, y avalan al gobierno de turno, entonces representan realmente tal voluntad.²¹⁹ Así, la voluntad general, si es dirigida por un gobernante legítimo, que promulga leyes que son bien recibidas por el pueblo y sus funcionarios las hacen cumplir sin resistencia de la mayoría de la población, entonces es representada por tal gobierno. De no ser así, las naciones “jamás podrán conseguir orden ni estabilidad”, pues se abriría un ciclo de revueltas (o revoluciones “de los hombres”) pues “siempre se podrá decir de éste

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 459-460.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 460.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 461. Efectivamente el ginebrino señala que “Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares.” Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, 1ª edición en libro electrónico (epub), Barcelona, Espasa libros, 2013, p. 39.

²¹⁹ José María Luis Mora, “Discurso sobre las conspiraciones”, *op.cit.*, Vol. 1, p. 461.

[gobierno] lo que se ha dicho del que se derribó.”²²⁰ No se pueden sumar las opiniones ni los votos para medir la voluntad general. Y aun si fuera posible dicha suma, ¿cómo podrían probar los insurrectos que tal resultado avala su particular insurgencia? Por lo que pregunta Mora “¿quién los ha constituido agentes de la comunidad?” Es decir, ¿cómo prueban que su poder de insurgencia dejó el nivel particular para erigirse en acto público? ²²¹

Estas luchas de facciones, al darse en un marco de disputas a través de los medios periodísticos, atropellan las condiciones mínimas de un debate basado en el diálogo. El guanajuatense parece desilusionado de esas disputas debido a que “Cuando la materia ha sido agotada [...] ésta empieza a desnaturalizarse, fijándose en las proposiciones incidentes [por lo que] acaba la razón [...] y empiezan las injurias.”²²² Esta deriva en la diatriba se debe a que a los jóvenes “se les infunde [...] el hábito de no ceder nunca a la razón.” Y tal hábito se adquiere por “nuestra educación literaria.”²²³ Esto último fue motivo de su preocupación por la renovación educativa con fines de afianzar la virtud ciudadana en la joven república mexicana.

Pero ¿cuál sería el criterio para determinar si una disputa puede o no ser imparcial? Pues de suponérsela imparcial se evitaría la lógica de las facciones. Al pensar en dicho problema, el sabio guanajuatense considera -con cierto pesar- la dificultad de acceder a la esfera de la objetividad. Y es así porque

Sucede a los que se hallan en el centro de una revolución, lo que al navegar por un río, que todos los objetos colocados en las riberas [...] se les figura en perpetuo y continuo movimiento, reputándose el único en reposo [y] convencido de su imparcialidad, los hombres son muy parciales en semejantes circunstancias.²²⁴

²²⁰ *Ídem.*

²²¹ *Ibid.*, p. 462.

²²² José María Luis Mora, “Sobre la conducta de los escritores respecto de los que impongan sus producciones”, en *El Observador... op.cit.*, 7 de julio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 471.

²²³ *Ibid.*, p. 470.

²²⁴ José María Luis Mora, “Cesación de El Observador”, en *El Observador... op.cit.*, 27 de octubre de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 473.

A pesar de tal consideración –que quizás ronda el desánimo- cierra la publicación del periódico sosteniendo los principios políticos que fueron el norte de la publicación. “Nuestro periódico –dice el guanajuatense- ha tenido por objeto cuatro cosas: la reforma de la ley fundamental, el sostenimiento de ciertos cambios en la administración, la moderación en las mutuas agresiones de los partidos y la propagación de los conocimientos científicos y literarios.”²²⁵ Ideario republicano e ilustrado por el que bregó en esos años de revolución. En dicha despedida, insiste en el perfil metodológico que ha sido el que siguió a lo largo de la mayoría de sus discursos.

Bien persuadidos que el verdadero origen de nuestros males debe hallarse *en las cosas y no en las personas* [pues] no nos resolvemos a aprobar que de la Constitución quede sólo el nombre [...] La ley fundamental debe verse con un respeto hasta supersticioso.²²⁶

Es decir, revoluciones del tiempo (las cosas), que son ineludibles, contra las revoluciones de los hombres (las personas), situadas en la esfera de la subjetividad, que pueden derivar en la violencia y la anarquía, cuando no en el retorno al despotismo. Contra ésta última posibilidad, sugiere respetar la ley de un modo cuasi religioso. Que sería la característica por la que ha insistió siempre. No importa tanto el sistema de gobierno que se adopte, como el forjar ciudadanos virtuosos, que serán los que hagan posible el progreso de la nación.

El tema de la voluntad general -puesta en la agenda en gran medida por la facción autodenominada *patriota*, es decir, la facción yorkina- es una de las mayores preocupaciones del guanajuatense. Dicha facción ha inspirado la persecución de los remanentes españoles en la nación mexicana. Ya en 1827, sostenía sobre tal grupo masónico que “Antes que los apóstoles del desorden promoviesen y pusiesen en planta las medidas que llaman salvadoras, todo era prosperidad. La nación, con créditos y recursos caminaba rápidamente. ¿En qué consiste pues que desde que los *patriotas* se han tomado el trabajo de dirigirla sucede todo lo contrario?”²²⁷ Es decir, la expulsión de

²²⁵ *Ibid.*, p. 475.

²²⁶ *Ídem.* Cursivas nuestras.

²²⁷ José María Luis Mora, “Sobre expeler a los españoles del estado de Oaxaca”, en *El Observador... op.cit.*, 28 de noviembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 503.

los españoles como medida populista tiene como corolario la pérdida de confianza en el ámbito internacional y la dificultad de obtener créditos del extranjero. Entonces, ¿la norma que avaló la expulsión de los españoles se sustenta en “lo que se llama la opinión pública y voluntad general?” ¿Qué determina a ésta? Pues, “si la opinión y voluntad general se ha de calcular por los errores, pasiones y resentimientos individuales”, entonces, tanto la expulsión de los españoles, como el exterminio de todo criterio moral, se concretarían. Pues si la expulsión deroga un tratado de respeto por los españoles residentes en México, se deroga todo tipo de respeto por la ley. Entonces, “o el proyecto [de expulsión de los españoles] no es conforme a la voluntad general y opinión pública, o no debe llamarse ni ser tenida por tal la voz popular que pide la expulsión total de los españoles.”²²⁸ Como vemos, la *voluntad general* -contrapuesta aquí a *voz popular*- no puede ir contra un ideario político razonable. Por ello, cita de Jeremy Bentham (1748-1832) su criterio aritmético de discernimiento de lo útil, para sostener lo perjudicial de no respetar los tratados.²²⁹

En este apartado hemos analizado algunos de los temas centrales de los artículos escritos por Mora entre 1824-1830. Específicamente nos hemos detenido en la relación que establece entre el concepto de *revolución con espíritu de cuerpo y virtud*, en contextos específicos de la lucha de facciones que se agudizó en esos años. Las revoluciones son felices si están guiadas con claridad por la razón. Pero son desastrosas si son guiadas por el instinto y las pasiones. Por tanto, el gobernante y el legislador deben ser virtuosos, en el sentido de tener sus miras puestas en el bien público. El cual es determinado por la *voluntad general*. Es por ello que propone restringir el acceso de la ciudadanía al propietario. El cual se caracteriza no como alguien interesado meramente en sus asuntos particulares –como sostiene el discurso liberal- sino como alguien cuya independencia le permite tener el tiempo suficiente para dedicarse a los asuntos públicos, preocuparse por el bien común. Propone también Mora limitar el alcance del poder político por el imperio de la ley –que supone la virtud de las obligaciones o deberes- y apelando a gobiernos *mixtos*, que se caracterizan por limitar el poder de los gobiernos *puros*. Todo lo cual supone el uso de elementos centrales del discurso republicano. Pese al uso de argumentos de autores como Bentham o Constant,

²²⁸ José María Luis Mora, “Discurso sobre el proyecto de expulsión de los españoles que se halla a discusión en las cámaras”, en *El Observador... op.cit.*, 12 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 1, p. 511.

²²⁹ *Ibid.*, p. 514 y ss.

creemos que por su preocupación por el tema de las revoluciones recurre con insistencia a los tópicos más importantes del discurso republicano.

5.1. Cuerpo a la deriva. Liberalismo y republicanismos en la obra de José María Luis Mora.

Ya desde 1824, notamos que Mora se muestra inconforme con la política de lo que llama “cuerpos municipales”, cuyas disposiciones atentan contra el Supremo Poder Ejecutivo que se erige después de la caída de Iturbide.²³⁰ Dichos cuerpos serían el centro de la germinación de las revoluciones. Por ende, en estos años, señala que la Diputación Provincial de México -en la que es diputado- se ha guiado por

[...] la íntima convicción que la asiste de no ser el órgano de la voluntad pública, ni autoridad competente para exigir la disolución del actual congreso [...] Ha procedido con circunspección en un asunto tan delicado, como lo es calcular la opinión pública [...] Ha procurado también instruirse en la historia de las revoluciones más célebres [...] y ha estudiado detenidamente las doctrinas de los más juiciosos y profundos políticos del siglo presente y pasado.”²³¹

En el documento citado –con tintes de manifiesto- se asientan las posiciones políticas de dicha diputación. Vemos el uso de términos como *voluntad pública*, *opinión pública* y *doctrinas*. Los cuáles suponen que la discusión está en cómo evaluar racionalmente las manifestaciones de la voluntad general. Tal evaluación exige del legislador una preparación ilustrada. El documento considera que la ley surge de un acuerdo “por ciertas reglas generales que ellos mismos estableciesen y a las cuales estuviesen las partes en obligación de sujetarse.” Entonces, el pacto supone acuerdos y autonomía. Por esto fue necesario “invertir a algunas corporaciones, o particulares con ella, debiendo todos sujetarse a sus fallos.”²³² Es decir, que la ley está por encima de los intereses

²³⁰ José María Luis Mora, “La diputación provincial de México a todos los pueblos de la nación”, en Nattie Lee Benson, Colección Latinoamericana, Universidad de Texas, Austin, Mora, *Documentos-Correspondencia*, s/f. Publicado en *idem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1986, Vol. 2, p. 13.

²³¹ *Ibid.*, p. 14.

²³² *Ibid.*, p. 15.

corporativos. Probablemente se encuentra aquí, en apretada síntesis, el programa de investigación en el que invertirá gran parte de -si no toda- su vida pública.

Mora nos dice que los diputados de un Congreso Constituyente tienen poderes *ilimitados*, pero, agrega, “una *revolución general* de un pueblo puede poner límite a la representación nacional, porque solamente en ella se indica de un modo inequívoco la voluntad de la mayoría de la nación.”²³³ En este escrito suyo de 1824, concibe el poder político –del congreso- como ilimitado. Pero, como ya vimos, luego considerará que ningún poder puede serlo. Así, aquí su concepto de voluntad general estaría más cercano a Rousseau que a Constant.

La asamblea constituyente que defiende Mora no puede caer en el despotismo, nos dice él, puesto que, por “La fuerza del convencimiento, que por naturaleza de las cosas, hay en todos [debemos considerar que] su perpetuidad debería causar una revolución.”²³⁴ Además, la posibilidad de perder todo poder, los debería disuadir de buscar perpetuarse en el poder más allá de su mandato y finalidad exclusiva. Su idea de la *naturaleza de las cosas* es la base de su opción por el régimen representativo. En dicho régimen, “Todos los intereses particulares callarán a la voz de la nación.” Entonces, los diferentes actores sociales como “los estados, las corporaciones y los individuos se prestarán gustosos a *todos los sacrificios* que exige el bien de la patria.”²³⁵ Como vemos, combina terminología que proviene de la obra de Rousseau, con elementos del discurso republicano: la virtud cívica debe prevalecer sobre el interés particular.

Pese a esas declaraciones de lealtad al sistema representativo -porque cree que su mayor ventaja es estar “Penetrados todos del espíritu y luces del siglo XIX”- asoma una duda, específicamente afincada en los problemas de una joven nación como la mexicana. A pesar de “las ventajas inapreciables del *gobierno representativo*” y además, queriendo “conseguirlas en un *congreso nacional*”, dicha nación se asoma a su vida autónoma como un enigma. Debido a que, sabiéndose lo que se desea para tal nación -el gobierno representativo- sin embargo “¡cuán diferentes las maneras y los medios con que se pensaba conseguir!” Y esto debido a “¡cuán incomprensible variedad de modos de

²³³ *Ibid.*, p. 16.

²³⁴ *Ibid.*, p. 17.

²³⁵ *Ibid.*, p. 18. *Cursivas nuestras.*

pensar!”²³⁶ La solución que plantea el autor es el restablecimiento del Congreso Constituyente –año 1823- con motivo de llegar a un acuerdo general de todos los puntos de vistas confrontados, “descubrir un punto de reunión, un centro común a la variedad de opiniones.” Pues dicho congreso podrá “consagrarse con más fervor al bien común.” Si se concretara tal acuerdo se podría “evitar la anarquía.”²³⁷ El discurso republicano se manifiesta en estas líneas: la concertación, el diálogo ciudadano, en vistas al bien común. Tal discurso se enlaza con su preocupación por evitar la anarquía.

Por otro lado, nuestro autor tuvo en claro desde comienzos de los años 1820 la dificultad -que ya le vimos enfrentar antes- de comprender la naturaleza del poder en el régimen político moderno. Dicha dificultad se pone de manifiesto cuando aborda el problema de consignar sus perfiles específicos al poder ejecutivo. Así, considera que

Entre las empresas todas que puede acometer el ingenio humano, ninguna acaso ofrece inconvenientes más insuperables que la organización de este poder terrible, que es irremediamente el sostén o la ruina de las leyes; su debilidad y su vigor son igualmente peligrosos: aquélla abre la puerta a la anarquía, y éste allana el paso al feroz despotismo. Señalar el punto medio entre ambos extremos ha sido el intento de cuantos filósofos han ilustrado las ciencias políticas.²³⁸

Es decir, el fundamento del poder son las leyes, pero el poder ejecutivo debe hacerlas cumplir. Lo cual podría derivar en despotismo -si se excede en su papel ejecutor- o en anarquía –si no hace respetar la ley. La propuesta del autor aboga por la unificación del poder ejecutivo -que no estuviera representado por más de un sujeto. Con ello se evitaría el extremo de la debilidad y su consecuente anarquía. Pero le asigna un Consejo consultivo, el cual evitaría el otro extremo, el retorno al viejo despotismo.²³⁹

²³⁶ José María Luis Mora, “Manifiesto de la Diputación Provincial de México sobre la conducta que observa para lograr el restablecimiento del Congreso Constituyente et al.”, en Colección Lafragua 425, Biblioteca Nacional, Fondo reservado. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, p. 20 (las cursivas son de origen). Aunque no está fechada, la correspondencia que reproduce a interior nos inclina a sostener que este escrito es de del 6 de marzo de 1823.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 21-23.

²³⁸ José María Luis Mora, “Proyecto de decreto orgánico provisorio para el arreglo del gobierno interior del Estado Libre, Independiente y soberano de México, presentado al Congreso Constituyente del mismo Estado por su Comisión de Constitución, con los demás señores diputados agregados a ella, marzo 15 de 1824, et al.”, en el Fondo Colin, Biblioteca Nacional, Universidad Nacional Autónoma de México. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, p. 34. Aunque no está fechada, por el título del documento se desprende que este escrito es de del 15 de marzo de 1824.

²³⁹ *Ídem.*

Complementando estas medidas, está su preocupación por los poderes locales, las municipalidades. Por su influencia inmediata sobre la gente, estos cuerpos requieren libertad para ejecutar las medidas necesarias que salvaguarden a su vez las libertades de la gente. Aunque también necesitan una rigurosa supervisión por medio de “reglamentos fijos e inmutables, que le impidan obrar mal.”²⁴⁰

Como miembro del poder legislativo del Estado de México, Mora estuvo consciente de la novedad del sistema representativo en su país. Para él,

Las teorías y la experiencia están de acuerdo sobre la magnitud de los riesgos que corren las naciones en los momentos de constituirse [...] la mexicana se versa en tales circunstancias, que su existencia bajo el orden que aún conserva, es un fenómeno que por primera vez se presenta a la admiración de los pueblos y al examen de los políticos [...] Ella se encuentra en el acto de darse una constitución opuesta diametralmente al régimen a que ha estado habituada.²⁴¹

La admiración y el examen del que habla, el tema que declara como impactante y urgente, es esta condición de nación en transición en la que se halla el México independiente.

Como parte de la complejidad de una nación que aun transita desde el despotismo hacia el gobierno representativo, considera que “El sistema federal, forma de gobierno la más perfecta y sencilla después de establecida, es sin embargo la más complicada al tiempo de organizarse.” La vieja unidad adquirida bajo el despotismo hispano se halla en tenso contrapunto con los esfuerzos por institucionalizar el sistema federal -que parece implicar una división. Dicho tránsito ha traído como secuela que “Las revoluciones sucesivas que la nación ha sufrido, revoluciones de distintos caracteres, han relajado todos los resortes de la subordinación y obediencia.”²⁴²

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

²⁴¹ José María Luis Mora, “Dictamen de la Comisión extraordinaria encargada de consultar las providencias que deben dictarse para asegurar la tranquilidad pública, et al.”, en el *Archivo General de la Nación*, Ramo gobernación, legajo 42; publicado en *El Sol*, 14 de abril de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, p. 52.

²⁴² *Ibid.*, p. 53.

El sistema federal puede agravar dicha situación. Se añade a estas dificultades el que el nuevo gobierno, débil, abre la posibilidad de transacciones y empodera a las facciones.²⁴³ Cita a Destutt de Tracy (1754-1836) como un pensador que propone la centralización del poder en un dictador, especialmente “durante las épocas peligrosas.”²⁴⁴ Pero seguir esa opción no es posible debido a que “ya existe un Acta Constitutiva” que se debe respetar. Por lo demás, dicha Acta considera como básico la separación de poderes. Añade además, que habiendo pasado el tiempo en que se debió tomar la medida aquélla, pide que “se concentre el poder ejecutivo en un solo miembro del Supremo Poder Ejecutivo.”²⁴⁵ Como vemos, Mora no cierra la posibilidad de apelar al recurso dictatorial para fundar la nación. Medida que, como ya vimos, sugirió a sus partidarios en 1833.

El acercamiento de Mora a las tesis políticas de un autor de tinte conservador -en relación al tema del perfil del poder- debe comprenderse desde su preocupación por la nación en transición que para él era el México independiente. Por ello se opondrá a la iniciativa, que venía discutiéndose a nivel del Congreso nacional, de otorgar el poder ejecutivo a tres personas. Así, sostiene que

El que el Supremo Poder Ejecutivo resida en un cuerpo colegiado en mi concepto es una medida nueva y sumamente peligrosa en política, no tiene apoyo ni en la razón ni en la experiencia, y en nuestras circunstancias actuales puede ser muy peligrosa.²⁴⁶

También desde el temprano año de 1824, Mora va perfilando su crítica a una de las corporaciones más poderosas, el clero católico. Como será a lo largo de su vida, el eje de su crítica a dicha corporación (y las otras) será la necesidad de garantizar los derechos de cada ciudadano. Por ello propone que

²⁴³ *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 55. En efecto Tracy sostiene que “una nación no debe emprender la formación de una nueva constitución hasta después de haber reunido todos los poderes de la sociedad en las manos de una autoridad favorable a este proyecto. Este es el preliminar necesario: esto es en lo que consiste propiamente *la revolución y la destrucción*, y todo lo demás no es sino *organización y reconstrucción*.” Destutt de Tracy, *Comentario sobre el Espíritu de las Leyes de Montesquieu*, Burdeos, imprenta de Lawalle joven, 1821, p. 189. Como vemos, Mora se distancia más por cuestiones de praxis, más que por principio de esta propuesta de dictadura del francés.

²⁴⁵ José María Luis Mora, “Dictamen de la Comisión extraordinaria encargada de consultar las providencias que deben dictarse para asegurar la tranquilidad pública, et al, *op.cit.*, Vol. 2, p. 55-56.

²⁴⁶ José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora en la sesión del 30 de junio de 1824”, en *Actas del Congreso Constituyente del Estado Libre de México*, tomo I, México, 30 de junio de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, p. 59.

El Congreso del estado debe velar sobre el cumplimiento de las leyes tutelares de la libertad y propiedad del ciudadano, sin que por ningún pretexto, aun cuando sea el de sostener la religión, permita se traspasen los límites que ellas han fijado a las autoridades civiles y eclesiásticas.²⁴⁷

Considera también que los miembros del cuerpo eclesiástico no pueden resguardar su dogma por medios no espirituales.²⁴⁸ Es decir, no tienen la prerrogativa de injerir en el espacio público para sancionar los usos y costumbres religiosas de los ciudadanos de la República Mexicana. Por lo que es “obligación del gobierno fomentar y proteger la libertad de las opiniones y de la discusión, que no ofendan al dogma ni a la moral.”²⁴⁹

Por otro lado -como le indicaba la reciente experiencia histórica de México- el que tal corporación haya declarado a próceres como José María Morelos (1765-1815) y Miguel Hidalgo (1753-1811) como herejes, dividió “a los nativos del país”, por lo que se desarrolló “una guerra desoladora por espacio de diez años.”²⁵⁰ Otro aspecto de su crítica a la Iglesia católica será que sus propiedades generan un monopolio de tierras. Lo que deriva en “adquisiciones, por tanto, de manos muertas.” Estas manos muertas incrementan el interés de la juventud por seguir una carrera como la eclesiástica, sumamente funesta, puesto que monopoliza y neutraliza fuerza de trabajo de individuos que serían “enteramente improductivos en el nuevo estado que abrazan.”²⁵¹ En estas primeras críticas a la corporación eclesiástica, sostiene que su enfrentamiento con otra corporación, el ayuntamiento, ha generado ideas negativas sobre éste último. Sin embargo, él ve a los ayuntamientos de manera positiva, como corporaciones que fueron

²⁴⁷ José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora en la sesión del 9 de septiembre de 1824”, en *Águila Mexicana*, México, 13 de septiembre de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, p. 66.

²⁴⁸ José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora con respecto a que ninguna autoridad del Estado recoja en ningún caso otros libros que los prohibidos con arreglo al artículo 2, capítulo 2 de la ley de febrero de 1813, a la real orden de 16 de junio de 1768 y a la cédula del 5 de septiembre de 1820”, en *El Sol*, México, 5, 7 y 2 de octubre de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, p. 70.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

²⁵¹ José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora acerca del Proyecto de Constitución, en las sesiones de los días 5, 6, 7, 9 y 10 de junio de 1826”, en *Actas del Congreso Constituyente del Estado Libre de México*, tomo VII, México, 5, 6, 7, 9 y 10 de junio de 1826; y en *El Sol* los días 15, 16, 22, 23, 24, 28 de junio y 3 de julio de 1826. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, p. 155.

durante el régimen colonial, vehículos de la civilización, independencia y progreso.²⁵² Sin embargo, ambas corporaciones deberán sujetarse a las normativas emanadas por el Congreso. Ninguna de ellas engloba la voluntad general. Sostiene Mora que el Congreso es el único que se puede arrojar la representación de la Voluntad General de la Nación, y no los Ayuntamientos. Lo sostiene en medio de la disputa sobre la creación del Distrito Federal. Éste no puede ser erigido a partir del cercenamiento del territorio del estado de México, que es autónomo e independiente de dichos cuerpos.²⁵³

En su disertación sobre los bienes eclesiásticos -que presentó al concurso que convocó el Estado de Zacatecas en 1831- Mora mantiene sobre el tema una postura moderada. La cual, vimos, es un intento de mantenerse equidistante de dos opciones extremas, que en este caso son: el clero -con sus ansías de poseer bienes terrenales- y los impíos, que desean la desaparición física del primero. Al no distinguirse los principios religiosos del clero de sus pretensiones de poder político y económico, la impiedad hizo grandes progresos. Esto “trajo consigo la ruina de los principios religiosos en una gran parte de la población, mal muy grave en el orden público.”²⁵⁴ Los matices de su posición política en este tema específico, parecieran adquirir ribetes singulares. Veamos cuáles son. En primer lugar, creemos que los escritos de Mora de la década de 1820 prepararon los conceptos que le servirán para criticar al cuerpo eclesiástico. El cual se caracteriza por su “espíritu de partido”. Busca distanciarse de dos posturas extremas sobre el tema. Por un lado, decir -como sostienen los defensores del fuero eclesiástico, a los que llama “fanáticos”- que sus bienes perdieron su naturaleza temporal para adquirir una espiritual supone “la imposibilidad en sí mismo de un concepto tan monstruoso, cual es el que supone el cambio de la esencia de las cosas.”²⁵⁵ Por otro, a diferencia del otro grupo, a los que llama “impíos”, Mora sostiene que la iglesia puede tener bienes temporales, que son del orden civil. Finalmente, nos dice, “Como ambos partidos se han fijado en los

²⁵² *Ibid.*, pp. 169-170.

²⁵³ José María Luis Mora, “Sesión extraordinaria del congreso Constituyente del Estado de México el 17 de mayo de 1825”, en *El Sol*, México, 21 de mayo de 1825. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. 2, pp. 99-100.

²⁵⁴ José María Luis Mora, “Disertación sobre la Naturaleza y Aplicación de las rentas y Bienes de eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión”, en *idem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1987, Vol. 3, p. 166. Fue publicado en *El Indicador de la Federación Mexicana*, enero 22, 1834.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 170.

extremos, sus escritos se encuentran atestados de errores groseros.”²⁵⁶ El autor sostiene que

Si hubiese de creerse al clero, los bienes temporales que disfruta son de origen divino y los posee por un derecho igual; puede adquirirlos sin autorización, sin consentimiento y aun con positiva repugnancia de los gobiernos civiles; una vez que los ha hecho suyos, no le es lícito enajenarlos ni perderlos y deben quedar para siempre en su poder exentos de la potestad civil en su administración e inversión.²⁵⁷

En esta cita el sabio de Guanajuato critica que el cuerpo eclesiástico actúe al margen de la ley civil, adjudicándose bienes temporales que sólo pueden ser otorgados por la autoridad competente. Es decir, hace uso de sus críticas al espíritu de cuerpo que se rebela contra la voluntad general de la nación. Establece su deseo de distanciarse de las posturas extremas mencionadas antes.

Cualquier mexicano, amante verdadero de la religión de Jesucristo y de la prosperidad de su patria, debe hallarse vivamente interesado en sostener la una y la otra. Sin religión ni culto, no puede haber sociedad ni moral pública en ningún pueblo civilizado; pero la religión tampoco puede existir ni ser amada cuando se pretende confundirla con los abusos de la superstición, con la ambición y codicia de los ministros del altar.²⁵⁸

Vemos que “la patria” y “la religión” no son elementos necesariamente excluyentes. Dicha relación sería usual en el discurso republicano además. El autor piensa, contra los fanáticos, que el clero debe someterse a las leyes patrias. Contra los impíos, piensa que la religión es el sustento de los valores patrios. Sostenemos entonces que el discurso republicano en nuestro autor se entreteje con la tradición cristiana de las ex colonias hispanas.

Mora establece una diferencia marcada entre asociaciones civiles para fines de producción e industria y “las *comunidades* o *cuerpos morales*” -a las que pertenecería la

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 166.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 165.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 167.

corporación eclesiástica.²⁵⁹ Para él “Las leyes siempre han distinguido la propiedad de la persona de la del cuerpo; y así como a la primera le han dado una amplitud ilimitada, a la segunda la han restringido mucho.” Esto debido a la cuestión metafísica y política del “origen de la propiedad.” Así, sostiene que “El derecho de adquirir que tiene el particular, es natural, anterior a la sociedad [...] por el contrario, el derecho de adquirir de una comunidad es puramente civil, posterior a la sociedad.”²⁶⁰ Lo que justificaría la expropiación de las comunidades por el Estado. Otra razón por la que la corporación eclesiástica no puede acumular bienes temporales de manera ilimitada es que “los bienes sociales son limitados.” En el individuo eso no es un problema, porque éste tendría “un término natural [puesto que] que necesariamente ha de morir algún día”. En cambio, “no [se] reconoce ninguno [término natural] en un cuerpo o comunidad que es esencialmente inmortal.”²⁶¹ Esta acumulación ilimitada en el tiempo, por su carácter *esencialmente* inmortal, pone en peligro a la sociedad toda, puesto que la llevaría a la miseria. Es su versión de la necesidad de determinar los límites de las voluntades particulares a fin de que no perjudiquen los intereses de la patria.

[...] los derechos del cuerpo o comunidad política, sin excepción el de su propia existencia, son puramente civiles, es decir, en tanto tiene valor, en cuanto son o se reputan útiles al cuerpo entero de la sociedad. Los derechos de los particulares son de otro origen y naturaleza, les corresponde como hombres y son anteriores a la sociedad.²⁶²

La nación entonces supone la existencia de cuerpos o comunidades que deben someterse a la utilidad de la voluntad general. Lo cual nos recuerda elementos del discurso republicano, que enfatiza la necesidad del imperio de la ley y la preeminencia del cuerpo general sobre los particulares. Pero a su vez notamos que sostiene una visión del hombre que es común al discurso liberal.

Finalmente consideramos necesario revisar y discutir las definiciones ofrecidas por el guanajuatense en su *Catecismo Político de la Federación Mexicana* (1831). Varios de los conceptos que asume a lo largo de sus disertaciones encuentran acá un nivel de

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 206.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 207.

²⁶¹ *Ídem.*

²⁶² *Ibid.*, p. 215.

explicitación que no hay en ellas. Por ejemplo, el concepto de *opinión pública*. Cuyo nexo intrínseco con el de *voluntad general* es indesligable. Y que se encuentran en el meollo del problema del poder representativo, como examinamos antes. Allí el autor explica que “La opinión pública no es otra cosa que la convicción universal de una verdad debida a su examen y discusión.” No es pues, una cuestión de estadísticas poblacionales y tampoco una llamada irracional a la pasión popular. Por lo que la sola convicción universal “puede ser muy compatible con el error, si no ha precedido un examen prolijo y una discusión calmada.”²⁶³

Entonces, ¿cuál sería el nexo entre *opinión pública* y *voluntad general*? Ésta última es “el deseo de proporcionarse un bien que ha manifestado tal la opinión pública.” Y, para evitar su arbitrariedad -y poder anhelar un deseo justo- tal voluntad debe estar “fundada en una verdadera opinión pública.” Por lo que no puede apoyarse “en voces populares” o dirigir sus iras “contra personas o clases determinadas”, pues se volvería “esencialmente injusto.” Para actuar, los órganos de la voluntad general “Son dos, uno común, pacífico y ordinario, otro turbulento, peligroso y extraordinario.” Lo que nos recuerda la distinción entre revoluciones del tiempo y de personas. Dicha voluntad se expresa, de manera pacífica por “el voto” y de manera violenta mediante “la insurrección.”²⁶⁴

El problema de la soberanía tratado por Mora, muestra los límites conceptuales de la noción de “voluntad general.” Pues, como habíamos analizado antes, en otros textos suyos, ¿cómo saber que una insurrección, un movimiento armado, es manifestación de dicha voluntad? No se puede saber *a priori*. Según el autor, el voto es el medio de manifestación seguro de la voluntad general de un gobierno representativo. En cambio, la insurrección es el órgano de dicha voluntad cuando gobierna un régimen despótico. Por tanto, los movimientos armados deben ser reducidos al mínimo en regímenes representativos.

Si los sublevados no llegan a vencer, o si después de haber vencido no pueden mantenerse, sin duda que no tienen en su apoyo la voluntad general; mas si sucediere lo contrario es cierto que les favorece [Por lo que] cuando se emprende una

²⁶³ José María Luis Mora, “Catecismo Político de la Federación Mexicana”, en *Ídem., Obras completas, op. cit.*, Vol. 3, p. 428.

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 428-429.

insurrección nadie puede estar seguro de que lo que por ella se pretende alcanzar sea conforme a los deseos del público.²⁶⁵

La justicia de una revolución debe incluir el parecer de las masas populares, pues – insiste- “nadie debe ni tiene derecho para hacer feliz a otro contra su voluntad, ni libertarlo de males aunque sean efectivos.”²⁶⁶ Así, la clase ilustrada debe contar con el respaldo popular. La voluntad, por ende, debe ser general, abarcando ambos estratos sociales. El sistema representativo, republicano y federal, es el que define a la nación mexicana. Es representativo, dice, porque el poder legislativo es asignado por elección en períodos fijos. Es republicano porque las autoridades son elegidas de manera directa o indirecta por el pueblo y son responsables de sus actos. Es federal porque reúne a Estados independientes en ciertos aspectos de soberanía. Cuando esas facultades se reúnen “en una sola persona o corporación” se trata de un gobierno despótico.²⁶⁷

Este uso de los conceptos básicos del poder en un régimen representativo, explicaría muchas de sus opciones políticas como por ejemplo, con respecto a los alzamientos de los indígenas en los años cuarenta, denominados *guerra de castas*. Pues en su labor como plenipotenciario -con Gómez Farías nuevamente al mando- y enterado de los conflictos étnicos al sur de la república mexicana, sostiene que “El gobierno mexicano está dispuesto a conceder a los sublevados [de la guerra de colores] un establecimiento honroso pero de ninguna manera *colectivo*, sino precisamente individual.”²⁶⁸ Es decir, considerarlos como miembros de la voluntad general y no como corporaciones -que supondría una falsa voluntad general, o una estrictamente particular. A estas alturas nos queda claro ya cuál es su crítica a la dinámica autonomista de las corporaciones, que pretenden insertarse en la nación -como naciones paralelas e independientes de aquélla. En la misiva mencionada lo resalta. Considera que la nación mexicana no puede otorgar

[...] condiciones políticas que recaigan colectivamente sobre un cierto número de personas que se constituyan en tribu más o menos independiente, y que pretendan existir por sí mismas y tener un gobierno político o municipal separado en más o

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 429.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 430.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 432-433.

²⁶⁸ José María Luis Mora, “Carta al Vizconde Palmerston, noviembre 21 de 1849”, en *idem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988, Vol. 7, p. 288. Cursivas de origen.

menos grados de las autoridades del estado de Yucatán [Y si esas pretensiones corporativas se mantuvieran] el Gobierno mexicano está resuelto a no hacer ninguna [Y de no poder debelar tal insurrección] preferiría perder esa parte del territorio más bien que cederla a tribus que apenas se hallan iniciadas en la civilización.²⁶⁹

Para el autor, la nación como una entidad por encima de las corporaciones se sostiene en ciertas premisas conceptuales que explicita en dicha misiva. Así, *corporación* es un término opuesto a *civilización*. Los supuestos culturales, políticos y económicos de éste último concepto le permite tomar posición por un México que apuesta por ponerse en el ritmo histórico del progreso. Las corporaciones, obviamente, serían el impedimento para conseguirlo.

Por otro lado, si nos retrotraemos a la formación académica de Mora –aun en plena época colonial- podemos recurrir a ciertos elementos conceptuales para comprender, hasta cierto punto, su tratamiento de algunos términos claves de sus discursos posteriores. Los cuales, creemos, pudieron tener continuidad en sus disquisiciones políticas y filosóficas posteriores. Por ejemplo, el concepto de *naturaleza* que utiliza en sus disertaciones, tiene una fuerte similitud con los conceptos que utilizó en la sustentación de curso para graduarse en el colegio de San Ildefonso, el 4 de enero de 1812. Así, sostiene que “Es preciso que la definición corresponda a toda la cosa y tan sólo a la cosa que se trata de definir.”²⁷⁰ Como señala la cita, el concepto de *cosa* tiene fuertes reminiscencias metafísicas, como era de esperar en una institución colonial, pero esa dureza ontológica es muy semejante al contenido en el concepto de *naturaleza* que usará en sus disertaciones, como vimos antes. Es *la cosa* la que tiene la potestad de exhibir realidad y el concepto, el *logos*, se debe atener a la cosa. El *logos* lo es por su capacidad de develar la *cosa*. De ello se deduce, como lo hace el joven Mora, que

Existen principios ciertos y evidentes, como existen conclusiones ciertas y evidentes deducidas de aquellos principios: es decir, existe la ciencia, entendida en sentido lato y en sentido estricto.²⁷¹

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁷⁰ José María Luis Mora, “Resumen del Curso”, en *idem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988, Vol. 8, p. 17.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 21.

Los procedimientos lógicos inherentes al *logos*, permiten obtener principios claros y evidentes. Por tanto, la posibilidad de acceder a la *episteme*. Probablemente, el concepto de *civilización* de sus textos tardíos, se sostendrá o se acerca muchísimo a este sentido fuerte de episteme. Si el *logos* se atiene a la cosa, la experiencia sensible es el vehículo del saber seguro. Pues nos dice que

Las variadas *sensaciones* que *experimentamos* en nuestra alma de manera constante y concorde constituyen un motivo metafísicamente cierto para juzgar; que existe un cuerpo que es nuestro; que existen varios hombres indeterminados y varios cuerpos indeterminados; y que existen algunas leyes naturales de carácter universal.²⁷²

Su énfasis en la experiencia, ya en su etapa más política, tiene aquí una manifestación que no se contradice con su formación educativa colonial. Es la abstracción la que permite, partiendo de la experiencia, conocer los principios de la *naturaleza*, sus leyes. Es este énfasis en la experiencia lo que le permite sostener que “Repugna la existencia real e independiente del intelecto de alguna naturaleza que sea única en sí y que se identifique con muchos individuos.”²⁷³ Los universales están en la esfera del intelecto, pues no pueden ser ontológicamente reales fuera de él. Por tanto, su crítica a los *sistemáticos* modernos -incluidos los peripatéticos- que analizamos antes, se sostiene en esta opción metodológica y ontológica.²⁷⁴

“En las cosas se dan, independientemente del intelecto, relaciones reales; éstas puede descubrirlas el intelecto, pero no producirlas.”²⁷⁵ Es decir, el intelecto es capaz de captar el proceso real de las *cosas*, que son entidades no universales. “El espacio no es la materia misma extensa [...] Fuera del mundo existente, cuya finitud presuponemos,

²⁷² *Ibid.*, pp. 21-22. Cursivas nuestras.

²⁷³ *Ibid.*, p. 22.

²⁷⁴ “Los brutos no son meros autómatas sin sensibilidad, tal como pensó en forma extravagante Descartes”. *Ibid.*, p. 26. “La esencia de la materia no consiste, como lo entendió Descartes, en una determinada naturaleza de tres dimensiones. [...] La esencia de la materia permanece aún desconocida [...] Aunque la cualidad de la materia sea sensible, lo cierto es que la materia y la cualidad sensible de la materia no son uno y lo mismo”. *Ibid.*, p. 27. Creemos que un *sistemático* paradigmático es René Descartes (1596-1650). Y ese calificativo lo obtendría por otorgarle preeminencia al entendimiento por encima de la experiencia sensible. La consideración cartesiana de que el hombre es ontológicamente *res cogitans*, le lleva a enfatizar la condición racional de lo existente, en un perfil antropocéntrico que Mora no parece aceptar. Pues si la espacialidad y la materia tienen condiciones sólo concebibles desde y por el entendimiento, eso podría dar paso al solipsismo. La materia, por tanto, aunque real, no es reducible al entendimiento. Sólo la providencia es capaz de conocerla cabalmente.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 23.

existe un espacio infinito, vacío de todo ente corporal.”²⁷⁶ Parece apostar por una ontología atomista. Dado que el *mundo* se encuentra rodeado de un espacio *vacío e infinito*. De este modo puede conciliar un realismo sensorial fuerte con la propuesta ontológica moderna que está a la base, por ejemplo, de la física newtoniana.

Para el joven estudiante Mora es posible afirmar que “Existe una Providencia infinitamente sabia [...] que cuida de modo sublime tanto el orden físico como el moral.” ²⁷⁷ Es decir, si existe un orden de lo real, atomista, que sigue procesos causales racionales y que no depende de nuestro intelecto, entonces es necesario afirmar que la realidad está sujeta a la ordenación de un hacedor suprarreal. Y siendo la realidad *una*, entonces, dicho hacedor determina también el orden de los procesos morales e históricos, la realidad de lo propiamente humano, digamos. Así, su apuesta por el orden progresista de la civilización, puede ser explicada teológicamente, cuando considera que “Este mundo existente no es, como juzgó Leibniz, el más perfecto y óptimo de todos los mundos posibles.”²⁷⁸ Si el progreso supone la irrupción de una dimensión temporal, que trastoca lo real -aunque en un ritmo de mejoría de lo ya existente- entonces es natural que no esté de acuerdo con la postura teológica de Leibniz. La cual supondría que lo ya existente es bueno en sí mismo y no necesita modificarse.

Ya en su periodo más político, el autor considera que la filosofía es deshonrada por todos aquellos que “se empeñan en deprimir una ocupación tan honrosa al que la profesa, como útil a la humanidad.” El guanajuatense se siente obligado a defenderla pues se considera “un amante de la Filosofía, o filósofo” que busca clarificar su “importancia y necesidad” para así “poner nuestra piedra en el gran edificio de la ilustración pública.”²⁷⁹ Creemos que esta disertación sobre la filosofía permite iluminar tanto sus consideraciones metafísicas expuestas antes, como su papel como filósofo ilustrado en una sociedad como la mexicana, en plena transición hacia el progreso, como decíamos antes.

²⁷⁶ *Ídem*.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁷⁹ José María Luis Mora, “Rasgo encomiástico de la filosofía”, en *El Observador*, México, 12 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas, op.cit.*, Vol. 8, p. 156.

En efecto, ¿qué es la Filosofía? Sólo su definición es su mayor elogio. Es, dicen a una voz todos los sabios, el conocimiento de *todas las cosas* comprendidas dentro de la esfera del entendimiento humano. Y ¿cómo podrá dejar de ser útil un conocimiento tan vasto y universal?²⁸⁰

Si la filosofía pretende ser un saber universal, ¿de qué puede ser saber sino de lo real - entendido como lo regido por leyes? Es decir, la naturaleza. Además, la filosofía tiene a su alcance el saber lógico, el científico y el geográfico.

A la Filosofía se debe esa multitud innumerable de máquinas, que facilitando las operaciones de la industria [...] ha multiplicado aquellos productos que sirven para satisfacer sus necesidades y los ha llevado a un grado de perfección tal, que sólo un hombre irreflexivo podrá dejar de admirar.²⁸¹

Ese tipo de saber sustenta su carácter performativo. Y su éxito civilizatorio. Por lo demás, la filosofía ayuda, con el progreso moral, a alcanzar las virtudes.²⁸² En síntesis, el guanajuatense resume diciendo que “ella enseña el modo de indagar la verdad y practicar *la virtud*.”²⁸³ Y nosotros podemos añadir, que la vida política de Mora fue filosófica, según sus términos, pues habiéndose preparado en la verdad durante su formación académica, su vida política la entregó a la práctica de las virtudes. Lo que lo convierte su vida y obra en un caso interesante puesto que plasman buena parte del legado del discurso republicano.

Hasta aquí hemos intentado abarcar de un vistazo la complejidad del concepto de *revolución* en la obra del guanajuatense Mora. Comprendimos que el trasfondo de dicha complejidad residiría en su crítica a las corporaciones novohispanas supérstitas. Las cuales, en su evaluación final, resultan siendo enemigas del sistema republicano, democrático y representativo en tanto prefieren someter a sus privilegios la forja de la nación mexicana. Sus escritos periodísticos abordan con preocupación la escalada de violencia que es capaz de desatar la lucha de facciones, pues ella pone en riesgo los logros -frágiles pero importantes, reconoce Mora- en pos del progreso y de tal sistema

²⁸⁰ *Ídem*. Cursivas nuestras.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 157.

²⁸² *Ídem*.

²⁸³ *Ibid.*, p. 158. Cursivas nuestras.

de gobierno. Además, observamos que su adhesión a dicho sistema suponía considerar una defensa permanente tanto de los principios como de las normas básicas que garantizan la condición del ciudadano. Tal defensa pasaba tanto por una reforma del sistema educativo, como del gobierno e incluso de ajustes a la Carta Constitucional mexicana de 1824.

Por otro lado, pudimos notar a lo largo de nuestra exposición de su obra escrita, la aparición inusitada del concepto de *virtud*. Y es inusitada en tanto dicho concepto no parecería ser crucial para la comprensión, tanto de su obra, como de la de su propuesta de un proyecto de perfil liberal. Pero en esta sección intentaremos mostrar que dicho concepto es importante en tanto se relaciona con el carácter *moderado* de su liberalismo, como por los nexos que establecería con el lenguaje del *republicanismo*. De tal manera que el perfil clásico del liberal guanajuatense se irá matizando y complejizando, lo que podría otorgarnos pistas cruciales para entender los albores de la nación mexicana.

El concepto de virtud tiene larga data en la tradición de pensamiento moral y política europea. La mayoría de los especialistas indican que es Aristóteles quien asienta sus características específicas. Con la aparición de los exponentes históricos del liberalismo, tal concepto aristotélico será puesto en cuestión radical. Por lo que suele considerarse que tal concepto llegó a ser excluido de las consideraciones políticas y morales de la moderna política liberal. A fin de cuentas, el problema de fondo será entender cuál es el tipo de relación que podría darse entre *liberalismo* y *virtud*.²⁸⁴

Como notamos en los escritos de Mora de los años veinte, dicho concepto de *virtud* aparece 1) en relación con sus perspectivas de cambio educativo; 2) cuando discrepa de las acciones de los partidos que se disputan el poder; 3) cuando hace un llamado a ejercerla tanto a los miembros de dichos partidos como a los dirigentes políticos del país –que se supone son individuos cuyo nivel de injerencia política debiera garantizar

²⁸⁴ Peter Berkowitz aborda las problemáticas históricas y conceptuales de dicha relación, desde una mirada que asume la perspectiva liberal de un modo favorable al concepto de virtud. Eso no le evita subrayar incisivamente las dificultades de tal relación. Para él, “El estudio de la virtud es manifiestamente inevitable en la filosofía política antigua y medieval, donde la virtud, o la promoción de la excelencia humana, se consideraba el objetivo supremo de la política. En cambio, la filosofía política moderna tiende a rechazar estos objetivos elevados como imprácticos, engañosos y peligrosos.” (Peter Berkowitz, *El liberalismo y la virtud*, Santiago de Chile, editorial Andrés Bello, 2001, p. 24). Para lograr sus propósitos, Berkowitz reinterpreta la noción de virtud en Aristóteles desligándola de su ontología y su antropología. Véase *Ibid.*, pp. 27 y ss.

el uso de tal término; 4) cuando se encuentra enfrentado a los límites del poder constitucional y los estados de emergencia. En este último aspecto, aparece de manera nítida la necesidad de recurrir a la metáfora del *cuerpo de nación* y a la *prudencia* del médico-gobernante.

En cuanto al primer punto, examinamos que Mora hace el contrapunto entre el hombre *virtuoso* y el hombre de *bien*. Este último no tendría en claro sus deberes, lo que sí es requisito en la formación del primero. Se deduciría que la educación que quiere reformar, de origen escolástico, no forma los ciudadanos útiles a la nación que se desearía forjar.²⁸⁵ El hombre educado en el conocimiento de sus derechos y deberes es un buen miembro del sistema republicano, el cual es mucho más perfecto si éste posee *virtudes morales* en un alto grado.²⁸⁶ Dicho sistema se basa en el establecimiento de leyes y de una Constitución. Un ciudadano instruido en éstas evitará caer a merced del déspota. A través de la imprenta, sabiendo leer y escribir, conocerá los escritos de los grandes hombres, pudiendo elegir legisladores entre una minoría virtuosa.²⁸⁷

Mora define el sistema republicano como aquél donde “son los mismos interesados los que se dan leyes.” Es decir, donde se necesita la participación política de los ciudadanos. En dicho régimen “Se requiere algo más que la luz natural para conocer que el bienestar de la comunidad redundará en beneficio propio.”²⁸⁸ La participación del ciudadano supone que debe conocer la importancia del bien común. La instrucción es necesaria entonces entre los jóvenes, futuros ciudadanos políticamente activos. Dichos jóvenes pueden ser arrastrados por los deleites sensoriales, pero el adulto debe ser capaz de reconocer la importancia de los placeres reales que provienen del cultivo del alma. Así, dice Mora, “La cultura del espíritu suaviza el carácter, reforma las costumbres. La razón ilustrada es la que sirve de freno a las pasiones y hace amar la virtud.”²⁸⁹

Vemos que la *virtud* entra en oposición con los *placeres* individuales, por lo que la virtud sería el cultivo del alma, trascendiendo los sentidos y alcanzando a entrever la importancia del placer que proviene de la razón y de la búsqueda de bienes superiores

²⁸⁵ Véase José María Luis Mora, “Don José Ma. Mora presenta una memoria sobre reformas que necesita el plan de gobierno y estudios del Colegio de San Ildefonso” *op.cit.*, p. 32.

²⁸⁶ Véase José María Luis Mora, “Pensamientos sueltos sobre educación pública”, *op.cit.*, p. 58.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 62.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 63.

como el bien común. No así cualquier puede pertenecer a este régimen republicano, pues, citando a Rousseau, sostiene “que si los hombres examinasen de cerca todas las virtudes que se necesitan en un gobierno popular, se confundirían del enorme peso que cargaría sobre ellos.” Y eso debido a que no es fácil ser a la vez “soberano y ciudadano, juez y parte al mismo tiempo” puesto que ello requiere “una virtud heroica para desprenderse de los sentimientos del hombre y adornarse en alguno momentos de las cualidades propias de la divinidad”.²⁹⁰

En cuanto al segundo punto, nuestro autor considera que la lucha de facciones es una muestra clara de todas aquellas características del individuo que contrastan con las de la virtud. Si ésta última supone una República conformada por ciudadanos instruidos, dicha lucha supone la intervención de “hombres inmorales, sedientos de puestos y empleos”.²⁹¹ Gran parte de los discursos escritos por el guanajuatense están reiteradamente dirigidos a crear consciencia de las implicancias negativas que tienen estas prácticas partidarias en la conformación e institucionalización de un régimen representativo basándose en el respeto al ciudadano y sus derechos.

La labor educativa e ilustrada es un eje importante de sus trabajos periodísticos, puesto que los miembros de la lucha de facciones, causantes del estado de “anarquía, la sedición y el desorden” finalmente “se han erigido en sus maestros y pedagogos [de la masa de ciudadanos].”²⁹² Lo cual supone distanciarse de la actitud partidista, por lo menos en principio, para situarse en un plano de superioridad moral y epistemológica. Pues, dice Mora, “Nuestro objeto es rectificar las ideas políticas y morales extraviadas a nuestro juicio, destruir si es posible, o atenuar a lo menos entre nosotros el espíritu de partido.” Lo cual supone una reconciliación en una meta superior: la Patria. Lo cual supone a su vez conocer los deberes con ella.²⁹³

Como vimos en las secciones anteriores, Mora va concentrando sus esfuerzos periodísticos e intelectuales en la concepción de *revolución*, en tanto éste llega a convertirse en el fenómeno histórico y social que más impacto tendrá en esa lucha de

²⁹⁰ *Ídem*. La cita que Mora toma de Rousseau se encuentra en su *Contrato Social*, *op.cit.*, p. 65-66.

²⁹¹ José María Luis Mora, “Introducción” a *El Observador de la República Mexicana*, 1ra época, México 6 de junio 1827, *op.cit.*, p. 80.

²⁹² *Ídem*.

²⁹³ *Ibid.*, p. 81.

partidos. Ya en 1830, señala que la causa de dichas luchas, así como de los cambios de régimen “estaban en la revolución misma”.²⁹⁴ Podemos decir que este concepto será el eje de sus textos posteriores a 1830, al punto de parecer haber eclipsado su interés por los estatutos constitucionales y las virtudes en el sistema republicano. Quizás porque el sistema mencionado requiere la participación política de los ciudadanos, la necesidad de supervisar las acciones del gobierno. Y es que la libertad de que gozan los ciudadanos en tal régimen puede perderse, nos dice, “si los libres no están muy alerta para prevenir toda especie de pretensiones que tiendan [...] a disminuir su libertad”.²⁹⁵ Un truco que usan las facciones para lograr ese cometido es distinguir, nos dice, “entre el bien de la república y la observancia de las leyes”, por lo que terminan sugiriendo la superioridad de la primera sobre las segundas, sacrificando las libertades del ciudadano republicano.²⁹⁶ Pero un gobierno es más racional mientras más proteja los derechos del ciudadano. Y protegerlo es “cuanto menos influye en la persona del ciudadano.”²⁹⁷ La disputa entre facciones genera la empleomanía, como ya vimos antes. La que se agudiza en el régimen representativo, donde todos consideran ser iguales, pero no sólo ante la ley. Por lo que la competencia por los puestos públicos se vuelve enconada y sin límites morales. Entonces, “La falta de moralidad en los hombres es la ruina de las naciones.” Y es porque “los vicios destruyen la fuerza y el temple de un alma varonil ocupando el lugar de las virtudes.” Por tanto, la libertad desaparece.²⁹⁸ ¿Qué garantiza que la libertad se mantenga en una República? Para Mora serían “El trabajo, la industria y la riqueza” pues son las que hacen “a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos”.²⁹⁹

En cuanto al punto 3, debemos notar que se entrelaza con los anteriores, en tanto los miembros de los partidos debieran ser los primeros en respetar las normas constitucionales. Pero la experiencia política del guanajuatense le indica que ello dista de ser así. Sostiene que las leyes no lo pueden hacer todo sin “El celo y la energía de los

²⁹⁴ José María Luis Mora, “Introducción” a *El Observador de la República Mexicana*, 2da época, México, 3 de marzo 1830, *op.cit.*, p. 82.

²⁹⁵ José María Luis Mora, “Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad”, en *El Observador de la República Mexicana*, 20 de junio de 1827, *op.cit.*, p. 140.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 145.

²⁹⁷ José María Luis Mora, “Discurso sobre los perniciosos efectos de la empleomanía”, en *El Observador de la República Mexicana*, 21 de noviembre de 1827, *op.cit.*, p. 275.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 279.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 280.

ejecutores” puesto que ellos vendrían a ser “el alma de las leyes.”³⁰⁰ Pero resulta que en el sistema republicano todos los ciudadanos en cierto modo son ejecutores de las leyes. Citando a Montesquieu, indica que éste “sienta que la virtud es el alma de esta clase de gobierno”.³⁰¹ El ciudadano se obedece a si mismo respetando las leyes. Para que esto se lleve a cabo -evitando la anarquía- se necesita “el convencimiento íntimo de todos los ciudadanos, en orden a la importancia y necesidad indispensable de la fiel y puntual observancia de sus deberes”. Esta observancia “es la virtud que anima la República.”³⁰²

Pero cuando el deber es abandonado en pos de la ambición partidaria, se genera lo que vimos antes que llamó *la alta política*. Que es un término que suele esconder prácticas despóticas. A fin de entenderla, Mora sugiere clasificar la conducta de aquellos que presiden la política de los gobiernos. Y son de tres clases. “La primera -nos dice- es de aquellos que entran a ocupar los puestos supremos con positiva repugnancia y sin otra mira ni objeto que cumplir con las obligaciones que la ley y la sociedad les imponen”.³⁰³ Renuncian a su ambición personal y sacrifican sus vidas por el deber patrio. “En esta clase, que es rarísima –reconoce Mora- se hallan los hombres verdaderamente virtuosos como un Washington”.³⁰⁴ Mientras, la segunda clase ambiciona el poder, pero respeta las normas. Estos hombres aún son meritorios. Pero los de la tercera clase, “deseosos del mando, pero sin mérito para desempeñarlo, procuran ejercerlo por todo género de violencias, hollan las leyes y atropellan los ciudadanos”.³⁰⁵ Son los de esta tercera clase quienes no poseen el carácter necesario para aspirar al mando de la nación.

Al parecer, el guanajuatense va distinguiendo con crudeza que la primera clase es escasa y que la tercera es la más abundante. Por tanto, sus textos posteriores estarían dirigidos a consolidar la segunda clase, que supone tanto la virtud como la constitución de un sistema representativo respetuosa de las leyes y de la Carta Magna. La primera y la

³⁰⁰ José María Luis Mora, “Libertad de imprenta”, en *El Observador de la República Mexicana*, 30 de junio de 1830, *op.cit.*, p. 185.

³⁰¹ José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes”, en *El Observador de la República Mexicana*, 6 de junio de 1827, *op.cit.*, p. 265. Efectivamente, Montesquieu sostiene que “en un estado popular es necesario un resorte más: la virtud.” Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, *op.cit.*, t. I, p. 19.

³⁰² José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes”, en *El Observador de la República Mexicana*, 6 de junio de 1827, *op.cit.*, p. 265.

³⁰³ José María Luis Mora, “Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de diciembre de 1827, *op.cit.*, p. 305.

³⁰⁴ *Ídem.*

³⁰⁵ *Ídem.*

segunda clase se oponen a la tercera, pues las dos primeras suponen “la imparcialidad [que] es lo primer que debe exigirse de un funcionario público”. La virtud de la imparcialidad aparece “cuando callan los intereses privados y se hace escuchar la voz de la razón.”³⁰⁶ Incluso Mora llegará a sostener que más que poner la fe sobre la ley misma, o sobre el tipo de régimen a adoptar, habría que “obrar sobre las almas y tratar de mejorar a los hombres.” De ese modo, éstos sabrán mantener “lo que tienen de sabio las leyes” buscando a su vez “remediar “lo que tienen de imperfecto.”³⁰⁷

Si analizamos el cuarto punto, para Mora, las acciones conspirativas son fomentadas por los partidos, generando y amplificando los males del cuerpo político. Dichas acciones veíamos antes que ponen en cuestión los principios del sistema representativo. Y el de insurrección es uno de ellos. Por lo que Mora sostiene que “Los principios del derecho de insurrección son demasiado sencillos, pero su aplicación es tan difícil que casi toca en los términos de lo imposible”.³⁰⁸ Ante esta imposibilidad latente, el autor recurre a la metáfora del cuerpo político, puesto que “El cuerpo político es como el físico, sus fuerzas se apuran con la resistencia que oponen a la enfermedad”.³⁰⁹ Y la enfermedad serían las divisiones que suscitan las insurrecciones partidarias. Como es de necesidad concluir, se requiere la intervención del médico-gobernante pues “Esta clase de enfermedades del cuerpo político son sumamente peligrosas y difíciles de curarse.” Ellas suponen

[...] un médico de un pulso, tino y circunspección tal, que lejos de exasperarlas con remedios cáusticos, las aplaque con lenitivos, suavizándolas y conteniendo la efervescencia y ardor a que de suyo son tan propensas.³¹⁰

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 306. Este tinte realista continúa más adelante, cuando sugiere que “Nos conformamos con que los depositarios del poder, o los que a él aspiran, no se olviden de sí mismos y procuren satisfacer su ambición, pues no es precisamente esta pasión la que causa las desgracias de los pueblos, sino la mala dirección que se les da. Cuando los que aspiran al mando y al poder respetan las leyes y los derechos individuales y procuran ascender al puesto supremo o mantenerse en él, no por violencia y extorsión, sino por la benevolencia y aprecio de sus conciudadanos, nada hay ciertamente que reprenderles.” *Ibid.*, p. 309. Para él, la virtud de la imparcialidad y el régimen democrático representativo -que supone libertad para perseguir las metas personales- no son acá incompatibles, pero en cierto sentido supone renunciar a “la verdadera virtud” que representaría el prócer Washington.

³⁰⁷ José María Luis Mora, “De la eficacia que se atribuye a las formas de gobierno”, en *El Observador de la República Mexicana*, 12 de mayo de 1830, *op.cit.*, p. 319.

³⁰⁸ José María Luis Mora, “Discurso sobre los delitos políticos”, en *El Observador de la República Mexicana*, 31 de octubre de 1827, *op.cit.*, 226.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 223.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 226.

Por tanto, la virtud, la sabiduría y el deber terminan siendo la condición del médico-gobernante. Será éste el que puede “instruir a los pueblos y naciones de los grandes riesgos que corren” si se encaminan por el “curso y término natural de las revoluciones”.³¹¹ Esta sabia *prudencia* del gobernante nos permite establecer una primera interesante conexión -en los textos de Mora- entre lo que llamamos *liberalismo moderado* con el concepto de *virtud* que asume en ellos. Esa virtuosa prudencia le permitiría al guanajuatense distanciarse tanto de “el espíritu de novedad y el furor de destruir todo lo antiguo” como de “los que resisten cualesquiera mudanzas por más justas y necesarias que sean [...] para restituir el antiguo orden de cosas”.³¹² Distancias que caracterizaban lo que llamamos antes justamente liberalismo moderado.³¹³ Un segundo modo de conectar liberalismo *moderado* y virtud estaría presente en su solicitud de *restringir* el derecho al voto a los propietarios. Más que un criterio economicista y liberal en un sentido lato, el criterio es moral. Así, el guanajuatense considera que “A la nación le conviene sobre todo, que los que la gobiernen e influyan en los negocios públicos, sean personas virtuosas.”³¹⁴ De ese modo se excluiría de los cargos públicos a las opuestas, es decir, a “los ligeros, inquietos y revoltosos”.³¹⁵ Las personas con “verdaderas virtudes cívicas” se caracterizan por “el decoro en las personas y modales y el amor del bien público”. Virtudes “casi exclusivas de los propietarios.”³¹⁶ Una tercera forma de vincular el liberalismo moderado con la virtud será mediante el concepto de *ley*. Desarrolla sus críticas contra las facciones, que persiguen y condenan la libertad de pensamiento en los ciudadanos que no opinan igual. Mora rechaza dicha condena pues suele basarse en “El patriotismo” que no es “bastante para disculpar semejantes persecuciones. Esta virtud cívica –sostiene- no lanza sus rayos sino contra los enemigos de la nación, es decir, contra los infractores de las

³¹¹ José María Luis Mora, “Discurso sobre el curso natural de las revoluciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de mayo de 1830, *op.cit.*, p. 320.

³¹² José María Luis Mora, “Sobre cambios de constitución”, en *El Observador de la República Mexicana*, 2 de junio de 1830, *op.cit.*, p. 333.

³¹³ La virtud como tópico importante de la obra escrita de Mora se resume en su concepción de filosofía, pues “ella enseña el modo de indagar la verdad y practicar la virtud.” Véase José María Luis Mora, “Rasgo encomiástico de la filosofía”, *op.cit.*, p. 158.

³¹⁴ José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la República y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad”, en *El Observador de la República Mexicana*, 14 de abril de 1830, *op.cit.*, p. 374.

³¹⁵ *Ídem.*

³¹⁶ *Ibid.*, p. 374-375.

leyes.”³¹⁷ Podemos decir que en sus textos de los años treinta, Mora supone este criterio moral de virtud para distinguir entre el *progreso* y el *retroceso*. Así, por ejemplo, cuando describe a Valentín Gómez Farías, jefe del partido del progreso en 1832, Mora habla de él como encarnación de altos valores morales. Nos informa que

Farías no conoce el deseo de honores, distinciones ni riquezas, ni tampoco la afectación de renunciar a tales goces [...] su ambición es la de influencia, reputación y concepto, la de hacer *progresar* a la nación por el camino más corto [...] De todas estas virtudes dio pruebas nada equívocas en el periodo de su gobierno, corto en duración y fecundo en riesgos y sucesos importantes.³¹⁸

Vemos que Farías posee las virtudes que corresponderían al segundo tipo de hombres, según la clasificación que hiciera antes nuestro autor. Y esas virtudes eran necesarias para llevar a cabo las reformas que pretendió hacer durante la gestión presidencial de 1832-1833. Pero en el balance que realiza el guanajuatense, resulta que los “cuerpos ejercen sobre sus miembros una verdadera tiranía”, por lo que impiden que se lleven a cabo tales reformas. Dichos cuerpos “hacen ilusoria *la libertad civil y la independencia personal* que a sus miembros corresponde como ciudadanos”.³¹⁹ Creemos entender que Mora radicaliza en este texto de 1837, su comprensión de las dificultades para establecer una nación de ciudadanos virtuosos, que lleven a cabo las metas del progreso, donde las corporaciones ocupan el lugar que antes ocupaban las facciones, como lo enemigos no virtuosos de la nación mexicana.³²⁰ Entonces, como dejan entrever las consideraciones anteriores, el concepto de virtud es sumamente importante en la estructura conceptual que trama en sus escritos, los cuales se radicalizan en los años treinta, en tanto que ambos, el concepto de *revolución* como el de *corporación*, adquieren ribetes sustanciales. Ahora debemos considerar brevemente en qué consistiría

³¹⁷ José María Luis Mora, “Discurso sobre las aversiones políticas que en tiempos de revolución se profesan unos a otros los ciudadanos”, en *El Observador de la República Mexicana*, 24 de marzo de 1830, *op.cit.*, p. 444.

³¹⁸ José María Luis Mora, “Revista Política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837”, *op.cit.*, p. 364. Cursivas de origen.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 374. Cursivas de origen.

³²⁰ Para Mora, la virtud fundante de la nacionalidad mexicana se hallará en la clase social que denomina “paisanos” que vendría a ser como la clase media. Sostiene que “El carácter de los mexicanos y sus virtudes no deben pues buscarse, como lo han hecho muchos extranjeros, en las clase privilegiadas, sino en la masa de los ciudadanos...” Véase José María Luis Mora, *México y sus Revoluciones*, *op.cit.*, t.1, p. 121.

aquéel concepto en relación a la obra de Mora, teniendo en cuenta la noción de *republicanismo*.

En años recientes han sido distintos autores los que han constatado la relación entre *virtud* y *republicanismo*. Además, se asegura que el concepto de virtud sería ineludible en la comprensión misma de la perspectiva liberal. Por ejemplo, para Jordi Mundó, habría un entronque entre las tesis de John Locke y Aristóteles, mediado por la jurisprudencia romana. Para éste “sea Locke republicano o no, es indudable que entronca con la tradición republicano-aristotélica”.³²¹ Al punto tal que Di Castro se anima a decir, en forma provocadora, que “tal vez descubramos que lo mejor del liberalismo (como la defensa del gobierno de las leyes, el Estado de derecho, el ámbito privado o la neutralidad del Estado) es un legado histórico del propio republicanismo.”³²²

Nosotros creemos que los textos de Mora tendrían un alto nivel de compromiso conceptual con el republicanismo. Especialmente con uno de sus principios: el de libertad. El cual supone “no depender de la voluntad arbitraria de otros”. Esta *no-dependencia* que exige el republicanismo, se relaciona con el “riguroso respeto al gobierno de las leyes, la igualdad de derechos civiles y políticos”. Los cuales no podrían establecerse sin “la virtud cívica de los ciudadanos, en la medida en que el mayor peligro para ambas es la corrupción política que lo vuelve incapaces de juzgar y entender que sus intereses individuales son parte del bien común.”³²³ No nos es difícil sostener que todos estos indicadores conceptuales del republicanismo se dan en buena parte de su obra. Mora luchó contra el despotismo que consideraba herencia del régimen feudal hispano, que a su vez ponía trabas al establecimiento del régimen republicano en la joven nación mexicana. Por esa misma razón, era sensible a la necesidad de que las leyes constitucionales sean respetadas rigurosamente puesto que garantizaban las libertades básicas del ciudadano. Por ende, insistió reiteradamente en el cultivo de la virtud cívica –probablemente por influjo de Montesquieu- para lograr cimentar la

³²¹ Jordi Mundó, “Locke y Aristóteles” en Ambrosio Velasco Gómez; Elisabetta Di Castro; María Julia Bertomeu, *La Vigencia del Republicanismo*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006, p. 113.

³²² Elisabetta Di Castro, “Liberalismo y Republicanismo” en Ambrosio Velasco Gómez; Elisabetta Di Castro; María Julia Bertomeu, *La Vigencia del Republicanismo*, *op.cit.*, p. 350. Dimos más detalles de esta discusión en el capítulo 1 dedicado a la problemática del republicanismo y el liberalismo.

³²³ *Ibid.*, p. 347.

búsqueda de un bien superior a las mezquindades de los partidos y, posteriormente, a las de las corporaciones.³²⁴

Así, en cierto modo, el republicanismo -y su exigencia de virtud para los ciudadanos- se convertirá en Mora en un eje programático rayano en la utopía.³²⁵ Temas incluidos en sus textos de los años treinta donde sus esfuerzos interpretativos se concentrarán en temas como las revoluciones y su relación con el progreso y las corporaciones.

Entonces, hemos seguido la génesis conceptual de términos claves en las obras del guanajuatense: *corporación y revolución*. Ésta supone una división de orden ontológico y epistemológico. Es decir, la revolución puede ser beneficiosa si sigue el decurso inevitable de la civilización (*lo racional, de las cosas o del tiempo*). Epistemológicamente, supone el uso de la experiencia, que garantiza la partición de la totalidad de lo real -naturaleza y moral. Así, una revolución no es beneficiosa (*de los hombres*) si está signada por la pervivencia de hábitos políticos superados, como la violencia entre facciones, el despotismo y la anarquía. Hábitos que son específicos de una entidad históricamente superviviente: las corporaciones. Las opciones metafísicas y epistemológicas asumidas por Mora en su formación académica colonial habrían tenido cierta continuidad -y se habrían entretejido- con sus opciones políticas y filosóficas de su etapa periodística y de agente político. La multiplicidad de los temas abordados por

³²⁴ Sobre el concepto de virtud y su relación con el de ley en la obra de Montesquieu, véase Bernard Manin, “Montesquieu, la República y el Comercio” en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coordinadores), *El Republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 13-56. Como recuerda este autor, para el francés, “El amor a las leyes y a la patria constituye por tanto el primer y esencial contenido de la virtud.” (*Ibid.*, pp.18-19). Dicha virtud es “una necesidad funcional para las repúblicas” (*Ibid.*, p.19). Y es que en estas últimas “quienes dan las órdenes son al mismo tiempo quienes padecen los costos.” Por lo que “La virtud –concluye Montesquieu- aporta la solución al problema”. (*Ibid.*, p.20). Vimos que estos mismos problemas son abordados por el guanajuatense en relación al establecimiento de una república mexicana. La virtud era para éste necesaria si no se deseaba recaer en el despotismo –herencia novohispana. Herencia que las facciones y las corporaciones recreaban.

³²⁵ “Este cierto “utopismo” en la obra de Mora lo subraya la doctora Rovira, pues señala a “José Ma. Luis Mora en su constante preocupación por las funciones que debía desempeñar el “estado” y su “utopismo constitucionalista”. (Véase Carmen Rovira “Introducción” en *Ídem* (Coordinación), *Una Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX. 2da edición, 2 tomos.*, México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, t. 1, p. 142). Creemos que este *utopismo* se comprende a cabalidad si tenemos en cuenta el aspecto de republicanismo que subyace en la obra de Mora. Para Di Castro, “los principios republicanos, en particular las interpretaciones republicanas de la libertad política y de la virtud cívica, pueden volverse la base de una nueva utopía política, capaz de despertar las pasiones de los ciudadanos libres.” (Elisabetta Di Castro, “Liberalismo y Republicanismo” en Ambrosio Velasco Gómez; Elisabetta Di Castro; María Julia Bertomeu, *La Vigencia del Republicanismo, op.cit.*, pp. 348-349). Mora luchó durante toda su vida por despertar dicha utopía entre los mexicanos de su época, siendo así que su lucha contra las facciones y las corporaciones no se entendería cabalmente sin ella.

este sabio: municipios, ley, sistema político, nación, etc., nos parece que se articulan con relativa claridad bajo la fuerza cohesionadora que le otorga el discurso republicano. El cual enfatiza el concepto de virtud ciudadana, imperio de la ley y orden. Que finalmente fueron las banderas políticas esgrimidas por nuestro autor en su vida y su obra.

CAPÍTULO 6.

TRADICIÓN REPUBLICANA Y LIBERALISMO EN MORA Y VIDAURRE. SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

En el primer capítulo habíamos considerado el discurso republicano como un elemento importante para comprender las propuestas teóricas e ideológicas presentes en los textos legados por ambos autores. Y en los capítulos dedicados al análisis de sus textos, queríamos mostrar que los elementos principales de tal discurso son importantes para interpretar sus obras. Nos corresponde ahora presentar con mayor precisión y detalle los elementos de dicho discurso que serían comunes al entramado de sus textos, así como los elementos específicos que distinguirían sus propuestas ideológicas.

6.1 Republicanismo y liberalismo en Mora y Vidaurre. Algunos alcances conceptuales.

Ya antes pudimos tocar el punto concerniente a los elementos del discurso republicano que estarían presentes en la obra de Mora.¹ Resumiremos el asunto diciendo que el guanajuatense asume como un concepto central de sus artículos periodísticos el concepto de *virtud*. El cual sería un préstamo del discurso republicano. Nos parece altamente plausible considerar que se familiarizó con él por medio de sus lecturas de los ilustrados italianos como Filangieri y Beccaria, cuyas ideas legislativas son un referente constante en sus obras. Por otro lado, nuestro autor cita constantemente a Montesquieu y a Rousseau, por lo que serían otra fuente que lo familiarizaría con tal discurso. Igualmente, con su lectura de *El Federalista* (Hamilton, Madison y Jay) se habría empapado del vocabulario usual del republicanismo anglosajón. También creemos que asume el concepto de *utilidad* de una forma tal que supone la lectura clásica de dicho término –cuya fuente más antigua serían los textos de Cicerón y Séneca. Autores que a su vez son una fuente de inspiración de las tesis republicanas. Tampoco debemos descartar que, por medio de su educación colonial, pudiera haber adquirido insumos de la tradición republicana novohispana.

¹ Véase *Supra*, capítulo 5, sección 5.2.

También corroboramos que su crítica, tanto de las corporaciones como de la lucha entre facciones, suponía el contraste con el ciudadano virtuoso e ilustrado. El gobernante debía serlo también, pues debía enfrentar la anarquía –la que se abría en tanto el gobierno republicano se enfrentaba al dilema sobre el poder en el mundo secularizado. Si la fuente sacra del poder –el rey- ya no tenía legitimidad alguna, entonces quién debía mandar. Si la respuesta es que debe ser la norma constitucional –“el gobierno de la ley”- pues ésta consagra el derecho a la insurrección. Por lo que corre el riesgo permanente de socavar su propia legitimidad. Mora recurre –aunque no de manera frecuente- a la metáfora organicista. Es decir, supone la necesidad de un gobernante-médico prudente, cuya sabiduría médica le permitiría lidiar y comprender a cabalidad la legitimidad -o la carencia de ella- de un movimiento insurgente al interior del cuerpo social.

Su experiencia en el gobierno de 1832-1833 será el acicate para las reflexiones que plasmó en sus textos de esa década. Su apuesta por una república representativa enfatiza el respeto por la ley y el ciudadano de la *patria*, en contraste con el miembro de una corporación. Creemos que esta oposición opera en su obra del siguiente modo: mientras *la patria* es un cuerpo social amplio, que abarca al conjunto de ciudadanos mexicanos, *la corporación* es un cuerpo particular, cuya meta es el bienestar de los miembros del mismo. Ambas, la patria y la corporación, no pueden más que terminar colisionando, como colisionaría la voluntad general con la particular –o como el cáncer termina debilitando el cuerpo en que se aloja. Es que el miembro de una corporación no obedecerá la norma constitucional en tanto ésta prescriba derechos y deberes que se opongan a los intereses particulares de la corporación. Agrava más el asunto el hecho de ser la patria mexicana muy joven, sin suficiente fuerza aun para oponerse a la antigüedad, experiencia y poder de corporaciones como la eclesiástica y la militar. En todo caso, terminaría a la postre triunfando, en tanto la patria mexicana encarna la fuerza histórica del *progreso*, mientras que las corporaciones representan el *retroceso*. Dicha fuerza actúa por medio de *revoluciones*, que son acciones sociales e históricas que causan conmoción en el orden político establecido. Las hay *felices* e *infelices*, siendo así que la patria se gesta mediante revoluciones felices. De ese modo, el autor se distancia tanto del actuar despótico de las corporaciones –con respecto a sus miembros- como de la anarquía que éstas mismas originan por las disputas que protagonizan entre

sí como contra las fuerzas legales de la nación. Esta distancia es la que denominamos como liberalismo *moderado*.

En el caso del limeño, establecimos que también era partícipe del discurso republicano. En la década de 1810 expresaba simpatías por el gobierno monárquico hispano. Más adelante, de manera paulatina y casi dramática, termina defendiendo la forma de gobierno republicano representativo –racional, le adjetiva él- hasta el final de su vida. A pesar de este pasaje de una forma de gobierno a otra, lo que sostendría la fluidez de dicho pasaje es el discurso republicano. En específico, el concepto de “justicia”, que subyace tanto a sus consejos áulicos al rey de España –en *Plan del Perú*- como en sus proyectos legislativos ya en la década de 1820 y 1830. Ese concepto es el que nos permitió entretener el discurso republicano tal como discurre en sus textos en ambos períodos. Y es que *la justicia*, como valor moral, se enlaza con el sentido de armonía social propio del concepto de sociedad como organismo. En tanto el gobernante –como cabeza de dicho cuerpo- lo encamina hacia la meta final del bien común, cumplirá con el pacto que tiene con los “pueblos”, estamentos o corporaciones. Éstos a su vez deben cumplir con su rol social natural y en tanto así lo hicieran, pueden hacer valer sus fueros respetando el de las demás corporaciones. Tanto el pacto entre gobernante y gobernados, como las leyes que surgen para sancionarlo, deben estar encaminados al bien común, a la armonía social. Con todos estos supuestos en mente, el legislador recomienda los remedios pertinentes para curar los males al interior del cuerpo social. Luego, el legislador y gobernador poseen el conocimiento divino para encaminar a la sociedad hacia su fin. Esto explicaría entonces porqué Vidaurre se distancia tanto de las medidas autoritarias que desplegaba el virrey José Fernando de Abascal (1743-1821) como de los propósitos revolucionarios de los insurgentes de la región sudamericana en dicha década. Y es que todas aquellas praxis –que finalmente conllevan injusticia, distanciarse del bien común- serían tiránicas en su perspectiva. Por ello, el limeño prefiere sugerir la reconciliación entre gobernante y gobernados, sanar las heridas, restituir el pacto gobernante gobernado, religar cabeza y cuerpo. Así, tanto la virtud del gobernante como la del gobernado, supone ponerse como meta el bien común del organismo social.

Finalmente, Vidaurre decide apoyar la independencia del Perú, asumiendo para el país el sistema republicano representativo. Aun así, mantiene la idea de que las normas

deben ser racionales, por ende, justas, basadas finalmente en la virtud cristiano-católica. Esto lo distancia tanto del concepto de virtud maquiavélico como del concepto de virtud de Montesquieu –a quienes, empero, cita de manera recurrente. Pues tanto el florentino como el francés tomarían distancia de los valores cristianos, asumiendo que la vida ciudadana debía regirse por valores no religiosos. Por el contrario, Vidaurre asumirá que la virtud ciudadana necesita apoyarse en los valores cristianos, pues el hombre no es autosuficiente, por lo que finalmente requiere ese apoyo metafísico. La “justicia” en esta etapa de su vida consistirá, en buena medida, en la racionalidad de la norma constitucional. Pero también en que dicha racionalidad tenga como sustento la ley natural. Siendo que sería *natural* para la sociedad concebirse como un *cuerpo*, donde los ciudadanos se rigen por el *bien común*. Por lo que el comportamiento virtuoso continúa siendo central en la nueva patria peruana. Además, el legislador sigue ofreciendo su saber médico para los males del cuerpo social. Aparece también aquí su propuesta de una confederación de países hispanoamericanos, cuya relación sería organicista también -con un gobernante-cabeza-guía.

En este recuento sinóptico del pensamiento de ambos autores, notamos que es necesario considerar cómo así los discursos republicano y liberal coexisten –si lo hacen- en sus escritos. Para ello nos es necesario intentar ofrecer una suerte de distinción entre ambos discursos. Los autores que los han estudiado se pueden situar entre dos extremos: por un lado, los que niegan la existencia del discurso republicano, dándolo simplemente como indistinguible históricamente del liberal.² Por otro lado, se considera que hay una tradición discursiva republicana distinguible de la liberal. Como se desprende de nuestro análisis en el capítulo uno, nosotros partimos asumiendo que el discurso republicano posee tal independencia histórica y teórica. Basándonos en nuestro primer capítulo, creemos que el estado de la cuestión sobre el tema arroja la conclusión de la existencia fáctica y teórica de tal tradición. Su existencia fáctica se sostendría en la serie de estudios historiográficos y teóricos que dan por hecho que es posible denotar y estudiar dicho discurso. Así que deberíamos concentrarnos en sostener la distinción teórica entre

² Se puede consultar el breve y sustancial libro que plasma un diálogo entre Maurizio Viroli y Norberto Bobbio –republicano y liberal respectivamente. Bobbio niega simplemente que se pueda distinguir entre ambos discursos. Norberto Bobbio y Maurizio Viroli, *Diálogo en torno a la república*, Barcelona, Tusquets, 2002.

ambos. Lo cual no resulta siempre fácil de hacer, como los mismos estudiosos han visto.³

Aunque ya trabajamos esta distinción en el capítulo 1, podemos insistir en el punto considerando algún tipo de noción de liberalismo que nos permita trazar las diferencias con el de republicanismo. Para Holmes, el liberalismo “es una teoría y un programa políticos que florecieron de mediados del siglo XVII a mediados del siglo XIX.” Así que, vemos, sus líneas históricas son posteriores al de la tradición republicana, que se puede remontar hasta el Renacimiento e incluso hasta sus raíces grecolatinas. Además

Las prácticas de un orden político liberal –continúa Holmes- son la tolerancia religiosa, la libertad de debate, las limitaciones al comportamiento policial, las elecciones libres, el gobierno constitucional basado en la separación de poderes, la inspección pública de los presupuestos del Estado para evitar la corrupción y una política económica comprometida con el crecimiento sostenido basado en la propiedad privada y la libertad de contrato.⁴

Como vimos antes, algunas de estas características del discurso liberal son similares a las que puede esgrimir la tradición republicana. El autor añade, además, que los valores nucleares del liberalismo serían: a) *seguridad personal*; b) *imparcialidad*; c) *libertad individual* y d) *democracia*.⁵ El primer valor supone encargar al Estado la seguridad. El segundo, un sistema legal homogéneo. El tercero, clave, supone distinguir lo privado de lo público, siendo el primero el espacio privilegiado de la libertad. El último supone la participación, mediante el voto, en el debate político y legal a través de la prensa libre.

Como decíamos en el primer capítulo, la característica (c) es clave puesto que para algunos autores permite distinguir con bastante nitidez republicanismo y liberalismo. Ambas tradiciones disienten sustantivamente en el uso y alcances conceptuales de la noción de *libertad*. Notamos también que dicha concepción del hombre como un sujeto pendiente de su interés privado en competencia con otros sujetos, no aparece con

³ Creo que es una buena muestra de las dificultades para delimitar el discurso -o la tradición- liberal, el intento que realiza Stephen Holmes en su libro *Anatomía de antiliberalismo* (1996). Nosotros recurriremos a su ejercicio de elucidación para tener un punto de partida estratégico en torno al concepto de liberalismo.

⁴ Stephen Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza editorial, 1999, pp. 10-11.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

claridad en los escritos de Mora ni de Vidaurre. Creemos más bien que ambos son partícipes del discurso republicano, como detallaremos a continuación.

6.2 Ejercicio comparativo de las propuestas republicanas de Mora y Vidaurre

Como indicamos antes, nuestros autores estarían familiarizados con el lenguaje republicano. Dicho lenguaje ofrece una serie de variables clave. Así, términos como *libertad*, *ciudadanía*, *virtud*, *cuerpo político*, *bien común*, *justicia*, etc., forman parte importante del entramado textual en ambos autores. Aunque en los capítulos dedicados al análisis de sus textos nos dedicamos a desarrollar cómo se articulan esos términos en sus obras, en este apartado presentaremos en síntesis cuáles son los elementos y temáticas comunes en ambos personajes además de aquellos en qué se diferenciarían.

Acerca de los puntos comunes entre Vidaurre y Mora, podemos enumerar los siguientes:

1. Citas recurrentes a textos de Montesquieu y Rousseau –especialmente *Espíritu de las Leyes* y el *Contrato Social*, respectivamente.
2. Bien común como eje de la práctica política.
3. Ciudadanía y virtud.
4. Religión cristiana y su importancia.
5. Organicismo –metáfora del cuerpo social.
6. Preferencia por la prudencia gubernativa, lo que supone el rechazo de los sistemas y teorías políticas apriorísticas, prefiriendo el análisis de casos y tener en cuenta las circunstancias que rigen un determinado problema político.

Por otro lado, ambos autores se distinguen con cierta notoriedad en los siguientes puntos:

1. Vidaurre cita frecuentemente a Maquiavelo, así como a la tradición de pensamiento virreinal; mientras que Mora parece recurrir más bien, con mayor frecuencia, al lenguaje de los republicanos americanos.

2. El limeño toma como eje de su pensamiento conceptos como *conciliación* y *justicia*; mientras que el mexicano está más interesado en los temas de la lucha de facciones y en el tema de la revolución.
3. Vidaurre considera valioso el soporte moral que proporciona la religión católica; Moral católica (Vidaurre); Mora piensa más bien en recurrir a un cristianismo de perfil protestante.
4. Mientras Mora opta por una posición política moderada, evitando tanto el despotismo como la anarquía, Vidaurre opta más bien por una monarquía moderada, como por un republicanismo católico.

Es importante señalar, con respecto a los tópicos y autores comunes en ambos autores, que Montesquieu y Rousseau son considerados renovadores importantes al interior de la tradición republicana. El primero replantea el concepto de virtud, que tenía tintes cristianos, para otorgarle perfiles políticos. Para Montesquieu, la virtud cívica es el principio de la forma de gobierno republicano. Por lo demás, ofrece una lectura de la ley que tendría como origen las influencias del clima, en continua alusión a la herencia médica organicista hipocrática. Por otro lado, el ginebrino es el propulsor del concepto de “voluntad general” y de la “opinión pública”. Términos que enriquecerán el debate sobre el republicanismo. Estos tópicos republicanos son continuamente aludidos en los textos de Vidaurre y Mora. En el caso de Mora, hay una crítica del concepto de *voluntad general* de Rousseau que lo acerca al pensamiento de Benjamin Constant. Mientras que vimos que Vidaurre era crítico de lo consideraba como una suerte de metafísica política en la teoría política de Constant.

Notábamos que ambos autores coincidían en que la finalidad de la praxis pública tanto del gobernante como del ciudadano era el bien público o común. Por ello Mora se opone radicalmente contra las facciones o partidos, puesto que en vez de tener en cuenta la felicidad común, prefieren generar desorden, caos, por perseguir su fin particular. Mientras que Vidaurre considera la felicidad pública como la meta tanto del buen monarca, como de una buena legislación. Por lo que tendrá como mira frecuente de sus reflexiones el concepto de justicia, tanto en su etapa monárquica como en la republicana. Pues dicho concepto está ligado con el de felicidad o bien común.

Los tópicos de *ciudadanía* y *virtud* son frecuentemente abordados en sus textos en razón a diferentes circunstancias. En el caso de Mora, dichos términos están relacionados como contraste positivo de lo que significan los usos políticos y sociales de los miembros de las facciones. En Vidaurre es posible considerar que la virtud es elemento central del buen juicio del monarca –en su etapa monárquica. Lo cual lo relaciona tanto con el bien común como con la mirada organicista de la sociedad. Ya en su etapa republicana, vemos que el ciudadano virtuoso –que él mismo se considera- está dispuesto al sacrificio por la patria.

Buena parte de la discusión política en la que se embarcará el guanajuatense, especialmente en los años treinta del XIX, será en la crítica a las corporaciones –como facciones causantes de revoluciones infelices. Entre las corporaciones que criticará está, como no, la Iglesia Católica. Sobre todo por su poder simbólico, por su tarea educativa y moral, que en vez de crear ciudadanos virtuosos, incentiva la aparición de miembros sumisos de facciones. Quizás esta perspectiva suya lo acerca a posiciones religiosas de moral protestante. Por su parte, Vidaurre nunca rechazará la importancia moral y cívica de la moral católica en la formación de buenos súbditos y gobernantes, como en la de ciudadanos de la república. Finalmente, apela a una suerte de sustento religioso y metafísico del orden político, sustento que no es ni más ni menos que el que ofrece la dogmática católica.

Nuestros autores también han recurrido a la metáfora del cuerpo social, al organicismo. Mora apelaba a ella cuando tenía que tratar del gobernante como una especie de médico capaz de curar la enfermedad del cuerpo social. Normalmente la enfermedad recurrente que más considera en sus escritos es la de las facciones, que cual enfermedad degenerativa, amenazan con corromper la armonía del cuerpo social. De modo parecido la ha utilizado Vidaurre, considerando al monarca como cabeza de dicho cuerpo, por tanto, interesado en conseguir el beneficio o felicidad de todo el cuerpo social. Vidaurre se presenta a sí mismo como dicho médico que tiene la cura –presentadas en su *Plan del Perú-* para los males del cuerpo político.

Ambos autores también se distancian o miran con desconfianza la teorización y la erección de sistemas racionales a priori, que no tengan en cuenta el caso, la circunstancia específica, la experiencia, en suma. Por ésta entienden la prudencia con la

que el gobernante y el ciudadano deben proceder para aplicar una idea o regla a un caso específico, sin forzar a las circunstancias a encajar en el esquema político preferido por alguien. Por ello suelen considerar y citar a diversos autores europeos o americanos, pero siempre considerado sus propias circunstancias como americanos.

Algo que parece ser inusual entre autores de América Latina en ese período, que aparece en la obra de Vidaurre, es la recurrencia constante a la obra de Nicolás Maquiavelo. Hecho que lo acerca de algún modo a la tradición republicana europea. De la cual se distingue en otros aspectos. Esta recurrencia lo familiariza con al menos parte de la terminología republicana maquiavélica. Mientras que Mora parece estar muy familiarizado con los autores republicanos federalistas de quienes pudo haber asumido el concepto de virtud ciudadana.

Otro elemento que distingue las obras de estos autores es el énfasis dado a ciertas nociones que explican su uso específico del discurso republicano. Vidaurre remarca la importancia de términos como *reconciliación* y *justicia*. El primer término es la meta más importante de su etapa monárquica. Se explica su importancia por la necesidad de enfrentar el caos que generan tanto las luchas de los patriotas insurgentes, como la violencia de la represión de las tropas virreinales. Es necesario que el rey se reconcilie con las tropas disidentes. Pero en gran parte supone además que el gobierno monárquico reconduzca sus acciones por el sendero del bien común y la armonía del cuerpo social, que parecía haber abandonado. En su paso al sistema republicano, parece que el término *justicia* se hace importante. Aunque dicho concepto lo usa en su etapa monárquica - entendida como equilibrio entre las partes del cuerpo monárquico- en su etapa republicana estará pensada en el sentido de que las leyes constitucionales deben estar dirigidas a alcanzar el bien común. Que es lo racional. Es decir, las leyes son racionales en tanto se dirigen a conseguir el bien público.

Mora por su parte más bien enfatiza conceptos como *revolución* y *facciones* o *partidos*. El primer concepto es relevante para él en tanto ayudaría a explicar la dinámica histórica de la nación mexicana. Dinámica atravesada por la marcha indetenible del progreso. Entonces lo que le otorga un carácter peligroso a las revoluciones es el caos que originan las luchas de facciones. Entender y comprender la dinámica interna de estas facciones o partidos, su *espíritu de cuerpo*, será una de las tareas intelectuales y

políticas a las que se dedicará el mexicano. Para ello recurre y supone conceptos como el de “voluntad general” y “opinión pública” del lenguaje político de Rousseau.⁶

Como ya hemos mencionado, Vidaurre y Mora recurren a estrategias distintas para fundamentar el gobierno republicano que proponen. Mora apela a la educación religiosa de raíz protestante para conseguir la ansiada república de ciudadanos virtuosos. Pues fomentó la lectura de la Biblia siguiendo el consejo de James Thompson (1788-1854), pastor bautista escocés que también fomentó dicha lectura así como la metodología de enseñanza lancasteriana por Sudamérica y México.⁷ Mientras que Vidaurre considera que una república de esa índole finalmente necesita sostenerse en los valores trascendentes de la moral católica.

La posición política de Mora es moderada, en el sentido de que se distancia tanto de una versión despótica del poder, como de la anarquía que son capaces de producir las luchas de facciones. Mientras que Vidaurre opta por una monarquía suavizada por el respeto al pacto con los súbditos, pues es del pacto que proviene el poder del monarca. Dicho pacto supone el compromiso del monarca con el Bien común. Ya en su etapa republicana, el limeño apela a una república de corte cristiana, basada, como mencionamos, en la dogmática católica.

Entonces, tanto Vidaurre como Mora sostienen sus perspectivas políticas en elementos importantes del discurso republicano. Sin embargo, dicho lenguaje fue comprendido por ellos con algunas diferencias que nos permiten considerar la riqueza y la flexibilidad que son posibles en dicho discurso. También nos podrían ofrecer un punto de apoyo interesante para examinar con detenimiento el legado de pensamiento que no dejaron los intelectuales hispanoamericanos de esta época. Repensarlos es una de nuestras tareas, como miembros contemporáneos de nuestra América.

⁶ Sobre el uso que hacer Rousseau del concepto de “opinión pública” a través de sus obras puede consultarse Helena Béjar, “Rousseau: opinión pública y voluntad general” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 18, 1982, pp. 69-82.

⁷ Véase al respecto Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Editorial Jus, 1999, p. 115.

CONCLUSIÓN

A lo largo de nuestro estudio hemos considerado el discurso republicano como un elemento importantísimo para comprender las propuestas teóricas e ideológicas presentes en los textos legados por el limeño Manuel Lorenzo de Vidaurre y por el guanajuatense José María Luis Mora. Por tanto, debimos distinguir dicho discurso de la propuesta liberal, ya que ésta usualmente es considerada como la única o más importante perspectiva con la que escribieron sus obras. El elemento que suele considerarse como el que traza una diferencia entre ambos es la diferente definición de *libertad* que esgrimen. Mientras el republicanismo la considera como *no-dominación*, el liberalismo la entiende como *no-interferencia*. Ambas definiciones conllevan una serie de relaciones con otros conceptos a los que otorgan un sentido específico según se trate de republicanismo o liberalismo.

Por una lado, concluíamos que el discurso republicano está ligado a términos como *bien común*, *ley*, *justicia*, *ciudadanía*, *virtud*, *organicismo* e incluso *religión*. La *no-dominación* supone una mirada en términos de comunidad. Por tanto, la prioridad está puesta en los intereses colectivos, o sea, en el bien común. Cuando la comunidad busca y alcanza el bien común, es una ciudad justa. Tanto así que los miembros de la comunidad realizarán los esfuerzos necesarios para conseguir dicho bien, incluso volverse miliciano y pelear por su patria. Y ese es el ciudadano. Cuando el ciudadano cumple su función colectiva es virtuoso. Usualmente, el colectivo se compromete a cumplir su función ciudadana mediante un pacto. El cual establece los derechos y enfatiza los deberes de cada uno, incluido, claro, el gobernante –no importa si este es un monarca. El pacto unifica la acción colectiva como si se tratara de un solo individuo o cuerpo. El discurso republicano muchas veces valora positivamente el aporte de la religión como aliciente para educar en la solidaridad colectiva del ciudadano. Además, el sentido de unidad y totalidad del cuerpo político hace que se deteste el dominio arbitrario de una entidad externa al cuerpo –otro reino o ejército invasor. Pero también el dominio arbitrario interno –un gobernante vuelto tirano, o una facción o partido que secuestra el poder de la comunidad. En ambos casos está en riesgo la libertad tanto de la comunidad en su conjunto como la de cada ciudadano en particular, pues tanto ciudadano como comunidad corren el riesgo real o potencial de ser dominados.

Por lo demás, sostuvimos que el liberalismo enfatiza la separación entre el Estado y los miembros de la sociedad civil. Por tanto, es prioritario que el aparato estatal interfiera lo menos posible con los fines y metas personales de los miembros de dicha sociedad. Lo que supone una sociedad atomizada y regida por las leyes de la oferta y la demanda. Es decir, por el interés de los sujetos que concurren a satisfacer sus necesidades en el mercado. El Estado es sólo un garante de la libre competencia entre dichos sujetos. Para ello, salvaguarda los derechos naturales de tales individuos, tales como el de la vida y propiedad, garantizados por la Carta constitucional. No hay necesariamente una exigencia colectiva por el cumplimiento de virtudes ni preocupación exclusiva por el bien común. La imagen del Estado es más cercana a la máquina hobbesiana que al organismo o cuerpo.¹

Concluimos además que era posible ubicar los aspectos principales del republicanismo esgrimido por Vidaurre y Mora en relación a cómo se relaciona con el concepto de *democracia*, siguiendo los lineamientos ofrecidos por el siguiente recuadro:

¹ Sobre el discurso republicano y sus principales características véase J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, 2ª edición, Madrid, Tecnos, 2008; John G. A. Pocock, *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons, 2002; John G. A. Pocock, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011; Quentin Skinner, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Enrique Bocardo Crespo (Editor), *El Giro Contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 95; Quentin Skinner, “Las paradojas de la libertad política”, en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (Comp.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004; Quentin Skinner, *el nacimiento de estado*, B. Aires, Gorla, 2003; Quentin Skinner, *la libertad antes del liberalismo*, Mexico, Taurus, CIDE, 2004; Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999; Maurizio Viroli, *Republicanism*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014. Sobre el liberalismo, puede consultarse Harold J. Laski, *el liberalismo europeo*, México, FCE, 1939; John Gray, *Liberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994; André Jardin, *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, 2da edición, México, FCE, 1998; Lucien Jaume, *Libertad y ley: los orígenes filosóficos del liberalismo*, B. Aires, Del Signo, 2008; Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 1989; Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *idem*, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, 1998; Benjamin Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *idem*, *Del espíritu de conquistador*, Madrid, Tecnos, 1988. Sobre la relación entre democracia, liberalismo y republicanismo véase Félix Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, B. Aires, Katz editores, 2008.

Participativa/deliberativa Republicana igualitaria	Representativa/deliberativa Liberal deliberativa (o republicana elitista)
Participativa/negociadora Plebiscitaria	Representativa/negociadora Liberal de mercado ²

El concepto de *democracia* lo entendíamos como la participación política de la mayoría de personas en las decisiones públicas. Tal democracia o era participativa o era representativa. A la vez, podía ser deliberativa o negociadora. Veíamos que ambos, Mora y Viadaurre eran más afines a una democracia representativa y deliberativa, es decir, a un republicanismo elitista (o liberal deliberativo). Eso creemos que explicaría en gran parte porqué se ha enfatizado tanto los aspecto liberales de sus escritos, quedando en buena parte ocultas sus afinidades con el discurso republicano.

También concluíamos sobre la importancia de los trabajos de investigación que existen sobre el discurso republicano en las tradiciones históricas y de pensamiento en México y Perú. En el caso del primer país, existe una serie de estudios que enfocan el discurso republicano desde distintos intereses temáticos. Desde una perspectiva filosófica y de historia de los conceptos, sostuvimos que los trabajos que ha coordinado y escrito Ambrosio Velasco nos han sido muy útiles.³

² Félix Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, op.cit., p. 83. Negritas nuestras.

³ Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanism and multiculturalism*, México, Siglo XXI, 2006. Para profundizar y familiarizarse con la perspectiva propuesta por Velasco, pueden consultarse los siguientes textos: Ambrosio Velasco, Elisabetta Di Castro, María Julia Bertomeu (Coord.), *La vigencia del republicanismo*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006; Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, UNAM, Plaza y Valdés, 2008; Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2009; Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2009; Miguel Soto, Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), *Imperio, nación, Estado y diversidad cultural en Iberoamérica. Del orden colonial a las independencias*, México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2010.

Pero también notamos que hay una interpretación contraria a la de Velasco, plasmada en un libro colectivo, donde diferentes autores exploran, desde distintos ángulos y temáticas, el republicanismo en buena parte del siglo XIX mexicano.⁴ Sostuvimos así que, pese a las importantes discrepancias entre Velasco y este grupo de investigadores, sin embargo coincidirían en resaltar la importancia del republicanismo para entender los procesos históricos más importantes de Latinoamérica. Como son, claro, la estabilización colonial novohispana –Velasco- así como las gestas independentistas y los primeros años de vida independiente en México –Rojas y Aguilar.

Consideramos también sumamente valioso para nuestra investigación que Aguilar sostuviera que Montesquieu fue central para la construcción de un republicanismo liberal burgués. Y que fue ese republicanismo el que prosperó en los nuevos países hispanoamericanos. Bernard Manin coincide también con Aguilar en la importancia que tuvo Montesquieu para remozar el republicanismo renacentista –influido por Maquiavelo.⁵

También concluíamos que era necesario considerar a otro autor interesado en comprender algunos aspectos de los estudios sobre el republicanismo, que además ha incidido en su importancia para entender los procesos históricos del siglo XIX en México y el resto de Hispanoamérica es Elías Palti.⁶

Así mismo, el estudio de Sergio Ortiz, *En defensa de la república*, es un texto que discute problemáticas de filosofía política contemporánea. Sin embargo, dedica un

⁴ Véase José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, CIDE, FCE, 2002.

⁵ José Antonio Aguilar Rivera, “Dos conceptos de república” en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política, op. cit.*, pp. 57-85. Bernard Manin, “Montesquieu, la república y el comercio”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política, op. cit.*, pp. 13-56. Para ampliar las consideraciones de Aguilar sobre el republicanismo en México véase José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, FCE, CIDE, 2000.

⁶ Véase, Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005. Par ampliar y profundizar en las propuestas metodológicas e historiográficas de Palti, consúltese Elías José Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, B. Aires, Siglo XXI, 2007.

capítulo a la historia del discurso republicano que sigue en líneas generales a lo expresado por Skinner, Pocock y Velasco sobre ese asunto.⁷

El trabajo de Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey*, sostiene que las corporaciones novohispanas pertenecían “entera y plenamente al ámbito de *lo político*.” Es decir, las corporaciones fueron vehículos de institucionalización política pues cada una “era dotada de «constituciones», o «instituciones», es decir, de un conjunto de reglas bajo las cuáles sus miembros eran reclutados”.⁸ Por ello sostuvimos con la autora que no fue sumamente difícil el paso de la colonia –de súbditos católicos- a la república de ciudadanos ya en el siglo XIX.

David A. Brading también aportó al tema de la tradición republicana en Nueva España y en el México independiente. En específico su libro *Mito y Profecía en la Historia de México* reúne unos artículos donde hay algunos que están dedicados a resaltar el papel de la tradición republicana en el México independiente del siglo XIX.⁹

Para el caso peruano, sostuvimos que algunos estudiosos han investigado también el alcance del republicanismo en la historia peruana. Posiblemente quien más se ha preocupado por esta temática es la historiadora peruana Carmen Mc Evoy. Tiene una serie de estudios dedicados a la historia del Perú del siglo XIX, especialmente sobre el gobierno de Manuel Pardo (1872-1876), el primer gobierno civil constitucional que tuvo el país andino.¹⁰ Otro estudioso del siglo XIX en el Perú es el historiador peruano Cristóbal Aljovín. En su libro *Caudillos y constituciones*, aborda el complejo tema de la construcción de una república en nación como la peruana, asolada por regímenes de corte militar y liderados por caudillos. Sin embargo, dichos regímenes no dejaron de lado nunca la debida justificación constitucional.¹¹ Concluíamos que, aunque Aljovín

⁷ Sergio Ortiz Leroux, *En defensa de la República. Lecciones de teoría política republicana*, México, ediciones Coyoacán, 2014.

⁸ Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, FCE, 2013, p. 12. Cursivas nuestras.

⁹ David A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, México, FCE, 2004.

¹⁰ El lector interesado puede consultar Carmen Mc Evoy, *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana, 1871-1919*, Lima, PUCP Fondo Editorial, 1997; Carmen Mc Evoy, *Forjando la nación: ensayos sobre historia republicana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Sewanee, Tennessee: The University of the South, 1999. Carmen Mc Evoy, *Homo Politicus. Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas, 1871-1878*, Lima, ONPE, PUCP, IRA, IEP, p. 18.

¹¹ Cristóbal Aljovín de Losada, *Caudillos y Constituciones: Perú, 1821-1845*, Lima, PUCP, FCE. Cristóbal Aljovín de Losada, “Sufragio y participación política. Perú: 1808-1896”, en Cristóbal Aljovín

tiene una lectura del republicanismo más tradicional –simplemente como forma de gobierno opuesta al monarquismo- sin embargo, lo que nos interesa resaltar es que hubo en Perú durante el siglo XIX, una preocupación real por todo lo que implica dicha forma de gobierno. Por su parte, la peruana Alicia del Águila aborda la problemática de la construcción de ciudadanía en el Perú en el siglo XIX.¹² El tema de la ciudadanía es central en el discurso republicano. Entonces, concluimos que es posible considerar que habría indicios bastante sólidos de la existencia de una tradición republicana en México y Perú. Tradición que aún está por conocerse en sus pormenores.

Al examinar los textos de Vidaurre, pudimos colegir la importancia que tuvo la idea de *organismo* en su comprensión de la sociedad y política del Perú tanto en su estadio virreinal como en sus comienzos como república. Además, concluimos que en su etapa monárquica, Vidaurre sugiere que la solución a su decadencia sería integrar y armonizar la sociedad civil con el monarca en base a la idea de *Bien común* del cuerpo social. Por lo que sería necesario que el gobernante-cabeza legisle correctamente. Lo que supone que posea el arte de la sabiduría médica. Pues el mayor peligro del cuerpo social es la corrupción. Que acontece cuando los gobernantes y sus representantes dejan de velar por dicho bien y prefieren su propio beneficio.

La propuesta de Vidaurre para solucionar el problema de la corrupción es que tanto súbditos como el monarca cumplan con las obligaciones –y respeten los derechos- que el pacto -celebrado entre ambas partes- ha establecido entre ellos. Esto, concluimos, supone la adhesión de Vidaurre a buena parte de los elementos centrales del discurso republicano: el pacto, el organicismo, los deberes y derechos, el bien común, la comunidad, virtud. Concluimos que esta opción republicana la permite distanciarse tanto del despotismo de la Corona español, como de los movimientos independentistas que lideraban las juntas en las comarcas americanas.

Una particularidad de la obra de Vidaurre es que -basado en el concepto de *justicia*- buscará el *bien común* de la nación peruana –incluso de la latinoamericana- en base a la erección de una normativa que permita alcanzar dicha meta. Asentamos que sus obras

de Losada, Sinesio López (Editores), *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*, Lima, IEP, 2005, p. 22.

¹² Alicia del Águila Peralta, *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*, Lima, IEP, 2013, p. 15.

de legislación persiguieron dicha meta a lo largo de su producción intelectual. El sentido de comunidad -inherente a la idea de cuerpo social- sostiene ciertas críticas a la idea de economía moderna, basada en la acumulación de riquezas. Contra Adam Smith, Jean Baptiste Say, Destutt de Tracy; Thomas Malthus y Rousseau, sostiene que lo más importante es la distribución, no el aumento de riquezas. Pues, sosteníamos, para Vidaurre una buena distribución de la riqueza es el medio propicio para alcanzar la felicidad de la comunidad. Además, el aumento de riqueza crea desigualdad en su distribución, impidiendo que la totalidad de ciudadanos alcance la virtud puesto que empobrecerían. Con respecto a Say, sostendrá, ya en su etapa republicana, que la forma de gobierno republicana es importante para generar felicidad y riqueza. En cuanto a Tracy, concuerda con su idea sobre los impuestos, pues Tracy piensa, como buen liberal, que son una carga y mientras menos, mejor. Pero Vidaurre sostiene que los impuestos son necesarios para el bien común del organismo social. A Malthus le critica su teoría de que no es posible incrementar la riqueza por medio del trabajo manufacturado –que supone la división del trabajo- sino sólo por la agricultura. La cual, produciendo de manera limitada, negaría la posibilidad del progreso material ilimitado. Vidaurre en cambio, tiene una visión positiva de la riqueza ilimitada que puede producir la naturaleza, especialmente la americana. La cual el régimen “democrático racional” –como denomina a la república- sabrá repartir de manera equitativa. Lo que supondría repartir las tierras en manos de la Iglesia.

El paso de una monarquía moderada –equidistante del despotismo como de la anarquía- a la opción por la república se dará en la obra de Vidaurre de manera lenta y dolorosa. Sostuvimos que en buena cuenta, dicho giro hacia el modo republicano se debió a su estadía en Filadelfia, donde pudo haber intercambiado pareceres con personajes célebres como Servando Teresa de Mier o con Vicente Rocafuerte. Además, el conocimiento de primera mano de la experiencia republicana norteamericana pudo influir también en dicho giro.

Concluíamos también en que el uso constante de ideas de Nicolás Maquiavelo es interesante porque le acercaría significativamente al discurso republicano. Para hacer más compleja su opción por el discurso republicano, veíamos que Vidaurre no escatima recurrir a autores de la época colonial, como Las Casas, Solórzano Pereyra o el jesuita peruano Diego de Avendaño. Por lo que podría estar trazando continuidades

importantes con el legado republicano de aquella época. Sugeríamos que podría establecerse una continuidad con el probabilismo. Pues, finalmente, la crítica de Vidaurre a las teorías políticas modernas, como la de Constant, es la de enfatizar el aspecto teórico sin reparar en las circunstancias específicas de una sociedad específica. Al igual que hacía el probabilismo con la aplicación de las normas éticas.

Sostuvimos además que el limeño se preocupó por el problema del poder en un régimen republicano, puesto que ha perdido su asiento en el incontrovertible carisma divino. Si ya no es eso posible, ¿qué legitima el poder? De no darse una respuesta sólida a tal cuestión, se abre paso a la revolución. Al examinar el tema de la libertad de escribir sobre cualquier opinión, Vidaurre teme su poder desestabilizador del sistema de gobierno. Por ello solicita aplicarlo según la circunstancia de si se está construyendo el régimen o se busca destruir uno ya constituido. Sólo en el primer caso permitiría ampliamente dicho derecho.

Vidaurre siguió en muchos puntos el influjo de la Constitución de Cádiz de 1812. La que se sabe tendría influencia de la tradición de jurisprudencia hispana que data de la normativa expedida por el rey Alfonso el Sabio. Tradición cuya defensa del pacto y de ideas como *bien común* además de su idea organicista de la sociedad, es conocida. Dicha constitución supone partir del concepto comunitario de *pueblos*, que Vidaurre esgrimirá en sus escritos. Esta visión comunitaria y organicista de la tradición jurídica hispana sería lo que le permite encontrar afinidades con la idea de *voluntad general* de Rousseau, idea a la que recurrirá también en sus escritos.

Concluíamos también que el limeño, en su etapa republicana, recurrirá al concepto de *virtud* como fundamento de la recientemente constituida república peruana. Vimos también que tal concepto se relaciona con las ideas de bien común, justicia y deber. Se opone a corrupción. Por tanto, en esta etapa de su vida se asienta en las bases conceptuales del discurso republicano. Asume además dicho discurso para sugerir que el título de *dictador* –que se asignó a Bolívar en el Perú– no está relacionado con el despotismo sino con la defensa de la república. El dictador defiende el bien común de la nación. Por ese mismo discurso entonces, rechazará la Constitución vitalicia de 1826, impuesta en el Perú por el libertador. Pues era una constitución despótica.

Concluíamos también que Vidaurre, ya en su etapa republicana, apela a la religión católica para complementar las bases de la opción de gobierno republicana. Puede considerarse que este tipo de gobierno no puede subsistir sólo apelando a medios seculares. También sugiere la necesidad de que los ciudadanos defiendan la patria en caso necesario. O sea, considera que la función miliciana de aquéllos es sumamente importante para el proyecto republicano. Puesto que incluso apuesta por una patria americana como la patria grande de los ciudadanos americanos. Una patria americana pensada en términos religiosos –católicos- y organicistas, con Dios como cabeza.

Sostuvimos también que el limeño es consciente de las dificultades de erigir esta especie de utopía republicana católica. Puesto que debe conciliar el bien común con la ambición de los individuos. Por eso es que él recurre a la dogmática cristiana, para sostener las bases de la república en un soporte sacro. Así, a fin de conciliar *orden* e *interés* –comunidad e individuo- está la opción republicana de *justicia* y *virtud*. Que, veíamos, remiten a *bien común*. Este último explicaría su inclinación por una monarquía *moderada*, alejada de los extremos del despotismo y la anarquía. Finalmente, tanto justicia como virtud se sostendrán en la normativa divina. Las dificultades de la opción monárquica inicial de Vidaurre es que no podría justificar plenamente las jerarquías naturales que habría entre los hombres. Por ello, ya en etapa republicana, optará por la igualdad entre todos los seres humanos.

Concluíamos que para Vidaurre la Historia es importante en tanto escuela de virtud. Sugiere que habría semejanza con la medicina, en tanto ésta es la que cura los males del cuerpo social. La historia nos mostraría las enfermedades del vicio y la corrupción, lo que permitiría curarnos de ellos al tener conciencia de su existencia. Por ello, ya el Perú independiente, opta por algo que nosotros denominamos como *republicanismo moderado*. El cual se sostiene también en la idea de *justicia*, que significaría huir del extremo anárquico como del despótico, representado por la lucha de facciones y la opción monárquica, siempre despótica, según el Vidaurre republicano. Y serán tanto la virtud como la justicia el norte de todos sus proyectos legales.

En cuanto a Mora, concluíamos que una mirada de conjunto nos permitía notar que una de sus preocupaciones centrales en muchos de sus discursos y textos fue el tema de las *revoluciones*, en relación con las luchas de *facciones*, que en muchos casos concebía como *corporaciones*. Puesto que tales luchas fueron los sucesos dominantes durante los primeros años de la vida independiente del México posterior a 1821. Para el

guanajuatense, el término “corporación” tendría un significado opuesto al de *progreso*. Entonces, para Mora, el concepto de *revolución* está ligado con los de *progreso* y *violencia*. Posiblemente por tomar distancia de posturas como las de Lucas Alamán y Lorenzo de Zavala, Mora debió ubicar su comprensión de las revoluciones mexicanas entre dos aspectos que rechazaba, posiblemente en igual medida: el dominio español y el levantamiento de Hidalgo. Contra Alamán, Mora debía sostener que las revoluciones mexicanas condujeron al progreso de la nación. Para ello, México debía cancelar la influencia de las instituciones y praxis hispánicas coloniales. Pero, a diferencia de Zavala, creía que la construcción de la institucionalidad liberal en México debía asumir algunos aspectos de la herencia hispana, lo que suponía rescatar algo de dicha herencia.

Notábamos que la dinámica entre *revolución* y *progreso* abordaba el espinoso tema de la cuestión racial. Veíamos que tal abordaje supone el uso del término *carácter*, tomado probablemente de Montesquieu, al cual Mora cita en numerosas ocasiones en sus obras. El carácter de los americanos deberá ser mejorado –digamos que puesto en la senda del progreso- con los aportes del español americano, pero eso no implica necesariamente que el carácter del último sea superior al del primero, pues para el autor, la diferencia de caracteres no supondrá la superioridad de una raza sobre otra. Al final de su vida, Mora incluso llega a exigir que se reprima a las naciones yucatecas, en rebeldía a fines de los años cuarenta del XIX. Sostuvimos que dicha violencia discursiva se debería más a su asunción del discurso republicano –que critica a las facciones y corporaciones- que a la asunción de un discurso racista. El carácter del español americano es superior al del mexicano, por lo que permitirá a este último encaminarse por la senda del progreso.

Sostuvimos que, para Mora, lo que impedía que la nación mexicana siga esa senda era la pervivencia del *espíritu de partido*. Que es el término que usa para describir lo sustancial de la conducta de una corporación. Consideramos que dicho término era común en la época y se oponía al de la *voluntad general*, de raigambre roussoniana. Un partido, corporación o facción, es visto como un cuerpo social *particular* cuya voluntad pretende erigirse como *general*. Por tanto, son obstáculos en el camino del progreso que debe seguir la voluntad general, la nación en suma. Pues buscan imponer sus intereses o “privilegios” al resto de la nación. Para Mora, vimos, hay tres corporaciones que buscan imponerse: a Iglesia, los militares y los paisanos. Todas ellas representaron en algún

momento una fase histórica progresista, pero su pervivencia en tanto corporación hace que sean lo opuesto al progreso: el *retroceso*.

Los buenos ciudadanos de la nación se distinguen por su *virtud*, el cumplimiento de sus obligaciones, mientras que los miembros de las corporaciones representan el *vicio* o corrupción. La corporación eclesiástica es clave pues posee el monopolio de la educación. Por tanto es necesario arrebatarlo a fin de educar ciudadanos virtuosos. Por su oposición a estas *pequeñas sociedades* se entiende que Mora critique a los pueblos de indios, en tanto los entiende como corporaciones, opuestas a la voluntad general.

En su análisis histórico y filosófico de las revoluciones en México, Mora sostendrá la necesidad de las revoluciones cuando representan un movimiento hacia el progreso. Pues puede haber revoluciones cuyo signo es el retroceso. El movimiento insurgente liderado por Hidalgo representó para él el progreso, pues permitió que la nación mexicana se independice. Pero tiene atisbos de retroceso porque azuzó a las masas indígenas contra la propiedad privada. Mora, al hacer un balance de su paso por la administración de Gómez Farías (1833-1834), coloca a ésta y su propio actuar dentro de la senda del *progreso*. Obviamente en contra del *retroceso* –la iglesia y los sectores pudientes- y contra los *revolucionarios* –el ejército, representado por Santa Anna. En este balance, Mora sitúa el progreso entre dos fuerzas despóticas: el retroceso y la revolución.

Sostuvimos que para Mora el *espíritu de cuerpo* es opuesto al *espíritu nacional*. La pervivencia del primero socava tanto los derechos civiles de los ciudadanos así como su posibilidad de ejercer la virtud. El caos que origina la lucha entre facciones es comparado por Mora con la metáfora del cuerpo social. Terminan siendo, en la lógica de esa metáfora, una enfermedad que, finalmente, destruiría el cuerpo nacional. Así, llega a sugerir que era necesario una actitud dictatorial en aras de salvar la república.

Por otro lado, nuestro análisis de los artículos periodísticos escritos por nuestro autor en la década de 1820 nos permitieron concluir que estaba familiarizado con una serie de conceptos del discurso republicano, en especial del concepto de *virtud*. Es concebible que sus citas de Montesquieu y Rousseau, además de las de Spedalieri y Filangieri le hayan acercado a dicho discurso. Para Mora, el hombre virtuoso del régimen republicano representativo se guiará, como ciudadano consciente y respetuoso, de las

normas constitucionales. Por el contrario, el hombre de bien, formado durante el régimen novohispano, es un hombre cuya profusa erudición lo convierte en un sujeto inútil para alcanzar el progreso y, muy por el contrario, será un lastre permanente, una pervivencia del hombre ocioso del período colonial. Para el guanajuatense, la necesidad privada de obtener el bienestar propio no es contrario con una actitud virtuosa y heroica de una vida en comunidad.

También sostuvimos que a Mora le interesa resaltar que la meta del progreso es oscurecida por las disputas de facciones, representadas por los partidos yorkino y escocés. Su análisis de esta situación resaltarán que el *espíritu de partido* se opone a la *virtud* cívica que él exalta. Con Rousseau, considera que ésta es difícil de alcanzar. También sostuvimos que la descripción de soberanía que hace Mora parece sostenerse en los elementos más importantes del discurso republicano. El sujeto de la soberanía es *el pueblo* –la masa de la nación- y no el individuo, como sería en la tradición liberal. Además, el pueblo es quien ostenta la soberanía, como la capacidad de autogobernarse. El pueblo tiene ese derecho, que se plasma en la Carta constitucional que se otorga a sí mismo. De ese modo, el autor considera legítima la autonomía –caro concepto republicano- del pueblo mexicano. Además, dice, como la Corona hispana desconoció el pacto con el pueblo, era posible declararse autónomos.

Esta virtud que propicia Mora es de orden ilustrada, en tanto es guiada por la razón. Además, parece haberse inspirado en Montesquieu para determinar sus rasgos esenciales. El guanajuatense considera que es necesario la participación activa del ciudadano en defensa de sus libertades. Dicha participación es clave también en el discurso republicano. Participar como ciudadano en las decisiones de la comunidad implica no ser esclavo o dependiente del que gobierna, así como cumplir sus deberes. Todo ello vimos forma parte del discurso republicano que Mora aceptaría. Considera además que es *el imperio de la ley* el que debe primar en las relaciones al interior de la comunidad. Tal imperio es la manifestación de la *voluntad general* –caro término de Rousseau- pero también importante dentro de la tradición discursiva republicana.

Sostuvimos además que esta familiaridad de Mora con terminología del discurso republicano se debería a sus lecturas de los autores norteamericanos como Hamilton y Jay. Especialmente sus ideas acerca del sistema representativo. Consideramos además

que su concepción de ley podría provenir de sus citas a Montesquieu. Cuando razona acerca de las sublevaciones –comunes en su época- las piensa a partir de la metáfora del cuerpo social. Dichas sublevaciones serían enfermedades de dicho cuerpo. Consideró que era necesario ser cuidadoso a la hora de ejercer ese derecho constitucional. Finalmente termina enfrentándose al dilema del poder cuándo este no se legitima ya por el carisma divino. Las sublevaciones ponen en cuestión el orden republicano. Sin embargo, dicho orden se sostiene en ellas, en tanto fueron las que propiciaron tal orden. Finalmente, Mora considera preferible reprimir las sublevaciones y no arriesgar el orden establecido, pues nunca hay garantías sólidas de la legitimidad de alguna. Por tanto, estas enfermedades del cuerpo social deben ser tratadas con prudencia por los gobernantes.

También sostuvimos que Mora hace uso de elementos del liberalismo –como la *libertad* entendida como la no injerencia –o *no-interferencia*- del Estado en los asuntos privados de los individuos. Pero tales elementos suelen ir insertos y subordinados a conceptos de orden republicano –como el caso de términos como *libertad* en tanto *no-dominación*. Consideramos que el segundo tendría más importancia en tanto está pensando en la lucha de partidos o facciones. Pues, al criticar la empleomanía, nuestro autor considera que es básicamente una estrategia para dominar a los individuos. Que termina socavando lo más importante de un régimen republicano: la virtud ciudadana. Incluso el guanajuatense se anima a plantear una clasificación de gobiernos según el grado de virtud que son capaces de ejercer sus gobernantes. Insiste además que el cumplimiento de los deberes ciudadanos es tan o más importante que los derechos de éstos. El gobernante debe estar familiarizado con tales deberes, debiendo ser prudente en la adecuación de las normas constitucionales a las especificidades de la nación a su cargo. El énfasis en los deberes es central en el discurso republicano.

También concluíamos que el concepto de *virtud* es importante para el autor porque le permite explicar el decurso de las revoluciones. Existen de dos clases: felices e infelices. Al analizar las últimas, nos dice que van precedidas por hombres virtuosos. Hasta que finalmente decaen en la lucha de partidos, en las que, usualmente, participan hombres sin virtud. También distinguía entre revoluciones “del tiempo” y “de los hombres”. Las primeras son racionales y moderadas, las segundas crean caos y violencia. Considera que los gobernantes no deben confundirlas. Para evitar esto último

debe fomentarse, nos dice, la doctrina de las obligaciones. Es decir, nuevamente recalca los deberes, central, como ya dijimos, en el discurso republicano.

Las revoluciones de los hombres estarían polarizadas, nos dice, entre los que quieren que retorne lo antiguo, contra aquellos que quieren destruir todo orden –el *espíritu de novedad*. Esta polarización no encamina por la senda del *progreso* a la *patria*. Las revoluciones del tiempo, entonces, tendrían como mira el progreso de todos –la patria– no el de ciertas facciones solamente. Serán los gobiernos mixtos –los que combinan las ventajas de la monarquía, aristocracia y democracia, neutralizando sus desventajas– como la república representativa, las que tienden al progreso. Propulsar la república representativa es parte de los aportes del discurso republicano también. También lo es fomentar que la ciudadanía sea exclusiva de los propietarios. Pues eso garantizaría que cultiven la autonomía y la virtud. Este criterio de ciudadanía lo determina el cuerpo entero de la sociedad, la patria mexicana, no los estados ni las facciones. Además, la propiedad garantizaría que los mejores o más virtuosos se dediquen a la cosa pública.

Los ciudadanos-propietarios estarán mejor preparados para consolidar la patria, que finalmente es el imperio de la ley que representa la voluntad general de todos los miembros de tal patria. En muy probable referencia al término de Rousseau, considerará que dicha voluntad es la que legitima las verdaderas revoluciones.

Concluíamos también que Mora poseía una idea de la filosofía que combinaba tres aspectos: *verdad*, *utilidad* y *virtud*. Ella ha permitido por tanto, mediante esas tres características, que un gran número de naciones alcancen el progreso. Y eso es lo que deseo fervientemente para la joven nación mexicana. Las dos primeras características son muestra de su entusiasmo por la ilustración. La última, la de su relación cercana con el discurso republicano.

Nuestro estudio bosquejó algunas comparaciones y concluyó que habría interesantes similitudes y diferencias sugerentes entre los modos en que Vidaurre y Mora adoptaron el discurso republicano. Concluimos que nuestros autores estarían familiarizados con el lenguaje republicano. Dicho lenguaje ofrece una serie de variables clave. Así, términos como *libertad*, *ciudadanía*, *virtud*, *cuerpo* político, *bien común*, *justicia*, etc., forman parte importante del entramado textual en ambos autores.

Sostuvimos que las semejanzas temáticas entre Vidaurre y Mora serían las siguientes:

1. Citas recurrentes a textos de Montesquieu y Rousseau –especialmente *Espíritu de las Leyes* y el *Contrato Social*, respectivamente.
2. Bien común como eje de la práctica política.
3. Ciudadanía y virtud.
4. Religión cristiana y su importancia.
5. Organicismo –metáfora del cuerpo social.
6. Preferencia por la prudencia gubernativa, lo que supone el rechazo de los sistemas y teorías políticas apriorísticas, prefiriendo el análisis de casos y tener en cuenta las circunstancias que rigen un determinado problema político.

Por otro lado, sostuvimos que ambos autores se distinguen con cierta notoriedad en los siguientes puntos:

1. Vidaurre cita frecuentemente a Maquiavelo, así como a la tradición de pensamiento virreinal; mientras que Mora parece recurrir más bien, con mayor frecuencia, al lenguaje de los republicanos americanos.
2. El limeño toma como eje de su pensamiento conceptos como *conciliación* y *justicia*; mientras que el mexicano está más interesado en los temas de la lucha de facciones y en el tema de la revolución.
3. Vidaurre considera valioso el soporte moral que proporciona la religión católica; Moral católica (Vidaurre); Mora piensa más bien en recurrir a un cristianismo de perfil protestante.
4. Mientras Mora opta por una posición política moderada, evitando tanto el despotismo como la anarquía, Vidaurre opta más bien por una monarquía moderada, como por un republicanismo católico.

Una conclusión general de nuestro estudio sería que es necesario considerar la importancia del discurso republicano para entender el desarrollo del pensamiento filosófico y político tanto de la primera mitad del siglo XIX en Latinoamérica, como su importancia para repensar tópicos nuevos para nuestra América.

BIBLIOGRAFÍA

DOCUMENTOS

Lucas Alamán, “Borrador de un artículo que salió como editorial de un periódico en 1835 con motivo del aniversario de la independencia” en *ídem.*, *Documentos Diversos (Inéditos y muy raros)*, México, Editorial Jus, 1941, tomo tercero.

Lucas Alamán, *Disertaciones sobre la Historia de la República Mexicana desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI de las islas y continente americano hasta la independencia*, Méjico, Impreso en papel megicano de la fábrica de los señores Benfield y Marshall, en la imprenta de D. José Mariano Lara, calle de la Palma núm. 4, 1844, 3 tomos, t. 1.

Lucas Alamán, “Defensa del ex-ministro de relaciones D. Lucas Alamán en la causa formada contra él y contra los Ex-ministros de Guerra y Justicia del Vicepresidente D. Anastasio Bustamante, con unas noticias preliminares que dan idea del origen de esta escrita por el mismo ex-ministro quien la dirige a la nación”, Méjico, Imprenta de Galván a cargo de mariano Arévalo. Calle de Cadena Núm. 2, 1834. Reproducida en Lucas Alamán, *Documentos Diversos (Inéditos y muy raros)*, México, Editorial Jus, 1941, tomo tercero.

Lucas Alamán, “Examen imparcial de la administración del general vicepresidente D. Anastasio Bustamante, con observaciones generales sobre el estado presente de la República y consecuencias que éste debe producir” en José Antonio Aguilar Rivera (Comp.), *La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005*, 1ra edición, México, FCE, 2011.

Lucas Alamán, *Reflexiones sobre algunas reformas a la Constitución Federal de la República Mexicana*, México, Reimpreso por Ignacio Cumplido, 1835. Transcrito en Catherine Andrews, “Reflexiones sobre algunas reformas a la Constitución Federal de la República Mexicana” en *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, XXV, 2012, pp.

143-144. Consultado en la edición digital en la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, www.bibliojuridica.org

Cesare Beccaria, *Tratado de los Delitos y las Penas*, traducido del italiano por D. Juan Antonio de las Casas, Madrid, Edición por D. Joachim Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., MDCCLXXIV.

Jacobo Benigno Bosuet, *Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, Tercera impresión, revista y traducida por Don Miguel Josef Fernández, Madrid, Imprenta de don Pedro Marín, 1789.

Benjamín Constant, *Curso de Política Constitucional*, Traducido al español por D. Marcial Antonio López, Burdeos, Imprenta de Lawalle Joven, 1823, Tomo I.

Pierre Claude François Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1823 [1819].

Cayetano Filangieri, *Ciencia de la Legislación*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1822, tomo IV.

Cayetano Filangieri, *Ciencia de la Legislación*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1822, t. VI.

Gaetano Filangieri, *Science of Legislation*, London, Printed for Thomas Ostell, By Emery and Adams, Bristol, Book II, 1806.

Álvaro Flórez Estrada, *Curso de Economía Política*, Paris, Imprenta de Gaultier-Laguionie, Tomo I, 1831.

D. Gaspar de Jovellanos, *Informe en el expediente de ley agraria. Trátanse en este informe las cuestiones mas importantes de Economía Política, adaptadas al estado presente de España*, Burdeos, Imprenta de Lawalle joven y sobrino, paseo de Tourny, n° 20, 1820.

Mably, *De la Législation ou Principes de Loix*, Amsterdam, MDCCLXXVII.

José María Luis Mora, “Resumen del Curso”, en *idem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 8, 1988.

José María Luis Mora, “Introducción” al *Semanario Político y Literario de México*, del 7 de noviembre de 1821. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la Independencia del Imperio Mexicano”, en el *Semanario político y literario de México*, 21 de noviembre de 1821. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Exposición de la Junta Protectora de la Libertad de Imprenta a la Soberana Junta Provisional Gubernativa del Imperio Mexicano”, en el *Semanario Político y Literario de México*, 16 de marzo de 1822. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora “Pensamientos sueltos sobre educación pública”, en *El Observador de la República Mexicana*, “Educación Pública” México, 20 de junio de 1823. En José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Proyecto de decreto orgánico provisorio para el arreglo del gobierno interior del Estado Libre, Independiente y soberano de México, presentado al Congreso Constituyente del mismo Estado por su Comisión de Constitución, con los demás señores diputados agregados a ella, marzo 15 de 1824, et al.”, en el Fondo Colin, Biblioteca Nacional, Universidad Nacional Autónoma de México. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Dictamen de la Comisión extraordinaria encargada de consultar las providencias que deben dictarse para asegurar la tranquilidad pública, et al.”, en el *Archivo General de la Nación*, Ramo gobernación, legajo 42; publicado en *El Sol*, 14 de abril de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora en la sesión del 30 de junio de 1824”, en *Actas del Congreso Constituyente del Estado Libre de México*, tomo I, México, 30 de junio de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora con respecto a que ninguna autoridad del Estado recoja en ningún caso otros libros que los prohibidos con arreglo al artículo 2, capítulo 2 de la ley de febrero de 1813, a la real orden de 16 de junio de 1768 y a la cédula del 5 de septiembre de 1820”, en *El Sol*, México, 5, 7 y 2 de octubre de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora en la sesión del 9 de septiembre de 1824”, en *Águila Mexicana*, México, 13 de septiembre de 1824. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Sesión extraordinaria del congreso Constituyente del Estado de México el 17 de mayo de 1825”, en *El Sol*, México, 21 de mayo de 1825. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Proposición del Dr. Mora acerca del Proyecto de Constitución, en las sesiones de los días 5, 6, 7, 9 y 10 de junio de 1826”, en *Actas del Congreso Constituyente del Estado Libre de México*, tomo VII, México, 5, 6, 7, 9 y 10 de junio de

1826; y en *El Sol* los días 15,16, 22, 23, 24, 28 de junio y 3 de julio de 1826. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Introducción” al *Observador de la República Mexicana*, 1ra época, 6 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes”, en *El Observador de la República Mexicana*, 6 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir”, en *El Observador de la República Mexicana*, 13 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad”, en *El Observador de la República Mexicana*, 20 de junio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Política. Ideas sueltas sobre la arbitrariedad en los procedimientos judiciales”, en *El Observador de la República Mexicana*, 4 de julio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la libertad civil del individuo”, en *El Observador de la República Mexicana*, 25 de julio de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual”, en *El Observador de la República Mexicana*, 8 de agosto de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre los tribunales militares”, en *El Observador de la República Mexicana*, 10 de octubre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre los delitos políticos”, en *El Observador de la República Mexicana*, 31 de octubre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre los perniciosos efectos de la empleomanía”, en *El Observador de la República Mexicana*, 21 de noviembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Sobre expeler a los españoles del estado de Oaxaca”, en *El Observador de la República Mexicana*, 28 de noviembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre los perniciosos efectos del influjo de los gabinetes extranjeros en las naciones que lo sufren”, en *El Observador de la República Mexicana*, 28 de noviembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Rasgo encomiástico de la filosofía”, en *El Observador de la República Mexicana*, México, 12 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis

Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 8, 1988.

José María Luis Mora, “Discurso sobre el proyecto de expulsión de los españoles que se halla a discusión en las cámaras”, en *El Observador de la República Mexicana*, 12 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la alta política de los gobiernos”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de diciembre de 1827. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional”, en *El Sol*, 3 de marzo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las aversiones políticas que en tiempos de revolución se profesan unos a otros los ciudadanos”, en *El Observador de la República Mexicana*, 24 de marzo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la República y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad”, en *El Observador de la República Mexicana*, 14 de abril de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras*

Completas, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol.1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las sociedades secretas”, en *El Observador de la República Mexicana*, 5 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las elecciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 12 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “De la eficacia que se atribuye a las formas de gobierno”, en *El Observador de la República Mexicana*, 12 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre el curso natural de las revoluciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 19 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “De los medios de precaver las revoluciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 2 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de que sea efectiva la independencia del poder judicial”, en *El Observador de la República Mexicana*, 26 de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Sobre cambios de constitución”, en *El Observador de la República Mexicana*, 2 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las elecciones próximas”, en *El Observador de la República Mexicana*, 9 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Sesiones Extraordinarias”, aparecido en *El observador de la República Mexicana*, 2ª época, 30 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Libertad de imprenta”, en *El Observador de la República Mexicana*, 30 de junio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Sobre la conducta de los escritores respecto de los que impongan sus producciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 7 de julio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las conspiraciones”, en *El Observador de la República Mexicana*, 7 de julio de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las elecciones directas”, en *El Observador de la República Mexicana*, 4 de agosto de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las necesidades de variar nuestra Constitución en cuanto época, duración y período de elecciones de presidente, vicepresidente, diputados y senadores”, en *El Observador de la República Mexicana*, 1 de setiembre de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de establecer constitucionalmente el derecho de hacer gracia y acordarlo exclusivamente al gobierno”, en *El Observador de la República Mexicana*, 15 de setiembre de mayo de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Discurso sobre las variaciones constitucionales que pueden hacerse en orden a la responsabilidad de los funcionarios”, en *El Observador de la República Mexicana*, 29 de setiembre de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Cesación de El Observador”, en *El Observador de la República Mexicana*, 27 de octubre de 1830. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “Don José Ma. Mora presenta una memoria sobre reformas que necesita el plan de gobierno y estudios del Colegio de San Ildefonso” en *Ídem, Obras Completas, Obra política I*, 1ra. Edición, México, SEP/Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Vol. 1, 1986.

José María Luis Mora, “La diputación provincial de México a todos los pueblos de la nación”, en Nattie Lee Benson, Colección Latinoamericana, Universidad de Texas, Austin, Mora, *Documentos-Correspondencia*, s/f. Publicado en *ídem., Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Manifiesto de la Diputación Provincial de México sobre la conducta que observa para lograr el restablecimiento del Congreso Constituyente et al.”, en Colección Lafragua 425, Biblioteca Nacional, Fondo reservado. Publicado en José María Luis Mora, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Disertación sobre la Naturaleza y Aplicación de las rentas y Bienes de eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión”, Publicado en *El Indicador de la Federación Mexicana*, enero 22, 1834. En *ídem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 3, 1987.

José María Luis Mora, “Catecismo Político de la Federación Mexicana”, en *Ídem.*, *Obras completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 3, 1987.

José María Luis Mora, *México y sus Revoluciones* [1836], 4ta edición, México, Editorial Porrúa, 3 Vol., 1986.

José María Luis Mora, “Revista Política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837”. Publicado en sus *Obras Sueltas*, 1837. En *ídem.*, *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 2, 1986.

José María Luis Mora, “Carta al Vizconde Palmerston, noviembre 21 de 1849”. En *ídem.*, *Obras Completas*, 1ra edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Vol. 7, 1988.

Francisco Amado Pouget, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y la tradición, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral cristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la iglesia*, Madrid, Imprenta Real, 1784.

Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, t. 2, 1776.

Nicola Spedalieri, *Derechos del Hombre en la Sociedad Civil*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1823.

Desttut de Tracy, *Comentario sobre el Espíritu de las Leyes de Montesquieu*, Burdeos, imprenta de Lawalle joven, 1821.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, «Plan del Perú», en Luis Alberto Sánchez, (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*. Lima, Coca Cola Interamerican Corp.; editorial Pizarro, 1980.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 2°. Sobre las guerras civiles”, en *idem*, *Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 3° En que se manifiesta que los Americanos no serán felices constituidos en Repúblicas Independientes” en *Ídem*, *Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 4° Abusos del Poder Judicial, Males del Estado”, en *Ídem*, *Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 5° Abusos del Poder Judicial, Males del Estado”, en *Ídem*, *Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Entretenimiento 6°. Derechos de los Reyes de España en las Américas” en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “De la Injusticia Perpetuada en las Minas”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Libelos”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Mi voto en la causa del puente de Apurímac: si un gobernador puede avocarse un proceso de justicia”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Sobre que un empleado sirva por sí mismo su oficio”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Memoria sobre la Pacificación de la América Colonial”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5°: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Votos de los Americanos a la Nación Española, y a nuestro amado Monarca el Señor don Fernando VII. Verdadero Concordato entre

españoles, europeos, y americanos refutando las máximas del Obispo presentado don Manuel de Abad y Queipo en su carta de veinte de junio de mil ochocientos quince”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comercio Libre de América”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Manifiesto sobre los representantes que corresponden a los americanos en las Inmediatas Cortes”, en *Ídem, Los Ideólogos. Volumen 5º: “Plan del Perú y otros escritos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas Americanas, políticas y morales”, en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1973, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Suplemento a las Cartas Americanas, correspondencia con diversas personas y en especial con los jenerales Bolivar, Santander y La Mar: se hallaran los hechos más circunstaciados de nuestra historia moderna, desde principios de 21 hasta la apertura del presente congreso” en *Ídem., Los Ideólogos. Volumen 6º: Cartas americanas*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1973, Tomo I.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Efectos de las Facciones en los Gobiernos Nacientes. En este libro se recopilan los Principios Fundamentales del Gobierno Democrático Constitucional Representativo*, Impresa en Boston, por W. W. Clapp, Año 1828.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comparación del templo antiguo y moderno de la virtud escrito en Cuba por el Ciudadano Manuel de Vidaurre, entonces Oidor” en *El Peruano*, Lima, 18-IV-1827.

M. L. de Vidaurre, *Proyecto de un Código penal; contiene una explicación prolija de la entidad de los delitos en general, y de la particular naturaleza de los más conocidos. Se señalan las penas que parecen proporcionadas. Al último se agrega una disertación sobre la necesaria reforma del clero*, Boston, impresa por Hiram Tupper, 1828.

M. L. Vidaurre, *Artículos constitucionales que son de agregarse a la carta para afianzar nuestra libertad política*, Lima, Imprenta de José M. Masías, 1833.

Manuel Lorenzo Vidaurre, *Proyecto de reforma de la Constitución peruana en cuanto al poder judicial*, Lima, Imprenta de J. M. Masías, 1833.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes primera de las personas*, Lima, Imprenta del Constitucional por Lucas de la Lama, 1834.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes. 2.ª Parte Dominio y contratos*, Lima, Imprenta del Constitucional por Justo León, 1835.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código civil peruano dividido en tres partes. 3.ª Parte Comprende todo lo que corresponde a las últimas voluntades*, Lima, Imprenta del constitucional por Justo León, 1836.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto del código eclesiástico*, Paris, Imprenta de Julio Didot Mayor, 1830.

Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Vidaurre contra Vidaurre*, Lima, Imprenta del Comercio, por J. Monterola, 1839.

Lorenzo de Zavala, *Ensayo Histórico de las Revoluciones de México desde 1808 a 1830*. 1ra Edición. México, FCE, ICH, 1985.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2001.

Jeremy Bentham, *Un Fragmento sobre el Gobierno*, 2ª edición, Madrid, editorial Tecnos, 2010.

Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, 3ra edición, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Marco Tulio Cicerón, *Los Oficios o los Deberes. De la Vejez. De la Amistad*, 12ª edición, México, editorial Porrúa, 2012.

Benjamín Constant, *Principios de Política*, 2ª edición, México, editorial Gernika, 2006.

Gaetano Filangieri, *Ciencia de la Legislación*, 1ª ed., Buenos Aires, Ediar, 2012.

David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, editorial Trotta, 2011.

Jorge Guillermo Leguía, “Apuntes psicológicos sobre don Manuel Lorenzo de Vidaurre” en Luis Alberto Sánchez (Comp.), *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*. Lima, Coca Cola Interamerican Corp.; editorial Pizarro, 1980.

Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Montesquieu, *Del Espíritu de las leyes*, Barcelona, RBA Coleccionables, 2000, vol. 1.

Thomas Paine, *Derechos del Hombre. Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Platón, *Diálogos. IV República*, 1ra edición, Madrid, editorial Gredos, 1986.

Platón, *Diálogos. VIII. Las Leyes. (Libros I-VI)*, Madrid, editorial Gredos, 1999.

Jean-Jacques Rousseau, *Cartas escritas desde la montaña*, 1ra edición, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Juan Jacobo Rousseau, *Confesiones*, 3ra edición, México, editorial Porrúa, 2011.

Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, 1ª edición en libro electrónico (epub), Barcelona, Espasa libros, 2013.

Jean-Jacques Rousseau, “Discurso sobre las ciencias y las artes” en *Ídem, Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 3ra edición, Madrid, Alianza editorial, 2012.

Jean-Jacques Rousseau, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *idem., Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 3ra edición, Madrid, Alianza editorial, 2012.

Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Madrid, ediciones Maia, 2011.

Jean-Jacques Rousseau, *Proyecto de constitución para Córcega; consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, editorial Tecnos, 1988.

Jean Baptiste Say, *Tratado de Economía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II, 1*, 1ª Edición, Valencia, Pre-textos, 2004.

José Antonio Aguilar Rivera, *Ausentes del Universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*. México, FCE; CIDE, 2012.

José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, 1ª edición, México, CIDE; FCE, 2000.

José Antonio Aguilar Rivera, *La geometría y el mito: un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Catherine Andrews, “¿Por qué leer a Lucas Alamán hoy? Los proyectos constitucionales de Alamán (1830-1835) y la reforma política actual”, en Andrés Lira, Catherine Andrews,

Catherine Andrews, “In the pursuit of balance. Lucas Alaman’s proposals for Constitutional Reform (1830-1835)” en *Historia Constitucional* (Revista Electrónica), n. 8, 2007. Disponible en https://www.academia.edu/698615/In_the_Pursuit_of_Balance._Lucas_Alamans_Proposals_for_Constitutional_Reform_1830-1835_ [visualizado el 12/06/2014 a las 22:14].

Catherine Andrews, “Reflexiones sobre algunas reformas a la Constitución Federal de la República Mexicana” en *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, XXV, 2012, pp. 143-144. Hemos consultado la edición digital en la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en la siguiente dirección electrónica, www.bibliojuridica.org

Antonio Annino, “Presentación” en Beatriz Rojas (Coordinadora), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*. 1ra Edición. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.

Clara García Ayluardo, “El privilegio de pertenecer: Las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica”, en Beatriz Rojas (Coordinadora), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*. 1ra

Edición. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.

José Carlos Ballón, “El Thesaurus Indicus [1668] de Diego de Avendaño y los orígenes coloniales de la Filosofía en el Perú” en José Carlos Ballón (editor y coordinador), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII, (selección de textos notas y estudios)*, Lima, Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Fondo Editorial de la universidad Científica del Sur, 2011, t. II.

Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MM.

David Brading, *los Orígenes del nacionalismo Mexicano*, 2da edición. México, Ediciones Era, 1988.

David A. Brading, *Profecía y patria en la historia del Perú*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2011.

Leticia Cabrera, “Anselmo Desing o la Rehabilitación de la Ciencia Jurídica en la Ilustración Alemana” en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, [online] 1997, n.19, pp. 169-186. [Citado 2014-04-04], Disponible en:

<http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-4551997000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0716-5455.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54551997000100007>.

Leticia Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*, Cádiz, Servicios de Publicaciones de la Universidad, 2001.

Giuseppe Cacciatore, “La Escolástica Española y la Génesis de la Filosofía Latinoamericana. Alonso Briceño: Metafísica e individualidad”, en *Limite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol. 1, N° 14, 2006, pp. 5-24.

Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la Historia del nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. 1ra edición. México, FCE, 2007.

Horacio Capel, *La Física Sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española. Siglos XVII-XVIII*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1985.

Manuel Chust Calero, “Milicia, milicias y milicianos nacionales y cívicos en la formación del Estado-Nación mexicano, 1812-1835”, en Juan Ortiz Escamilla (coordinador), *Fuerzas Militares en Iberoamérica Siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán; Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 2005.

Fernando Coronil, “La Política de la Teoría: el contrapunteo cubano de la Transculturación” en Liliana Weinberg (coordinadora), *Estrategias del Pensar. Ensayo y Prosa de ideas en América Latina Siglo XX*. 1ra Edición. México, UNAM, Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe, 2010, volumen I.

Michael Costeloe, *La Primera República Federal de México (1824-1835). Un estudio de los partidos políticos en el México independiente*. 1ra edición en español. México, FCE, 1975.

Robert F. Florstedt, “Mora contra Bustamante”, en *Historia Mexicana*, Vol. XII, No. 1(45), Julio-Septiembre, 1962, pp. 26-52.

Robert F. Florstedt, “Mora y la génesis del liberalismo burgués” en *Historia Mexicana*, Vol. 11, No. 2 (Oct. - Dec., 1961), pp. 207-223.

José Luz Gallegos, *Manuel Lorenzo de Vidaurre and the Enlightenment*, University of Colorado, Tesis (Doctor of Philosophy) University of Colorado at Boulder, 1977.

Hugo Garavito Amézaga, *El Perú Liberal. Partidos e ideas políticas de la ilustración a la república aristocrática*, Lima, ediciones El Virrey, 1989.

Antonello Gerbi, *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una Polémica 1750-1900*, México, FCE, 1960.

Moisés Gonzáles Navarro, *José María Luis Mora. La Formación de la Conciencia Burguesa en México*. México, UNAM, 1984.

Adrián Gorelik, “Radiografía de la Pampa, de Ezequiel Martínez Estrada. La Imaginación territorial en el ensayo de Interpretación Nacional”, en Liliana Weinberg (coordinadora), *Estrategias del Pensar. Ensayo y Prosa de ideas en América Latina Siglo XX*. 1ra Edición. México, UNAM, Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe, 2010, volumen I.

Alain Guy, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, editorial Anthropos, 1985.

Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México, Siglo XXI, 1972.

Marco Antonio Landavazo, *Nacionalismo y Violencia en la Independencia de México*, México, Fondo Editorial del Estado de México, 2012.

Andrés Lira, “Lucas Alamán y la organización política de México” en Lucas Alamán, *Lucas Alamán. Selección y prólogo de Andrés Lira*, México, ediciones Cal y Arena, 2009, pp. 9-84.

Andrés Lira, “Lucas Alamán y la organización política de México”, en Andrés Lira, Catherine Andrews, Josefina Z. Vázquez, *¿Por qué leer a Alamán hoy?* 1ra edición, México D.F., editorial Fontamara, 2012.

Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, 1ª edición en español, México, FCE, 2013.

María Isabel Lorca Martín de Villodres, *El jurista Diego Antonio Navarro Martín de Villodres. 1759-1832*, Málaga, editorial Dykinson, 2011.

Salvador Méndez Reyes, *Las Élités Criollas de México y Chile ante la Independencia*. México, Centro de Estudios sobre la Independencia de México, 2004.

Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005.

Luis Aarón Patiño Palafox “Lucas Alamán” en Carmen Rovira (Coordinación), *Una Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX. 2da edición, 2 tomos*, México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, t. 1.

Víctor Peralta Ruiz, *La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, Lima, IEP; Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 2010.

Alan Pisconte Quispe, “El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación. *El Paraíso en el Nuevo Mundo* [1650]” en José Carlos Ballón (editor y coordinador), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII, (selección de textos notas y estudios)*, Lima, Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Fondo Editorial de la universidad Científica del Sur, 2011, t. II.

J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Segunda edición, Madrid, editorial Tecnos, 2008.

José M. Portillo Valdés, “Entre la Historia y la Economía Política: Orígenes de la Cultura del Constitucionalismo”, en Carlos Garriga (Coordinador), *Historia y Constitución. Trayectos del Constitucionalismo Hispano*, México, CIDE, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, ELD, HICOES, El Colegio de México, 2010.

José M. Portillo Valdés, “Cádiz entre Constituciones” en Adriana Luna-Fabritius; Pablo Mijangos y Gonzáles; Rafael Rojas Gutiérrez (Coordinadores), *De Cádiz al Siglo XXI. Doscientos años de Constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE); Taurus, 2012.

Carlos Ramos Nuñez, *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo I. El orbe jurídico ilustrado y Manuel Lorenzo de Vidaurre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2000.

Jesús Reyes Heróles, *el Liberalismo Mexicano*, 3ra edición, México, Fondo de Cultura Económica, 3 vol., 1982.

Beatriz Rojas, “Los privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España, 1750-1821” en *idem.*, *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*. 1ra Edición. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.

Carmen Rovira “José Ma. Luis Mora” en *Ídem* (Coordinación), *Una Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX. 2da edición, 2 tomos.*, México: Universidad Autónoma de Querétaro, Vol. 1, 2010.

Carl Schmitt, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza editorial, 2013.

Quentin Skinner, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza editorial, 2008.

O. Carlos Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

Josefina Z. Vázquez, “Lucas Alamán, Estadista (1823-1832)”, en Andrés Lira, Catherine Andrews, Josefina Z. Vázquez, *¿Por qué leer a Alamán hoy?* 1ra edición, México D.F., editorial Fontamara, 2012.

Josefina Zoraida Vázquez, “Introducción. Contexto Nacional del Primer Federalismo Mexicano”, en Josefina Zoraida Vázquez y José Antonio Serrano Ortega (Coordinadores), *Práctica y Fracaso del Primer Federalismo Mexicano (1824-1835)*, 1ª. ed., México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.

Josefina Z. Vázquez, *¿Por qué leer a Alamán hoy?* 1ra edición, México D.F., editorial Fontamara, 2012.

Fernando de Trazegnies Granda, *La Idea de Derecho en el Perú Republicano del Siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979.

Matthias Vollet, “Aristóteles y la economía entre los límites de la razón práctica” en *Ideas y Valores* N° 134, agosto de 2007, Bogotá, Colombia, pp. 45-60.