



Araucaria. Revista Iberoamericana de
Filosofía, Política y Humanidades

ISSN: 1575-6823

hermosa@us.es

Universidad de Sevilla

España

Rivera, Victor Samuel

José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre
Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 15, núm. 29, 2013, pp.
223-241

Universidad de Sevilla

Sevilla, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28225781012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

José Ignacio Moreno.
Un teólogo peruano.
Entre Montesquieu y Joseph de Maistre

Victor Samuel Rivera

Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú)

Recibido: 20-08-12

Aprobado: 18-10-12

Resumen

José Ignacio Moreno es uno de los fundadores de la independencia del Perú. En calidad de tal acompañó el proyecto del General rioplatense José de San Martín de transformar en 1822 la monarquía peruana en un reino independiente. Pero, a diferencia de la multitud de sus contemporáneos, la historiografía apenas lo presenta como un circunstante en la epopeya de la emancipación, de quien no se conserva ni un retrato. El motivo es la extraña adherencia de este personaje a las ideas del ultramontanismo y su temprana cercanía con la obra del contrarrevolucionario francés Joseph de Maistre. Un discurso monárquico extremista en 1822 lo colocaría como el fundador involuntario del Perú como República.

Palabras clave: José Ignacio Moreno – Montesquieu - Conde Joseph de Maistre – ultramontanismo – independencia - monarquismo

Abstract

José Ignacio Moreno is one of the founders of Peruvian independence. In this capacity he took part in General San Martín's project of transforming the Peruvian monarchy into an independent country in 1822. However, in contrast with most of his contemporaries, he is hardly presented by the historiography as having a major part in the epic emancipation; there being not even a portrait of him. The reason for this is his awkward allegiance to ultramontane ideas and

his early proximity to the work of counter-revolutionary Frenchman Joseph de Maistre. In 1822 an extremist monarchical discourse would place him as the unwitting founder of the Republic of Perú.

Key-words: José Ignacio Moreno – Montesquieu - Conde Joseph de Maistre – ultramontanism – independence – monarchism.

Delirio y verdad de los profetas

Hay verdad en el reposo y verdad en el movimiento. Por ello hay pensadores de la verdad, que por lo general la contemplan en conceptos o esquemas invariables. Pero hay también pensadores angustiados por la verdad, que entran en contacto con ella en el desasosiego y no habría que decir de ellos que la *contemplan*, sino antes más bien que la *padecen*. Éste último es el caso particular de los pensadores que se alojan en la historia política.

Carl Schmitt, el más grande y perdurable filósofo jurídico del siglo XX, sugirió una vez que el pánico es el mejor gestor en la búsqueda de la verdad en la historia. Se trata de la *Interpretación europea de Donoso Cortés*¹. El texto era un homenaje al centenario de la obra de un profeta político. Pensaba Schmitt en los cuadros de depresión severa y aun de una cierta demencia que se encuentran en la biografía, ya que no en la obra de Juan Donoso Cortés. Donoso era un personaje que se definía como intérprete de la historia política en contraposición explícita con P. J. Proudhon y el Conde de Saint Simon, pero era también un hombre depresivo, de una psicología traicionera, un hombre cuya vida fue golpeada por el dolor y la pérdida emocional y del que, al leerlo, no puede dejar de sospecharse alguna suerte de delirio. Donoso Cortés era el parlamentario español de la reacción; sus oponentes, las primicias de un mundo por venir. Su atmósfera común: la Revolución de 1848. Proudhon y Saint Simon eran víctimas de una especie de euforia, que ocupaba el lugar del pánico de Donoso. Euforia y pánico. Pero todos comprendían que los acontecimientos de 1848 debían tratarse con propiedad en carácter profético: los eufóricos y los depresivos se encontraban como portadores de un mensaje histórico, algo que Reinhart Koselleck prefiere llamar “prognosis”², aunque no sería menos adecuado llamarlo don de profecía.

En 1848 la fuente inefable de la sabiduría divina le ofrecía a Donoso la experiencia anticipada de una catástrofe más grande. Para los otros, una expectativa feliz se anclaba en la más completa de las capacidades humanas instalada en la historia: la libertad. Pero volvamos a Donoso. Éste fue el gran reaccionario español del siglo XIX. En él una experiencia del pánico vino junto

¹ Cfr. C. Schmitt, “Interpretación europea de Donoso Cortés”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política* (Prólogo y selección de Héctor Orestes Aguilar), México, FCE, 2002, págs. 228-229.

² Cfr. R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción, introducción y notas de Faustino Encina Coves, Valencia, Pre-Textos, 2003.

con una prognosis de la historia política y social del Occidente. Si Schmitt está en lo cierto, hay una cierta complicidad ontológica entre la depresión, una especie de locura ansiosa y el acceso a la verdad de la historia futura. El sentimiento de pánico existencial de parte del pensador en un determinado escenario histórico realiza de alguna manera el ser futuro. Se observa rápidamente que este cuadro es apropiado de manera esencial para los pesimistas. Para los que, ante lo que sienten que va a acontecer, el futuro aparece bajo la forma esencial de una amenaza. Este sentimiento está lejos de ser una cuestión psicológica.

La disertación de 1822

El 1º de marzo de 1822 un cura nacido en Guayaquil, puerto peruano hoy perteneciente al Ecuador, evaluaba en un salón de Lima, capital de la monarquía peruana, el tema del momento. Trataba de decidir cuál era el régimen político más apropiado para el Perú. El cura repasaba entonces los anales de la Revolución Francesa, la historia de la ocupación francesa de España y la prisión de la familia real en Bayona de 1808. Pensaba a la vez en el asesinato de Luis XVI en 1793 y la Constitución española de Cádiz de 1812. Estaba por dictar un discurso ante el selecto auditorio la Sociedad Patriótica de Lima, una entidad creada por el General José de San Martín, cuyas tropas, originarias del Río de la Plata, venían de ocupar la ciudad³. Parecía el presbítero un gran entusiasta. Había sido convocado por Bernardo Monteagudo, asesor e ideólogo en la empresa de San Martín. El cura había sido designado para efectuar una defensa de la mejor forma de régimen político para el Perú, entonces aún a medio camino entre ser la joya meridional de la Monarquía Española y un incierto futuro independiente. Monteagudo confiaba en sellar una empresa monárquica ya de antemano regalada.

Los monárquicos no eran ciertamente la minoría. La Sociedad Patriótica estaba conformada apenas por 40 miembros y el tema central que motivaba las discusiones era más bien la forma institucional del nuevo Reino que la comparación de ésta con la república⁴. Había sí, en la Sociedad, pensamientos de todo tipo, pero seguramente el arco iba desde el republicanismo jacobino hasta la exasperación absolutista de algunos “reaccionarios”⁵. No hay que hacerse la imagen de la Sociedad Patriótica como una comunidad revolucionaria. Se trataba más bien de un grupo selecto de sabios y nobles titulados, burócratas o vecinos notables, muchos de los cuales venían de trabajar apenas meses atrás con el último virrey

³ Pacheco Vélez, César: *La Sociedad Patriótica de Lima. Un capítulo de la historia de las ideas políticas en el Perú. Separata del Tomo I de Discursos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973.

⁴ J. Basadre, “Apuntes sobre la monarquía en el Perú”, en *Boletín bibliográfico. Publicado por la Biblioteca de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima*, Año VI, 3er. Trimestre, 1928, pp. 232-265. Cfr. C. Pacheco Vélez, “Sobre el monarquismo de San Martín”, *Anuario de Estudios Americanos* [Sevilla], T. IX, 1952, págs. 467-480.

⁵ Pacheco Vélez, op. cit. pág. 22.

absolutista. En este contexto, Monteagudo aparecía como el pensador, el profeta de la revolución, y su destino consistía en crear estados independientes y liberales entre los restos de la antigua Monarquía religiosa española⁶. Para Monteagudo el tema era muy simple: dentro del lenguaje propio de las ideas liberales en el Perú de 1822⁷, defender una monarquía independiente con argumentos tomados de algún autor que los circunstanciales, estos nobles y burócratas coloniales, no consideraran demasiado extremista: Montesquieu.

Tenemos ahora a Monteagudo y al cura de Guayaquil en la puerta del auditorio. Podemos imaginar a Monteagudo dándole una mirada de aprobación al presbítero. El cura sube las gradas del podio; se hallaban ante él los sabios profesores de la Universidad de Lima; iban acompañados de lo más iluminado de la alta nobleza titulada peruana. El cura tenía el encargo de defender la postura oficial del régimen: coronar un Rey constitucional. Dados los parámetros de Monteagudo, el cura había articulado las palabras que iba a defender de acuerdo con argumentos de Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu, un autor liberal, pero moderado, como el auditorio. El encargado de transmitir el mensaje de Monteagudo era un célebre erudito, una de las figuras más notables en el mundo de los sabios de Lima, científico, orador, teólogo político; colaborador –como tantos otros– durante el régimen español. Su nombre era José Ignacio Moreno [1767-1841]. Moreno, además, era un gran conocedor de la obra de Montesquieu.

Moreno, este 1º de marzo de 1822, utilizó lugares comunes del famoso libro de Montesquieu *L'Esprit des Lois, Del Espíritu de las leyes* [1751], del que sabemos Monteagudo era sincero simpatizante. Esta obra de Montesquieu era popular entre la élite universitaria y las clases cultas y no era extraña a los miembros de la Sociedad. Circulaba entonces en Lima una traducción apurada en forma de paráfrasis cuyo autor, tras unas convenientes siglas que velaban su identidad, se presentaba sin más como “Licenciado”⁸. Debía estar en Lima la edición traducida por el liberal Juan López Peñalver, impresa por segunda vez en 1822⁹. Lima, la militarmente ocupada capital de la monarquía peruana, no era entonces un lugar acogedor para la circulación de los libros, aunque los de Montesquieu y Rousseau eran la excepción. En todo caso, la fraseología de la edición de 1821 era la que debía tener demanda en la Sociedad: se adaptaba bastante bien al lenguaje político que habían traído los invasores liberales y que

⁶ Cfr. B. Monteagudo, “Exposición. De las tareas administrativas del gobierno, desde su instalación hasta el 5 de julio de 1822”, en B. Monteagudo, *Escritos políticos*, con una introducción de Álvaro Melián Lafinur, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos L.J. Rosso, pp. 262-290.

⁷ V.S. Rivera, “Liberalismo. Perú (1750-1850)”, en Javier Fernández Sebastián (Coor.), *Diccionario de conceptos políticos iberoamericanos, 1750-1950*, Madrid, Fundación Carolina – Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales - Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, págs. 808-823.

⁸ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes, escrito en francés por M. Montesquieu, de la Academia Francesa, traducido libremente al español por Don M. V. M. Licenciado*, Demonville, Casa de Rosa, 1821, 4 t.

⁹ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes, traducido al castellano por Don Juan López de Peñalver. Segunda Edición*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, 4 t.

compartían no tan tímidamente los miembros de la Sociedad Patriótica. No era un tema solamente de argumentos. Lo era de estado de ánimo frente al futuro histórico-social. Monteagudo obraba en la euforia de la “revolución”; el cura de Guayaquil, tal vez sin saberlo el auditorio y el poder tras el discurso, lo hacía en el pánico.

San Martín deseaba continuar la monarquía como un Estado independiente, como era ya el caso en el Brasil. En Méjico, Don Agustín I había logrado hacer de la Nueva España, gracias a una invasión liberal española, un Imperio independiente, cuya extensión iba de Costa Rica a California y Texas. Monteagudo, por confesión propia, se apresuró en mandar de parte del Perú una legación a la Corte de Méjico¹⁰. Imaginamos el presagio normal. El gobierno de San Martín era aún llamado “la Corte”. Los marqueses y condes que negociaban con el nuevo régimen componían la escena en la opulenta capital de la monarquía peruana, intacta, llena de tesoros de religión, arte y cultura, oriental, rematada de torres en los palacios de los nobles y por decenas de cúpulas orgullosas de los conventos.

Moreno comunicó su postura monárquica en calidad de lector de Montesquieu, aunque mezclado con algo más, como se va a observar después. Es una lástima que el documento original de 1822 se halla perdido, pero contamos con el resumen de esta ponencia en la Sociedad Patriótica a través de unos apuntes, que figuran como “Extracto de Discurso” en las Actas de la Sociedad, y que fue impreso en el periódico *El Sol del Perú* del 28 de marzo¹¹. *El Sol del Perú* era el órgano oficial de la Sociedad, de la cual era miembro el propio Moreno. El argumento central en el discurso de Moreno correspondía a ideas de Montesquieu que es fácil reconocer y que están expuestas en los capítulos XVI y XVII del Libro VIII de *Del Espíritu de las Leyes*¹²; “Propiedades distintivas de la República” y “Propiedades distintivas de la Monarquía”, respectivamente.

La argumentación central se detiene en dos consideraciones en relación con la concentración “del poder”, esto es, de la capacidad de tomar decisiones políticas; ésta es necesariamente mayor en una monarquía y menor en una república¹³. Aunque, como en su fuente, el argumento está desarrollado con un esquema mecanicista, se establece una regla general sobre la base de un conjunto de consideraciones tomadas de la experiencia de realidades histórico-sociales presentes o pasadas, es decir, ejemplos de realidades concretas, como era el modelo en Montesquieu¹⁴. Pasemos ahora a los argumentos.

¹⁰ Monteagudo, op. cit., pág. 275.

¹¹ Anónimo, “Extracto del Discurso que hizo sobre la forma de gobierno adaptable al Estado del Perú el Dr. Don José Ignacio Moreno, individuo de la Sociedad Patriótica de Lima en la noche del viernes 1º de Marzo del corriente año de 1822”, en *El Sol del Perú*, jueves 28 de marzo de 1822, N° 3, págs. 1-4.

¹² Montesquieu, *Del Espíritu de las leyes* [1735] (Introducción de Enrique Tierno Galván. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega), Madrid, Tecnos, 2007, págs. 140-141.

¹³ Anónimo, op. cit., pág. 1.

¹⁴ M. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1984,

El primero de los argumentos del Discurso de Moreno es un resumen del Libro III de *Del Espíritu de las Leyes*. Este libro trata de las virtudes que se hallan en las sociedades y que hacen posibles las diferentes formas de régimen. El sistema republicano se sostiene en el cultivo de la “virtud” que Moreno vincula con el desarrollo educativo y la vida urbana. Este punto en *Del Espíritu de las Leyes* marca el paso del Libro III al Libro IV, que se ocupa de la educación; Moreno subraya en este preciso sentido que “la *virtud*, según Montesquieu, es como el alma del gobierno republicano”¹⁵. Reproduciendo libremente la argumentación del los capítulos III y IV del Libro III de *Del Espíritu de las Leyes*, Moreno redondea este argumento al exponer la virtud que es propia de la monarquía: ésta, en la que la virtud no es posible, requiere del estímulo del honor y, con él, de las distinciones sociales. Un argumento muy oportuno para ser acogido en “la Corte”. Moreno sostiene que el poder está concentrado de manera inversamente proporcional con la educación; en un pueblo de gente poco educada (o en un pueblo de existencia rural, no civil, que es lo mismo) las decisiones políticas corresponden a pocos, que son los que saben y tienen intereses urbanos. Frente a esto, la república aparece como un poder difuso, proporcionado a países con alta vida civil, pero que a la vez son lastimosamente pueblos urbanos diminutos y rarezas en la existencia humana.

Al argumento anterior sobre las virtudes se agrega pronto el segundo, que pasa de estas capacidades relacionadas con los regímenes políticos a las características físicas de los gobiernos. Este segundo argumento sostiene que la difusión del poder aparece como una magnitud inversamente proporcional a la extensión del territorio y al número de los habitantes¹⁶. El propio Montesquieu habría advertido que “el poder difundido entre todos los ciudadanos jamás tuvo lugar, sino en los Estados de corta extensión, como fueron Atenas, Esparta, Tebas y demás ciudades libres de la Grecia”¹⁷. La idea es que un país muy grande, muy poblado y complejo, más aún, un país opulento y rico sólo puede tener un gobierno eficaz si el poder se halla concentrado “en uno solo en calidad de Rey”¹⁸. No podía ser la conclusión más clara y, sin duda, todo pasaba por ser un resumen de las doctrinas de Montesquieu. Por alguna razón extraña, sin embargo, el auditorio ardía de ansiedad y no faltaban las notas de indignación¹⁹.

Un lector entre líneas no deja de sorprenderse de ver citado a Montesquieu como único y solitario autor, signo de que Moreno desea atribuirle todas las ideas expuestas en su discurso. En el “Extracto” del periódico *El Sol del Perú*, que sólo tiene cuatro páginas a dos columnas, Montesquieu aparece citado en dos ocasiones, en realidad una para cada parte del texto. Sin ánimo de insistir, en la

págs. 195-202

¹⁵ Anónimo, op. cit., pág. 2.

¹⁶ Ibid., pág. 3.

¹⁷ Ibid., pág. 3.

¹⁸ Ibid., pág. 3.

¹⁹ G. Leguía y Martínez, Germán, *Historia de la Emancipación: El Protectorado*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, t. V, págs. 117-119.

primera para defender la idea de que el poder es proporcional al grado de vida civil²⁰ y, en la segunda, para defender que la difusión del poder es en proporción inversa a la magnitud del territorio²¹; en este último caso hay un desarrollo de la idea de la eficacia de las decisiones políticas, tema que se halla en el Libro V de *Del Espíritu de las Leyes*. Cada uno de estos argumentos va seguido de una exhortación, sin embargo, que es algo enfática y va en párrafo aparte. Cada una de esas exhortaciones constituye una prognosis. En la primera, que corresponde al primer argumento, se advierte que de proceder la república vendrán la anarquía o el caos, “el trastorno” que “sería sacar las cosas de sus quicios”. Menciona a los antiguos reyes del Perú, los Incas, “esos hombres extraordinarios”, que “no se proponían sino la mira benéfica de hacer felices a los habitantes sacándolos de la clase de bestias, para elevarlos a la dignidad de hombres”²². Es evidente que sin soberanos, en este razonamiento, lo que se les vaticina a los peruanos es un futuro en que les espera la dignidad de las bestias. La segunda exhortación advierte “como ha observado Montesquieu” que “la Democracia anularía los derechos de los ciudadanos” y que el país se disolvería en el desgobierno²³.

Moreno como teólogo político

Como ya sabemos, Moreno reprodujo una defensa del gobierno regio con la argumentación de Montesquieu, satisfaciendo así el propósito de Monteagudo. Pero reflejó también un pensamiento alternativo, cuyos indicios son lo suficientemente claros como para advertir de qué se trataba. Muy lejos del pensamiento de Montesquieu, pero en el centro mismo del sentimiento de angustia ante los tiempos por venir, el cura de Guayaquil defendió entre líneas unas ideas teológico políticas que espantaron a la Sociedad Patriótica entera, al extremo de que es posible que el Perú del auditorio de condes y marqueses de 1822 haya devenido no mucho después en una República a causa de la polémica que las ideas de Moreno desencadenaron. El tono y el énfasis de las exhortaciones de los pronósticos es relativamente corto en el “Extracto”, pero el sentido de ese texto es resaltar –como en todo– las ideas de Montesquieu, no las otras ideas. Aun así, este tono dramático, que refleja el estado de ánimo del orador, no podía ser mayor. Quizá Monteagudo no había reparado en que el guayaquileño era, después de todo, un cura. Moreno era un cura celoso cuyos antecedentes en la burocracia imperial española lo ligaban con una postura que se conocía ya entonces como “ultramontanismo”, una de cuyas premisas solía ser la alianza entre el trono y el altar²⁴, una postura muy poco popular en la

²⁰ Anónimo, op. cit., pág. 2.

²¹ Ibid., pág. 3.

²² Ibid., pág. 3.

²³ Ibid., págs. 3-4.

²⁴ J. de Maistre, *Du Pape* [1819]. *Par l'auteur des Considérations sur la France. Édition augmentée*

Sociedad Patriótica.

Aunque hay estudios que sostienen que el bajo clero habría sido favorable a la revolución²⁵, no es de extrañarse que el estamento clerical del Reino oscilara en 1822 entre el temor y el desconcierto. Lo más destacado del clero, incluyendo allí a los obispos, habían sido durante las últimas dos décadas ardorosos defensores de la causa del Rey don Fernando VII contra las fuerzas revolucionarias. Las cartas pastorales y los sermones de misa que han sobrevivido desde la época de la invasión napoleónica de la Metrópoli, pero con mayor interés aún entre 1819 y 1821, invocan a los fieles con fervor a defender la causa del Rey. Es natural pensar que ahora, tan poco tiempo después de sus cartas pastorales contra una independencia que no era ni tan siquiera muy segura, los curas fueran presa del pánico ante el futuro desconocido.

Con San Martín y Monteagudo, ¡qué reciente parecía a todos el lenguaje de la libertad! Y el temor propio de lo incierto se unía al temor ante lo que amenaza. Y se trataba de una amenaza efectiva, social. El Arzobispo de Lima, Monseñor las Heras, se embarcaba para España y dejaba vacante la sede apostólica de Lima. El del Cuzco, Monseñor Orihuela, iba a encerrarse en un claustro para siempre. En el lapso de pocos meses todas las sedes episcopales excepto una quedaron vacantes²⁶. Los monjes y los curas de la ciudad que no fueron expulsados debían juramentar al nuevo régimen o seguir la suerte del Monseñor Las Heras. El Vaticano no reconocía ni siquiera la independencia del Río de la Plata, el país de procedencia de San Martín y Monteagudo. Desde 1820 la guerra civil iba empobreciendo al hasta entonces opulento Reino del Perú, los alimentos se hacían escasos, la vida comenzaba a ser insegura. Tropas extranjeras ocupaban la capital del Reino y el Perú tenía no dos, sino varios gobiernos en competencia por el territorio. Un cierto optimismo alumbraba la mente de quienes iban prendidos del carro de la revolución, pero era muy difícil imaginarse a los clérigos como partícipes de esta misma euforia. Volvamos ahora a este cura de Guayaquil que estaba encarando a la Sociedad Patriótica con Montesquieu en la mano. Indica que el Perú “no era susceptible de otra forma de gobierno que de la monarquía”²⁷ y advierte de “los males de la oclocracia y, tras de ésta, de la anarquía en que suele degenerar la Democracia”²⁸.

Del Espíritu de las Leyes en manos de Moreno era objeto de una forma cruzada de elaborar el razonamiento. De un lado, reglas de cierto mecanicismo social para explicar las características de las instituciones humanas, que es lo que venimos de resumir. De otro, un tipo peculiar de argumentación que se

et corrigée par l'auteur, Paris, Librairie Rusand, 1821, t. 1, pág. V.

²⁵ M. C. Sparks, *The role of the Clergy during the Struggle for Independence in Perú* (Tesis de doctorado en historia de la Universidad de Pittsburgh), Pittsburgh, 1972.

²⁶ Cfr. E. Rojas Ingunza, *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la “Iniciación de la República”*. Perú 1825-1841, Lima, Fundación Bustamante de la Fuente, 2010.

²⁷ Anónimo, op. cit., pág. 2.

²⁸ *Ibid.*, págs. 1.

relaciona de manera más estrecha con una prognosis, con un conocimiento anticipado de un futuro concreto, pero que aparece incierto y amenazante. Ambos tipos de argumentación estaban entrelazados, pero sólo el primero era del citado Montesquieu a quien, para sorpresa del auditorio, se le atribuía también lo demás.

Los argumentos pronósticos de Moreno se desarrollan al modo de un “paralelismo histórico”. El uso de esta expresión es originario de Carl Schmitt²⁹, “Paralelismo histórico” es una argumentación relativa a hechos histórico-sociales del futuro, en particular las dimensiones de la comprensión que se abren al horizonte otro de lo nefasto y generan pánico; el “paralelismo histórico” consiste en comparar las expectativas razonables de un contexto histórico social efectivo con una historia social análoga que se conoce y ha tenido lugar en el pasado. Se entiende el presente social en comparación con circunstancias análogas pasadas conocidas por todos, de cuyas consecuencias podía sostenerse un conocimiento pronosticado del porvenir. En el discurso de 1822, entremezclados con los argumentos de *Del Espíritu de las Leyes*, Moreno se atrevió a poner en marcha dos paralelismos, uno en comparación con la historia de Francia; el otro con la de España. En realidad, se trata del núcleo del discurso, pues es de su fuerza retórica que depende la magnitud de las consecuencias del conjunto. Ambos, para sorpresa del auditorio, se manifiestan atroces augurios.

Se va a tratar aquí los paralelismos en orden inverso, pues la intención del texto parece ser subrayar el segundo con el primero en ser citado, que a su vez tenía un estigma: el regicidio, la negación no sólo conceptual, sino física del Rey:

Cuando una gran nación, como la Francia en nuestros días, ha querido abandonar el gobierno monárquico para constituirse en república libre ha visto correr sus proyectos y esfuerzos como un torrente impetuoso, que se sepulta en el abismo³⁰.

Los circunstantes no debieron olvidar ese 1º de marzo de 1822 que muchos de ellos habían compartido con Moreno la redacción del periódico ilustrado *Mercurio Peruano*, que, entre 1791 y 1795, con el auspicio del gobierno del Virrey de Lima y la Corte Hispánica, dedicó terribles columnas a fustigar en los peores términos a la Revolución Francesa, en particular durante y después del asesinato del Rey Luis y del terror de 1793³¹. Esta alusión debía resultarle ignota a Monteagudo, rioplatense, que muy probablemente lo desconocía; *Mercurio Peruano* había dejado de imprimirse hacía más de 25 años, pero su recuerdo no dejaba de ser más o menos escandaloso para el auditorio, que había consumido o incluso redactado las tales columnas y que veía así comparada la independencia del Perú con los crímenes revolucionarios, con la guillotina y el

²⁹ Cfr. Schmitt, op. cit., pág. 233.

³⁰ Anónimo, op. cit., pág. 3.

³¹ C. Rosas Lauro, *Del trono a la guillotina. Impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*, Lima, IFEA-PUCP, 2006, págs. 65-70.

asesinato regio. ¿No era posible tomar esta alusión como un reproche, ya no a la república –con la que no era cuestión– sino a la independencia misma? Una lectura entre líneas sugiere lo siguiente: si se produce una revolución bajo los principios de Monteagudo, entonces le espera al Perú el destino de Francia, algo que en 1822 significaba la desaparición del Rey y un pronóstico de años de guerra civil, crímenes y caos, como Francia había experimentado, aunque en el tiempo presente de 1822 Francia, la misma Francia, hubiera regresado al régimen monárquico.

Moreno, que tenía fama como orador, antepuso el énfasis que no debía dejar duda de cómo interpretar sus frases sobre Francia. Esto permite pasar al segundo paralelismo. Era el más audaz, el más sobresaliente, y era sin duda el que definía la posición genuina del erudito frente al proceso revolucionario en general. Debía, al principio, haber dejado perplejos a los asistentes. Esta vez hacía una prognosis de un posible Estado republicano peruano en comparación con la suerte de la España liberal que fue fruto de la Constitución de Cádiz de 1812, la misma que declaró la libertad de Imprenta, suprimió la inquisición e hizo posible circular libros impíos:

Pretender plantificar entre los indígenas [el pueblo y todas las clases] la forma democrática sería sacar las cosas de sus quicios, y exponer el Estado a un trastorno por un error semejante al que han cometido las Cortes de España, haciendo leyes e innovaciones en el gobierno incompatibles con el carácter, preocupaciones y costumbres de los españoles³².

Debe haber sido ante el pronóstico que surge del doble paralelismo entre el futuro del Perú republicano, la Francia del terror y la España de la Constitución de 1812 que nada menos que un clérigo miembro de la Sociedad, el padre Mariano José de Arce [1782-1852], para entonces director de la Biblioteca Nacional soltara la siguiente frase:

He sentido la sensación de estar oyendo a Bossuet y sus palabras –las de Moreno–, más a propósito para afianzar el altar y el trono, me han parecido dignas del siglo de Luis XIV... Encuentro estos argumentos idénticos a los que se han esgrimido para defender el trono de Fernando³³.

De Arce no debía estar muy lejos de la verdad. Por razonamiento de analogía, el regicidio y el terror de la Revolución Francesa se trasladan a la España de las Cortes de Cádiz, esto es, a la España liberal de 1812-1814. En 1822, sin embargo, esa misma España constitucional se venía reeditando con una nueva revolución, que obligaba al Rey Don Fernando VII a acatar la misma Constitución de 1812. La consecuencia de esto último en Lima había sido el derrocamiento

³² Anónimo, op. cit., págs. 2-3.

³³ Citado por Pacheco Vélez, op. cit., pág. 33.

del Virrey absolutista, la división de las fuerzas hispano-peruanas y el ingreso consiguiente de San Martín a Lima en 1821. Estaba significando la disolución final del Imperio ultramarino español del que Monteagudo y el Discurso mismo de Moreno terminaban siendo síntomas.

En 1822 Moreno, como después harían Donoso o Schmitt, elevó un diagnóstico de crisis y una prognosis catastrófica. Lo hizo con disimulo, pausado, pero enfático, confiando tal vez en la parquedad de inteligencia revolucionaria de su patrocinador. Al Perú sin el Rey Fernando le esperaba la suerte de la Francia y de la España. “Plantificar la forma democrática” –acotó Moreno– en un país donde “el pueblo está habituado a las preocupaciones del rango, a las distinciones del honor y a la desigualdad de las fortunas”, “sería un error semejante al que han cometido las Cortes de España”. El diagnóstico evidente es que había que contener la revolución. El pronóstico es que, de no hacerlo, “la república libre será como un torrente que se sepulta en un abismo”. Esta clase de profecías por paralelismo sugieren pensar en una fuente muy diversa de Montesquieu. Es posible que ésta provenga de Joseph de Maistre, el más conocido de los autores reaccionarios que defendieron, frente a los vientos de la Gran Revolución, la alianza entre el Trono y el Altar y puede atribuírsele el liderazgo de lo que se llamó la Escuela Teológica³⁴. Moreno iba a ser en el siglo XIX peruano el solitario apologeta de Joseph de Maistre y el ultramontanismo.

Moreno, ultramontano

Joseph de Maistre había publicado no mucho antes de 1822, pero lo suficientemente antes como para leerse en Lima, la primera edición de su famoso tratado ultramontano *Du Pape* [1819]. Este texto llegaría a hacerse célebre en el siglo XIX por postular la infalibilidad del Papa, doctrina consagrada de manera oficial por la Iglesia Católica en 1870. El *Du Pape* había sido reimpresso con correcciones en 1821. De Maistre, él mismo un lector de Montesquieu, compartía el argumento central expuesto en el “Extracto” de *El Sol del Perú* y se halla en el primer capítulo de su obra³⁵. Moreno, que al momento del Discurso de 1822 estaba sin duda en el pináculo de su fama, le esperaba en la historiografía y la memoria social peruana un olvido completo del que es importante sustraerlo. Como lector de Montesquieu, basta con saber el rol que jugó en la Sociedad Patriótica en 1822, pero ahora que se ha hecho sospechoso de doctrinas algo más radicales, se hace urgente definir la personalidad y el carácter de este autor.

Es difícil aceptarlo pero, durante el siglo XIX, Moreno fue extremadamente famoso en los círculos americanos afectos a la escuela de los teólogos³⁶. Esta

³⁴ Cfr. Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XIX siècle*, Paris, Hachette, 1834, t. I, págs. 1-79.

³⁵ Cfr. de Maistre, op. cit. págs 5 y ss.

³⁶ Cfr. Saranyana, Joseph-Ignasi (Dir.) y Carmen-José Alejos Grau (Coor.), *Teología en América*

adherencia anómala es lo único que justifica el éxito de sus obras de política religiosa, que fueron reimpresas varias veces en medio del mediocre pensamiento republicano de su tiempo. El cura de Guayaquil escribía en pleno proceso de guerra civil permanente una y otra vez, después, pero incluso ya desde antes de que las tropas extranjeras abandonaran definitivamente el Perú, algo que sólo ocurrió en 1827. Simón Bolívar vendría poco después del discurso de 1822 desde la Gran Colombia para culminar la supresión del Reino Peruano, del que iba a retirarse en 1827 con el deseo frustrado de acabar como el Presidente Vitalicio. Antes de eso, dividió el territorio del viejo reino en lo que ahora es el territorio de al menos tres repúblicas sudamericanas. Moreno escribiría su experiencia de angustia durante la ocupación por la Gran Colombia (1823-1827). Mientras tanto, las ciudades se despoblaban y la guerra civil permanente ahogaba en la miseria al antiguo Reino, que oscilaba gracias al nuevo lenguaje de la libertad entre la dictadura y la anarquía³⁷.

Del régimen de Bolívar proceden dos textos que por su título lo dicen todo: uno es el *Diálogo sobre los diezmos entre Jorge y Diceólogo*³⁸; el otro, por el cual su fama se extendería a lo largo del siglo XIX fueron sus *Cartas Peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativos contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*³⁹. Este último es en realidad la reproducción de un folleto del propio Moreno publicado en el Perú durante el periodo en que el país, gracias a la Constitución de Cádiz de 1812, gozó de libertad de imprenta. Durante la interminable guerra civil que siguió al retiro de Bolívar Moreno radicalizó (si cabe) su postura teológico política, que ya antes se ha observado en la inserción de los paralelismos históricos en la exposición de *Del Espíritu de las Leyes*. En este contexto compuso en dos volúmenes su *opus maius*, que sería reimpressa en Buenos Aires y París, el *Ensayo sobre la Supremacía del Papa* (1831, 1836). Se trata en gran medida de una polémica con el Padre Francisco Javier de Luna Pizarro, así como con otros famosos sacerdotes ultraliberales que deseaban la completa sumisión del clero al nuevo Estado, que ambicionaban liberal y laico. El segundo volumen, de 1836, va acompañado de un folletín complementario con una lista de autores liberales que eran famosos en su tiempo, a cada uno de los cuales dedica un fragmento de prosa terrible.

Ensayo sobre la Supremacía del Papa interesa aquí porque ratifica expresamente la deuda, que se ha sugerido aquí temprana, con Joseph de Maistre. Fuera de Moreno, como se ha indicado, ningún otro tendría más el valor de citar a de Maistre de manera laudatoria durante el siglo XIX peruano. Lo citarían otros,

latina. *De la guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1890)*, Volumen 2/II, 2008, págs. 48-55.

³⁷ C. Aljovín de Losada, *Caudillos y constituciones*, Lima, Instituto Riva-Agüero/ Fondo de Cultura Económica, 2000, cap. I.

³⁸ J. I. Moreno, *Diálogo sobre los diezmos entre Jorge y Diceólogo*. Imprenta de José María Concha, 1826, 132 págs.

³⁹ J. I. Moreno, *Cartas Peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*, Lima, Imprenta de Masías, 1826.

sí, para rechazarlo.

Los vencedores de la historia prolongan su mandato con el silencio y el olvido. Ya en el siglo XIX Moreno era una suerte de interlocutor mudo en un diálogo de sordos. Sus libros se leían y comentaban, pero las grandes discusiones de filosofía política y política religiosa hacen caso omiso del nombre del presbítero de Guayaquil, para remitirse tan sólo a sus ideas. Eran las ideas de la Escuela Teológica que entonces en el contexto político se resumían con la palabra “ultramontanismo”. Escribe Moreno en 1831 en defensa del Conde de Maistre y de su filosofía política:

En el *Mercurio Peruano*, N° 760, del 10 de marzo de 1830, en una nota al discurso sobre las relaciones de la América con la Europa y consigo misma, se ha escrito del Conde de Maistre y de su obra intitulada *El Papa*: “No es posible encontrar más ultramontanismo, ni más mala fe, textos truncados, doctrinas falsas, y cuanta perfidia puede poner en obra para sostener la monarquía universal del Papa, con todos los errores de los Ultras.

Lo de *ultramontanismo* no es de extrañar: éste es un término de moda, que está a la mano para despreciar e insultar a todo el que no piensa como el común de los autores franceses, cuyas obras son las únicas que se leen y consultan para decidir del Papa, y es por esta parte muy cómodo para salir del conflicto en que nos pone la fuerza de los raciocinios y argumentos de los *Ultras*, sin más discusión y examen. Lógica admirable, que enseña a triunfar del contrario, no destruyendo sus pruebas, sino previniendo los ánimos *con una palabrita* y alarmando contra él las pasiones. Mas cuando se denuncia al público la mala fe de un escritor célebre por sus talentos, erudición, estilo y honradez, habría sido preciso probárnosla, mostrarnos esos textos truncados, convencer de falsas sus doctrinas, en fin, poner en luz su perfidia; porque decir todo esto nada cuesta a un charlatán cualquiera; probarlo sí sería obra de un verdadero crítico y erudito [...]. Entretanto, la evidencia de lo contrario repele por sí a la calumnia⁴⁰.

El lector entre líneas no puede evitar ser él mismo quien, en esta ocasión, realice una analogía. Moreno era, en realidad, todo lo que describe de positivo del Conde de Maistre: “*ultramontanismo* es un término de moda, que está a la mano para despreciar e insultar a todo el que no piensa como el común de los autores franceses”. ¿No es acaso posible leer “franceses” por “peruanos”? Pero entonces “ultra” tiene una dirección en el propio cura de Guayaquil. La “lógica admirable, que enseña a triunfar del contrario, no destruyendo sus pruebas, sino previniendo los ánimos *con una palabrita* y alarmando contra él las pasiones” se usa contra Moreno. Es a Moreno a quien se descalifica del debate académico, a quien se margina; es el que genera polémicas en las que a veces ni siquiera se lo menciona. “Cualquier charlatán” lo descalifica con “una sola palabrita”. Se denuncia, pero no en Francia, sino en Lima, “la mala fe de un escritor célebre por sus talentos,

⁴⁰ J. I. Moreno, *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente respecto a las instituciones de los obispos, por el autor de las Cartas Peruanas* [1831], Buenos Aires, Imprenta de Hallet y Cía, 1834, pág. 48.

erudición, estilo y honradez”, es decir, de Moreno, de Moreno en tanto él mismo se considera un ultramontano, es decir, un suscriptor de la Escuela Teológica y un pensador desde la depresión y la angustia.

José Ignacio Moreno, memoria del profeta

José Ignacio Moreno tuvo una larga y fascinante carrera académica y pública antes de que el carro de la revolución trajera a Lima al General San Martín. Como ya se ha acotado, fue considerado para la redacción del periódico *Mercurio Peruano*, que circuló desde 1791 hasta 1795⁴¹. Fue vicerrector del Real Convictorio de San Carlos, una institución educativa que en los últimos años de la Monarquía había sido el semillero intelectual del auditorio al que dirigía su discurso. Fue también profesor en la Universidad de San Marcos y destacó tanto en las letras, la oratoria y la teología como en las ciencias naturales. Fue en calidad de sabio y catedrático que sería elegido colaborador de los grandes ilustrados peruanos del siglo XVIII, las figuras privilegiadas y preclaras que colman los libros de historia patriótica liberal. Conoció y colaboró con las personalidades intelectuales que sirvieron sucesivamente al Virrey Abascal, al Virrey Pezuela, al General San Martín, a Bolívar y a la república.

En un ambiente donde una sola palabrita podía descalificarlo, cuando llegó la revolución, en 1822, tenía a todas las personalidades enfrente. A Toribio Rodríguez de Mendoza, rector del Convictorio de San Carlos, el científico Mariano de Rivero, al marqués de Torre Tagle, éste último al golpe de unos meses vicepresidente de la flamante república. Como sabio peruano Moreno tenía en realidad un currículum magnífico, pues había sido también miembro de la Sociedad de Amantes del País, entidad que había publicado a inicios de la década de 1790 el periódico ilustrado *Mercurio Peruano*. Quizá debe leerse entre líneas que luego del cierre del *Mercurio*, en 1795, lo ubicamos de párroco en Nepeña, Checras, Huánuco y Huancayo, unas localidades más bien modestas que sugieren que sus puntos de vista ya parecían algo extraños incluso desde mucho antes de que el carro de la revolución llegase a la Corte. El *Mercurio* fue demasiado antifrancés, mientras España, de una u otra manera, trataba mejores términos con Napoleón Bonaparte. La fama de Moreno no se interrumpió mientras duró la monarquía. En 1817 fue nombrado profesor de retórica en el Colegio del Príncipe y, para la llegada de San Martín, era parte del Coro de la Catedral de Lima. De este Moreno, el sabio, muy difícilmente puede tenérselo por amigo de las nuevas ideas, de “los principios liberales”.

Puede volverse la mirada ahora al discurso con Monteagudo, cuando el erudito y sabio cura de la Sociedad Patriótica tuvo que servir al liberalismo.

⁴¹ J-P. Clément, “L’apparition de la presse périodique en Amérique Espagnole: le cas du *Mercurio Peruano*”, en *L’Amérique Espagnole à l’Époque des Lumières*, París, CNRS- Maison des Pays Ibériques - Centre Regional de Publications de Bordeaux, 1987, págs. 273-286.

Moreno no hacía sólo un examen conceptual, como Montesquieu, y que era lo esperado por Monteagudo, sino una interpretación histórica centrada en el hecho consumado de la revolución. Y entonces diagnosticaba la crisis cuyos efectos advertía como profeta. Como pensador, Moreno tenía el privilegio de experimentar ante el futuro ese vértigo en el que el abismo tiene mucho que decirle del futuro. Respecto de la revolución presente su temor no difería gran cosa del expresado por los sermones y directivas eclesiásticas de los últimos obispos de la Monarquía. Circulaba entonces en Lima todavía la pastoral del Obispo del Cuzco José Calixto Orihuela, impresa en Lima en 1820, que advierte contra el nuevo lenguaje de las “ideas liberales”:

Lo esencial de su sistema es la libertad, o más bien el libertinaje: la insubordinación, la independencia, la soberanía suya quimérica, la igualdad general, chocante e imposible: la rebelión más injusta, el más sedicioso desorden y la más inicua pérfida e ingrata anarquía [...]. Todo esto dicho por ellos con palabras halagüeñas, y de un modo que lisonjea a las pasiones [...], sarcasmos, tan contrarios a Dios nuestro Señor, a su Ley y a su Evangelio, como sus maquiavélicos, y pudendísimos principios de pacto social soñado, de pueblo soberano ininteligible y derechos imprescriptibles del hombre libre⁴².

Pero Moreno se abstendría del incendiario lenguaje con que los obispos y clérigos regulares condenaban la independencia en términos de impiedad y libertinaje. Buscaría, ya que en el entorno de la incierta Corte nueva de San Martín, aprovechar la fama de su grueso expediente, sino en el carro de la revolución, al menos en su modesto costado. Haber destacado como científico y sabio durante tres décadas le abrió de pronto los salones del mundo nuevo que se asomaba. Su historial, desde la óptica del carro de la revolución, no podía ser más auspicioso. Siendo él ya del rango de los que contactan la verdad en la hondura de la depresión, resultaba ahora el compañero de los entusiastas, el amigo de los optimistas. Estaba en vértigo, desde la paz que es la esencia de todo torbellino. Ya que sabio y amigo de personajes de impecable historial en el tránsito a la república, la insolencia de Moreno sólo se justifica por su fama.

Existe un discurso de 1813 firmado por Moreno, en el que el cura de Guayaquil elogia la Constitución de Cádiz. Tal vez, en algún momento, las “ideas liberales” pudieron haberle parecido razonables, pero no es difícil inferir que, hacia 1820, Moreno había cambiado rotundamente de opinión en lo referente al significado de las revoluciones. En el esquema del paralelismo histórico, en 1822 la Constitución de 1812 se ha revelado como un “error”, ya como la

⁴² J. C. Orihuela, *Carta Pastoral que sobre las obligaciones del cristianismo, y la oposición de este al espíritu revolucionario de estos últimos tiempos, dirige á los fieles de la Santa Iglesia del Cuzco, el ilustrísimo y reverendísimo señor D. D. Fr. José Calixto de Orihuela, Agustino Ermitaño, del Consejo de S.M. Obispo electo de Cálama, y administrador apostólico de aquella iglesia*, Lima, 1820, s/pie de imprenta, pág. 10.

causante de la revolución y es, por lo mismo, la causa de la independencia, una independencia que la retórica usada para la Sociedad asocia con la guillotina y el regicidio. Esto último sugiere que el Moreno de 1822 incluso está en contra de la idea de una constitución escrita, una de las doctrinas más saltantes de Joseph de Maistre. Como de Maistre, su discurso de 1822 no niega el valor de la libertad, y tampoco excluye la idea de que algunos pueblos puedan ser democracias. En el lenguaje de Montesquieu, coloca la esencia de la democracia en el conocimiento de los “verdaderos intereses”, así como en la acción de “deliberar en común”⁴³. Pero eso mismo hizo Joseph de Maistre; el lector entre líneas observa que de Maistre siguió este proceder cuando quiso explicar por qué la República era un gobierno imposible para Francia en su célebre *Consideraciones sobre Francia* [1796]⁴⁴, obra que para 1822 había sido reimpresa ya muchas veces y que servía de presentación para el *Du Pape* de 1819.

El genio de la oratoria sabe cómo hablar como el Obispo Orihuela, pero delante del entusiasta, aunque de modesta inteligencia, Monteagudo. Rápidamente Moreno recae con benevolencia en el lugar común más notorio de los defensores del régimen antiguo y uno de los tópicos centrales de la Carta Pastoral de Orihuela: la unidad en torno al gobierno paternal. “La democracia es un refinamiento de la política” –escribe entonces sutil el orador ante el auditorio-. Pero es tan refinada la democracia, que supone “luces avanzadas sobre la naturaleza de la sociedad civil”, unos medios que es evidente no tenía Monteagudo, que al respecto parecía con la humildad de aceptarlo⁴⁵. La democracia es “un medio reflexivo para curar el mal de la tiranía”, repite en código liberal el cura de Guayaquil. Pero –advierte entonces a los nobles y cultos miembros de su auditorio-, no es posible a la gran masa “calcular por sí misma sus propios intereses si no se pone a las manos de uno solo que, ayudado de las luces de los sabios”, “gobierne al punto de grandeza, prosperidad y gloria al que se puede aspirar”⁴⁶. La idea de deliberar en común, pues, no parece viable. En clave racionalista, señala un argumento que pronto los astutos miembros ilustrados de la Sociedad Patriótica comprenderían era un lugar común del *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau. Los mismos lectores de Montesquieu de 1822 conocían también la obra del ciudadano de Ginebra, al margen de la opinión que uno y otro pudieran tener⁴⁷.

Moreno, que ya ha explicado la interpretación del contexto peruano de 1822 en base a la Revolución Francesa y la Constitución de Cádiz, se solaza ahora que manipula a su auditorio con citas de Montesquieu y Rousseau dirigiendo la palabra a los símbolos históricos de la retórica de los liberales y del republicanismo. Regresa la mirada de Jano a Atenas, a la joven Roma y a la Esparta

⁴³ Anónimo, op. cit., pág. 3.

⁴⁴ Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia* [1796], Barcelona, Tecnos, 1990.

⁴⁵ Anónimo, op. cit., pág. 2.

⁴⁶ Ibid., pág. 2

⁴⁷ J. B. Lastres, “El pensamiento de Rousseau en el Perú”, en *Revista Universidad de San Carlos* Universidad de San Carlos de Guatemala, N° XLV, 1958, pág. 58.

legendaria. Éstas deben compararse –escribe nuestro de Maistre- con la Persia y el Egipto. Y entonces, una vez más, el paralelismo histórico lo conduce, no a pensar la república, sino a pronosticar el imperio. “Roma misma”, acota, “que amaba con entusiasmo su libertad, desde que se dilató por sus conquistas, no pudo sostenerla en el choque de los partidos y de la guerra civil”. Los romanos comprendieron que por “su misma grandeza y opulencia” debían “rendirse a la necesidad de sujetarse al poder de uno solo en Octaviano y en los sucesores suyos en el Imperio”⁴⁸. Esperaba Moreno persuadir a la Corte de que lo que era válido para Roma sería también conveniente para Lima. Se requería, pues, de un Imperio: Allí estaba la historia reciente de París, que por haberse lanzado a un proyecto alternativo había caído en el abismo.

Moreno debe haber pensado ya que hacia delante sólo había boletos camino a París, y su discurso (como profecía) era más una lamentación que una exhortación al entusiasmo. El paralelismo con Francia completaba el de la antigua República Romana y desembocaba, pues, en un pronóstico que no podía ser sino triste, pues entre los pueblos antiguos y los modernos había una gran diferencia: el liberalismo, que era la causa de la revolución y que, manifiestamente, el autor de las *Cartas Peruanas* cree que conduce a una anarquía inevitable. Entonces, un diagnóstico alternativo. Si, como en Francia y España, el régimen de las “ideas liberales” era el abismo que impulsaba al caos, era necesario lo que él llamó una “reacción moral”⁴⁹. En impecable lenguaje tomado de las ciencias naturales, se llegaba a la conclusión de que el carro de la revolución era incompatible con la libertad que pregonaba y que, en cambio, en esas condiciones, “el mismo amor a la libertad” no iba a corresponder a “el mismo odio a la tiranía”. En buen cristiano: una vez que el carro de la revolución llegara a su meta, lo esperaría impaciente un tirano, un tirano que ya no sería más un padre. “Desde ese momento el Estado –dice Moreno- será despedazado por las facciones y el poder será la presa del más fuerte”. Monteagudo escucha atento, sin imaginar tal vez que él mismo podía ser ese tirano.

Moreno, famoso por sus dotes oratorias, sorprendió con la idea de la *reacción moral*. Veamos ahora, cómo terminó su discurso, una interpretación terrible del presente ante cuyo abismo exhortaba inútil el profeta. Invoca ahora la *Iliada* de Homero. Enfatizando poderoso su tono profético de orador sagrado, Moreno asume la voz de la patria. “El amor sincero y ardiente de la Patria levanta su voz para decir con Ulises, al tiempo de reunir éste a los griegos delante de las murallas de Troya: No es bueno que muchos manden, uno solo impere, haya un solo Rey” (*Iliada*, Lib. 2, v. 20k). Troya era la Lima de las disputas americanas; Ulises aquél que habría de abatir la ciudad, la Ciudad de los Reyes para luego, en viaje de regreso, volver a los brazos

⁴⁸ Anónimo, op. cit., pág. 3.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 3.

atentos de Penélope. Es evidente que San Martín era así advertido de la obra que le dejaba en herencia a Lima, el destino de ser una nueva Troya. En 1826 Moreno recibió el cargo de arcediano de la Catedral y aun, según parece, la anarquía posterior del país iba a ir apagando su influencia, aunque no su pluma. Cuando en 1831 publicó su *Ensayo sobre la Supremacía del Papa*. Moreno, ante la anarquía y la revolución interminable en la que el antiguo Reino del Perú se había sumido, creyó tener ya ante sus ojos el diagnóstico comprobado y el pronóstico cumplido. Rodeado entonces de la doble fama infame de ultramontano y monárquico, pudo recordar tal vez uno de los tantos sermones del clero antes del triunfo de la revolución, como aquél de 1811 del Padre Ignacio González Bustamante: “¡Pueblos que os abrasáis en el fuego de la rebelión, abrid los ojos antes que lleguéis al punto de precipitaros a un abismo de males! Mirad que os engañáis, pues á lo que hoy prestáis vuestra devoción mañana será vuestro verdugo”⁵⁰.

José Ignacio Moreno, el profeta político, debe haber incomodado no poco a su auditorio de 1822. Diagnosticó una crisis, profetizó una catástrofe. Poco después, José Faustino Sánchez Carrión, el Solitario de Sayán, redactaría como respuesta una fulminante apología del republicanismo en el periódico *La Abeja Republicana*, cuyo nombre expresa claramente su objetivo⁵¹. El tumulto y la incomodidades causados por Moreno ante la Sociedad Patriótica contribuyeron no poco a que, unas semanas después, y entre un público espontáneamente cercano a la monarquía, el nuevo país se decidiera por adoptar la República. A Moreno, solitario entonces, pasó a ser “el Solitario de Huacho”, pues era en Huacho, una pequeña población al norte de Lima, donde se dedicó él solo, sin ayuda de nadie, a reivindicar a San Martín cuando, no mucho después, hubiera de salir para siempre de Lima. Fue allí redactor del periódico *El Vindicador* (1823)⁵². Pero de los dos solitarios, al único que recordamos cuando la historiografía republicana dobla la mirada al origen del Perú independiente es al que escribió la carta a *La Abeja* desde Sayán.

El pensador de la historia, el teólogo político adquiere un cierto don que acompaña sus alterados estados. Ese don es la profecía. Es así como podemos decir, en general, que es en la experiencia del pánico, en el terror, cuando el pensador se asoma al insondable precipicio, que le sale al encuentro la verdad y puede reconocerla. Es un vacío, pero no es la nada, sino que, siendo vacío, lo es

⁵⁰ I. González Bustamante, *Sermón de acción de gracias por la instalación del ilustre regimiento de concordia del Perú, que en la misa solemne, que la religión de Santo Domingo celebró en el altar de Nuestra Señora del Rosario patrona jurada de las armas, el tres de junio del presente año: dixo el R. P. Regente Fr. Ignacio Gonzalez Bustamante*, Lima, 1811, s/pie de imprenta, págs. 18-19.

⁵¹ J. F. Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de gobierno conveniente al Perú” [1822], en *Colección Documental de la Independencia del Perú. Obra de Gobierno y epistolario de San Martín, Los ideólogos, José Faustino Sánchez Carrión*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974, t. I, Vol. IX.

⁵² Cfr. E. Núñez, “Prólogo”, en *El Pacificador del Perú. El Vindicador. Edición facsimilar*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1970, pág. 64.

todo. Para el que está envuelto en pánico, el centro de la experiencia es una altura, real o analógica. Esta altura inusual hace del abismo el lugar por antonomasia para quien está al borde, cuyo pensamiento gesta. Ante la caída inminente, los teólogos, los profetas, comunican una verdad que sospechan no será muy exitosa entre aquellos a quienes la suerte los ha librado de la vista del abismo. El país, hundido en la lucha de facciones, sería testigo de una interesante lista de obras ultramontanas de este solitario teólogo político peruano, que pagaría su productividad suprimiéndolo del registro histórico, a él, al erudito, a alguien cuyas obras seguirían publicándose en Europa décadas después de su muerte. En el famoso *Diccionario* del General Manuel de Mendiburu hay una media página dedicada a Moreno; Mendiburu sugiere que murió sin el aplauso de los amigos por sus ideas monárquicas y ultramontanas⁵³. Con el silencio de Moreno, la figura y el pensamiento de Montesquieu desaparecerían del debate público del siglo XIX peruano.

Joseph de Maistre nunca volvería más a ser citado como autoridad en el siglo XIX. El Marqués de Torre Tagle murió asesinado en los Reales Castillos del Callao cuando quiso, en medio de la revolución, volverse a la causa del Rey. El padre Mariano José de Arce, al final de su vida, adoptó ideas de la Escuela Teológica. Monteagudo murió oscuramente asesinado en Lima en 1825.

⁵³ M. de Mendiburu, *Diccionario Histórico Biográfico del Perú* (Con anotaciones, notas y apéndices de Evaristo San Cristóbal), Lima, 1931, t. VIII, pág. 32.