Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera

Víctor Samuel Rivera
(Universidad Nacional Federico Villarreal de Lima, Perú)

Resumen

El artículo presenta el panorama entero de las ideas políticas del notorio conservador peruano Monseñor Bartolomé Herrera. Se trata por vez primera de un estudio exhaustivo de las redes conceptuales y filosóficas de su peculiar concepción del republicanismo, que se califica aquí de "reaccionario". Luego de incluirlo en su contexto en la historia de las ideas en la polémica entre liberales y conservadores, el texto sostiene que, aparte de sus influencias neoconservadoras restauracionistas, Herrera, considerado hasta hoy un conservador liberal, habría sido más bien un consumidor militante –pero encubierto– del pensamiento reaccionario del Conde De Maistre, el Vizconde de Bonald y, más particularmente, de Agustín Barruel, fuente reaccionaria descuidada por los especialistas en el pensamiento político peruano. Herrera habría sido un tipo peculiar de republicano: Un republicano reaccionario. Aunque de manera simulada y escondiendo sus fuentes, el Obispo de Arequipa, en tono análogo al Valdegamas de 1848, habría desarrollado una concepción anticontractualista y antiliberal de la república peruana desde una teología política contrarrevolucionaria.

Palabras clave: Bartolomé Herrera – Reacción – Antiliberalismo peruano – Contrarrevolución – Constitución natural – Teología Política – Pensamiento político del siglo XIX

Abstract

The article presents the complete outlook of the political ideas of the outstanding Peruvian conservative Monsignor Bartolomé Herrera (1808-1864). For the first time it is dealt with an exhaustive study of the conceptual and philosophical networks of his peculiar conception of republicanism, which is qualified here as "reactionary". After including him in his context in the history

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, N° 20. Segundo semestre de 2008. Págs. 194-214.

of the ideas belonging to the controversy between liberals and conservatives, the text supports that, besides his neoconservative influences and those coming of the French Restauration, Herrera, considered until now as a liberal conservative, would have been an activist consumer – covered up, though – of the reactionary thought of Count de Maistre, of the Viscount de Bonald and, more particularly, of Agustin Barruel, a reactionary source neglected by the specialists in the Peruvian political thought. Herrera would have been a peculiar type of republican: a reactionary republican. Even in a simulated way and hiding his sources, the Bishop of Arequipa, in an analog tone of Valdegamas's in 1848, would have developed an anti-contractualist and anti-liberal conception of the Peruvian republic from a counterrevolutionary political theology.

Key Words: Bartolomé Herrera – Reaction – Peruvian Antiberalism – Counterrevolution – Natural Constitution – Political Theology – XIX Century Political Thought

Introibo ad altare Dei

1864. Se publica la encíclica *Quanta Cura*. El Papa Pío IX lanzaba entonces anatema contra el liberalismo político. Mientras tanto, los tronos reinantes de París y Méjico parecían extender exitosos su soberanía sobre los escombros de la Revolución Francesa. El 8 de diciembre de ese año, día de la Inmaculada Concepción, publicaba en Roma el Pontífice el que sería el famoso *Syllabus*, la lista de errores en conducta política que debía considerar en adelante todo católico practicante fiel a la silla pontificia. El *Syllabus* era el apéndice de la encíclica, una condena implacable contra el mundo liberal moderno y, más en particular, contra su teoría política, repudiada y maldita colección de abominaciones, "monstruosa opinionum portenta", que "damnavimus", sindica el Santo Padre[1]. Como se sabe, en la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* correspondiente de errores liberales, el Papa condena con anatema el individualismo, el materialismo y la indiferencia religiosa. Semanas antes de la impresión de *Quanta Cura* el Padre Bartolomé Herrera, obispo de la remota sede de Arequipa, en los Andes, había fallecido. ¿Significaba algo un obispo de la peruana Arequipa para uno de los Papas más reaccionarios del siglo XIX? Pues bien. Resulta que Herrera era para 1864 largamente conocido en la Corte Papal. Hacía para esa fecha doce años de una visita bajo privilegio en los Estados Pontificios de quien tenía ya fama de reaccionario peruano y crítico teórico del republicanismo liberal. Su fama se había sembrado desde 1846, el mismo año de la entronización del Papa Pío IX, con un famoso *Sermón de acción de gracias* por el día de la independencia del Perú. Una lección

[1] Cfr. el documento en A. Pélage, *La bulle Quanta cura et la civilisation moderne ou Le Pape, les évêques, les gouvernements et la raison*, Paris, Garnier, 1865, pág. 14.

diminuta de teología política. Notable curiosidad era este texto para el Rector del Convictorio de San Carlos de Lima que lo pronunciaba, escándalo en un Estado revolucionario que sería la antesala para su labor luego como diputado y jefe del Gabinete del Gobierno. Era este Herrera el que había permanecido en Roma junto a Pío IX desde 1852 hasta el año siguiente, nada menos que en calidad de prelado personal y amigo de la Corte. "Introibo ad altare Dei" –imaginamos a Herrera oficiando cada mañana hacia 1853–. Así comenzaban las misas para el Papa con el olor del incienso bajo los frescos renacentistas del lugar santo[2].

Bartolomé Herrera (1808-1864) es, fuera de cuestionamientos, el más poderoso pensador antiliberal peruano que gestara el siglo XIX[3]. La historiografía corriente suele homologarlo con políticos y pasquineros autoritarios del siglo XIX, como los aristócratas José María de Pando y Felipe Pardo y Aliaga[4]. Una ligereza. Herrera es, a diferencia de cualquier otro significativo político del siglo XIX peruano, un filósofo, y un representante además de la filosofía de la reacción católica europea contra el programa político y las consecuencias normativas de la Ilustración y la Revolución Francesa. Aunque nunca se ha podido sugerir pruebas documentales al respecto que sean concluyentes, y aunque el propio Herrera parece ocultarlo de manera ex profesa, una lectura atenta de las posturas filosóficas que sus ideas políticas encierran permiten emparentarlo con el más radical pensamiento reaccionario vigente en la primera mitad del siglo XIX, en la escuela que comúnmente se denomina "teológica" (o a veces "tradicionalismo"), el pensamiento político contrarrevolucionario francés[5]. En este ensayo intentaremos mostrar que las ideas de Herrera respecto de la racionalidad práctica son incomprensibles si no contamos con la influencia de los contrarrevolucionarios Conde Joseph De Maistre y Vizconde Louis de Bonald. Vamos a insinuar también la presencia de una fuente contrarrevolucionaria más, que hasta ahora no ha sido tomada en cuenta; el célebre panfleto antidemocrático *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* (1797),

[2] Cfr. J. De la Puente, *Bartolomé Herrera*, Lima, Hernán Alva, 1964, págs. 32-33, 56. Sobre privilegios con el Papa, A. Asís, *Bartolomé Herrera, pensador político*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1952, pág. 5.

[3] En principio, la biografía más extensa y autorizada es la realizada en conjunto por los sobrinos del Obispo de Arequipa, Gonzalo y Rodrigo Herrera, impresa en la edición de homenaje del Congreso de la República de 1929. Cfr. Gonzalo Herrera y Rodrigo Herrera, "Biografía de don Bartolomé Herrera", en B. Herrera, *Escritos y discursos, I*, Lima, Rosay, 1929 pp. XXIX-XCIX. Cfr. V. Velásquez, *El pensamiento de Bartolomé Herrera y sus aportes culturales*, Lima, Impresos JAE, 1977, especialmente págs. 9-39.

[4] Cfr. J. Basadre, *En torno a los ensayos y escritos de Bartolomé Herrera*, en B. Herrera, *Ensayos y Discursos, II*, Lima, Rosay, 1930, págs. LXV-LXXXI. Cfr. también J. Basadre, *Perú, problema y posibilidad*, Lima, Rosay, 1931, pág. 53.

[5] Sobre la definición de "tradicionalismo", así como su bibliografía, me remito a R. Le Senne, *Tratado de moral general*, Madrid, Gredos, 1967, págs. 453-455.

del abate Agustín Barruel (1741-1820)[6]. Herrera, traductor de Heinrich Ahrens, Rector del Colegio de San Carlos, político eminente de una república arruinada, no se limitó a reproducir la agenda contrarrevolucionaria de los autores citados, sino que realizó con ella un repensamiento conceptual, introduciendo para ello elementos de las fuentes alternativas del pensamiento francés de la Restauración. ¿Un republicanismo en clave teológica? Un republicanismo reaccionario. "Introibo ad altare Dei", oficiaba Herrera en 1853 en el Vaticano. "Ad Deum qui laetificat iuventutem meam", respondía con devoción tras el humo ciego del incienso el venerable Obispo de Roma, ardiendo en santo celo contra el liberalismo y la Revolución Francesa.

Leer a Herrera bien

Desde el punto de vista de la historiografía tradicional, el pensamiento y la acción política del Padre Herrera debe situarse en la polémica entre liberales y conservadores que abarca el periodo posterior al fin de la dictadura de Bolívar, desde la salida del dictador hasta la instauración definitiva del régimen demopositivista, esto es, el lapso entre el 1827 y 1860 de la historia peruana[7]. Este periodo coincide con la derrota del proyecto político reaccionario en la Francia que va del Rey Luis XVIII al Emperador Napoleón III; en tanto evento histórico de la globalidad occidental, éste termina con el asesinato del Emperador de Méjico, la caída de Roma ante las tropas masónicas, la suspensión del Concilio Vaticano I, el ingreso a caballo de Garibaldi a la iglesia de San Pedro y la prisión del Papa en 1870. A partir de entonces, el liberalismo, en sus dos versiones, positivista y utilitaria, gobernaría el mundo sin mayor obstáculo; impondría en el orbe el maquinismo industrial, el culto al comercio y la raza blanca, el imperialismo militar global y la defensa de los "derechos del hombre". La polémica entre liberales y conservadores a la que Herrera es adscrito corresponde, en realidad, con una pugna global entre versiones rivales de concepción de la racionalidad práctica, esto es, de la política y la ética[8]. En ese contexto, Herrera, junto a su amigo, el Papa Pío IX, es de la herencia de quienes resistieron, de la esencia de quienes fueron derrotados, y es en calidad de tal como hay que leerlo.

---

[6] A. Barruel, *Abrégé des Mémoires pour servir à l'Histoire duJacobinisme*, Londres, Le Boussonier & Co., 1798 (1797), 456 págs.

[7] Cfr. por ejemplo G. Iwasaki, "El pensamiento político de Bartolomé Herrera. El proyecto conservador del siglo XIX" en *Boletín del Instituo Riva-Agüero* (Lima), núm 13, 1984-1985, págs. 127-150.

[8] Tomo el concepto de "versiones rivales" en el sentido de MacIntyre, esto es, como concepciones hermenéuticas opuestas e inconmensurables entre sí, cfr. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética, Enciclopedia, genealogía y tradición*, Madrid, Rialp, 1992 (1990), págs. 27 y ss. Cfr. A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?* , Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, caps. I, XIX.

No es infrecuente la interpretación del pensamiento político de Herrera como una recuperación, a través del pensamiento católico, de ciertas tesis clásicas de la escolástica tradicional y de la filosofía de Aristóteles acerca de la justicia; en este sentido, es digno de mencionarse un acucioso trabajo reciente de Roberto Katayama. Katayama intenta vincular el pensamiento político de Herrera con la concepción del bien común y la racionalidad práctica de Santo Tomás, para lo que aduce cierta proximidad entre la *Summa Theologica* y algunas consideraciones de Herrera; por tan generales, sin embargo, sus argumentos podrían probar también que Herrera era un aristotélico ortodoxo, un seguidor de Séneca, de Cicerón, que era platónico furibundo o un agustiniano moderado[9]. Como es muy fácil demostrar, el carácter insuficiente de la argumentación depende más de la historiografía disponible (tan superficial) y de darle menor peso al valor conceptual de las fuentes menos remotas. Éste es el caso también de las posturas que vinculan su pensamiento político con la contrarrevolución española, a la que Herrera jamás cita[10]. Herrera y la escolástica no tienen, pues, ninguna relación directa y creíble. Lejos del universo conceptual de los siglos XIII o XVII, es en el siglo XIX donde hay que buscar. Es importante señalar que estas fuentes tienen como característica fundamental las mismas razones que hacen a Katayama acercar artificialmente la filosofía del peruano con la Edad Media. Éstas son fundamentalmente dos, ambas vinculadas a una comprensión premoderna del sentido de la racionalidad política:

1.- Una concepción narrativa de la identidad política, en que lo político se aloja en comunidades con un "destino" cuyo sentido no se diferencia de su producto histórico; se trata manifiestamente de una concepción de la comunidad política como comunidad de tradición, esto frente al racionalismo ahistórico de la Enciclopedia. Esta característica se halla manifiesta en el *Sermón de acción de gracias del 28 de julio de 1846*.

2.- La alusión a factores antropológicos para la comprensión de la justicia, así como la idea de que la noción de "bien común" es fundamental para comprender las comunidades políticas. Este aspecto se hace manifiesto en la concepción política que Herrera tiene de la constitución y el sentido de la soberanía, especialmente destacado en dos obras suyas: El conjunto de los artículos de prensa escritos en polémica contra el liberal Benito Laso, que se redactan desde fines de 1846 hasta febrero de 1847, y la *Opinión del Colegio de San Carlos sobre el discurso pronunciado por don J. L. Eugenio Albertini* (1847), impresa en cinco partes en el diario limeño *El Comercio*.

Este programa no era pieza rara, sin embargo. Estaba muy expandido en el primer tercio del siglo XIX, en una variedad que iba desde el moderado his-

[9] R. Katayama, *Orden y Libertad: Laso, Herrera y el debate sobre la Soberanía Política*. (Tesis para optar por el grado de Magister en Filosofía). Lima, UNMSM, 2004.

[10] Cfr. Asís, op. cit., cap. III.

toriador político Francois Guizot hasta el tradicionalista Padre Robert Lammenais. Justamente es por eso sin lugar a dudas fuera de propósito ir mucho más atrás por él. Hay que buscar en su vecindario, para comenzar, allí donde alude el propio autor: donde Victor Cousin, los historiadores contrarrevolucionarios, como el propio Guizot, y en divulgadores menores del idealismo alemán, como el belga Heinrich Ahrens.

Las fuentes de Herrera

Herrera era pródigo en señalar fuentes, aunque a veces las pistas despisten. Los autores citados por Herrera son, fundamentalmente, los adherentes a la escuela ecléctica francesa de Royer Collard, en particular Victor Cousin, Jules Simon, Théodore Jouffroy y Ph. Damiron[11]. Estos autores, en particular Cousin, están fuertemente vinculados con el proyecto político restaurador francés. Hay que saber aquí un par de cosas. En primer lugar, los representantes de la escuela de Cousin, en calidad de filósofos, se definen a sí mismos en contraste a la escuela "teológica", la de los pensadores reaccionarios como de Bonald o Joseph De Maistre[12]; en filosofía política, los "teólogos", eran partidarios del retorno social del Antiguo Régimen, y era en tanto que tales que eran también enemigos del programa de la Ilustración; proponían una teología política en reemplazo del contractualismo liberal de la Enciclopedia[13]. Los eclécticos de la escuela de Cousin se consideraban "racionalistas" en oposición justamente a la "teología política" reaccionaria[14]. En segundo lugar, los filósofos restauradores tienen como parte de su proyecto la fusión relativamente armónica de los patrones de argumentación reaccionarios y liberales, en lo que ellos mismos, en particular Victor Cousin, reconocen como una concepción de la racionalidad "ecléctica". Hay detrás de esto una suerte de hegelianismo blando, que tiene la pretensión de que todo argumento razonable debe poder alcanzar una fórmula de compromiso con su contrario[15]. La tesis central del eclecticismo es la afirmación

[11] La más famosa y extensa referencia a la escuela ecléctica la hace Herrera en su nota "d" al *Sermón en el Te Deum celebrado en la Iglesia Catedral de Lima el 28 de julio de 1846*, en B. Herrera, *Escritos y Discursos I*, pág. 95; allí propone "burlarse de la burla" sobre la base de la filosofía de la escuela de "Royer Collard, patriarca de la nueva filosofía", a la que le aribuye, con algo de ligereza, "establecer en metafísica el principio de la verdad absoluta". Es allí donde se cita a Jules Simon, Damiron, Cousin, entre otros.

[12] La distinción de las filosofías del primer tercio del siglo XIX francés en escuelas "ecléctica" y "teológica" pertenece a Damiron, citado por Herrera. Cfr. Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XIX siècle*, Paris, Hachette, 1834, t. I, págs. 1-79.

[13] Cfr. C. Schmitt, *Political Theology, four Chapters on the Concept of Sovereignity*, Massachusetts, Cambride University Press, 1988 (1922), cap. IV.

[14] Cfr. por ejemplo E. Vacherot, *Le Nouveau Spiritualisme*, Paris, Hachette, 1884, cap. II, "L'école de la raison".

[15] En el "Comentario al Derecho público", Herrera afirma del eclecticismo: "Asi el principio eclectico *: el error de cada sistema comienza desde que se hace exclusivo*, es de una evidencia

del carácter impersonal (y, por lo mismo, no partidaria) de la racionalidad[16]; la "razón" es entendida como una capacidad de generar consensos frágiles sobre constantes debatibles, aunque irrenunciables[17]. Aplicada esta tesis a la filosofía política, es fácil diagnosticar en el eclecticismo un intento por acomodar las formas modernas de régimen político con una concepción deliberativa de la racionalidad, que desemboca en este caso en una forma de aristotelismo de inspiración romántica. Es conveniente recordar que siempre que se trata de la concepción premoderna de la racionalidad práctica, se olvida fácilmente que, en términos generales, toda ella, como una tradición de pensamiento, considera que la racionalidad se define como una capacidad del hombre y que, en ese sentido, también toda ella significa algún tipo de "aristotelismo".

Los postulados del eclecticismo francés son compatibles con un curioso hegelianismo simplificado que estaba muy difundido en Francia en la década de 1830 y que tenía la ventaja, sobre el pensamiento de Cousin y su escuela, de desarrollar una teoría del Estado, asunto éste que era de interés de Herrera, heredero y pensador de un país devastado por la crisis política sin fin desde la incorporación del Reino del Perú a la modernidad cuyo evento había sido puesto en obra por Bonaparte. Este hegelianismo simplificado no es otra cosa que una variante del krausismo alemán, cuyo representante vigente hacia esa década era Heinrich Ahrens[18]. La filosofía de Ahrens –como la de Cousin– es también una clase de eclecticismo, sólo que en lugar de estar orientado a una concepción más amplia de la racionalidad, como era el caso de la "escuela racionalista" francesa, se enfocaba más bien en el problema del fundamento del Derecho Natural y el Derecho en general[19]. Su enfoque era similar, sin embargo; se trataba de diagnosticar la racionalidad sobre un esquema genérico de capacidades y disposiciones naturales aristotélicas. Aunque la primera traducción española de Ahrens es de 1841[20], al parecer Herrera conoció la obra inicialmente en francés, idioma en el que la cita en varias ocasiones, lo que implica su uso original en ese idioma, del que además lo tradujo él mismo[21]; el desconocimiento de la

indisputable". Cfr. op. cit., pág. 17.

[16] Cfr. Vacherot, op. cit., pág. 58.

[17] Cfr. J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, Joubert, 1845, t. I, págs. 4-7.

[18] Cfr. sobre la influencia de Ahrens, F. de Trazegnies, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, PUCP, 1992, págs. 84-90.

[19] Peculiarmente su famoso libro sobre los tres universales. Cfr. V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Paris, Didier, 1863 (décima edición). Incluye ensayos del periodo entre 1817 y 1821, entre ellos, los referidos al "derecho natural, el derecho público y la teodicea", esto es, las materias que dictaba Herrera en el Convictorio (cfr. pág. 4, la traducción es mía).

[20] H. Ahrens, *Curso de Derecho Natural ó de filosofía del Derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania*, Madrid, Boix, 1841, 2 t.

[21] No puedo citar el pie de imprenta del original, aunque doy fe de haber visto yo mismo la copia de uno hace tres años. Es un lugar común la existencia de esta traducción.

traducción disponible en España explicaría la anécdota de que el propio Herrera pasara el texto en 1842 al castellano para su uso didáctico.

Hay que resaltar que el pensamiento ecléctico y el de Ahrens son compatibles con la concepción premoderna de la racionalidad práctica en tanto comparten un postulado central: La idea de que la racionalidad es una capacidad, cuyos criterios son impersonales y que responden, por ello, a una cierta concepción de la moralidad y la justicia política como disposiciones del hombre. Éste último punto es la característica central de la influencia del pensamiento de la Restauración en Herrera, sea por Cousin, sea por Ahrens. Si la de ambos fuera, por lo demás, la única influencia, podría calificarse el pensamiento de Herrera como "conservador". El hecho es, sin embargo, que el eclecticismo de Royer Collard y Victor Cousin, sumado al hegelianismo simplificado de Ahrens, están lejos de ser las únicas influencias a las que se presta la retórica herreriana, distante de ser laica y tan parecida al dramatismo apocalíptico de los teólogos al calificar el liberalismo. Tenemos para esto el explícito aporte del providencialismo de Bossuet[22], parte del bagaje conceptual vigente en el período de la Restauración, y que había sido recuperado por la reacción francesa[23]. Las influencias del eclecticismo y Bossuet, en tanto que afirmadas y confirmadas por el propio Herrera, carecen de carácter problemático. La dificultad ingresa, más bien, por el lado del pensamiento reaccionario. Es increíble para efectos de nuestro trabajo que Herrera jamás mencionara esta fuente, e incluso que renegara de ella, aunque con la misma carga ambigua que implica la omisión de mencionar a los autores mismos, de quienes no hace nunca comentario hostil tampoco. Esto fue en su momento denunciado por el divulgador liberal Benito Laso como una práctica oculta, no sólo del propio Herrera, sino del ambiente del Convictorio que él regentaba[24]. Estas fuentes sin embargo, como vamos a ver más adelante, se hacen manifiestas en el tratamiento conceptual de los problemas. Como sea, sin embargo, hay al menos una ocasión en que Herrera insinúa que su postura no es contraria, sino aun compatible con el pensamiento reaccionario. En efecto. Nos encontramos con una curiosa evidencia en este sentido en la *Opinión del Colegio de San Carlos sobre el discurso*

---

[22] Cfr. *Sermón pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera en el Te Deum celebrado en la Catedral de Lima el 28 de Julio de 1846*, en, *Escritos y Discursos I*, pág. 74.

[23] Cfr. A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima, Studium, 1967, págs. 55-65.

[24] Dice Laso "En Génova, sujeta hoy al rei de Cerdeña, dice un viajero moderno arjentino, no se permite en las bibliotecas públicas y privadas obra ninguna que se hubiere escrito en el siglo pasado, sino las que favorecen al absolutismo y al ultramontanismo/ Por desgracia nuestra parece que en San Carlos se hubiese adoptado ese plan... Nos consta que allí están en boga los principios monárquicos, y asi es que jamás se separarán de ellos ni dejarán de comunicárselos á sus alumnos". *Editorial de El Correo Peruano* (Lima), sábado 9 de enero de 1847, en *Escritos y Discursos I*, págs. 174-175. Cfr. también en el mismo sentido el editorial del mismo diario del 31 de diciembre de 1846, en ibid., pág. 151.

pronunciado por don J. L. Eugenio Albertini, de 1847. En resumen, se trata de que el propio Eugenio Albertini, quien acababa de regresar de Francia de graduarse en Jurisprudencia y que, por lo mismo, venía de ser educado en las mismas fuentes del pensamiento de Herrera, confiesa su simpatía por "la escuela teológica", esto es, por De Maistre y De Bonald[25]. Luego de hacer la cita literal de compromiso de Albertini con la reacción francesa, pasa a hacer un esfuerzo –no muy enfático– de deslinde con los "teólogos", para confirmar, acto seguido "la claridad de esta escuela" en materia de "soberanía". Agrega Herrera, en efecto:

> "Prescindimos, como estraño á nuestro objeto, del juicio del Sr. Albertini, sobre los escritores que forman la escuela teolójica, según el lenguaje de los eclecticos. Pero no podemos dejar de llamar la atención de nuestros lectores sobre la injenua e imparcial confesion que/hace acerca de la claridad, con que esa escuela establece la idea de soberanía"[26].

No es difícil notar que el texto sobre Albertini, como el elogio que es de un abogado formado en la Francia de la Restauración, demuestra no sólo que Herrera se adhería a la filosofía ecléctica, sino que no la consideraba incompatible (como en efecto, no lo es) con el pensamiento reaccionario y el ultramontanismo.

Las tesis reaccionarias

Es muy fácil distinguir en el pensamiento político de Herrera por lo menos dos periodos. Uno derivado de su formación en el Convictorio de San Carlos, influido por el jansenismo[27] y el regalismo, y otro que acusa más bien –como ya hemos visto– las influencias de los reaccionarios franceses, el eclecticismo de la Restauración, la filosofía del Derecho Natural de Ahrens y el providencialismo de Bossuet. Por nuestra parte, consideramos la división en dos periodos como la única que puede ser documentada y probada a partir de los textos. Ahora bien, el que Herrera, al menos desde 1846, pueda ser considerado un autor clara y manifiestamente reaccionario es algo que se puede demostrar fácilmente atendiendo a ciertos rasgos eje de su pensamiento político, comparándolos luego con la escuela de los teólogos franceses. Hay que aclarar primero que los rasgos del pensamiento definitivo del autor, sin embargo, son

[25] "Los absolutistas de la escuela teológica –dice Albertini citado por Herrera– son los que comprenden mejor la esencia de la soberanía". Cfr. *Opinión del Colegio de San Carlos sobre el Discurso pronunciado por Don J. L. Eugenio Albertini al incorporarse en el ilustre Colegio de Abogados*, en B. Herrera, *Escritos y Discursos I*, pág. 226.

[26] Cfr. ibid., págs. 226-227.

[27] Para el "jansenismo", nombre equívoco que se empleaba en el siglo XVII para designar a la Ilustración cristiana hispánica, cfr. J. Saugnieux, *Le Jansénisme espagnol du XVIIIe siècle, ses composantes et ses sources*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1975, 306 págs.

de dos tipos. Uno primero se refiere a conocidas tesis reaccionarias acerca de la teoría política. El segundo, a la polémica con el contractualismo liberal, del que Herrera era implacable detractor. Los rasgos relacionados con la polémica con Rousseau fácilmente pueden explicarse por recurso a las fuentes no reaccionarias anotadas anteriormente, aunque con la salvedad de que hay indicios de que una parte de la argumentación en este segundo punto también puede ser referida al pensamiento reaccionario, pero representado esta vez por el Abate Barruel. Respecto del primer tipo de argumentos, que es lo que ahora nos ocupa, no es difícil reconocer las semejanzas –a veces sorprendentes– entre el pensamiento reaccionario de la "escuela teológica" y las posturas más básicas acerca de la teoría del Estado que trata Herrera. Dediquémonos ahora, pues, a las tesis reaccionarias del capellán privado de Pío IX. Éstas son fundamentalmente tres: El ultramontanismo, la expurgación del concepto de "voluntad" en el origen de las constituciones políticas y la idea de que una comunidad política es esencialmente una comunidad de tradición basada en una narrativa identitaria. Veamos.

1.- El ultramontanismo, esto es, la concepción de la primacía política y moral de la Iglesia, concepción que va de acuerdo con la reacción clerical de mediados del siglo XIX. La confesión de ultramontanismo procede de 1846 y, como tal, está fuera de cuestión[28]. Pero, ¿qué supone el ultramontanismo? Pues ni más ni menos que un primado de la esfera de la religión sobre la racionalidad, que es uno de los rasgos distintivos de la "escuela teológica" de De Bonald y de De Maistre. La religión es tratada como un principio político, esto es, como un criterio definitorio de la esencia y el sentido de la praxis política. Hay momentos en que explícitamente Herrera se reconoce "racionalista" (lo que en el contexto de 1850 significa "partidario de la escuela de Victor Cousin"), pero hay una ostensible subordinación en los mismos discursos a la esfera de razones de la fe de la Iglesia, algo que sin duda no procede de Cousin, que es pensador laico[29]. Como ya sabemos, el ultramontanismo fue confirmado en 1864 por la encíclica *Quanta Cura* del Papa Pío IX, así como por el *Syllabus* de errores, una condena al programa político liberal y un manifiesto espaldarazo político a la reacción francesa y mejicana, afines al pensamiento de Herrera[30].

[28] En este sentido declara Herrera en su sermón de 1846: "La filosofia, lo sabeis señores, vuelve de prisa hácia el catolicismo y va abrazando cada una de sus verdades" (op. cit., pág. 80). Dice un poco antes que "Tarde se ha venido pues á descubrir que mi relijion es la de mi Iglesia y mi filosofia la de mi tiempo... honra es para mí que se sepa que creo y enseño lo que debe creer y enseñar un sacerdote católico". Ibid., pág. 69.

[29] "Royer-Collar no es sacerdote: se le admira como á fundado el *racionalismo* frances, que nosotros profesamos en filosofia, pero del que en relijion estamos y están todos los sacerdotes tan lejos, como la verdad revelada lo está de su absoluta negación". *Comentarios al Derecho público interno y externo del Comendador Silvestre Pinheiro*", en B. Herrera, *Escritos y Discursos, II*, pág. 92.

[30] Cfr. para la recepción de la encíclica *Quanta Cura* en las Cortes imperiales de Méjico y

2.- En segundo lugar tenemos una propuesta programática acerca del rol de la voluntad en la constitución de las comunidades políticas. ¿Cuál es ese rol? La respuesta es: Ninguno. Esta propuesta corresponde con una concepción de la naturaleza de las comunidades políticas en función de la cual la idea de "voluntad" (tan cara a toda estrategia liberal contractualista) debe expurgarse. Su contrapartida teórica es la idea de la "constitución natural", esto es, la constitución como una naturaleza dada de antemano. Como es notorio, en este sentido, de acuerdo con el prelado personal de Pío IX, una comunidad política debe definirse de manera inversa a como lo hace una teoría contractualista. En efecto. Allí donde el liberal pretende que una comunidad política puede ser constituida –podríamos agregar incluso, "pensada"– bajo la forma de un contrato o una transacción original basada en algún tipo de negociación consensuada o presupuesta, Herrera postula lo contrario: Una sociedad no puede ser el resultado de una voluntad ni puede concertarse o estatuirse por medio de un conjunto de voluntades, no puede ser dialogada ni consensuada. Esta propuesta tiene por meollo rechazar la noción de "voluntad" como un concepto razonable para dar cuenta del origen de las comunidades políticas. Dice enfáticamente Herrera en 1847: "Desengañémonos de una vez: el mal proviene, en uno y otro de estos dos perniciosos sistemas –el absolutismo y la democracia rousseauniana–, de reconocer soberanía en la *voluntad humana*"[31]. Pues bien. ¿Es este argumento extraño al pensamiento reaccionario? Al contrario, es un elemento consubstancial de su posición frente al origen de las comunidades políticas.

Resulta que el argumento anterior es un tópico central del *Tratado del poder político y religioso* del Vizconde Louis de Bonald (1796); como Herrera, De Bonald había expurgado la noción de "voluntad" política por la idea tradicional de que cada pueblo tiene una "constitución natural"[32], esto es, una constitución que no puede fundarse en voluntad humana alguna. Se trata de que las leyes y la fuente de toda posible legislación proceden de un orden autónomo a la decisión política y dependen, en realidad, de un horizonte último de apelación del origen de lo político, que De Bonald llama "la naturaleza de las cosas"[33]. De Bonald, es bueno insistir en esto, estaba interesado también en eliminar la noción de "voluntad" como un principio legítimo para establecer una constitución, para colocar en su lugar más bien una noción teológica u

Francia. Pélage, op. cit., págs. 463 y ss.

[31] *Opinión del Colegio de San Carlos*, pág. 240.

[32] Cfr. L. De Bonald, *Teoría del poder político y religioso* (1796), Madrid, Tecnos, págs. 13 y ss.

[33] "Así, pues, la naturaleza debe ser el único poder legislativo de las sociedades; y es, efectivamente, el único legislador de las sociedades constituidas". "En la sociedad constituida, el *soberano* es la voluntad general o la naturaleza, y su ministro es el monarca o el *gobierno*". Cfr. ibid. pág. 83. ¡No podría la semejanza ser más desenfadada!

ontológica. "Esta cuestión es absurda –dice De Bonald refiriéndose a la idea de que las voluntades pueden concertar una constitución– pues la constitución de un pueblo es el modo de su existencia"[34]. Pues bien, si hubiera aún alguna duda de la cercanía entre Herrera y De Bonald, resulta que tanto el argumento de la "constitución natural" como el de que la legitimidad de los regímenes depende de –literalmente– "la naturaleza de las cosas" están recogidos, en el mismo orden en que aparecen en el *Tratado*, en el *Comentario al Derecho público interno y externo del Comentador Pinheiro* de Herrera; esto se puede comprobar sin mayor dificultad y la diferencia, debo decirlo, a veces no es ni siquiera de fraseo[35]. Es muy difícil no reconocer que la postura de Herrera allí es idéntica a la de De Bonald en lo referente al origen legítimo de la soberanía política.

3.- A las dos tesis reaccionarias anteriores se agrega la concepción teológica del origen de las comunidades políticas. De acuerdo con esta tesis, los pueblos son entidades orgánicas que tienen un destino político que es marcado por designios de la Providencia[36]. En términos contemporáneos, podríamos decir que una comunidad política es una comunidad de tradición que se reconoce en una narrativa, y que ésta es un dato originario de sentido, que es "evento" –para decirlo en lenguaje de la hermenéutica–. Esta postura –esto es algo en lo que se debe insistir– se refiere al origen, esto es, a la fuente de la existencia de los Estados, y no, como pudiera pensarse, a la legitimidad de sus regímenes. En este sentido, los Estados son creados por Dios con un propósito propio y tienen una naturaleza orgánica peculiar, por lo que se les reconoce la condición de personas[37]. No es difícil notar aquí el patrón de un texto capital del pensamiento de Herrera, el *Sermón de1846*[38] y que, anotamos, justifica la separación del

[34] Cfr. L. De Bonald, *Oeuvres de Monsieur de Bonald*, Paris, Adrien Le Clere, 1858, t. I, pág. 553 (la traducción es nuestra).

[35] Dice Herrera refiriéndose a la legitimidad del régimen político que "Los diversos medios que las circunstancias de cada pais ofrezcan, para asegurar la practica de esos principios, son diversos; y asi deben presentarse en cada constitucion". Aquí tenemos, pues, el principio de la "constitución natural". Luego agrega Herrera, "Y como todo esto nace de la naturaleza misma de las cosas y no de la voluntad, para hacer una constitución, como para cualquier lei, no basta consultar la voluntad del pueblo,sino que se necesita un estudio profundo de la naturaleza y las circunstancias especiales de cada pueblo". Aquí el recurso a la "naturaleza de las cosas", mencionada en los términos del propio Vizconde De Bonald, *Comentarios al Comentario al Derecho público interno y externo del Comentador Pinheiro*, en *Escritos y Discursos II*, págs. 33-34; cfr. ibid. pág. 43.

[36] Cfr. *Sermón pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera, Rector del Convictorio de San Carlos, en el Te Deum celebrado en la Catedral de Lima el 28 de Julio de 1846*, en *Escritos y Discursos I*, especialmente págs. 71-73.

[37] Cfr. *Comentario al Derecho público*, pág. 18.

[38] "Pero una nación –dice Herrera– es un conjunto de medios ordenados por la Providencia, para que cumpla sus miras con intelijencia y con voluntad propia. Era preciso, pues, que la nacion peruana cumpliera de este modo su destino". Cfr. ibid, pág. 77.

Perú del Imperio Español de una forma alternativa al drama narrativo liberal. En este sentido, el texto es claro cuando afirma que el propósito del Te Deum es que "venimos a adorar (a Dios) como autor de nuestra existencia política"[39]. Mientras para un liberal la República es una gesta emancipatoria, para Herrera es el resultado misterioso de una intervención de la Providencia que ha creado un Estado de la nada. Esta tesis, que aparece sólo implícita en el *Sermón de 1846*, es manifiesta en el *Comentario al Derecho público de Pinheiro*: "Recordemos –dice el amigo de Pío IX– que *una lei divina es el origen de la sociedad*: que cada estado tiene un destino natural que cumplir y es una *persona* jurídica, cuya existencia y cuya paz estamos por consiguiente obligados a respetar"[40]. Este aspecto indica una presencia más que fuerte del pensamiento reaccionario en el pensador peruano. De un lado, resulta solidario con el argumento de De Bonald sobre la "constitución natural" y la idea consecuente de que la constitución no depende de la voluntad de los súbditos en ningún sentido razonable. De otro lado, en su versión providencialista, tal cual aparece en el *Sermón*, es fácil reconocer aquí la tesis fundamental de De Maistre acerca de la Revolución Francesa y el rol de Francia en la historia de la humanidad[41].

Los tres rasgos que acabamos de reseñar, pensados por separado, pueden reclutarse sea bien del providencialismo de Bossuet, bien de las filosofías políticas y las ontologías restauracionistas. Pero hay que reparar que los tres, tomados en conjunto, tienen que ver, más o menos claramente, con las propuestas de Pío IX en el *Syllabus*, o de Louis de Bonald y De Maistre en sus obras, y sería altamente extraño que Herrera hubiera coincidido con lo más tremendo de la teología política y la contrarrevolución religiosa de la primera mitad del siglo XIX sólo por accidente. Estos rasgos están presentes de manera invariable desde 1842 en adelante, y son del núcleo del pensamiento político del prelado personal del Papa. La pregunta que uno se hace ahora es cómo hizo Herrera, desde el punto de vista conceptual, para armonizar estos planteamientos con el republicanismo al que apuntaban los argumentos eclécticos o, al menos, con algún tipo de republicanismo no monárquico. La respuesta está en lo que podemos llamar la "urbanización" del pensamiento reaccionario por medio de las fuentes no reaccionarias. Para esto –ahora sí– Herrera tenía a su disposición el eclecticismo francés y la filosofía del Derecho de Ahrens, más el bueno de Bossuet. Para satanizar la Revolución Francesa no necesitaba a De Maistre, pues le bastaba con la historia de la Revolución contada por Guizot. Para expurgar la voluntad humana de las constituciones políticas no necesitaba del *Tratado*

[39] Ibid., pág. 72.

[40] "*Comentario al Derecho público*", pág. 62.

[41] Cfr. J. De Maistre, *Considérations sur la France*, Paris, Péligaud, 1863. En español *Consideraciones sobre Francia* (con presentación de Antonio Truyol y Serra), Madrid, Tecnos, 1990 (1796), 158 pp.

de De Bonald o la teoría de De Maistre sobre el origen de la constitución[42], sino que podía recurrir a la idea ecléctica de que la racionalidad práctica era una instancia impersonal y una capacidad aristotélica en lugar de un conjunto de reglas pactadas por contrato voluntario. Para imponer el ultramontanismo, finalmente, podía justificarse cautamente como un modesto sacerdote. Bonald urbanizado.

Guillotina para Ginebra

Un elemento que es sorprendente en la filosofía política de Herrera es el reconocimiento de las instituciones del republicanismo. Es manifiesto y fuera de discusión que, de las tres tesis reaccionarias que hemos anotado, al menos las últimas dos están orientadas originalmente a la fundamentación del Estado monárquico tradicional francés y son, de una u otra manera, argumentos en favor del orden político del Antiguo Régimen *contra* el moderno. Tanto la tesis de la expulsión de la idea de voluntad humana del origen de las constituciones políticas como la de su origen teológico y providencial han sido pensadas en contra del republicanismo contractualista, en particular en la versión del Ciudadano de Ginebra. Desde que éstas pudieron ser identificadas por los adversarios de Herrera, luego del *Sermón de 1846*, es natural que fueran puestas en cuestión por los liberales. La perspectiva de Herrera, sin embargo, no apunta a la descalificación del Estado republicano. Comparte el rechazo de la revolución como principio de acción política que es propio del pensamiento reaccionario en general, pero no el del republicanismo como una forma específicamente repudiable de régimen político, como es el caso en De Bonald[43]. Por el contrario, el mismo *Sermón* se cuida de dejar en claro que su autor suscribe la concepción republicana del Estado, dirigiendo sus baterías más bien a la concepción participatoria del Estado democrático[44].

El asunto se hace bastante más claro en las notas al *Sermón*, agregadas por Herrera para su paso a la imprenta. En principio la aceptación del republicanismo es relativa a la cuestión del tipo de régimen, a lo que, en términos de Leo Strauss, podemos llamar la "forma política" o forma de gobierno; la crítica no se dirige al régimen como tal, sino a la concepción filosófica de la

[42] Cfr. especialmente para De Maistre, que expone ideas análogas a las de De Bonald en lo referente al origen de las constituciones, su *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques et des autres Institutions Humaines*, Paris, Péligaud, 1860, 91 pp.

[43] Para Herrera "la disputa sobre si deba preferirse la forma monarquica ó republicana, no rueda sobre los principios inmutables del derecho público: no es sobre la libertad ó esclavitud, sino sobre el tiempo que deba durar en una misma persona la autoridad suprema". Agrega poco después: "como lo comprueban los hechos, tanto en las monarquias como en las repúblicas puede tiranizar la fuerza ó imperar el derecho". *Comentario al Derecho público*, pág. 34.

[44] Como se colige del *Sermón*, págs. 78-79, que no sólo no cuestiona la forma de gobierno, sino que exalta "la formacion del nuevo Estado".

naturaleza del Estado[45]. La expresión programática de este aserto es manifiesta en el *Comentario a Pinheiro*, que pretende que la argumentación en torno a la naturaleza del Estado es independiente de la cuestión del régimen[46]. El problema se disuelve con cierta facilidad en el texto del *Sermón* acudiendo al expediente de los argumentos reaccionarios sobre el origen de las comunidades políticas. Sea a través de la idea del *Tratado* de De Bonald acerca de la "constitución natural" o de De Maistre, el resultado es que, una vez impuesta la República, ésta manifiesta una naturaleza orgánica cuyo origen se hunde en el misterio de la Providencia. Como vemos, extraído el argumento reaccionario de su contexto histórico original, que es la tradición política francesa, su consecuencia no es la monarquía (¡francesa!); la "constitución natural" peruana es la república, esto es, aquello que ha llegado a ser el Perú por la emancipación[47]. Puesto el origen de los Estados bajo el parámetro providencialista de Bossuet, la forma republicana termina siendo en el Perú, como la monarquía en Francia, la forma de gobierno que se ha dado como evento para los peruanos. En este sentido, el *Sermón de 1846* es enfático. El punto de discusión, sin embargo, es el rechazo del concepto de "contrato social" como explicación razonable del origen del régimen. ¿Cuáles son los argumentos para rechazar la teoría liberal del contrato social? ¿Por qué Herrera rechaza el contrato, aunque acepta la República?

Nuestro asunto acarrea una doble arista. En la polémica con Rousseau, que es famosa por la secuela que trajo luego con Benito Laso[48], hay dos partes manifiestamente distintas, una *pars destruens* y una *pars construens*. La primera incluye un conjunto de argumentos que sirven para demoler los presupuestos conceptuales de Rousseau; la segunda, en cambio, sirve para justificar una concepción alternativa para la fundamentación de las comunidades políticas, partiendo del supuesto de que cualquier forma de régimen puede ser legítima. La *pars construens* es la más interesante, pues consiste, en términos generales, en la aplicación al modelo republicano peruano del siglo XIX del tipo de racionalidad premoderna aristotélica adoptada por el eclecticismo francés; este tipo de concepción de la racionalidad es de la esencia de la fundamentación del Estado de Ahrens a través de su noción de "Derecho Natural", sostenida también en una comprensión hermenéutica de lo justo a través de capacidades o disposiciones humanas. Sobre la base de la argumentación de que existe una

[45] Seguimos aquí la distinción entre materia y forma del régimen, así como la idea clásica de la pregunta sobre el régimen como elemento de la racionalidad política. Respecto de la diferencia entre "forma" y "materia" del régimen político cfr. L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, en *¿Qué es filosofía política? y otros escritos*, Madrid, Guadarrama, 1970.

[46] Cfr. *Comentario al Derecho público*, pág. 34.

[47] Cfr. *Sermón de 1846*, pág. 78.

[48] Las ideas fundamentales de la polémica con el pensamiento de Rousseau se hacen expresas de manera peculiar en el *Sermón de acción de gracias de 1846* y, de modo singular, en la *Opinión del Colegio de San Carlos sobre J.L. Eugenio Albertini*.

instancia de racionalidad impersonal ligada a las capacidades humanas, se halla situada también la doctrina de Herrera de que el poder debe ser reservado por Derecho Natural a los más capaces. Esta teoría se conoce también en la historiografía de la historia de las ideas del Perú como la doctrina de la "soberanía de la inteligencia"; por tratarse de una doctrina conocida, reiterada en todos los manuales y que puede explicarse como derivada de la *pars construens* tomada del eclecticismo, podemos dejarla aquí de lado. La *pars destruens* es una cuestión aparte y da la impresión, en general, de reproducir sencillos argumentos reaccionarios contra la teoría expuesta en el *Contrato Social* de Rousseau. Esto, por cierto, es más interesante.

La respuesta a la pregunta de cómo hizo Herrera para ser reaccionario y republicano a la vez es del meollo de su teoría política, aquello que lo hace un pensador reaccionario específicamente distinto de los teólogos políticos franceses y –hay que decirlo– el punto que lo aproxima más a los eclécticos. El eje central de la argumentación se halla en la nota "d" del *Sermón*, que se refiere al contrato social de Rousseau, aunque está desarrollado también en el *Comentario del Colegio sobre J. L. Albertini* y el *Comentario al Derecho público*, así como en la extensa y famosa polémica de prensa con Benito Laso de 1846. La argumentación se centra en la idea ecléctica (pero vecina, hay que decirlo, a ideas de De Bonald y De Maistre) de que la fundamentación de la racionalidad práctica, esto es, ética y política es, a diferencia de lo que pretenden Rousseau y los contractualistas liberales, un asunto divorciado de la voluntad humana. Ya adelantamos que esto se explica con un modelo de racionalidad práctica según el cual ésta responde a un orden impersonal que es propio de la naturaleza humana, algo que sabemos ya que Herrera (con De Bonald) llama la "naturaleza de las cosas". Es bien conocido, por otra parte, que el ecléctico Cousin había intentado desarrollar una teoría –buena o mala, eso aquí no importa– en esa misma dirección[49], y la sección II del primer tomo del *Derecho Natural* de Ahrens puede ser interpretada, aunque con matices, en el mismo sentido[50].

Siguiendo manifiestamente a Cousin, Herrera distingue en lo relativo a la fundamentación de las sociedades políticas el origen, esto es, la fuente de la existencia efectiva de una comunidad política, de las razones que hacen legítimo un régimen determinado[51]. Estamos ante una operación que no habían hecho ni Rousseau ni los reaccionarios, lo que sugiere una fórmula de compromiso "urbanizador" entre ambos tanto de parte de Herrera como de Cousin, de quien el primero parece tomar la estrategia. En efecto. Respecto del origen de las comunidades políticas afirma Cousin: "La política verdadera no depende de

[49] Cfr. Cousin, op. cit., págs. 373 y ss.
[50] Cfr. Ahrens. op. cit., t. I, págs. 43 y ss.
[51] Cfr. *Comentario al Derecho público*, págs. 16 y ss.

las investigaciones/ históricas más o menos dirigidas en la noche profunda de un pasado desvanecido para siempre"[52]. Lo que cuenta, pues, es lo que hace a un régimen determinado legítimo, no de dónde ha salido ese régimen[53]. Esta agenda conceptual sirve para enfrentar los extremos "de la anarquía y la tiranía" y tiene por objeto entender las relaciones de derecho "sin acudir al pacto"[54]. La estrategia de Herrera es idéntica. Como ya sabemos, para éste el origen de las comunidades políticas es –como en De Bonald– "la naturaleza de las cosas". Mediante esta maniobra, que es la misma que la de Cousin, el origen de los Estados deja de ser relevante para "la verdadera política", cuya orientación va, por lo tanto, a concentrarse en la cuestión de su legitimidad[55]. ¿Puede, entonces, preguntarse, por qué Herrera puede ser a la vez reaccionario y republicano? Su estrategia consiste en distinguir el origen de la legitimidad del Estado, como en Cousin. Es reaccionario en tanto enfatiza el origen del Estado "en la noche profunda del tiempo desvanecido", como habían hecho también De Bonald o De Maistre. Es republicano, en cambio, porque, para hacer "la verdadera política" se ocupa, como Cousin, de los fundamentos del régimen efectivamente existente a través del recurso a una razón impersonal tomada como una capacidad aristotélica.

Pasemos ahora a la *pars destruens* de la teoría política de Herrera, cuya función es –como ya hemos anotado– desbaratar la concepción contractualista del Estado liberal tal y como ésta es interpretada del *Contrato Social* de Rousseau. Como hemos venido anunciando, aunque la *pars construens* de la teoría de Herrera parece depender en gran medida –y así nos parece haberlo demostrado– de elementos que pertenecen de manera indiscutible a las fuentes no reaccionarias, en particular a Cousin en lo referente a la racionalidad como una capacidad humana aristotélica, los argumentos más típicos de la polémica con la teoría del contrato social parecen provenir, también, del *Abrégé des Mémoires pour servir á l'Histoire du Jacobinisme*, del abate Agustín Barruel[56]. En efecto. La proximidad del tratamiento del contrato en ambos autores parece ser, sino idéntica, al menos lo suficientemente parecida como para sospechar el haber hecho recurso de ella.

---

[52] "La vraie politique en dépend point de recherches/ historiques plus ou moins bien dirigées dans la nuit profonde d'un passé á jamais évanoui et dont il en subsiste aucun vestige". Cousin, op. cit. págs. 389-390.

[53] Cfr. por ejemplo *Comentario del Derecho público*, pág. 18.

[54] Cfr. Cousin, op. cit., pág. 390.

[55] Cfr. estas declaraciones del *Comentario al Derecho público*, pág. 7. Cfr. también op. cit. págs. 34-35.

[56] El original francés fue publicado en Londres, de 1797. Hubo, sin embargo, disponible una traducción cuya segunda edición es de 1827, hecha por el Obispo de Vich, asesinado por los liberales en 1821. Cfr. Barruel, *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Perpiñán, Alzine, 1827, 2 t.

Empecemos por Barruel. Sus *Memorias sobre el Jacobinismo* consagran buena parte del capítulo III del tomo II de su edición española de 1827 a demostrar la inviabilidad del sistema contractual de Rousseau. Su punto de partida es el cuestionamiento de la capacidad del pueblo como legislador, en alusión al capítulo I del Libro 3 del *Contrato Social*[57]. Este punto de partida desemboca en la crítica de la idea de la soberanía popular, esto es, la idea de que el pueblo, tomado como singular colectivo, sea capaz de legislarse a sí mismo sin perder la soberanía tomada como un derecho. Este punto de partida es descompuesto en doce "consecuencias", de las cuales son relevantes para nuestro propósito sólo las cinco primeras. La primera es la autolegislación del pueblo[58], que implica a su vez las siguientes, la segunda, que "el pueblo es soberano"[59]; la tercera, que "el pueblo es infalible en sus leyes"[60]; la cuarta, que "él solo se representa"[61] y la quinta, que "el pueblo es superior a las leyes"[62]. Como las cinco "consecuencias" se coimplican lógicamente entre sí, esto es, que la verdad de cada una de ellas se sigue la de las cuatro restantes, la refutación de todas depende, pues, del mismo argumento, una ningunada. Para Barruel la primera de las cinco es contradictoria, a saber, no es posible celebrar un contrato de voluntades libres e iguales –que es lo que la doctrina del contrato social exige– sin renunciar a la libertad de disentir del conjunto del sistema de decisiones o, lo que es lo mismo, a la libertad para estar en contra de las consecuencias del contrato. En este sentido, dice el Barruel de 1827:

> No era fácil de concebir como un hombre, despues del contrato social, se hallaria tan libre como si no hubiese entrado en él; como despues de haberse sometido, á lo menos á la pluralidad de los votos ó de las voluntades, quedaria tan libre como cuando para sus acciones no tenia mas que consultar su propia voluntad. Esto precisamente era decirnos, que el objeto de la sociedad civil era el de conservar toda la libertad del estado de naturaleza, aunque segun las ideas recibidas, el contrato social lleve necesariamente consigo/ el sacrificio de una parte de esta libertad para conservar la restante[63].

Si Barruel tiene razón, entonces las cinco consecuencias anotadas son falsas. El pueblo no se autolegisla, ni es el soberano, ni se representa a sí mismo, ni es superior a las leyes. No porque fácticamente esto no sea posible, sino porque es lógicamente contradictorio. Por otro lado, es manifiesto que estas cinco proposiciones son las mismas que Herrera señala para determinar

[57] Cfr. Barruel, en la edición española citada de 1827, t. II, pág. 81-82.
[58] Ibid., pág. 82.
[59] Ibid., pág. 83.
[60] Ibid., pág. 84.
[61] Ibidem.
[62] Ibid., pág. 85.
[63] Ibid., págs. 81-82.

el carácter defectuoso de la teoría contractualista de Rousseau. Como un examen más exhaustivo no nos es permitido por el espacio disponible, compárese el razonamiento de Barruel con la refutación del contractualismo liberal en la versión de Rousseau por parte de Herrera, y pregúntese después si el argumento no es idéntico:

> ¿Y cómo podrá fundarse la lejitimidad del gobierno en la voluntad del pueblo? Rousseau dijo, y mucho tiempo después se ha seguido diciendo para vergüenza del entendimiento humano, que cada ciudadano ha renunciado todos sus derechos en la sociedad y ha convenido obedecerlo á la voluntad de la mayoria (...) Pero ni los derechos pueden renunciarse, ni la voluntad obligarse por su solo querer[64].

El resto, las cinco consecuencias, saltan al canto en la página y media que precede a la cita que acabo de anotar, cuyo núcleo es la idea contradictoria de que el pueblo, siendo libre, puede a su vez obligarse conservando su propia libertad. En relación con la primera consecuencia de Barruel, la del presupuesto de la autolegislación, impreca Herrera: "¿Y el hombre se ha dictado é impuesto la lei de sus acciones? No: porque seria el absurdo de la autoridad sobre sí mismo"[65]. Respecto de la segunda consecuencia de Barruel, a saber, "el pueblo es soberano", indica Herrera "¿Y a quién se le ha ocurrido semejante disparate?". Respecto de la tercera tenemos la palmaria afirmación de que "Tampoco se concibe mas facilmente que la voluntad por sí sola produzca obligaciones"[66]; para la quinta, que "el pueblo es superior a las leyes", no es difícil reconocer aquí su correlato en el amigo de Pío IX: "Un contrato en que se dice que la voluntad obliga porque quiere, es inmoral y nulo. Y es ilejítima por consiguiente la autoridad que no alega otro título para mandar"[67]. Aunque en este texto no hay alusiones a la cuarta de las consecuencias, que es la referida a la autorrepresentación del pueblo, este punto es tratado, sin embargo, junto a los otros cuatro, cuando Herrera vuelve a la carga contra el *Contrato Social* en 1848; una vez más se parte del núcleo de la contradicción, del "error" del de Ginebra para, acto seguido, probar que el pueblo no puede, en este caso, crear representación de sí mismo[68].

---

[64] Cfr. "Sermón de 1846", pág. 99.

[65] De hecho, la argumentación de Herrera es la misma que la que Barruel llama el "error de Rousseau", y que consiste en la contradicción de base que hemos acotado. Comienza su alegato Herrera diciendo "Supongamos que la autoridad venga de los hombres. En este caso el tandrá autoridad sobre sí mismo, de otro modo no podrá comunicarla. ¿Y a quién se le ha ocurrido desatino semejante?". Ya sabemos la respuesta: A Juan Jacobo Rousseau, ciudadano de Ginebra. Cfr. op. cit. pág. 98.

[66] Hasta aquí cfr. op. cit., págs. 98-99.

[67] Cfr. ibid. pág. 100.

[68] Cfr. *Comentario al Derecho público*, págs. 28-29.

Aun cuando no puede concluirse de manera enfática deuda alguna de Herrera en su *pars destruens* contra la teoría del contrato social de Rousseau, hay un par de conclusiones evidentes que sí podemos extraer de lo anterior. 1. La *pars destruens* se basa en un simple análisis de inconsistencia lógica de la teoría política del demócrata de Ginebra y 2. Mantiene una comunidad de argumentos con un notable libro reaccionario que circulaba entonces en una edición de 1827 y del que no es irrazonable pensar que Herrera lo hubiera leído.

Ite, Missa est

¿Podría alguien dudar del carácter manifiestamente reaccionario del pensamiento de Herrera? Si bien hay un acuerdo relativamente amplio en la historiografía disponible de que Herrera hizo recurso de la "escuela teológica" contrarrevolucionaria del primer tercio del siglo XIX, hemos intentado, por primera vez, acercar los textos y los conceptos del primero y la segunda para comprobar, sin mayor dificultad, que al menos tres tesis centrales del pensamiento de Herrera corresponden con el pensamiento metapolítico de la reacción católica en el contexto posterior a la Revolución Francesa. El prelado personal de Pío IX, entonces, resulta suscribir tesis que son fundamentales en la hermenéutica política del Vizconde de Bonald y del Conde de Maistre, por no decir ya nada de su impecable ortodoxia respecto del *Syllabus* de errores antiliberales de Pío IX. Herrera, sin embargo, estaba lejos de ser un reaccionario cualquiera. En realidad la reacción francesa parece haber servido de caja de herramientas para construir un modelo peruano de teología política, en claro respaldo de un republicanismo en clave trascendente. Para esto –ésta es nuestra opinión– disfrazó su veta contrarrevolucionaria con el lenguaje y las estrategias de argumentación de la filosofía "racionalista" de la Restauración, cuyas tesis principales, que atienden a la versión premoderna y aristotélica de la racionalidad como una instancia impersonal deliberativa, eran compatibles con la teología política de aquellos cuyos nombres estaba impedido por la prudencia de exhibir. Y es así como Victor Cousin, Jules Simon o Damiron ocupan un espacio para argumentos que hemos probado están al menos sugeridos por De Maistre y, aun más particularmente, por De Bonald. Es más que notoria, en este sentido, su dependencia de tesis de De Bonald y De Maistre respecto del origen de las comunidades políticas y la necesidad de excluir la noción de "voluntad" de toda posible teoría política. Como consecuencia de su contacto con Cousin, sin embargo, Herrera distingue el origen de la fuente de legitimidad de los regímenes políticos y, aunque acepta el origen trascendente y la concepción orgánica de las comunidades políticas tradicionalista, hace depender la legitimidad del régimen de la concepción impersonal de la racionalidad de los eclécticos franceses; como hemos intentado mostrar, su

refutación de la soberanía popular parece vincularse con las *Memorias sobre el Jacobinismo* del Abate Barruel.

Retrotraigamos la mirada, pues, un momento, a 1853. Herrera está en Roma, en la ciudad santa; acaba de entrevistarse el año anterior con Donoso Cortés, el más reaccionario pensador político vivo de Europa. Piensa aún frente al altar quien fuera cura de Cajacay en su *Sermón de 1846*, ese sermón por la Independencia que denuncia a la Revolución Francesa como propagadora "de errores impíos y antisociales". La Revolución Francesa, "á quien como a la bestia del Apocalipsis "dio el Dragon su poder y su fuerza, y se desató en blasfemias contra Dios y tuvo poder sobre toda tribu, pueblo y lengua" (Apoc. C. 13 v. 2,6)"[69]. Teólogo político republicano, sus clamores al Cielo parecen largamente exceder los límites hermenéuticos de las aspiraciones de los filósofos eclécticos franceses o de las laicas y asépticas filosofías de Ahrens o Krause, tan inclinadas al universalismo, el individualismo político y, finalmente, al liberalismo. Quedan, pues, Barruel y la "Escuela teológica", los ultramontanos De Maistre y De Bonald, fuentes omitidas u opacadas (como se ve) por la pluma de la santa prudencia. ¿Puede dictaminarse que Herrera *no es* un autor reaccionario? "Benedicat vos Omnipotens Deus. Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Ite, Missa est" –podemos imaginar diciendo en 1853 a Herrera, mirando extático el altar en la capilla privada del Papa–. Dulce la mirada del futuro autor del *Syllabus* de errores, perdida entre el incienso, imaginando tal vez la reedición de las obras de De Maistre por Péligaud en el París del Emperador. Se hace mientras tanto el signo de la cruz de rodillas el Papa. "Deo gratias", agrega.

[69] Cfr. *Sermón de 1846*, pág. 79.