

# *Aeterni patris*. La filosofía política católica en el Perú republicano (1820-2021)

*Aeterni patris*. Catholic political philosophy in republican Peru (1820-2021)

Víctor Samuel Rivera<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0002-6388-3096>

## Resumen

El presente trabajo debe ser considerado, sobre todo, un aporte informativo. Su objeto fundamental es trazar las líneas de la filosofía política bajo la adhesión a la Iglesia católica en el Perú tomando como línea temporal el periodo republicano, en un arco que va desde la secesión formal del Estado peruano, desde 1822 bajo régimen formal de república, hasta el tiempo presente, lo cual implica un desarrollo narrativo, desplegado cronológicamente. Para esto se establecen cinco hitos, que han de hacer posible determinar las partes en que este texto se divide; la polémica sobre el carácter independiente y republicano del Estado peruano, donde la filosofía política de adhesión católica juega un rol significativo (1820-1844), el arco de tiempo que abarca la consolidación de la democracia representativa (1844-1864), luego el proceso de la romanización y normalización del pensamiento político católico (1864-1919), el pensamiento de entreguerras (1920-1945) y la consolidación de la filosofía política religiosa desde la II Guerra Mundial y la reforma litúrgica hasta la actualidad (1945-2021). El texto parte de la hipótesis de que el control pastoral de la jerarquía eclesiástica juega un rol escasamente relevante en la evolución de la filosofía católica del Perú que, por lo mismo, habría gestado genuinos rasgos locales.

**Palabras clave:** Decisionismo político; Filosofía peruana; Joseph de Maistre; Tomismo; Tradicionalismo.

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima, Perú. Contacto: [victorsamrivera@gmail.com](mailto:victorsamrivera@gmail.com)

**Abstract**

This work should be considered, above all, an informative contribution. Its fundamental objective is to trace the lines of political philosophy under the adherence to the Catholic Church in Peru, taking the republican period as the timeline, in an arc that goes from the formal secession of the Peruvian State, from 1822 under the formal republican regime, up to the present time, which implies a narrative development, unfolded chronologically. For this, five milestones are established, which must make it possible to determine the parts into which this text is divided; the controversy over the independent and republican character of the Peruvian State, where the political philosophy of Catholic adherence plays a significant role (1820-1844), the span of time that encompasses the consolidation of representative democracy (1844-1864), then the process of the romanization and normalization of Catholic political thought (1864-1919), interwar thought (1920-1945) and the consolidation of religious political philosophy from World War II and the liturgical reform to the present (1945-2021). The text starts from the hypothesis that the pastoral control of the ecclesiastical hierarchy plays a scarcely relevant role in the evolution of the Catholic philosophy of Peru, which, for the same reason, would have gestated genuine local traits.

**Keywords:** Political decisionism; Peruvian Philosophy; Joseph de Maistre; Thomism; Traditionalism.

El *anacronismo* tomista

El pensamiento católico, tomado como un concepto general, se halla dominado por un extraño anacronismo; este es tan fuerte en la conciencia media de los pensadores católicos (y de sus colegas laicos) que puede resultar algo revolucionario ponerlo en cuestión. Este anacronismo consiste en pensar la filosofía escrita por católicos (y, por ende, la filosofía política de origen católico) como comprometida en algún sentido con la filosofía tomista, con aquello que la filosofía Neoescolástica denominaba hace un siglo “la filosofía cristiana” (Forment, 2003; García, 1987) y, más aún, “la síntesis tomista” (Garrigou-Lagrange, 1946), presuntamente el centro y el logro definitivo del pensamiento filosófico católico en la historia de

la Iglesia. Desde la fundación de los tres primeros patriarcados de la Iglesia y los escritos de San Ireneo, San Hipólito de Roma, San Clemente de Alejandría, Orígenes, etc. todo lo anterior a Tomás de Aquino era una imperfecta preparación; debía esperar doce siglos de cristianismo (un logro de la paciencia humana) para, finalmente, alcanzar esta, su deseada plenitud. Entonces un monje dominico se encontraría con Aristóteles, un filósofo racionalista moderado que, hasta el año 1200, apenas si había sido tomado en cuenta por la Iglesia para el reservado uso de sus libros de lógica. Todo esto, que casi describe la normalidad católica es, sin embargo, una narrativa, vale decir, un enfoque para justificar un cierto tipo de discurso filosófico político promovido por la Iglesia católica del siglo XIX, en relación con sus intereses pastorales o sociales, enmarcados dentro de un cierto contexto histórico.

En el medio de la filosofía peruana, quienes se han considerado católicos, especialmente después de la Segunda Guerra o bien, para ser más acotados, desde el Concilio Vaticano II, han identificado sin más el pensamiento católico con el tomismo (Andereggen, 2011); esta identificación, como vamos a intentar mostrar a lo largo de este texto, constituye un falseamiento (por lo demás involuntario) tanto de la filosofía hecha por cristianos durante siglos como del objetivo y sentido de la filosofía cristiana en general y, con mayor razón, la filosofía política, que se halla encorsetada desde siempre por la invencible e insuperable “síntesis tomista” de hace 800 años, ajustándose a parámetros discursivos y herramientas conceptuales que, por antiguas e inactuales, y que tienen su entusiasmo aparente en la Edad Media, se ha de llamar con justicia *anacrónicas*. Llamar al malentendido que aquí se alude de *anacrónico* pretende ser no un agravio, sino un diagnóstico histórico y social de un tipo de lenguaje filosófico. Definimos *anacronismo* aplicado aquí a la tradición filosófica a un conjunto de conceptos, herramientas de

argumentación, expectativas y creencias básicas que carecen de lo que en hermenéutica filosófica se denomina “eficacia histórica”, es decir, de la capacidad de dialogar con el mundo actual. Orígenes era un autor muy citado en el siglo XIX a pesar de haber nacido en el siglo II. No denominamos anacrónico, pues, al mero hecho de ser el tomismo una filosofía gestada en el pasado, esto *cronológicamente* hablando, sino a la incapacidad de ese pasado de insertarse en las dinámicas presentes del pensamiento.

Lo que llamamos *anacrónico* del anacronismo no es su antigüedad, sino su improductividad social. Esto se debe a que se haya adherido a un tiempo históricamente estéril; esto no solo es poco útil, lo cual no sería muy importante, sino que puede fungir de obstáculo para un pensamiento político (cristiano) auténtico que tenga interés en la actualidad, que desee argumentar y comprender problemas actuales, dejando la Edad Media, en tantos otros aspectos etapa tan admirable, para estudio de los historiadores y a los arqueólogos del pasado; lo *anacrónico* puede hacer de la filosofía política hecha por católicos la cura de un museo y, a efectos de los contemporáneos, con quienes el diálogo debía ser más que deseable, el imposible encuentro con un interlocutor a la vez intruso e inexplicable. Durante varias décadas la Iglesia universitaria se entretuvo en recuperar raros manuscritos de polémicas que, en los claustros de personas católicas, se hicieron de gran actualidad; en el mundo de los hombres, en cambio, para quienes se hallaban fuera de los claustros, las polémicas eran un motivo de extrañeza.

Como vamos a tener ocasión de explicar con ejemplos en este documento, consagrado a la filosofía política en el Perú llevada a cabo por agentes de confesión católica, la supuesta “síntesis tomista” no responde a lo más interesante y creativo de los pensadores políticos católicos; la “síntesis tomista” es una convidada tardía para ingresar a la historia del pensamiento político católico del

Perú; desde su separación de la Monarquía española hasta, mutatis mutandis, 1960, no hay nada impreso en la filosofía peruana que pueda ser considerado tomista y, es importante agregar, tampoco hay nada que califique en el Perú de “escolástico”, “neoescolástico” o “filosofía cristiana” (en este régimen *medieval* de referencias). Todo pensamiento filosófico o social católico que sea digno de registro en la historia republicana afín a un discurso neo/medieval o tomista se transforma en textos y documentos de filosofía cristiana (y, por lo mismo, en filosofía política escrita por cristianos “tomistas”) solo bastante después de la Segunda Guerra y, muy en especial, con la inspiración del Concilio Vaticano II, es decir, en tiempo posterior a 1960. Este asunto se halla relacionado con la (entusiasta) recepción peruana del Vaticano II en la vida universitaria y la academia filosófica.

En relación con lo anterior se plantea inevitablemente la pregunta sobre cómo surge el tomismo en la Iglesia católica y por qué el discurso medio de filosofía en el catolicismo enlaza la eficacia del cristianismo a una filosofía que puede parecer socialmente obsoleta. Como hace notar con cierto aire de obediencia Alasdair MacIntyre en el primer capítulo de *Tres versiones de la ética* (1992, pp. 25, 51, 104-105), el estreno de la narrativa de la “síntesis tomista” como el culmen de la filosofía hecha por católicos debe remitirse al papa León XIII. Este Papa cargaba con la fama de su predecesor, Pío IX, de quien nos ocuparemos después, que había fomentado una resistencia social contra la modernidad política, con la respectiva radicalización de la filosofía, sobre las bases tradicionales del cristianismo; esta medida había agudizado, por decirlo de alguna manera, la interacción negativa entre la Iglesia y los Estados modernos. León XIII quiso corregir esta posición con la encíclica *Aeterni patris*, publicada el 4 de agosto de 1879; el subtítulo de la carta añade lo siguiente: *Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo*

*Tomás de Aquino* (Castro Alonso, 1900, T. I, pp. 38-73). Para evitar la fatiga del lector, se resume de la carta papal lo útil para este artículo breve: el Papa invoca a los católicos de 1879 y, quizá muy particularmente, de entre ellos, no a los legos, sino a las instituciones educativas y académicas de filosofía regidas por la Iglesia (entonces tan poderosas) a normalizar como el discurso oficial del catolicismo en filosofía el racionalismo tomista (Gilson, 1979). Esto se debe a razones políticas vinculadas a la recepción de la modernidad política en el mundo católico.

En efecto, hacia 1879 la Iglesia venía de una guerra cultural iniciada en la Ilustración, siglo y medio antes; había sufrido presiones de diverso tipo, como la expulsión de los jesuitas de todas las monarquías católicas, y luego la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, que eran acontecimientos antirreligiosos y, sería mejor decir, anticatólicos. Luego de un interregno bajo la Restauración, la Iglesia perdió el control del Patriarcado de Indias, que terminaría suprimiendo. Su enemigo cultural y político era básicamente la filosofía no universitaria, que carecía no solo de control académico, pues no debía aprobar exámenes ni hacer oposiciones, sino que se había facilitado con la baja de los costos de la imprenta, que hacían abundantes los folletines y las hojas sueltas, las revistas y aun auténticos libelos; los apologetas católicos de esta guerra llamaban a sus adversarios “los filósofos” y a su filosofía popular, ajena a todo criterio de calidad, “filosofismo” y, después “liberalismo”. Pero la guerra contra el filosofismo le resultó a la Iglesia muy cara. Para los años de León XIII era evidente que todo el discurso usado un siglo contra el liberalismo había caído en saco roto. Para 1870 venían de desplomarse tres de los estados católicos más importantes, la República del Sagrado Corazón, el Imperio de México y el Imperio de Francia bajo Napoleón III. Los ancestros de León XIII habían ya perdido el control de Roma, entonces ocupada militarmente por los

masones; si la Iglesia deseaba seguir existiendo, la guerra cultural, ciertamente, debía bajar de tono, y es esto lo que desencadenó en León XIII la idea de adoptar un nuevo discurso para los filósofos católicos: en lugar de luchar contra la falsa filosofía, los católicos debían ahora moderarse y hacer una filosofía de apariencia más “racional”.

Estamos ante el nacimiento de la narrativa central del anacronismo. León XIII ordena a los filósofos católicos huir de los discursos filosóficos que habían venido fracasando. Había que moderar el lenguaje, hacerse compatibles con un discurso sobre la razón, la lógica y la moderación política, lo que orientaría al Papa a “la restauración de la filosofía cristiana”. En un periodo posromántico como era la década de 1880 a todos parecía atractivo el mundo de los caballeros y las cruzadas, los castillos, los templarios y las cosas góticas, por decirlo así. Solicitar volver a la Edad Media parecía, para un lector frecuente de Walter Scott, lejos de un anacronismo, una suerte de actualización romántica de un pasado que, después de todo, era aún vigente en la arquitectura y las novelas de aventuras y viajes. El regreso del pasado se veía entonces como una aventura futurista; un discurso racionalista, averroísta, como el de Tomás de Aquino (Martínez, 2018), a la vez tan medieval y ajeno a la Revolución en Francia, tenía carta abierta ahora para los seminaristas y los filósofos obedientes al Papa. Con algunas resistencias, de esta atmósfera finisecular surge lo que sería la filosofía Neoescolástica: obra del siglo XX, aparecía ante la cultura como el retorno del pensamiento universitario, la dada de baja oficial para folletines y panfletos de ideas ligeras, la calma deseada después de la furia de la revolución.

Tomando en cuenta lo antes afirmado, se concluya, como ya se ha hecho y no debía ser una sorpresa, que la escolástica o neoescolástica y, por supuesto, también el tomismo y la “síntesis

tomista”, lejos de ser la identidad de la reflexión filosófica (y, por lo mismo, filosófico-política) de los cristianos, debe ser reportada aquí como un epifenómeno social de corta duración, que se inicia a finales del siglo XIX y tiene su fin (su fin al menos como una descripción social de una rama de la actividad filosófica) en las décadas tardías del siglo XX (Arregui, 2015). Con este contexto, sea permitido ahora un viaje histórico por la filosofía política hecha por cristianos en el Perú.

### La república temprana (1820-1842)

La filosofía política en el Perú independiente no nace en la universidad, como la reflexión de los sabios, sino en la guerra, más bien en la desesperación de los sabios. Es una mala práctica cultural sobrestimar las ideas y el valor filosófico de los discursos que proceden de aquellos agentes sociales de fines de la época borbónica así llamados por la historiografía “próceres” o “ideólogos”, casi ninguno de ellos un filósofo o autor de algo que pueda considerarse filosofía: corresponden más bien, *grosso modo*, con sus pares en Francia, y son más bien repetidores de la literatura social y política de la prensa francesa de bajo presupuesto que hizo tan populares y exitosos en la historia a personajes que, de no haber mediado décadas de guerra, posiblemente no conoceríamos. No se les quite aquí a los ideólogos el mérito; solo sea subrayada en su discurso la falta de genuina creatividad y otro tanto de rigor y cultivo de fuentes, algo propio de un periodo de guerra internacional y luego de conflicto armado interno (1820-1844). Sea recordado y se insista en que el pensamiento de próceres e ideólogos de ese periodo era el calco más o menos imperfecto de las ideas de Francia e Inglaterra, las más sencillas posibles.



En el periodo del conflicto armado de 1820-1844, sin embargo, hubo filosofía política; no acreditada por la universidad ni fomentada por ella, procedería sin embargo de un vicerrector de la Universidad Mayor de San Marcos. El primer libro genuino de filosofía política del Perú independiente son las *Cartas peruanas* (1826, 1829) de José Ignacio Moreno (1767-1844). Moreno, presbítero, parece haber participado con opúsculos políticos publicados anónimamente en el *Mercurio Peruano* (1790-1795), según lo induce a creer el general Manuel de Mendiburu, en las notas del tomo V de su *Diccionario histórico-biográfico* (1885). Luego de la aventura del *Mercurio*, Moreno alcanzó cierto mérito por otros papeles políticos poco interesantes, que presentó al Rey con el fin de ser promovido entre el clero en 1813. Por esas cosas de la vida Moreno, que no era un desconocido en la vida académica, fue llamado en su calidad de sabio y filósofo al círculo de colaboradores que, desde su contacto con ellos en 1820, hizo en Lima Bernardo de Monteagudo, ideólogo de José de San Martín (1789-1825). Este episodio le dio celebridad, pues en abril de 1822 defendió las bondades del régimen monárquico ante la Sociedad Patriótica de Lima, la misma que San Martín había establecido en funciones desde la primera semana de enero (Basadre, 1928; Rivera, 2013). Pero ya desde entonces veían la luz, como veremos, sus *Cartas Peruanas*.

Moreno nos interesa aquí porque era de esa clase de clérigos que se hallaban en la guerra cultural contra la Ilustración francesa del siglo XVIII, como es el tenor de los textos anónimos del *Mercurio*. Podemos reconocer sus referencias porque son citadas en las *Cartas*. Las *Cartas Peruanas* fueron publicadas desde inicios de 1822 en forma de fascículos contra “el veneno de los libros impíos”; su tema, pues, es la guerra cultural contra el “filosofismo” o la “falsa filosofía”, lo que en el contexto revolucionario desencadenado con la ocupación de Lima por San Martín adquiere rápidamente sentido

para el lector. Estos fascículos fueron impresos con seguridad hasta 1829, aunque hay huella, que habría que comprobar, de que la serie continuaría hasta 1834 (Medina, 1907, pp. 316-317). La mayoría de los fascículos, luego de 1822, son dedicados sobre todo a las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado, un tema que es más bien patrimonio de los historiadores y al que, respecto de Moreno, debemos decir, han prestado hasta ahora escasa atención. Interesa en cambio el uso de estas cartas en los debates públicos que se daban en la Sociedad Patriótica (Pacheco, 1973) y, a partir de ella, luego en los teatros y las fondas. Del intercambio con el público, a quien Moreno ciertamente despreciaba, surge la obra de José Faustino Sánchez Carrión, “El solitario de Sayán” (1787-1825). Sánchez es considerado “ideólogo” de la Independencia; meses después de la riña de abril de 1822 este personaje aparecería como gestor en la Asamblea Constituyente que, en setiembre, proclamaría la Primera República.

Si bien puede decirse de todas las cartas que tienen rango filosófico, destaca el juego de las 16 primeras, todas firmadas en 1822, un jugoso conjunto de reflexiones sobre la filosofía política cuyo contexto son los debates con los ideólogos de la Sociedad Patriótica. Las cartas de 1822 son un extenso debate filosófico con Jean-Jacques Rousseau, el barón de Montesquieu, Voltaire, René Descartes, Francis Bacon, el entonces célebre barón d’Holbach, Jean le Rond d’Alembert y el abate de Condillac; a quienes deben añadirse otros autores menores pero muy relevantes en el ambiente de las discusiones políticas, como el conde de Volney y el más bien panfletario novelista Charles-Antoine-Guillaume Pigault de l’Épinois, conocido como Pigault-Lebrun; del primero *Las ruinas de Palmira* (1820) y del otro *Le Citateur* (1807). La argumentación revela fuentes en lo que la historiografía denomina “ilustración contrarrevolucionaria”, que, a nuestro juicio, sería mejor llamar *la*

*ilustración oscura*. Son ampliamente citados los abates apologistas Nicolas Bergier y Nicolas Jamin, Jean-Georges Lefranc y también, no faltaba más, el contrarrevolucionario ex jesuita Augustin Barruel (1741-1820), lectura popular en el mundo hispánico durante la Monarquía.

Barruel era un conocido exponente de la que, en general, habría de llamarse después la Escuela teológica francesa (Damiron, 1834, p. 27 y ss.). El abate Barruel fue citado en el Perú al menos desde la era del *Mercurio Peruano* (lo cual dice bastante) y contó con diversas traducciones al español, inclusive alguna de ellas aparecida en la Nueva España (1800), esta varias veces reimpressa.

Es una lástima que no haya aún ningún estudio serio sobre las *Cartas Peruanas*, en cuya edición final, que considero sin otra prueba adicional, es la de 1829, un libro de 1094 páginas. Moreno gozó en vida de justa fama por su libro político, que trataba de lo que llamaríamos metafísica política, esto y a pesar de su forma de composición; las *Cartas* tuvieron en vida del autor gran reconocimiento, y le valieron el puesto de arcediano de la Catedral y Vicerrector de San Marcos, donde dictaba filosofía. Algunas de sus otras obras, las posteriores a 1820, como *La supremacía del Papa* (1831, 1836) tuvieron repercusión internacional, al extremo de reimprimirse en Argentina (1834), España (1838, 1840, 1870), Francia (1846) y Brasil (1843). Sea permitido sugerir al lector buscar en sus profusas citas: encontrará a los cuatro evangelistas, a los profetas, San Ireneo, San Ambrosio, San Agustín, San Crisóstomo, a Orígenes de Alejandría... pero de Tomás, la definitiva “síntesis tomista”, la escolástica, la Edad Media de los cruzados, etc., de eso no ha de encontrar el lector absolutamente nada, lo cual resulta, como es obvio, algo muy explicativo por sí mismo.

Como ha notado acertadamente hace poco Carolina Armenteros (2018), los autores de la guerra cultural, de paso entre

los siglos XVII y XIX, desarrollaron un alto sentido histórico; el núcleo de ese sentido histórico es la Revolución Francesa, tomada esta como una experiencia histórica y social única de la humanidad, en cuyo núcleo subyace la guerra cultural de la Ilustración contra el cristianismo. Eso tiene un significado muy relevante para la filosofía política: esta era llevada a cabo por los *ilustrados oscuros* en calidad de una investigación metafísica de la historia social, algo que llamaríamos ahora una hermenéutica u ontología de la actualidad; su foco se halla en los aspectos permanentes y variables del diagnóstico histórico y político-social que la revolución había abierto. Del mismo modo que se investiga la ontología del devenir social, esta forma de pensamiento político, típicamente cristiana, si cabe, tiene su aplicación no tanto en el diagnóstico cuanto en el pronóstico de futuros políticos y sociales posibles, esto basándose en la experiencia social acumulada históricamente. A esto último el conde Joseph de Maistre, quizá el más notorio de los ilustrados oscuros que haya existido nunca, lo llamaba *política experimental* (Maistre, 1978, p. 102). Esta política experimental y los principios extraídos de ella son llamados por De Maistre *metapolítica* (Maistre, 1814, p. iv). Moreno era calificado, en este sentido, de enseñar en relación con los asuntos humanos “los principios de una sana metafísica” (Anónimo, 1793, p. 282).

Debe añadirse esta nota: Joseph de Maistre (1757-1821) se entronca con la literatura cristiana de la guerra cultural del siglo XVIII y, por lo mismo, con Jamin, Lefranc, Barruel y Bergier. No pertenece, sin embargo, al mismo horizonte (Triomphe, 1968; Barthelet, 2005). Los últimos fueron filósofos políticos de manera negativa: ni Bergier, ni Jamin, etc., produjeron modelos filosóficos de comprensión de los fenómenos políticos, sino que tenían un objetivo negativo: la refutación de los autores ateos de la guerra cultural, ser ellos la respuesta académica y erudita a la filosofía ligera de los autores

favorecidos por el progreso de la imprenta y la masificación de la lectura, como Voltaire o d'Holbach. De Maistre, en cambio, tendría como eje la Revolución Francesa y el contexto de las guerras napoleónicas; situaba, pues, la guerra de palabras entre cañones y suplicios, no entre citas de Orígenes y San Jerónimo. El nudo de su filosofía surge de la guerra cultural, pero su objetivo es positivo: es generar una filosofía política cristiana que fuera altamente explicativa no solo del orden deseado, sino del orden político surgido de la Revolución; sus enemigos son los puntales de la filosofía política del siglo XVIII, como Jean-Jacques Rousseau, por quien estaba largamente influenciado (Garrard, 1994; Rabier, 2014); sus referencias más básicas no son autores religiosos, que los hay, sino nombres tan modernos como Montesquieu, Locke, Descartes o Bacon.

Un apunte sobre los compañeros de ruta más famosos de De Maistre, el marqués de Chateaubriand, el vizconde de Bonald y el padre Robert-Félicité de Lamennais. A diferencia de Bergier, etc., serían todos escritores propositivos, involucrados intensamente en los temas públicos durante la Restauración (Cresson, 1927, T. II, pp. 68 y ss.). Volvamos ahora a la metapolítica, esto es, a la filosofía política cristiana salida del lado oscuro de la Ilustración. Esta filosofía sería el referente definitivo de toda filosofía política católica en el Perú hasta el Concilio Vaticano II. Entonces, por segunda vez, la Iglesia solicitaría a sus fieles lo que primero la encíclica *Aeterni patris*, con un éxito que el lector juzgará por sí mismo.

La metapolítica o política experimental es uno de los rasgos esenciales de la *ilustración oscura*; esta no se ocupa de los principios de las ciencias naturales, sino de los principios de la acción política y las transformaciones sociales, como el que esto firma ha justificado para su uso en el presente (Rivera, 2017b). Como era el caso de Moreno, no solo no combate las luces de las ciencias de la naturaleza,

sino que las cultiva, dejando la metafísica para el ámbito de los temas políticos. Sea dicho de pasada, es por esta razón que los ilustrados oscuros eran, de todas maneras, *ilustrados*.

### Consolidación de la república (1842-1863)

La primera República Peruana fue proclamada en setiembre de 1822. Para efectos de nuestro propósito aquí, que es exponer la filosofía política escrita por agentes católicos, el relato del interregno hasta 1844 es relativamente sencillo. El régimen político atravesó el periodo de la Restauración sin que la universidad o las imprentas conocieran de otro filósofo que no fuese José Ignacio Moreno y su, aborrecido o no, pensamiento *ilustrado oscuro*; entre tanto, un caos de caudillos militares y golpes de Estado daría lugar a la primera generación propiamente peruana y republicana. Al fallecer Moreno en 1844 el panorama era ya bien distinto que en 1820. Como una cuestión anecdótica, se habrá de mencionar que Moreno era cercano, hasta físicamente, ya que trabajaba en la Calle de la Catedral, del círculo de empresarios e intelectuales conservadores que se reunía en Mantas, casi al frente.

La tertulia de Mantas era, digámoslo de manera rápida, un grupo reaccionario. Los orígenes de esta tertulia deben remontarse al régimen de Dictadura que impuso Simón Bolívar (1823-1827), una especie de monarquía republicana, suspendiendo de paso el orden legal de la Primera República (1822-1823); hacia 1826 o incluso antes debía reunirse ya lo que se conoce como “La tertulia de Pando”, por José María de Pando (1787-1840), filósofo político extraordinario, aunque nada católico, por lo que cuenta poco aquí (Rivera, 2021a). En esta tertulia o círculo se irían añadiendo al paso de los años

diversos intelectuales, al menos uno de los cuales sería filósofo y sería católico.

En torno de Pando, que abandonó el Perú después de la caída de la Dictadura, la tertulia lograría cohesionar a los nobles empobrecidos, cultos y refinados francoparlantes, pero más bien inútiles letrados en una tierra con números pobres. En 1841 este grupo logró tomar el control del Perú bajo la figura del general Manuel Ignacio de Vivanco (1806-1873), creando por única vez la forma de un gobierno con ideas napoleónicas, que se llamaba Directorio, con el título para Vivanco de Supremo Director. Vivanco: lector de De Maistre y simpatizante de la metapolítica. Cerca de Vivanco se hallaba un filósofo político que entonces era poco lo que había escrito, el padre Bartolomé Herrera (1808-1864). Una figura de inteligencia genial, fue conducido al sacerdocio por el rector del Colegio de San Carlos, Manuel José Pedemonte, lo cual es muy relevante para nosotros porque este mismo Pedemonte aparece ya en 1793 en el *Mercurio Peruano* de la era del virrey Gil de Taboada como gran promesa de las matemáticas y la filosofía; este mismo Pedemonte había tenido como mentor nada menos que a José Ignacio Moreno. En efecto, Pedemonte era discípulo y amigo del ilustrado oscuro, del gran opositor de la Revolución Francesa que San Martín deseaba a su lado. Pedemonte, en 1823, mientras Moreno redactaba las *Cartas Peruanas*, estimulaba al joven Herrera, por su gran talento, para el sacerdocio; Herrera, dos décadas después, una vez caído el Directorio de Vivanco, pasaría a ser, por algunos años, el filósofo político más destacado del Perú, como no lo habría otro más en el siglo XIX.

En efecto, el Supremo Director se había reunido antes de su gobierno en la tertulia de la Calle de Mantas con diversas personalidades, buena parte de las cuales lo acompañaría en el gobierno. De allí salió Herrera, entonces un desconocido sacerdote,

cuyas ideas políticas estaban extremosamente influenciadas por la ilustración oscura. Una buena parte de esa influencia vendría desde Moreno, el amigo de su mentor Pedemonte, pero era ya otra época y la guerra cultural que antes había conocido Moreno se había convertido en una guerra mundial, de la cual el Perú había surgido entretanto como una república. La generación de Herrera, al margen de cómo hubiese sido educada, era una generación restauracionista, es decir, una generación que había crecido después y en el ambiente de las consecuencias de las guerras de Napoleón bajo una nueva filosofía universitaria, con el programa educativo de Victor Cousin y sus referentes académicos (Damiron, 1834, pp. 27 y ss.). En este contexto, además, para la generación de Herrera era plenamente accesible la obra del conde Joseph de Maistre, tanto en francés como en español; como ya se ha observado, De Maistre era otra tela, algo bien diferente de la literatura de la guerra cultural de los abates Jamin o Bergier; es un autor que está dedicado centralmente a temas de filosofía política que obsesionaban a los católicos, especialmente una cuestión abierta por Rousseau: el origen y la legitimidad de la soberanía política. De Maistre, leído antes por Moreno, Pando y Vivanco, tendría una influencia decisiva en Herrera en materia de filosofía política. El conde le daría a Herrera los materiales para una concepción *oscura* de la soberanía bajo la forma de república. Se trataba de un elemento nuevo con el que las *Cartas* de Moreno no habían contado.

Herrera se hizo famoso cuando, unos meses antes del Directorio, hizo la misa de difunto del mariscal Agustín Gamarra, caudillo militar que había muerto en la Batalla de Ingavi o Incahue, que se hizo contra Bolivia; la misa fue adornada con un potente sermón en favor de los gobiernos fuertes, soltando la idea de que hay caudillos privilegiados por la Providencia, algo que debía haber halagado a su amigo de tertulia, Vivanco, pronto Supremo Director.



Estaría allí Domingo Elías, prefecto de Lima, un rico empresario de ideas liberales que derrocaría pronto a Vivanco para restablecer la Constitución de 1839, la anterior al Directorio. En efecto, don Domingo Elías era para nada maistriano ni oscuro como Vivanco, pero en cambio admiraba el talento de Herrera, de cuyas profundidades metafísicas debía estar poco enterado, así que una vez reemplazado Vivanco, lo retuvo para ocupar el cargo que Pedemonte tuviera en 1823. Como rector de San Carlos, Herrera se dedicó personalmente a la enseñanza de la ciencia política; este sería el motivo de que desarrollara el syllabus del curso, con los temas para las oposiciones (exámenes) y, como si esto no fuera suficiente, también seleccionara, depurara y elaborara estos materiales. Como ya hemos sugerido, se trata de material de la Restauración, con cierta base de teoría política liberal media, entonces común para los hablantes de lengua francesa, como François Guizot (1787-1874) (Hausser, 2006) y Benjamin Constant (1767-1830) (Stoetzer, 1978), algo de la filosofía de la Francia del rey Carlos X, el eclecticismo de Victor Cousin (1792-1867) y, como se ha dicho antes, el gran aporte de Joseph de Maistre.

Mucho ha hecho la historiografía conservadora, ansiosa por tomar a Herrera como su antecedente, para ajustar las ideas filosófico-políticas de Herrera a una cierta corriente de liberalismo conservador, colocando por fuente el doctrinarismo de Guizot y Constant (Gleason, 1984; Iwasaki, 1993; Puente, 1965). Esta posición es sostenida de manera unánime por los historiadores, cuyo conocimiento de la historia no concede a veces palabra a las menudencias que puede ofrecer la historia de la filosofía (Jiyagón-Villanueva, 2018). Los historiadores ligan a Herrera no solo con el doctrinarismo liberal francés, sino también con un cierto debate estandarizado entre liberales y conservadores propio de la historia social del siglo XIX, algo ya cuestionado antes (Asís, 1954). En otra

parte, en ocasión del centenario de su nacimiento, se hizo el intento de explicar sus fuentes en la escuela teológica, es decir, en J. de Maistre (Rivera, 2008). Se trata ahora de un detalle antes omitido por desconocimiento del autor en su primera entrega. Buena parte de las posiciones de filosofía política propiamente dicha de Herrera se encuentran, de manera que parecen virtualmente calcadas, en el libro segundo del libro *Du Pape*, del conde de Maistre, quien resumió allí sus consideraciones sobre la doctrina del *Du contrat social* de Rousseau (Maistre, 1842, t. I, p. 189 y ss.). Pocas veces se toma en consideración que, no tan en el fondo, el *Du Pape* es como una respuesta al *Du contrat social*; es a modo de su refutación tomando en cuenta las consecuencias históricas y sociales que ese libro logró tener en la misma historia que daba sentido a los programas filosófico-políticos durante la Restauración. En lugar de un contrato, la sociedad se fundaría en la obediencia a una decisión infalible.

El libro II de *Du Pape* se denomina “Sobre la soberanía en general” y es un entramado de temas que su autor había desarrollado sin publicar durante las guerras napoleónicas; como puede comprobar fácilmente el lector que abra la obra y la lea, se ha agregado allí esta sección para explicar la soberanía aplicada luego al Papa, pero no se ocupa ni del Papa ni de la Iglesia, sino que se trata de un genuino tratado sobre el poder político, cuyo punto de partida es la refutación de Rousseau. La operación de responder a Rousseau se hace en dos frentes; el primero es a través de argumentos de *L’esprit des lois* de Montesquieu (los mismos que usó Moreno en 1822) y el segundo se opera por medio de su propia concepción de la metafísica política; este frente abre un abanico de argumentos claramente propios de *la ilustración oscura*. El tema de ese libro II, insistimos, es el concepto de la soberanía política, su origen, el fundamento de las sociedades humanas y otros temas que se hallan dispersos antes en el *Essai sur le principe générateur des constitutions*

*politiques et des autres institutions humaines* (1814) y en otros textos que serían publicados póstumamente. Es así como la obra de De Maistre sobre la soberanía ha sido interpretada, por ejemplo, por Carl Schmitt (2009), aunque sin mencionar al *Du Pape*, del que es deudor. La obra en francés se imprimió originalmente en 1819 y 1821, pero es muy significativo que tuviera su primera edición en lengua española en 1842, el año del sermón por Agustín Gamarra y de la invitación de Domingo Elías para regir el Colegio de San Carlos.

Ningún comentarista podría negar que el núcleo del pensamiento de Herrera reposa sobre la soberanía, su origen, su fundamento y las consecuencias que traen sus reflexiones, que debemos instalar en una sociedad donde Herrera elogia a los caudillos fuertes y los hombres supremos. De esta preocupación se extraen dos ideas interesantes: la primera es que la soberanía no debe ser pensada desde los gobiernos efectivamente existentes (monarquía, aristocracia, democracia o mixtos entre ellos), sino a partir de la excepción, esto es, cuando la soberanía ha sido suspendida. En este ejercicio de inteligencia la soberanía no es un régimen de gobierno (esto o el otro) sino acontecimiento ontológico; de esta propuesta de pensar la soberanía desde la excepción se sigue que no hay gobierno ilegítimo (una idea bastante potente para un país ingobernable), pues la soberanía vista de esta manera consiste en el mero ser capaz de regir. La segunda idea, que no está en absoluto ligada a la anterior, se refiere a una forma eficiente de regir, y se conoce como “la soberanía de la inteligencia”; que la inteligencia (es decir, la gente con más capacidades) sea la llamada a regir los gobiernos, que no podría hacerlo peor que la estulticia. La segunda idea, se concede, no se dispute, puede proceder directamente de F. Guizot (Blanco, 2009; Hausser, 2006, p. 21 y ss.) y, por lo mismo, del doctrinarismo liberal, como con razón tienen fundada hipótesis los historiadores. La idea de Herrera que se hacía más odiosa a los

interlocutores de su tiempo, la más insoportable e insólita era, sin embargo, la primera: que la soberanía no debe pensarse desde la normalidad, sino desde las anomalías y las suspensiones del gobierno, lo que revelarían la naturaleza metafísica (que para Herrera era lo mismo que decir “teológica” o religiosa), es decir, la *esencia* de los regímenes políticos.

Pues bien, la propuesta de que no debe pensarse la soberanía desde el gobierno, sino desde la excepción del gobierno, como la aparición “teológica” de un gobierno, es muy fácilmente reconocible en el libro II del *Du Pape* de J. de Maistre. El contexto es el mismo: refutar la teoría central de Rousseau en *Du contrat social*, de que el poder procede del pueblo o soberanía popular. De hecho, parte de una concepción de la soberanía que en absoluto puede ser liberal: en ella no se hace, como en las teorías clásicas sobre el gobierno, una descripción de los regímenes políticos que existen, sino el pensamiento de la excepción de un gobierno, su puesta en suspenso o su aparición *ex nihilo*; se trata de un tema metafísico, o más bien *místico*, como hubiera dicho Derrida (1992), situado en esta tradición, algo que desde Carl Schmitt se llama por esta alusión creadora “teología política”.

En efecto, en la década de 1840 Herrera sostuvo un par de ideas, bastante más difícil de aceptar, de que todos los gobiernos, en tanto en cierto sentido surgen de la nada, son todos monarquías o regímenes absolutos y que, justamente por ser absolutos, todos los gobiernos son, a la vez legítimos, es decir, tienen el derecho de exigir obediencia; sería tan digna de obediencia la monarquía más centralizada como la democracia más participativa. Como contrapeso en favor del pueblo se coloca la posibilidad de desobedecer, siendo el gobierno mismo así la ratificación de su legitimidad. El tema central era la *soberanía*: quien ejerce en cada caso el rol de soberano no puede tener a nadie sobre él ni en su contra, lo cual se muestra en

las situaciones excepcionales, como en el *Sermón de 1842* había notado Herrera. De esta primera idea, de que es absoluto todo gobierno, extrajo Herrera que la soberanía era la misma en una monarquía que en una república, algo que es lo contrario exacto que se extrae del *Contrato social*. Igualmente, los gobiernos obtienen su origen en Dios o en algo divino y no humano; los hombres actúan en calidad de operarios en este mundo de lo mandado desde su origen, siendo esta idea consecuencia implícita de la anterior. Con este aparato la república aparecía como una obra divina y no ya como el productor de algún tipo de acuerdo. Esta argumentación se halla expresada por Herrera (1929) de manera narrativa en el *Sermón por el 28 de julio de 1846* (pp. 63-103), así como en el debate de prensa posterior con diversos agentes (p. 64 y ss.) que compilaría y publicaría él mismo en el año 1847.

Bartolomé Herrera es recordado hoy quizá por la que la sociedad peruana ha considerado la más saludable de sus ideas: la de reservar para el gobierno, dentro de lo posible, a los más capaces, teoría llamada de “la soberanía de la inteligencia”, que ciertamente procede, antes que de la *ilustración oscura*, del doctrinarismo francés; no es una teoría metapolítica, que explica el origen o el principio de un gobierno, sino un dispositivo para hacer eficiente un gobierno ya en marcha. Esta doctrina liberal conservadora llegaría hasta fines del siglo XIX como parte del programa del Partido Demócrata; Herrera sería a su vez rescatado, ya que no como pensador, sí como referencia de los sectores sociales católicos a lo largo del siglo XIX y hasta bien avanzado el siglo XX. En la actualidad trata de recuperarse la importancia de la filosofía de Herrera, esto por el filósofo político arequipeño contemporáneo César Félix Sánchez, como observaremos más adelante, y se han escrito varias tesis en Historia política o eclesiástica en los últimos tres lustros, todas repitiendo tristemente al Herrera doctrinarista liberal que se

inventó por la historiografía en el siglo XX, al pobre Herrera, que cuadraría con algo de exageración más como un decisionista monárquico.

Se deja sentada aquí la falsedad del *anacronismo*. Búsquese con aliento las citas explícitas de Herrera a sus fuentes: se hallará a los cuatro evangelistas, a los profetas, a San Agustín, a San Jerónimo o San Crisóstomo; también a Victor Cousin, Simon Jouffroy y la variedad de “teólogos” cuyo nombre no se atreve a consignar (o sea De Maistre y los *oscuros* de la Escuela teológica); se admita a F. Guizot y a B. Constant como filósofos políticos doctrinarios liberales. No se admire el lector de Herrera atento de la palmaria ausencia de Tomás; nada de “síntesis tomista” ni, en general, de algo escolástico o con relación al averroísmo latino de la Edad Media.

#### La romanización (1864-1919)

Durante la vida de Herrera se dio el papado de Pío IX (1792-1878). Su reinado, que duró 31 años, estuvo marcado por la expansión de liberalismo político y su creciente hegemonía en los gobiernos de los países católicos. Se trataba de la seguidilla de la antigua guerra cultural del siglo XVIII que había dado lugar a la ilustración contrarrevolucionaria y también, hay que decirlo, a la *ilustración oscura*. El pensamiento filosófico político de la ilustración oscura acepta el progreso y el desarrollo del conocimiento en ciencias naturales, pero se reserva el derecho de colocar aparte las sociedades humanas y, con ellas, la cuestión de la legitimidad de los gobiernos y de las instituciones. Para situarnos en el ambiente de Pío XI, anotar lo que sigue: la guerra cultural de la que la ilustración oscura había salido en el siglo XVIII había devenido, desde 1820 hacia 1864, en una auténtica guerra mundial religiosa. Pío IX, muy cercano

a B. Herrera, a quien llegó a tener de capellán en la Corte papal, fue entronizado en 1846, el año del discurso político que hizo a Herrera el jefe local de la Escuela teológica (debidamente adaptada a la república). Es famoso porque, en su extenso reinado, el Papa inició un proceso de “romanización” de la Iglesia (Roux, 2014), esto es, una política de centralización y acumulación de poder del Papa en la Iglesia, un fenómeno jamás visto antes en la historia del cristianismo.

En el Perú la política de romanización de Pío IX coincidió con el auge social de la filosofía política de Herrera, así como la incorporación de este personaje de la tertulia de la Calle de Mantas a la política nacional efectiva. Como ya sabemos, para esa fecha Herrera, discípulo de Moreno y Pedemonte, era ya un usuario de la teoría de la soberanía del De Maistre del libro II del *Du Pape*. Una de las posiciones allí era que todo aquel sobre quien recae en último término la soberanía es, por definición, infalible, esto es, carece de la capacidad de errar; motivo de esto su calidad de *acontecimiento*. De esta doctrina *oscura* Herrera infirió la exigencia de toda sociedad, en cualquier régimen político posible, a la obediencia; el pueblo conservaba la capacidad del consentimiento, así como la rebelión, entendido este último no como un derecho, sino como la manifestación de la ausencia efectiva de régimen, una suerte de *vacancia* de la soberanía. Herrera explicaba así cómo, desde la metafísica política, todos los gobiernos, incluso las repúblicas eran, no tan en el fondo, monarquías y que, respecto de la República Peruana, sin importar bajo qué Constitución, no había lugar a discutir nunca su legitimidad. De Maistre tuvo en su desarrollo de la teoría de la soberanía otra idea muy distinta en mente: proponer la necesidad de concentrar el poder político de la cristiandad en el Papa como un medio de detener la revolución universal. Esta doctrina daría lugar a la declaración de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I, no sin protestas de cientos de obispos y teólogos, que advertían la

irregularidad de esta doctrina. Era la victoria de la *ilustración oscura* en el seno de la Iglesia.

Antes del Concilio Vaticano I Pío IX debió enfrentar la expansión cada vez más dramática de la antigua ilustración francesa, convertida ahora en liberalismo político, así como el surgimiento de otras doctrinas políticas hostiles al cristianismo. La vieja guerra cultural ahora no era solo una confrontación de panfletos sino también una guerra social y política. Esto lo motivó al Papa a publicar en vida de Herrera la encíclica *Quanta cura*, que condena el liberalismo social y político, así una lista específica de doctrinas sociales (Pélage, 1863, pp. 11-33); este documento fue complementado para su aplicación por el *Syllabus errorum complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Pélage, 1863, pp. 38-43), una lista muy precisa de lo prohibido para un católico en lo que a sus creencias políticas se refiere. La romanización en el Perú dio lugar a una vastísima bibliografía relativa al fundamento de los derechos de la Iglesia (Iberico, 2013; 2015); de las discusiones en torno de la romanización da fe temprana *La supremacía del Papa*, de Moreno (1831-1836), que nada tiene que hacer con *Du Pape* del conde de Maistre, sino con un *Du Pape* del abate Barruel de 1803 que trata sobre los derechos del clero en la sociedad moderna. La secuela del debate contra Moreno sería llevada a cabo por Francisco de Paula González Vigil (1792-1875).

F. González Vigil fue un pensador político interesante, más bien demócrata jacobino, cuya obra no se desarrolla aquí en la medida en que no puede considerarse un autor cristiano. Aunque González Vigil hizo estudios de teología y tuvo un conocimiento vasto de la historia de la Iglesia, su participación bajo el régimen de Pío IX fue en tanto filósofo político jacobino primero y ligado después a un liberalismo asociacionista, por contrato de Domingo Elías (Broadhurst, 1974; Rivera, 2021a). Fue adversario de Moreno,



primero y luego, en el contexto del *Syllabus* de errores y la romanización, el más audaz de los interlocutores liberales de Herrera, pero no de manera prioritaria en el ámbito de la filosofía política, sino más bien de la discusión pública.

Durante el arco de tiempo de la romanización Herrera hizo gestiones para traer al Perú monjas y clérigos europeos, varios de ellos muy interesantes para la historia social de la religión, pero que dejamos para el esfuerzo de los historiadores. Entre los clérigos españoles sobresalió el padre Pedro Gual (1813-1890), que continuaría la polémica iniciada desde la época de Moreno con González Vigil sobre cuestiones relativas a los derechos eclesiásticos; esta polémica continuaría luego con Herrera, fomentada en gran medida por este desde su periódico *El Católico*. La pugna afectaba especialmente lo referente a las rentas de la Iglesia y, desde la proclamación de la Constitución del Perú de 1860, llamada “conservadora”, se centró en el patronato del Estado, esto es, la participación del gobierno en diversos aspectos de la Iglesia, en particular en el nombramiento de las autoridades eclesiásticas (Aljovín, 2018; Cuesta, 2002). Respecto de esta disputa sobre el patronato debe nombrarse al padre Juan Ambrosio Huerta (1823-1897), mano derecha de Herrera y que terminaría siendo Metropolitano de Lima a la muerte del obispo Mariano Goyeneche, en 1872. En la vastísima bibliografía moral, teológica y religiosa de Gual debe mencionarse, por su interés político, la que es posiblemente la más interesante obra político-social de este sacerdote en el Perú, *La vida de Jesús auténtica contra Ernesto Renan* (1866), obra polémica dirigida contra Ernest Renan (1823-1892), conocido filólogo y publicista liberal francés. Este libro de Gual sería reimpresso varias veces; conoce una versión española de tres tomos que se publicaría a partir de 1869.

Juan Ambrosio Huerta y Pedro Gual tendrían un interminable enfrentamiento impreso en folletos, cartas, sermones y prensa contra el cada vez más poderoso liberalismo, cuya mejor pluma recae sobre F. González Vigil. Entre tanto, el viejo papa Pío IX iba viendo frustrados sus intentos de hacer efectivo el *Syllabus* de 1864 y muchos ciudadanos comunes que se consideraban católicos hacían políticas de concertación o simple cesión de posiciones ante el avance liberal, el último tercio del siglo XIX reforzado con el positivismo francés. Ni Huerta ni Gual emplearían nunca, como lo haría sospechar la doctrina del anacronismo tomista, recurso a Tomás ni al averroísmo latino, que al lector del siglo XXI se le hace, por pérdida de la memoria histórica, idéntico con el cristianismo o, incluso, con el cristianismo tradicionalista. A la muerte del papa Pío, hoy considerado beato, este fue sucedido por León XIII, el autor de la *Aeterni Patris*. Así, desde 1888, los nuevos aires en Roma exigen a los pensadores sociales y filósofos políticos católicos actualizar el averroísmo tomista, esto es, una forma de racionalismo moderado que en la Iglesia real era poco menos el pasado. Esta esperanza no daría mayor empaque a la filosofía cristiana en el Perú, cuya inteligencia seguiría, silenciosamente, adherida a la tradición de la ilustración oscura.

Roma había concentrado el poder nominal de la Iglesia católica, poder con el cual debía asumir ahora la heredada guerra cultural contra el liberalismo. Roma lleva sus ojos remotos y cansados a la Edad Media. Busca, allí, no la oscuridad del siglo XVIII y el XIX, desde Moreno a Gual, sino la enrarecida claridad del siglo XIII.

## Más contrarrevolución que tomismo (1919-1945)

Las medidas papales para reorientar el pensamiento político católico no iban a surtir efecto en el Perú. En Europa la Iglesia conservaba aún el control o la hegemonía en las instituciones universitarias, así que en una generación tuvo ya un cuerpo de expertos medievalistas; apareció la Neoescolástica, lo que ya hemos tratado al inicio de este texto. Esto no fue posible en el Perú. A diferencia de lo que ocurría en otras latitudes, el sistema universitario peruano de inicios del siglo XX dependía exclusivamente del Estado; las ideas religiosas de los estudiantes, básicamente, de sus lecturas. Para la Generación del 900 Ventura García Calderón (1946, p. 18) señala huella de varios filósofos políticos católicos, todos unos descendientes de la ilustración oscura: el conde de Maistre y Juan Donoso Cortés (1808-1853), este último muy apreciado por sus discursos parlamentarios, los que incluyen la teoría de la dictadura, por la que es conocido. Tanto De Maistre como Donoso Cortés son considerados por Carl Schmitt, debido a su concepto de la soberanía, como teólogos políticos, esto en el libro de 1922 *Teología política I* (2009); ser “teólogo político” aquí es pertenecer a la Escuela teológica, entendida como un tipo argumentativo de filosofía política (católica). En esta teología política el concepto de soberanía iguala todas las formas de régimen en una instancia metafísica que da origen al poder. Esta es la doctrina que puede verse en las *Cartas Peruanas*, y que Herrera recogió directamente del *Du Pape* de De Maistre; los agentes sociales católicos del Perú la continuarían hasta bien avanzado el siglo XX. Schmitt la catalogó como *decisionismo político* (Negretto, 1994).

Un ejemplo del concepto decisionista de soberanía a inicios del siglo XX se halla en los primeros escritos de José de la Riva-Agüero

(1885-1944) (Rivera, 2010b). De hecho, esta concepción decisionista fue desarrollada por Riva-Agüero (1912) bajo la forma de un elogio de la violencia como origen infundado de los gobiernos y como la “fuerza” ontológica de las sociedades (Rivera, 2017a, p. 211 y ss.). Riva-Agüero es posiblemente el pensador católico peruano más significativo de la primera mitad del siglo XX. Debe reconocerse que no mostró adhesión formal al cristianismo en su juventud (sino, más bien, una notoria distancia) hasta el famoso *Discurso de la Recoleta* de 1932 (1933), un discurso por un aniversario del elegante colegio religioso francés donde estudió bajo el modelo de la *ilustración oscura*. En La Recoleta los clérigos franceses no le enseñaron nada sobre la Edad Media ni la “síntesis tomista”; en lugar de eso, los curas le hicieron leer a de Maistre, y al vizconde de Bonald (1754-1840), a quienes agregarían los de su generación a Donoso Cortés y, el mismo Riva-Agüero, a F. Nietzsche. Riva-Agüero nunca cita al santo de Aquino, de quien no conoció nada nunca ni dejó constancia de estar interesado en nada tampoco. La romanización llegó a Riva-Agüero no con la *Aeterni patris*, que instaba al racionalismo medieval, sino con el *Syllabus* de errores de Pío IX, militante partidario de la metafísica política y amigo personal de Bartolomé Herrera.

En 1919 hubo un golpe de Estado civil que llevó al Perú un gobierno de las clases medias. José de la Riva-Agüero partió entonces al exilio en Europa con su madre, la marquesa de Montealegre de Aulestia. Al regresar en 1930, de residir cerca del Papa en Roma, Riva-Agüero quiso volver a la Universidad de San Marcos donde antes de irse había sido profesor de historia crítica; la universidad había cambiado, sin embargo, con las clases medias ahora adentro. Riva-Agüero, entonces, se exilió de nuevo; esta vez a la Universidad Católica, que había sido fundada en 1917 para hacer vigentes las normativas de enseñanza religiosa modernas y donde, por lo tanto, se dictaba de manera prioritaria filosofía, esta vez sí, con las ideas

medievales de “la síntesis tomista”. Sea como fuere, el ambiente de la Universidad se parecía más a lo que tenía Riva-Agüero en su mente que lo que tenía en la suya, augusta, la Iglesia. En otra parte he demostrado el predominio de las ideas políticas *oscuras* en la Universidad Católica en el periodo de residencia de nuestro autor allí (Rivera, 2015). Riva-Agüero, en nombre de De Maistre y De Bonald fue, dentro de ella, desde 1931 a 1944, un extremista de la contrarrevolución; la universidad, por su parte, siguió albergando a lectores de De Maistre, la teología política y Bartolomé Herrera. Hubo sin embargo quienes deseaban tomar la posición política que la Iglesia realmente tenía. Uno de ellos era su compañero de generación, Víctor Andrés Belaunde.

Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) es quizá el más eficaz de los pensadores sociales católicos del siglo XX peruano. Belaunde, además, fue católico militante y doctrinario, filósofo de carrera y profesor en materia de filosofía moderna en la Universidad de San Marcos (Pareja, 2008; Santiváñez, 2019). A lo largo de su vida, incluso desde su juventud, se dedicó a actividades diplomáticas, llegando a ser en la plenitud de su vida Presidente de las Naciones Unidas (1959-1960). Por un código corriente entre fines del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, un filósofo interesado en temas políticos era considerado “sociólogo”, en la clave más bien positivista de la expresión; su tipo de composición era más bien el ensayo sobre la base de experiencias sociales reconocidas. Sus obras más significativas se hallan orientadas bajo esta huella sociológica, lo cual significa que redactó ensayos extensos sobre temas sociales, el más recordado de entre ellos *La Realidad Nacional*, de 1933, una respuesta a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, del notable periodista y polígrafo socialista José Carlos Mariátegui; se agrega el voluminoso *Peruanidad*, de 1941 (García, 2003, p. 169 y ss.; Santiváñez, 2003). Ambas obras son citadas aquí en calidad de

interpretaciones católicas de la sociedad peruana, esto y a pesar de que la obra de Belaunde difícilmente puede catalogarse de filosófica desde el punto de vista académico.

Belaunde destaca como inspirador para agentes sociales católicos y varios partidos políticos que han presumido de adhesión católica o cristiana. Belaunde redactó libros de matiz claramente religioso; de hecho, es el más genuinamente religioso de los autores sociales católicos. Sea permitido ciertamente preguntarse si Belaunde tomó más en cuenta, por su catolicidad, la recomendación de León XIII y si fue un interesado en la Edad Media, un estudioso de algunas ideas neoescolásticas o “la síntesis tomista”. La respuesta es negativa. El más devoto de los pensadores sociales católicos del Perú, filósofo de carrera y profesor de filosofía; sin duda un autor católico, el más influyente del siglo XX, no tuvo mayor interés en seguir la carta *Aeterni patris*. Es verdad, aunque tampoco mostraría debilidad por el *Syllabus* de Pío IX. El primer filósofo que parece haber tenido la vocación de obedecer las pastorales filosóficas de León XIII fue Jorge del Busto Vargas (1916-1995).

A la Universidad Católica de los tres lustros de presencia de Riva-Agüero en ella correspondieron los estudios de filosofía de Jorge del Busto, mucho más atento que nadie desde 1888 a las indicaciones papales. Del Busto aceptó, como estudiante y profesor de filosofía, involucrarse con la sociedad peruana a través de la lejana Edad Media. En vida de Riva-Agüero, Del Busto representaba en la Universidad Católica la rama de olivo del tomismo (Del Busto, 1937; 1945). Del Busto, para lamento de la causa que representaba, aunque interesado académicamente en cuestiones vinculadas (al fin) con Santo Tomás o la escolástica, no desarrolló nada especialmente perdurable, menos aún en el pensamiento político. Lo mismo puede decirse del bastante célebre filósofo católico Alberto Wagner de Reyna (1916-2006). Wagner fue discípulo de Martin Heidegger, a

quien conoció en Alemania; fue traductor y divulgador de sus obras (Buela, 2001); muy recordado por su *La Ontología Fundamental de Heidegger* (1945). Wagner de Reyna estudió en la Universidad Católica en un arco de tiempo que lo hizo coincidir con Del Busto. Lo que interesa para nuestro objetivo es su cercanía al modelo de “la síntesis tomista”, del cual tomó bastante poco. Cuando, en la mayoría de la edad, redactó algún ensayo religioso (como Belaunde también hizo), estuvo más cerca de San Agustín, propio de la tradición religiosa francesa, que de la romántica Edad Media. Luego de la II Guerra Mundial la Universidad Católica enderezaría el timón de la filosofía, huyendo de los extremos derrotados que Riva-Agüero le significaba. La Edad Media, ciertamente, no sería tan popular como a inicios del siglo XX, aún marcado por la atmósfera del, hoy olvidado, Sir Walter Scott.

### Obediencia y rebeldía (1945-2021)

El fin de la II Guerra Mundial es un hito histórico; debe ser considerado como un hecho transversal en el mundo occidental dentro de un espacio transatlántico de comprensión de los hechos históricos. Esto incluye a los de la práctica de la filosofía: sus creencias, argumentos, formas de discurso más aceptados o no de acuerdo con la presión ejercida por las consecuencias históricas de la guerra. En una historia transatlántica, entre León XIII y 1945, se ha comprobado que la filosofía política escrita por católicos tuvo una línea más bien autónoma, continuando con las estrategias de argumentación heredadas de la ilustración oscura y sus desarrollos españoles y peruanos, como Bartolomé Herrera. Ya durante la guerra las consecuencias sociales de esta tradición, sin duda más que complicadas, explican ciertas desavenencias en la modesta

comunidad de filósofos políticos cristianos. Riva-Agüero y los agentes universitarios más radicales del periodo del pensador en la Universidad Católica sostuvieron versiones actualizadas de la *ilustración oscura*; la universidad, en cambio, tenía como agenda el retorno de una filosofía política moderada, en 1945 más urgente que en otros tiempos. Esto concluyó, y se dice aquí como anécdota necesaria, con la ruptura entre Víctor Andrés Belaunde y Riva-Agüero, amigos cercanos desde 1908 (Rivera, 2020). Como cristianos, habían fundado juntos la Sociedad Peruana de Filosofía, que Riva-Agüero abandonaría desde 1943.

Riva-Agüero y la cultura política de la Universidad Católica citaban a Bartolomé Herrera, De Maistre y Donoso Cortés; fue un tema persistente la cita y difusión de la obra de Charles Maurras (1868-1952) (Giocanti, 2011; Joly, 2015), un autor monárquico francés que sería muy representativo del pensamiento político religioso en las aulas de la Universidad Católica (Rivera, 2015). Belaunde, como ya sabemos, tenía como agenda personal crear un pensamiento social religioso del Perú, para lo cual se debe remitir al lector a *Peruanidad*, de 1941. *Peruanidad* es una obra afectada de nacionalismo religioso, dentro de la ola nacionalista europea de que es contemporánea, como ocurre con Maurras, que terminaría sus días en la cárcel pues el nacionalismo, como posiblemente el lector sabe, no se beneficiaría mucho del desenlace final de la guerra y sus secuelas. Hacia 1943 Belaunde y Riva-Agüero iniciaron un proceso de alejamiento. La ruptura entre ambos precipitó, luego de la muerte de este último en 1944, el éxodo de la plana de funcionarios y profesores radicales desde la Universidad Católica a la Universidad de San Marcos. Respecto de la *Aeterni patris* y la aparición de “la síntesis tomista” en la filosofía política, sin novedad en el frente; lo que sucedería sería más bien un descenso desde la metafísica política a la



ideología, al uso social de ideas vagas y generales en las que iría a disolverse el nacionalismo cristiano de Belaunde.

Un factor transversal en toda filosofía religiosa católica en el siglo XX es el Concilio Vaticano II (1962-1965), ciertamente, un resultado de los conflictos políticos transatlánticos. Este Concilio impulsa de manera explícita los términos de la carta *Aeterni patris*; sumado este factor a los efectos de la II Guerra Mundial debía esperarse, en el arco de tiempo cuyo hito de inicio fuese 1965, encontrar en el Perú filósofos tomistas o neoescolásticos; esto, sin embargo, no sucedió. No aparecieron, como uno podría esperar, filósofos católicos que hicieran filosofía política sustentada en estrategias de argumentación basadas en tipos medievales o tomistas, algo que sí ha ocurrido de diversas maneras en Europa y América del Norte, dando a la tradición filosófica de los últimos 50 años nombres como Robert Spaemann, Alasdair MacIntyre o John Finnis. En el Perú la *Aeterni patris* no ha fructificado para la filosofía política, finalmente, nunca. Sería un error creer que no haya habido filósofos políticos católicos. Y es que el desalojo de los radicales sociales de la Universidad Católica después de la II Guerra Mundial no fue el fin de la tradición de la ilustración oscura, sino la condena social de esa tradición sobre la base de sus consecuencias sociales. Sea como fuere, la globalización y la historia social transatlántica que fue su consecuencia dio especial interés en la filosofía política en general. En este contexto de apogeo de la filosofía política aparecieron varios filósofos católicos peruanos, que son los de la actualidad.

Algo que se ha desarrollado en la línea de la *Aeterni patris* en el periodo posterior al Concilio Vaticano II es la aparición de expertos en Filosofía medieval. En la última década han aparecido los estudios medievales en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, donde debe subrayarse las investigaciones de Óscar Yangali (1987-)

sobre Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez, cuyo mayor antecedente es la obra de Jorge Secada Koechlin (1951-), durante años profesor de la Universidad de Virginia; el texto más logrado de Secada está dedicado a la escolástica tardía (2004), que es un clásico en su materia y tiene el rango de rigor de los grandes medievalistas de la primera mitad del siglo XX, como Étienne Gilson; es una paradoja que el mayor conocedor de temas tardomedievales que ha conocido el Perú haya florecido fuera del país. En el interés por temas medievales sea quizá el más relevante por su productividad en el ámbito local Luis Bacigalupo Cavero Egúsqiza, quien se ha ocupado de San Agustín y otros autores; el más sobresaliente de sus trabajos es *Intención y conciencia en la ética de Pedro Abelardo* (1992). Bacigalupo debe ser considerado el fundador de una tradición de estudios medievales en la Pontificia Universidad Católica del Perú, alineada a la política general del papa Francisco I. Bacigalupo ha escrito varios ensayos breves sobre temas políticos que se adhieren al pensamiento liberal, por lo que reitera tópicos bien conocidos de esta tendencia. Respecto de esta corriente en la Universidad Católica no puede omitirse a Rosemary Rizo-Patrón, cabeza de la fenomenología en el Perú (Villanueva, 2020), quien ha compuesto varios ensayos sobre tópicos políticos dentro de la corriente liberal desde la perspectiva fenomenológica (2015a; 2015b).

Debe dedicarse una nota a dos profesores católicos que hacen filosofía política en Arequipa. Merecen especial mención Teresa Arrieta y César Félix Sánchez, ambos de orientación católica. Teresa Arrieta, experta en ética y comportamiento animal, ha desarrollado textos de ética con tendencia científicista, deuda de su formación en los Estados Unidos. Mientras Teresa Arrieta es hoy profesora emérita de la Universidad de San Agustín de Arequipa, César Sánchez, por su parte, es profesor de filosofía en el Seminario de San Jerónimo de Arequipa; aunque no se dedica especialmente a

la filosofía política, es reconocido en los círculos religiosos por sus ideas sociales y su defensa del tradicionalismo hispánico; ha publicado textos de gran valor histórico sobre la filosofía de Bartolomé Herrera (Sánchez, 2018a; 2019), cuyo pensamiento intenta aplicar de alguna manera a la realidad actual (2020); del mismo modo, es autor de interés sobre filósofos de la escolástica tardía (2018b) y temas culturales bajo el régimen de la Monarquía. César Sánchez es posiblemente el único filósofo del presente que podría ser considerado “neoescolástico” o “tomista” en un sentido algo generoso de estas expresiones.

En la década de 1990 tuvo su momento el desarrollo en el Perú una polémica que transformaría el escenario de la filosofía académica del siglo XX, desplazándola de la epistemología a la filosofía política; se trata del debate conocido como de “comunitaristas y liberales”, vigente desde fines de la década de 1980 hasta finales de la década siguiente (Thiebaut, 1992). Con este debate entran en interés general posiciones neoaristotélicas y hermenéuticas, ligadas ambas a cuestiones religiosas. Miguel Giusti (1952-), autor laico de tendencias liberales, llevó la polémica a la comunidad filosófica peruana, especialmente a la Universidad Católica (Giusti, 1996). Esto significó el ingreso al panorama peruano de autores políticos de confesión católica, especialmente Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, lo que marcó una línea de estudio sobre estos filósofos; pronto varios estudiantes católicos harían tesis o artículos en algún momento sobre ellos, como el padre Daniel Wankún O.P., Gonzalo Gamio, Dick Tonsmann y el firmante.

El creciente interés por la filosofía política a partir de la polémica entre comunitaristas y liberales de la década de 1990 se extendió al Derecho, donde se toma nota de Eduardo Hernando Nieto (1968-), filósofo jurídico graduado de doctor en filosofía en la Universidad de San Marcos y uno de los primeros en introducir la

lectura de la teología política de Carl Schmitt y, de la mano con el filósofo jurídico alemán, a Juan Donoso Cortés y la Escuela teológica francesa; los “teólogos” franceses conocerían así, un siglo después de la *Aeterni patris*, el reingreso a los salones de la academia peruana (Hernando, 2002). Hernando fue discípulo de dos interesantes pensadores oscuros; uno de ellos es el antropólogo Fernando Fuenzalida (1936-2011), el otro, el internacionalista Francisco Tudela (1955-), ambos cristianos parcial o totalmente. Las clases de Fuenzalida (Diez Hurtado, 2011) daban espacio a la crítica de las sociedades liberales sobre la base del pensamiento sociológico francés del siglo XIX, con énfasis en el concepto de anomia, un texto clave de Émile Durkheim (1897).

Eduardo Hernando, prolífico ensayista en filosofía política y jurídica, daría especial actualidad al pensamiento de la ilustración oscura en su *Pensando peligrosamente* (2000), la mayor parte del cual estaría dedicado a lo que Hernando denomina “pensamiento reaccionario” (De Maistre, Donoso Cortés, Schmitt); el filósofo político integraría la Escuela teológica con el legado del decisionismo de Carl Schmitt. Schmitt, autor poco frecuentado en el Perú, se haría desde la publicación de *Pensando peligrosamente* un interlocutor más en los debates sobre la vigencia de la filosofía política liberal en sus diversas variantes, expansivas luego del fin de la Guerra Fría; su nombre dejaría de ser extraño. Esta recuperación de la ilustración oscura no es gratuita, pues coincide con una veta transatlántica para las opciones críticas respecto de lo que, hacia el inicio del siglo XXI, se dio en denominar *pensamiento único*, el pensamiento social de los vencedores de la guerra contra la Unión Soviética. El debate sobre comunitaristas y liberales devino en la academia del Perú una suerte de guerrilla intelectual contra el pensamiento hegemónico y, como toda guerra de guerrillas, la academia conocería ahora de estrategias ingeniosas, descubrimientos viejos y hábiles malabarismos.

Hernando, a lo largo de su vida académica, iba a abrir espacio en el Perú para autores conservadores de procedencia anglosajona, como Leo Strauss, Eric Voegelin y Michael Oakeshott.

El interés por la obra filosófico-política de Schmitt fructificó entre la generación de pensadores cristianos de la generación de Hernando, sin que esto significara especial comunicación entre ellos. Debe subrayarse el nombre del padre Enrique Carrión (1958-), autor de dos obras de filosofía política que acusan la influencia del decisionismo de Carl Schmitt y de esta manera, aunque de modo indirecto, la impronta oscura de la Escuela teológica (Carrión, 2015; 2018). Aunque parezca sorprendente, se trata del mismo tema que se carga desde José Ignacio Moreno, el tema de la soberanía como un dispositivo ontológico que la transforma en un acontecimiento. El decisionismo de Carl Schmitt se halla presente también en Dick Tonsmann, quien se dedicó originalmente al estudio de la obra de Alasdair MacIntyre (Tonsmann, 1998) para pasar luego a un espectro más amplio de la filosofía política (Tonsmann, 2008). Tonsmann se ha dedicado también a la investigación y crítica de la posmodernidad y el pensamiento posmoderno (Tonsmann, 2006), que estudió a mediados de la década de 1990 (Tonsmann, 1996). Esto es de particular interés por el ambiente de las discusiones desatadas en torno del comunitarismo y, tras él, la introducción de Schmitt al debate local por los pensadores católicos. Volvamos a Hernando.

En Hernando el decisionismo fue seguido del estudio y la incorporación en su trabajo filosófico jurídico y político del recurso a Leo Strauss, un filósofo judío que había sido discípulo de Heidegger y emigró a Estados Unidos, donde inspiró al pensamiento conservador de ese país; debe agregarse que extrajo de Heidegger ideas de la herencia *oscura*, en el sentido aquí expuesto, que hay tras su filosofía, hoy la matriz de la hermenéutica filosófica. Hernando, sin embargo, fue decantando en sus trabajos posteriores a *Pensando*

*peligrosamente* en la doctrina de los problemas permanentes en filosofía, de que la filosofía es básicamente *philosophia perennis*, alejándose de toda postura histórica o cultural. A diferencia de Hernando, Tonsmann estaba influenciado por el neoristolismo, que era parte de la currícula ordinaria de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, de la que él mismo sería director antes de la llegada de Yangali. Este neoristolismo de Tonsmann venía de la mano con MacIntyre (Mas, 1996) y, a su vez, con ciertas concepciones wittgensteinianas, posmodernas y pragmatistas, que daban acogida al pensamiento de lo político en relación con los contextos sociales y su evolución en el tiempo (Arpini, 2004; Hernández, 1994). Tonsmann estudió los vínculos del neoristolismo con las ideas posmodernas, separando de manera quirúrgica unas de otras, en lo que sin duda complació el deseo en ese sentido expresado por los papas anteriores a Francisco I. En gran medida esto se relacionaba con ciertas polémicas académicas en público, algunas de ellas con la participación de quien esto escribe.

M. Giusti, muy posiblemente contra su voluntad, al traer al Perú en la década de 1990 las polémicas sobre el comunitarismo y el liberalismo en Alemania y Estados Unidos, hizo disponible una caja de Pandora para los pensadores políticos católicos peruanos, de la que ellos, debe decirse, extrajeron solamente bienes. Víctor Samuel Rivera (1964-), que es el caso quien redacta, se halló en el mismo movimiento de suma conceptual de estrategias antiliberales wittgensteinianas, posmodernas y pragmatistas que angustiaban a Hernando y Tonsmann, con una diferencia: este autor vinculó los argumentos supuestamente “comunitaristas” con la hermenéutica filosófica, una clase de discurso que, para la década de 1990, carecía de adeptos en el Perú. Uno de los posmodernos que enfrentaban el programa liberal, entonces mucho menos valorado que ahora, era Gianni Vattimo (1936-), especialmente en *Ética de la interpretación* y

*El fin de la modernidad*, ambos disponibles muy rápidamente en español en la década aludida. Vattimo, a la misma vez, evolucionó en la misma década de 1990 a un cierto relativismo moral nihilista, juntamente con un tono retórico insolente que lo hacía poco atractivo para las mentes serenas, razón por la cual los católicos (incluso los liberales no católicos) tomaron pronto de él distancia (Polo, 2001). Rosemary Rizo-Patrón, la experta en Husserl, redactó uno de sus escasos textos sobre ética y filosofía política que acusa el rechazo del lenguaje de la posmodernidad (Rizo-Patrón, 2015b). El caso de Rivera fue diferente.

Víctor Samuel Rivera (que sucede que soy yo mismo) dedicó buena parte de la década de 1990 a comprender los ejes conceptuales de la hermenéutica filosófica y se vio, por lo mismo, forzado a leer la prolijidad de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), así como a sumergirse en las *oscuras* profundidades de M. Heidegger (1886-1976). Como sería descortés escribir mucho sobre el mismo que redacta, se hará este paso muy corto. Vattimo subrayaba la hermenéutica como un discurso en el que juega un rol decisivo la doble dimensión tanto temporal como histórica de la comprensión humana, dos condiciones de posibilidad (existenciaros) del *Dasein* en la analítica existencial de *Sein und Zeit* de Heidegger. Como se sabe, los existenciaros, al ser condiciones de posibilidad de la comprensión, son a priori y, por lo mismo, en el esquema argumentativo de Heidegger, se consideran por ello ontológicos, rasgos no tanto del conocimiento del hombre como del Ser mismo en tanto el hombre se halla ya desde siempre inmerso e indelible de él. A diferencia de sus contemporáneos, que vieron en la temporalidad y la historicidad aspectos relativistas, Rivera los reinterpretó en el esquema más amplio de la tradición oscura, que a su vez tradujo en un modelo hermenéutico, es decir, intervino la herencia del turinés para agregarle la ilustración oscura como un

patrimonio narrativo. La ilustración oscura queda empalmada con la tradición hermenéutica al modo de su antecedente narrativo (Rivera, 2015). El conjunto de la teología política, desde la ilustración oscura y la soberanía del conde de Maistre hasta el decisionismo de Carl Schmitt quedan ahora incorporados a la hermenéutica filosófica como la manera de interpretar la temporalidad y la historicidad de *Sein und Zeit*; a esta ampliación narrativa de la hermenéutica se la ha tratado como hermenéutica u ontología del *misterio* (Rivera, 2021b).

El carácter histórico de la comprensión del *Dasein* es también el entorno de la experiencia del Ser, que se revelaría de modo inversamente proporcional a la comprensión, esto es, que el Ser es más manifiesto mientras es más incomprensible, mientras es más difícil su traducción social; esta es la forma oscura de interpretar el concepto de “evento” (*Ereignis*, en la jerga de Heidegger). En realidad, el discurso en torno al evento o acontecimiento (*Ereignis*) es un tópico de la tradición continental en filosofía y ha sido tratado a lo largo de los últimos 30 años por autores tan diversos como J. Derrida, G. Agamben o A. Badiou, que se han esmerado, ciertamente mucho más que Vattimo, en extraerle fruto comprensivo. Rivera ha conectado este concepto como una herramienta para la interpretación de los fenómenos sociales a través de la tradición en la que se basa Schmitt para describir el decisionismo político y, por lo mismo, el concepto de soberanía como origen o fundación política. Hay cierta huella de la evolución en este aspecto particularmente en sus textos sobre violencia social en el Perú (2006; 2011; 2014). Una cierta explicación ordenada puede notarse en una extensa entrevista para Daniel Leiro sobre la propia recepción de Vattimo en ocasión del retiro de este de la enseñanza universitaria en la Universidad de Turín (Rivera, 2010a). El final de este texto, pues, desemboca casi en su inicio.



Uno de los temas que debe subrayarse en este documento, a pesar de la parquedad de su espacio, es la propuesta propiamente ontológica de algo que, para ser breves, llamaremos la *reserva ontológica* de los mensajes del Ser. El Ser que acontece, en la escritura de Vattimo, acontece siempre desde intereses sociales históricamente reconocibles. A quien esto firma esta idea le parece desafortunada. No es congruente con la de que el Ser se manifieste o que acontezca (Rivera, 2021b, pp. 293 y ss.). Desde De Maistre, el acontecimiento o evento (*événement*) es a la manera de un *no poder ser* que irrumpe en el mundo social y, en ese sentido, saca de su sitio a ese mundo; se apropia, hace de ese mundo, antes el conjunto de posibilidades de un cierto mundo histórico, el mundo en que tiene sentido “*Dasein*”, el espacio de una imposibilidad. Esta por esta razón que el conde de Maistre sostenía el concepto de *milagro*: si en el mundo social ocurre algo imprevisible, que el más calificado de los expertos, que el más sensato de todos los sabios no es capaz de diagnosticar, es como un árbol que florece en el invierno (Rivera, 2015). Si este no fuera el caso, si lo que irrumpiese en el mundo histórico fuera desde ya los deseos de un partido político que ya existe, el programa de un colectivo de humanos que desde siempre viene trabajando, no podría haber diferencia entre los proyectos humanos del acontecimiento del Ser. El evento no sería del Ser, sería el acontecimiento del hombre dentro del mundo de los hombres; esto último no requiere de hermenéutica, sino de sociología, psicología social o estrategias de mercado.

Si el Ser acontece y es evento o milagro, es así por un no poder ser anticipado e ininteligible. La teoría de la soberanía por suspensión o interrupción de Moreno o B. Herrera es, antes que nada, una ontología del milagro. Aunque Vattimo insiste muchas veces en que el que acontece en el evento es el Ser, rápidamente traslada el acontecimiento a un grupo político que se hace visible,

pero que viene del barrio de enfrente, o del sótano, por así decirlo, donde está oculto o había sido ocultado (por otros visibles) dentro del mismo horizonte histórico y social que hace interpretable la vida al *Dasein* en general (Rivera, 2017b). En realidad, si un *Ereignis / événement* ha de ser mensaje del Ser y no otro mensaje más del hombre, debe poder ser pensado como no comprendido ni comprensible y, en ese sentido, como soberano sobre el *Dasein* mismo. Es de Heidegger que procede la distinción entre lo que es propio del Ser y lo que es propio de los entes, lo ontológico y lo óntico, que Vattimo no logra diferenciar, sino en la teoría, sí en su plasmación política. El Ser que acontece e irrumpe viene como de una nada, desde algo que se halla en alguna parte del horizonte que hace del *Dasein* un instalado en el mundo, en un mundo que siempre es, irremediamente, también su propio mundo, el mundo del que él mismo es propio y se apropia y donde lo que es ontológico (el evento) no le es propio, sino ajeno, aunque la comprensión del hombre, quizá de manera irremediable, al final se lo apropie.

La estrategia de situar la comprensión como un acontecimiento o evento presupone *una alteridad que altera*, por decirlo de alguna manera, un ser que no puede ser comprendido, en calidad de lo cual acontece y sacude el mundo, mostrando así soberanía propiamente política en ese mundo de hombres, al que puede, por tanto, sorprender e, incluso, asaltar o destruir. Vattimo (2014) hace referencia a un mundo de invisibles que acontecen llevando consigo, así, el acontecimiento del Ser. No se engañe el lector. Quien acontece desde lo invisible es en Vattimo siempre el hombre, los intereses variados de este hombre o este grupo de hombres. En la hermenéutica u *ontología del misterio* los invisibles carecen de todo criterio en este mundo y son, por lo tanto, seres divinos, seres que hacen evento y constituyen y fundan desde la nada, desde el no mundo, desde fuera del *Dasein*, al que invaden y

fundan a la vez, como se ha mostrado en varios pasajes de *Pensar desde el Mal* (Rivera, 2021b).

## Reflexión final

Se ha tenido por objeto, quizá algo ambicioso, presentar la filosofía política del Perú desde la práctica académica de los autores confesadamente católicos. El texto ha resultado bastante extenso y, con seguridad, muy incompleto. No es posible saberlo todo y es mejor precaverse con cierta modestia de los olvidos y, más aún, de las carencias de conocimiento. De antemano nos hemos limitado a los autores católicos que se enfrentan a temas filosóficos sobre los retos de la realidad, en la que se coloca también adicionalmente los compromisos o las experiencias religiosas. Este criterio permite postergar sin culpa a posiblemente muchos autores peruanos: a los que no hacen filosofía política, los cuales sin duda generan en la academia un número más que contable, y a los no católicos de entre ellos, cuya imaginación sobrepaja, en los cristianos, el desafío del infinito; a este criterio se agrega la restricción de los pensadores durante el Perú independiente, no ignorando que los hubo varios durante la Monarquía. Se ha excluido a los teólogos de profesión, que son filósofos de toda honra, aunque la academia debe ser reticente a incorporarlos. También se ha omitido a autores que hacen filosofía de modo paralelo a la academia, lo cual no es en absoluto una consideración negativa hacia su productividad o su talento. Como saldo de todos estos recortes y limitaciones tenemos una historia de la filosofía política cristiana en el Perú independiente en la que hemos subrayado las continuidades, que posiblemente lo sean del cristianismo mismo.

Hemos subrayado dos aspectos sobre la impronta cristiana en filosofía política. Uno de estos aspectos es su grado de adhesión, sea ya histórica o institucional, con la escolástica, la Neoescolástica, “la síntesis tomista”, etc.; hemos partido de la idea de que se trata de una leyenda cultural sobre cómo es el pensamiento de los cristianos que la Iglesia ha difundido culturalmente desde la *Aeterni patris*. El que esto firma espera que quede claro que la influencia propiamente eclesiástica sobre los autores católicos peruanos ha sido más bien modesta. Como hemos visto, quizá el mayor logro de la presión pastoral de la Iglesia sobre los filósofos haya sido la introducción de los estudios medievales, antes de la década de 1980 prácticamente nulos, que son estudios históricos y no sistemáticos, es decir, que carecen de la capacidad de intervenir en los debates que la academia local tiene sobre temas que generan agendas profesionales y sociales. Ciertamente se halla fuera de cuestión que los estudios medievales son no irrelevantes en sí mismos, esto al margen de si León XIII o el Concilio Vaticano II los recomiendan; estos estudios, como los relativos a la antigüedad o al mundo moderno son en toda regla necesarios para la continuidad de la tradición filosófica. Lo que en cambio queremos dejar sentado es el escaso arraigo de la narrativa de “la síntesis tomista” en el pensamiento filosófico político cristiano del Perú. La filosofía puede ser cristiana sin estar ligada al tomismo o la escolástica del siglo XX; con evidencia suficiente, puede estar desligada también del interés profesional de los propios católicos. Queda sentado que la línea peruana del pensamiento católico académico ha tomado un curso totalmente autónomo de las disposiciones, a veces tan extrañas, que vienen de Roma.

Otro aspecto de la filosofía política hecha por católicos en el Perú es su desarrollo lineal en el tiempo, que subraya una tradición bien determinada cuyo entroncamiento histórico está relacionado con la guerra cultural del siglo XVIII y la Revolución Francesa. Como

sostiene Carolina Armenteros (2018, p. 10 y ss.) se trata de unas ciertas estrategias de argumentación en filosofía política cuyo núcleo gira en torno del pensamiento histórico; en esto, anotamos, prolonga la concepción premoderna de la historia como *magistra vitae*, es decir, como modelo argumentativo basado en la experiencia y la memoria social (Bouton, 2019). Esta filosofía política se vincula así con un cierto tipo de filosofía de la historia originada en los historiadores antiguos, griegos y romanos cuya función era comprensiva y tenía por uso la realización de diagnósticos políticos. La generación de católicos que tuvo la experiencia de la Revolución Francesa gestó una filosofía política cuya preocupación estuvo centrada en el carácter único de este fenómeno histórico, que tuvo la capacidad de sacudir y trastornar la autocomprensión humana, de generar de manera repentina un entero mundo social nuevo. La percepción del evento de la Revolución, que De Maistre consideró un milagro social, cuestionaba la relación entre *comprender* y *acontecer*, un tópico maistriano que habría de ser central en la filosofía política de los católicos del siglo XIX.

Hemos querido mostrar, a través de una trayectoria narrativa sobre los principales representantes de la filosofía política de católicos en el arco de tiempo adoptado de referencia, que la idea de una “política experimental” o “metapolítica” que procede del siglo XVIII atravesaría de manera transversal el pensamiento cristiano del Perú, extendiéndose en sus instituciones y referentes sociales, como el Partido Demócrata o la Universidad Católica, esto a pesar y posiblemente en contra de los deseos de Roma. Hemos tratado una inicial *ilustración oscura* de José Ignacio Moreno que iría a convertirse en Herrera en el pensamiento de la soberanía política como acontecimiento, y luego en “fuerza” y “violencia” en Riva-Agüero.

En el siglo XX eventos de significación histórica trasatlántica atenuarían el rigor y la intensidad de esta clase de pensamiento,

primero el resultado de la II Guerra Mundial y luego el Concilio Vaticano II. Estas ideas metapolíticas, de metafísica política, volverían sin embargo, junto con el procesamiento de las polémicas sobre comunitarias y liberales a fines del siglo XX, y tendrían como consecuencia un auge de las estrategias oscuras de filosofía política. Este auge abarcaría una gran diversidad de enfoques y actualizaciones; incorporaría un tono del heideggerianismo conservador de Strauss en Hernando así como un cierto decisionismo en el mismo Hernando, pero también en Tonsmann y Enrique Carrión; haría también un puente entre el antiguo pensamiento religioso *oscuro* con la filosofía del acontecimiento y la hermenéutica filosófica que practica el suscrito en el presente que, habiendo tenido su inspiración en la obra de Vattimo, ha devenido entretanto *ontología del misterio*.

## Referencias bibliográficas

Aljovín, Cristóbal (2018). En defensa del Papa y de la Iglesia. Los escritos del franciscano Pedro Gual. F. Kolar y U. Mücke (Eds.), *El pensamiento conservador y derechista en el siglo XIX en América Latina, España y Portugal, siglos XIX y XX* (pp. 123-148). Madrid / Fráncfort: Iberoamericana / Vervuert.

Andereggen, Ignacio (2011). *El Concilio Vaticano II y el tomismo*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Anónimo (1793). Literatura. Noticia de un acto público de filosofía y matemáticas dedicado a la Universidad de San Marcos y un breve extracto de las tesis que ofreció el Actuante [Carlos Pedemonte]. *Mercurio peruano*, (8), 280-289.

Armenteros, Carolina (2018). *La idea francesa de la historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Arpini, Adriana (2004). Teorías éticas contemporáneas. *Confluencia*, 1(4), 29-55.

Arregui, Manuel (2015). La escolástica. *ArtyHum: Revista Digital de Artes y Humanidades*, (10), 115-124.

Asís, Agustín de (1954). *Bartolomé Herrera, pensador político*. Sevilla: CSIC–Escuela de Estudios hispanoamericanos.

- Bacigalupo, Luis (1992). *Intención y conciencia en la ética de Pedro Abelardo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barruel, Agustín (1800). *Historia del clero durante la Revolución en Francia*. México: reimpresión por Don Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros.
- Barthelet, Pierre (Ed.). (2005). *Joseph de Maistre*. Paris: l'Age d'homme.
- Basadre, Jorge (1928). Apuntes sobre la monarquía en el Perú. *Boletín bibliográfico. Publicado por la Biblioteca de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima*, (6), 232-265.
- Blanco, Ramón (2009). Guizot y la legitimidad del poder. *Historia Constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional*, (10), 455-463.
- Belaunde, Víctor Andrés (1908). *El Perú antiguo y los modernos sociólogos: (introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana)*. [Tesis para el doctorado en Jurisprudencia]. Lima: Edición del autor.
- Bouton, Christophe (2019). Learning from History: The Transformations of the topos historia magistra vitae in Modernity. *Journal of the Philosophy of History*, 13(2), 183-215.
- Broadhurst, John Christian (1974). *Francisco de Paula González Vigil: Peruvian "pensador"*. Virginia: University of Virginia.
- Buela, Alberto (2001). Alberto Wagner de Reyna, filósofo. *Utopía y praxis latinoamericana*, 13(6), 130-135.
- Carbajosa, Manuel (2020). La libertad según Guizot. *Historia Constitucional*, (21), 555-573.
- Carrión, Enrique (2015). *La dramática condición humana. Sobre la violencia política para la paz social*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil.
- Carrión, Enrique (2018). *Fisiocracia política. Sobre la predestinación social y política*. Imprenta de Jesús Bellido.
- Castro Alonso, Manuel de (1900). *Colección completa de las encíclicas de Su Santidad León XIII*. Tipografía y casa editorial Cuesta.
- Compagnon, Antoine (2016). *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard.
- Cresson, André (1927). *Les courants de la pensée philosophique Française (2 Tomos)*. Paris: Armand Colin.
- Cuesta-Alonso, M. (2000). *La teología apologética de Pedro Gual y Pujadas*. Navarra: Universidad de Navarra.
- Cuesta, Marcelino (2002). Las relaciones Estado-Iglesia en el Perú republicano: la polémica Vigil-Gual. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (11), 435-443.
- Cuesta, Marcelino (2010). *Las polémicas de Pedro Gual*. Navarra: I.M.D.
- Damiron, Philippe (1834). *Essais sur l'Histoire de la Philosophie en France (Tome I)*. Paris: Librairie Hachette.

- Del Busto, Jorge (1937). Puntos controvertidos en la vida de Martín Lutero. *Revista de la Universidad Católica*, 1(13), 104-116.
- De la Puente, José (1965). *Bartolomé Herrera*. Lima: Editorial Universitaria.
- Del Busto, Jorge (1945). Descartes y la escolástica. *Revista de la Universidad Católica*, 1(13), 41-54.
- Del Busto, Jorge (1975). Violencia y derecho. *Estudios de Filosofía*, (1), 94-105.
- Del Busto, Jorge (1988). Ética Tributaria. *Themis: Revista de Derecho*, (12), 10-15.
- Derrida, Jacques (1992). Fuerza de ley: El "Fundamento místico de la autoridad". *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (11), 129-191.
- Díez Hurtado, Alejandro (2011). Leyendo a Fuenzalida. *Anthropologica*, 29(29), 233-248.
- Domínguez, Dionisio (1931). *Historia de la filosofía*. Santander: Sal Terrae.
- Durkheim, Émile (1897). *Le suicide: Étude de Sociologie*. Paris: Félix Alcan.
- Forment, Eduardo (2003). Notas para la historia de la Filosofía Neoescolástica en el siglo XX. *Espíritu*, (52), 303-316.
- García, Camilo (2003). *El pensamiento humanista de Víctor Andrés Belaunde*. [Tesis de Maestría en Educación con Mención en Historia. Universidad de Piura].
- García, José (1987). El concepto de "filosofía cristiana". *Sapientia*, (52), 199-212.
- García Calderón, Ventura (1946). *Nosotros*. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos.
- Garrard, Graeme (1994). Rousseau, Maistre, and the counter-enlightenment. *History of Political Thought*, 15(1), 97-120.
- Garrigou-Lagrange, Réginald (1946). *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Gilson, Étienne (1979). La "filosofía cristiana" a la luz de la Aeterni Patris. *Scripta Theologica*, 11(2), 661-681.
- Gilson, Étienne (2002). *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Navarra: EUNSA.
- Gilson, Étienne (2009). *Introducción a la Filosofía Cristiana*. Buenos Aires: Encuentro.
- Giusti, Miguel (1996). Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista. *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, (6), 66-86.
- Giocanti, Stephan (2011). *Charles Maurras*. A. Tisserand (Ed.). Paris: L'Herne.
- Gleason, David (1981). Anti-Democratic Thought in Early Republican Peru: Bartolomé Herrera and the Liberal-Conservative Ideological Struggle. *The Americas*, 38(2), 205-217.
- Gual, Pedro (1866). *La vida de Jesús, por Ernesto Renan: ante el tribunal de la filosofía y la historia*. Imprenta de Masías.
- Hampe, Teodoro (1998). Recuerdo de Jorge del Busto Vargas (1916-1995), paladín del humanismo y del Derecho. *Thémis*, (38), 263-267.



- Hausser, I. (2006). *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*. Paris: Plon.
- Hernández, J. M. (1994). *Comunitarismo, liberalismo y modernidad*. Madrid: UNED.
- Hernando Nieto, Eduardo (2000). *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Herrera, Bartolomé (1847). *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera, Director del Colegio de San Carlos el día 28 de julio, por el aniversario de la Independencia del Perú*. Lima: Imprenta administrada por L. Herrera.
- Herrera, Bartolomé (1929). *Escritos y discursos. Tomo I*. Lima: F. y E. Rosay.
- Iberico, Rolando (2013). *La república católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas. Lima, 1855-1860*. [Tesis para la obtención del título de Licenciado. Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Iberico, Rolando (2015). "La fe de todos los siglos": una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú. *Revista Cultura & Religión*, 9(1), 9-33.
- Iwasaki, Fernando (1993). El pensamiento político de Bartolomé Herrera. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (13), 127-150.
- Jiyagón-Villanueva, José Carlos (2018). La concepción del Estado conservador: Bartolomé Herrera y su proyecto constitucional de 1860. *En Líneas Generales*, (2), 122-130.
- Joly, Laurent (2015). *Naissance de l'Action française. Maurice Barrès, Charles Maurras et l'extrême droite nationaliste au tournant du XXe siècle*. Paris: Grasset.
- MacIntyre, Alasdair (1992). *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*. Barcelona: Rialp.
- Maistre, Joseph de (1814). *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Paris: À la Société Typographique.
- Maistre, Joseph de (1842). *Del Papa*. Imprenta de don José Félix Palacios.
- Maistre, Joseph de (1978). *Estudio sobre la soberanía popular*. Buenos Aires: Biblioteca Dicio.
- Martínez, José (2018). Aristóteles en el Occidente latino: Santo Tomás, Averroes y los averroístas. *Revista Hynos*, (40), 66-76.
- Mas, Salvador (1996). El tema de la virtud: A. MacIntyre, lector de Aristóteles. *Revista de Filosofía*, 15(9), 159-181.
- Medina, José Toribio (1907). *La imprenta en Lima. Tomo IV*. Lima: Impreso y grabado en casa del Autor.
- Mendiburu, Manuel de (1885). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo V. Lima: Imprenta Bolognesi.
- Moreno, José Ignacio (1829). *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio ó Preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*. Lima: Imprentas de Ríos, Masías y Concha.

- Moreno, José Ignacio (1831-1836). *Ensayo sobre la supremacía del Papa en general y especialmente con respecto a la institución de los obispos*. Lima: Imprenta de José Masías.
- Negretto, Gabriel (1994). El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción. *Revista Sociedad*, (4), 66-89.
- Osés, José María (1993). Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno. *Revista de Estudios Políticos. Nueva época*, (80), 225-245.
- Pacheco Vélez, César (1973). *La Sociedad Patriótica de Lima: un capítulo de la historia de las ideas políticas en el Perú*. Lima: Editorial Jurídica.
- Pareja Paz-Soldán, José (2008). *El Maestro Belaúnde. Vida, personalidad y pensamiento*. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pélage, L'abbé (1863). *La bulle Quanta cura et la civilisation moderne*. Paris: Garnier Frères.
- Pigault-Lebrun (1807). *El citador*. (Traducido al castellano por el R. P. Fray N. Alvarado). Londres.
- Pigault-Lebrun (1819). *Le Citateur*. Paris: Chez Ferra Ainé Libraire.
- Polo, Miguel (2001). La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo. *Escritura y Pensamiento*, 7(4), 75- 97.
- Rabier, Michäel (2014). Deus sive populus: Joseph de Maistre, Jean-Jacques Rousseau y la cuestión de la soberanía. *Thémata. Revista de Filosofía*, (49), 293-315.
- Riva-Agüero, José de la (1912). *Concepto del Derecho*. Lima: Librería Francesa Científica E. Rosay.
- Riva-Agüero, José de la (1933). *Un discurso notabilísimo del doctor José de la Riva-Agüero y Osmá. Conmovedora retractación de un intelectual peruano*. Madrid: Huelves y compañía.
- Rivera, Víctor Samuel (2006). llave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano. *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana*, 2(2), 35-50.
- Rivera, Víctor Samuel (2008). Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera. *Araucaria*, 10(20), 194-214.
- Rivera, Víctor Samuel (2010a). Entrevista sobre la *Lezione di congedo* de G. Vattimo. En Teresa Oñate et al. (Coords.), *Compromiso con el espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín* (pp. 221-248). Cuenca: Aldebarán.
- Rivera, Víctor Samuel (2010b). Teología política. José de la Riva-Agüero, lector de Juan Donoso Cortés (1903). *Tesis*. 4(4), 99-125.
- Rivera, Víctor Samuel (2011). Evento, metapolítica y violencia fundante. *Actas de las II Jornadas de Hermenéutica*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Rivera, Víctor Samuel (2014). Evento, novum y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009. *Estudios Filosóficos*, 63(183), 323-342.
- Rivera, Víctor Samuel (2013). José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 15(29), 223-241.

Rivera, Víctor Samuel (2015). Conculcación de 1789. *Revista de la Universidad Católica del Perú (1932-1944)*, 23(51), 379-407.

Rivera, Víctor Samuel (2017a). *Tradicionalistas y maurrasianos: José de la Riva-Agüero (1904-1919)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Rivera, Víctor Samuel (2017b). Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre? *Diánoia*, 62(79), 49-76.

Rivera, Víctor Samuel (2020). José de la Riva Agüero: Arqueología de una generación intelectual (1900-1908). *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana*, 16(2), 15-46.

Rivera, Víctor Samuel (2021a). El Tocqueville que “nos ha sido adverso”. Perú: república y lenguaje asociacionista (1835-1860). *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, (10), 441-487.

Rivera, Víctor Samuel (2021b). *Pensar desde el mal. Hermenéutica en tiempos de apocalipsis*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Rivera, Víctor Samuel (2021). Gianni Vattimo: política y democracia: más conflicto que diálogo. *Analecta Política*, 11(21), 201-224.

Rizo-Patrón, Rose-Mary (2015a). *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Lima: Anthropos/ Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rizo-Patrón, Rose-Mary (2015b). *El exilio del sujeto Mitos modernos y posmodernos*. Editorial Aula Universitaria / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Roux, R. R. D. (2014). La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, (25), 31-54.

Sánchez, César Félix (2018a). *En defensa de Dios: escolástica, eclecticismo y polémica en el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera*. [Tesis de Maestría. Universidad de Piura].

Sánchez, César Félix (2018b). La aventura barroca del ser: en pos de las razones radicales de la metafísica de Francisco Suárez. *Letras*, 89(130), 24-50.

Sánchez, César Félix (2019). *“Para dejar atónito al género humano”: el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera y la primera polémica peruana contra la filosofía moderna*. Vita e pensiero.

Sánchez, César Félix (2020). *«Una fortuna para Platón»: familia y política entre el mundo clásico, la cristiandad y la revolución*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Santiváñez, Martín (2019). *El concepto de peruanidad en Víctor Andrés Belaunde ante el nuevo milenio*. Lima: Universidad de Lima.

Santiváñez, Martín (2019). *Víctor Andrés Belaunde y la síntesis viviente*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Schmitt, Carl (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía (1922) y Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política (1969)*. Trotta.

Secada, Jorge (2004). *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Stoetzer, Carlos (1978). Benjamin Constant and the Doctrinaire Liberal Influence in Hispanic America. *Verfassung und Recht in Übersee/Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*, 145-165.
- Thiebaut, Carlos (1992). *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neorristotélicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Tonsmann, Dick (1996). *Bibliografía sobre el debate de la Modernidad-Postmodernidad*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- Tonsmann, Dick (1998). *La re-escritura narrativa de la tradición (el proyecto filosófico de Alasdair MacIntyre)*. [Tesis para obtener el Grado de Magister en Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Tonsmann, Dick (2006). ¿Qué fue de la posmodernidad? *Revista Teológica Limense*, 40(1), 79-100.
- Tonsmann, Dick (2008). *Guerra y paz: la última disputa de Habermas con el comunitarismo* [Tesis de posgrado]. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Triomphe, Robert (1968). *Joseph de Maistre: étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*. Genève: Librairie Droz.
- Vattimo, Gianni (2014). *Esperando a los bárbaros*. Buenos Aires: Fedun.
- Villanueva, Jaime (2020). Balance y liquidación de la fenomenología en el Perú durante el siglo XX. *Eikasia. Revista de filosofía*, (94), 89-108.
- Volney (1820). *Las ruinas o Meditaciones sobre las revoluciones de los Imperios*. Londres.
- Wagner de Reyna, Alberto (1945). *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*. Buenos Aires: Losada.