Escritura y Pensamiento
Año VIII, N° 16, 2005, pp. 87 - 111

Víctor Samuel Rivera

HERALDO DEL DESTINO
LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ANTENOR ORREGO

Resumen:
La presente contribución tiene el propósito de introducir al conjunto de su filosofía política de Antenor Orrego (1892-1969), para recuperarla bajo la clave de la hermenéutica contemporánea. Con el intento de hurgar en el significado epocal del pensamiento de Orrego, y sin descuidar la remisión a las fuentes históricas, se subrayan los conceptos de "racionalidad", "héroe" y "destino", integrando el pensamiento del autor en los debates actuales sobre racionalidad práctica.

Abstract:
This article aims to show Orrego's philosophy as a whole consruct. Some concepts like "rationality", "heroe" and "destiny" are underlined with the purpose of grasping the meaning and significance of his work. Not ignoring historical sources, Orrego is inscribed into current debate on practical rationality.

Palabras clave:
Héroe, destino, política, racionalidad.

Key words:
Heroe, destiny, rationality, politics.

Orrego, ontólogo político

"Retrae a su origen la esencia del ser". Una frase feliz que insertara Antenor Orrego en el prólogo a la primera edición del poemario

Trilce de César Vallejo, en 1922.[1] Esta frase, una de las más célebres de quien fuera fundamentalmente un filósofo político, lleva pareja una concepción hermenéutica de la ontología. Aplicada al pensar de lo político, encierra la concepción de la naturaleza de lo político y de la praxis política en la clase de experiencia que Gianni Vattimo ha llamado alguna vez "la aventura de la diferencia" y que, en lo fundamental, es una actitud ontológica para la que el movimiento de la praxis humana es entendido como una apelación narrativa, en particular una apelación a la continuidad, pero también una sugerencia de que lo político que esa continuidad constituye es también un reto, el reto de pensar lo político como un adentrarse en la diferencia. Antenor Orrego, a quien intentaré interpretar bajo este parámetro, debe ser definido como un ontólogo de lo político. En este sentido, es una de las escasas expresiones, dentro del pensamiento político peruano, que atienden lo político desde el significado de la esencia del ser, a la que, por llamado de la urgencia, se abisman desde la voz de su origen.

Antenor Orrego nació en una hacienda de Chota, Cajamarca, en 1892. Ensayista, crítico literario, hombre de prensa y creativo ideólogo de izquierda, fue uno de los puntales intelectuales del movimiento social en el norte del Perú y uno de los más destacados pensadores adscritos al Partido Aprista Peruano. Famoso por su obra cumbre de 1937, *Pueblo-continente*, Orrego publicó en vida *Notas Marginales* (1922) y *El Monólogo Eterno* (1926), de la primera de las cuales dijo César Vallejo que era "un nuevo Evangelio".[2] Destacan entre las miles de páginas publicadas en revistas y periódicos del

---

1 "El poeta... Retrae hacia su origen la esencia del ser". Cfr. *Prólogo a "Trilce"*, en Antenor Orrego, *Obras completas*. Lima: CYDES, 1995. De ahora en adelante citaremos los textos de Orrego y de sus comentaristas de acuerdo a la edición de las obras completas antes mencionada, consignando la abreviatura AC, el número de tomo y página. AC t. V, p. 167.

2 Cfr. César Vallejo; "Los escritores jóvenes del Perú", en *El Norte* (04/04/1925). En Antenor Orrego, *Obras completas*. Lima: CYDES, 1995, t. V. Cfr. t. III, p. 148.

Perú y América, y deben mencionarse sus ensayos en la célebre revista *Amauta*, de José Carlos Mariátegui, publicados entre 1926 y 1929. De hecho, su periodo de mayor influencia intelectual en el Perú como ideólogo y crítico social va desde mediados de la década de 1920 hasta 1945, aunque su obra ensayística y de prensa no se detendría sino con su muerte.

Ya desde 1915, y como colaborador del diario *La Reforma*, Orrego fue uno de los elementos de lo que se denominó en su tiempo "El grupo norte", "El grupo de Trujillo" o también "La bohemia de Trujillo", junto a José Eulogio Garrido, Ciro Alegría, Eloy Espinoza, los poetas Alcides Spelucín, Oscar Imaña y César Vallejo, pintores destacados como Macedonio de la Torre e ideólogos de la dimensión continental de Víctor Raúl Haya de la Torre. Se hacían llamar a sí mismos "El Grupo" y su fama se extendió por el Perú y América Latina. En su momento, El Grupo recibió a Abraham Valdelomar y Juan Parra del Riego, notables literatos peruanos de la época.[3] Este grupo fue uno de los semilleros más importantes de la intelectualidad peruana de izquierda del primer tercio del siglo XX y dejó una huella indeleble en el pensamiento nacional.[4] La trayectoria de Orrego destaca ya desde el periodo como director de *La Reforma*, desde donde promocionó la obra de César Vallejo, íntimo amigo a quien conoció en la Universidad de Trujillo. Redactó el prólogo de *Trilce*, poemario de Vallejo que se imprimiera en Lima en 1922. Amigo de infancia de Haya de la Torre, se adscribió a su movimiento político, sufriendo persecución y prisión en reiteradas ocasiones por esa causa. Como miembro del APRA, el partido americanista de Víctor Raúl Haya de la Torre, redactó en 1937 su tercer y último libro publicado en vida, *Pueblo-continente* (Santiago de Chile,1939). En esta obra orientó las venas iniciales de su pensamiento filosófico en torno de las posturas del APRA, a las que enriqueció con su prístina

[3] Cfr. Juan Parra del Riego. *La Bohemia de Trujillo* (1916), AC t. III, pp. 137-142.
[4] Cfr. *Mi encuentro con Vallejo*, AC t. III, p. 29 y ss.

admiración juvenil por los republicanistas anglosajones Emerson y Walt Whitman. Hay que anotar que sus ideas siempre estuvieron marcadas por un profundo irracionalismo nietzscheano, cierta dosis de vitalismo y otras notas residuales de su educación filosófica en la Universidad de San Marcos de Lima.[5]

La expresión de la filosofía política de Orrego en términos de ontología, lejos de lo que parece ser, una excentricidad postnietzscheana y anacrónica, es la traducción de su propia caracterización final del conjunto de su pensamiento, cuyo saldo se halla en el interrumpido e inédito texto *Meditaciones ontológicas* (1960). De factura inconclusa, este texto, que se interrumpe luego de unas breves páginas sobre cuestiones acerca de lo que hoy llamaríamos la racionalidad y la contingencia, reproduce y recrea en términos de una ontología un leit motiv que está presente al menos desde su primera obra impresa, de 1922: Se trata del acceso intuitivo del hombre al horizonte de la interpretación, y de ésta como límite (ontológico) del mundo. Aunque es manifiesto que hay aquí una manifiesta influencia de Bergson -entonces popular-, lo que cuenta es la idea central de que el horizonte propio de aquello con lo que ha lugar el pensamiento del mundo es la libertad. Esto indica que nociones como las de racionalidad o contingencia giran, de modo indiscutible, en torno de una comprensión de la condición humana como empresa de libertad, pero de una libertad cuya definición no escinde su despliegue del compromiso con la idea interpretación.[6] Pero esto tiene una consecuencia conceptual que, aunque no es explícita, va de suyo. En este planteamiento no hay diferencia entre interpretación y libertad y, por ende, tampoco entre pensamiento y praxis política, y es justamente por ello, en su indiferencia con el pensamiento, que se revela como

[5] Sobre su formación académica, es interesante la nota al respecto de Luis Alberto Sánchez para *Pueblo-continente*, AC t. I, pp. 241-242.

[6] Cfr. *Meditaciones ontológicas*, AC t. V, pp. 15-18.

ontología. Nunca, en ningún texto precedente en 30 años de historia intelectual es tan claro Orrego en esto como en las *Meditaciones ontológicas.*[7]

La libertad, empresa moral por antonomasia, está vinculada a las nociones de expresión o revelación, entendidas a su vez como una dimensión de autenticidad moral y manifestación estética. Esta concepción de la libertad está presente desde los primeros artículos de *La Reforma.*[8] La ontología de la interpretación, que es también ontología política, surge, pues, de una impronta de autenticidad estética. El ser del hombre es su comprensión como la realidad de un estilo, como el logro de un patrimonio expresivo único e intransferible.[9] Esta concepción estética del hombre y la libertad es el tópico central de *Notas Marginales*, la colección de aforismos de 1922. De esto podemos rescatar la idea de que la libertad consiste en una actividad de realización expresiva, que adquiere el modelo de la obra de arte. En *Notas Marginales* esta relación entre libertad y obra de arte sirve para definir también la acción moral y el tipo virtuoso de hombre, que es el del creador. Así, en el lenguaje juvenil de Orrego, la expresión, la manera o el estilo, son de la definición del propósito moral de la acción humana.[10] En este sentido dice Orrego: "Yo, hombre, con mis pensamientos y mis acciones, ensayo o intento mi manera de universo".[11] Y es que en Orrego la libertad que se realiza en la expresión estética es también un logro moral. De hecho, se trata

---

[7] ¿Está presente Heidegger en esto? De hecho Heidegger es citado en *Meditaciones ontológicas*, AC t. V, cap. 3, 4, pero de esto no se desprende que el texto, compendio y síntesis del pensamiento del autor desde 1922, tenga como referente una influencia heideggeriana.

[8] Cfr. "La individualidad" (¿1920?), en *Artículos publicados en La Reforma*, AC t. I, pp. 412-414.

[9] Cfr. *Notas marginales*, AC t. I, pp. 28 y ss.

[10] En este sentido, valga como resumen la frase: "¡Hombre, aprende a ser, a matar tu creencia, aprende a ser libre, aprende a ser creador!". Cfr. *Notas marginales*, AC t. I, pp. 31, 43, 65-66. También *El monólogo eterno*, AC t. I, p. 83.

[11] Ibid. p. 28.

de este logro en términos de carácter heroico, y define un tipo moral privilegiado. Muy influenciado por Nietzsche, una terminología cuasinietzscheana permite clasificar los tipos humanos en relación con la libertad, entendida como el logro moral de una realización estética. De un lado están los hombres superiores, los superhombres, los héroes. De otro la masa o el pueblo. Aunque la terminología varía a lo largo de la trayectoria de su pensamiento, incluso los últimos esbozos y ensayos distinguirán nítidamente dos tipos de hombres, los "oprimidos y los mejores",[12] un tipo superior de hombres heroicos, moralmente privilegiados, con una realización expresiva de su carácter, frente a un tipo anónimo e inexpresivo de hombres mediocres.[13] Así, aunque la libertad, como la expresión estética, es esencial para la comprensión del hombre, no es una cualidad compartida por todos los hombres, sino el logro heroico de los más privilegiados, los que son dignos de aparecer en las biografías de R. Emerson. En realidad, hay elementos adicionales que situarían esta postura como un modelo orgánico de la comprensión humana como reto heroico de los pueblos, pero para esto requerimos acudir al marco hermenéutico de su interpretación del hombre en la dimensión de la comunidad política y la historia. Ya a mediados de la década de 1930, y con la impronta histórica del activismo izquierdista del APRA, el tipo superior adquiere un rol emancipatorio dentro de la ontología del llamado, y el concepto del hombre libre recae en una figura mesiánica, "el caudillo".[14] La ontología de la interpretación es, también, una ontología de la emancipación; a través de la autorrepresentación estética, el "caudillo" encarnará el llamado del ser a retraerse en su origen.

---

[12] Cfr. *El Monólogo eterno*, AC t. I, p. 82.

[13] Cfr. *Meditaciones ontológicas*, cap. IV y V, AC t. V, pp. 26-29.

[14] Cfr. los textos de la década de 1930, en particular sus artículos de defensa del APRA en "La Antorcha", a partir de 1933, así como los correlativos en el "Norte" de inicios de 1930.

No extrañe, pues, que Orrego mismo destacara como político. Se inició a fines de la década de 1910, comprometiendo a la Bohemia de Trujillo con las reivindicaciones populares del vecino Valle de Chicama. Como militante aprista combatió al gobierno autocrático de Augusto Leguía (1919-1930), así como a las sucesivas dictaduras militares y clubes oligárquicos que rigieron el Perú desde la caída de Leguía hasta 1945. Entonces fue electo senador de la República. Como tal, fue inspirador y gestor de la reforma universitaria llevada a cabo en la primavera democrática del Presidente José Luis Bustamante y Rivero. En 1946 fue elegido Rector de la Universidad Nacional de Trujillo, de cuyo cargo fue despojado por la dictadura militar de 1948, aunque Orrego es tanto o más recordado por ser uno de los gestores de las universidades populares "González Prada", centros de formación política aprista que, para Orrego, eran centros de docencia ciudadana. Contando ya con notas avanzadas para la publicación de varios libros, Orrego, a quien los apristas peruanos llamaban "El Amauta", murió en Lima el 17 de julio de 1960.

Hermenéutica de la misión

La filosofía política de Orrego integra la ontología de la interpretación dentro de una concepción emancipatoria, que habríamos mal en concebir bajo los simples parámetros de la Ilustración, y que guarda más bien una impronta marcadamente irracionalista, que explica la asimilación de las figuras emersonianas bajo la óptica de una ontología política. Esto sólo puede explicarse si la idea de la emancipación descansa en una versión alternativa de la racionalidad de lo emancipatorio, enmarcada en la ontología estética de la autoexpresión heroica. Esto es fácilmente comprensible si se recuerda que Orrego es un recusador del racionalismo moderno y el positivismo, lo que lo hace simpatizar, ya desde antes de sus estudios filosóficos en Lima, con posiciones historicistas y vitalistas, lo que lo emparenta con los parámetros ontológicos contingentistas de la revolución conservadora. Y en efecto. Para el lector filosófico menos acucioso hay un ostensible

parecido de familia con la dimensión hermenéutica de la praxis en Heidegger,[15] pero con seguridad eso sólo ocurrió después de que Alcides Spelucín le hiciera llegar de Argentina las obras del alemán, en la década de 1950.[16] Y aunque no se puede precisar cuándo leyó a Karl Jaspers y a Sartre, otros insignes existencialistas que ocasionalmente menciona, con seguridad éstos no aparecen en su obra antes de la década de 1940, con lo que el núcleo de sus ideas debe buscarse en otro origen. Lo cierto es que las ideas comentadas van parejas con una concepción de la racionalidad que es alternativa al modelo estándar de la modernidad europea, lo que hace a su vez su aparente irracionalismo estético objeto de necesarias aclaraciones.

Para comenzar, debemos recordar que el término "irracionalismo" tiene sentido conceptual sólo en contraste con el "racionalismo" y que es muy desafortunado concluir que quien recusa el racionalismo, evento medular de la modernidad, es necesariamente un irracionalista.[17] En el caso particular de Orrego, su "irracionalismo" es parte de la respuesta intelectual de inicios del siglo XX contra el jacobinismo positivista que era tan frecuente en el claustro universitario sanmarquino de su época[18] y que, como se sabe, fue gravitante para ubicar la ideología autoritaria del gobierno de Augusto B. Leguía, el correlato histórico del pensamiento de Orrego desde sus primeros textos hasta la génesis de *Pueblo-continente*. Para esto hay que retrotraerse a su experiencia de la Primera Gran Guerra. Orrego lanzaría sus críticas a la racionalidad moderna identificándola con una crisis general de la civilización occidental, cuya expresión sería el colapso mundial de 1918. Esta postura se gesta en la década de 1920 y se mantendría

---

[15] Cfr. Franco Volpi; "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo", en Gianni Vattimo (Comp.); *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1993, pp. 327 y ss.

[16] Cfr. "Entrevista a Alcides Spelucín", en *La Tribuna* (14/01/1962), AC t. III, pp. 129 y ss.

[17] Cfr. para un desarrollo al respecto mi "Relativismo, racionalidad y comunidad. Un alegato", en *Revista teológica limense*, vol. XXXI, 1997, pp. 329-344.

[18] Una versión sucinta y útil del periodo está en María Luisa Rivara. *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. Lima: FCE, 2000, t. II, pp. 236 y ss.

incólume desde entonces hasta el final de su vida. Esta ubicación histórica de su posición lo conduciría a resaltar una propuesta epistemológica subyacente que es, quizá, uno de los elementos más originales de su pensamiento, a saber, el carácter contingente de la comprensión de la racionalidad. Esta contingencia se expresa al afirmar posturas cuasihegelianas que enmarcan siempre la racionalidad en el ámbito de la experiencia histórica, y es uno de los pilares para postular la necesidad de recrear las teorías de acuerdo a la experiencia popular, que se convierte en el horizonte de comprensión, en la "tierra" donde tienen lugar los acontecimientos de la verdad. Con toda certeza, estas posturas hermenéuticas cuasihegelianas están ya presentes en los ensayos de *Amauta* de finales de 1920 y son el resultado implícito de acomodar la búsqueda de autenticidad estética a la comprensión de los pueblos. Una consecuencia de esto es que podemos acusarlo, como hacen los universalistas liberales del "pensamiento único" con los hermeneutas y posmodernos actuales, de un peligroso "relativismo" hermenéutico,[19] aunque ni Orrego ni nosotros veamos nada objetable en serlo. Como sea, en Orrego este cuadro serviría para interpretar la función emancipatoria de los "hombres superiores" como una actitud heroica en la que el superhombre se convierte en un heraldo de la contingencia del horizonte, de la tierra o el pueblo de donde procede, como ocurre en Emerson[20]. Considero que el carácter contingente de la racionalidad es, en el fondo, un corolario de la interpretación estética de la

[19] Me refiero al tipo de críticas principistas que, desde el punto de vista del globalismo normativo y el pensamiento único tardomoderno, tratan de menoscabar la verdad epocal de la hermenéutica y las versiones alternas de la racionalidad en política, sobre todo por consideraciones morales del estilo "no podemos cambiar esto", reeditando en filosofía moral la falacia contra el hombre. Cfr. Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, cap. I; Thiebaut, *"¿La emancipación desvanecida?"*, en Carlos Thiebaut (comp.), *La herencia ética de la ilustración*. Madrid: Crítica, 1991; Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1989 (1994), cap. 7. En el ámbito local debo mencionar al Padre Daniel Wankún O.P. "Todos iguales. Todos diferentes", en *Revista teológica limense*, 1997, pp. 67-94.

[20] Cfr. R. W. Emerson, *Hombres simbólicos*. Madrid: La España Moderna, s/f, pp. 1-26.

comprensión humana y la libertad aplicadas a la historia, que al ser una historia concreta y sustantiva, es también el horizonte de comprensión de una identidad que se encuentra como apertura de destino. Pero una concepción de este tipo para América se traduce en una aún inexplorada denuncia contra la alienación intelectual de las élites por la transnacional del pensamiento, que condena la acción política a la inautenticidad, cual era, en efecto, la percepción del chotano. Esto es más claro si se recuerda que las características que definen a los individuos en Orrego se proyectan también a los pueblos de tal modo que, en éstos, los hombres privilegiados adquieren el puesto de obras de arte de la comunidad así como en aquéllos el estilo de la obra de arte define su autenticidad y su libertad. Se convierten en la expresión individual de la contingencia de los pueblos. Esto es lo que justifica que los héroes estéticos o el "caudillo" se hagan moralmente responsables de la emancipación política. Por ello no hay un mero irracionalismo, sino una apuesta por versiones de la racionalidad que entiendan su acontecer narrativamente, como historias heroicas y relatos contingentes en la autocomprensión de las identidades comunales que son "pueblos". En este sentido, su hermenéutica, como toda hermenéutica, es solidaria con un cierto tipo de comunitarismo, pues condiciona los criterios de racionalidad (o sea, del pensamiento) a la historia específica de los pueblos como realidad única e intransferible a partir de la cual tiene sentido su presencia como mundo.

El irracionalismo orreguiano va ligado con una obsesiva asignación de valor a la "intuición", presumiblemente en su versión bergsoniana, tan frecuente en los contestatarios antipositivistas del periodo universitario de Orrego.[21] Consciente de que el relativismo hermenéutico puede orientar a posturas conservadoras, el activista

[21] Sobre la "intuición" en oposición a "razón", cfr. *Pueblo-continente*, Sección II, cap. 1, 1, t. I, pp. 145 y ss. Sobre el positivismo hasta la época de Orrego, cfr. Augusto Salazar Bondy, *La historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa editores, 1965, t, I, Parte I; también la versión abreviada en *La filosofía en el Perú*. Lima: Studium, 1984 (1967), cap. IV. Cfr. también María Luisa Rivara, op. cit.

de izquierda deslinda de posiciones de ese tipo, como la difundida entonces por Francisco García-Calderón, pero para esto requería de lo que García-Calderón consideraba imposible, a saber, de una epistemología prospectiva. Es importante recordar que el positivismo y el racionalismo son solidarios con las metanarrativas emancipatorias modernas. Esto se debe a que, como ha hecho notar Lyotard, el recurso que justifica la acción revolucionaria es una instancia epistémica con las características asignadas a la racionalidad por el proyecto moderno cientificista. Orrego, como es fácil suponer de su rechazo al racionalismo, aunque se adhería a la ideología de la emancipación, desconfiaba de esa clase de estrategias, en las que veía, además, una explicación del fracaso del republicanismo americano. Por consiguiente, se ve obligado a justificar la explicación narrativa de la acción revolucionaria apelando a un conocimiento privilegiado, la "intuición" del héroe estético. El hombre superior es dotado de acceso a la intuición, no de verdades "racionales" universales, sino del tipo de "verdades" contingentes que aparecen en el horizonte de apertura de la experiencia histórica de los pueblos y que constituyen la versión "auténtica" de la racionalidad contingente de los relatos que venimos de explicar. Según Orrego, la verdad de la intuición está contenida de modo germinal en el quehacer de los pueblos mismos, pero sólo pueden revelarse por intervención efectiva en la historia contingente por los caudillos políticos o los artistas, de tal forma que la libertad alcanzada por los hombres superiores es la realización de la verdad de los pueblos, que se afirman así a través de ellos y alcanzan su grandeza. Para ello los hombres superiores son capaces, a diferencia de la masa, de tener intuición de futuro, de "tener antenas" para predecir un curso de acción política no argumental, como es propio de una visión estética. Captan lo que, ya desde 1918, llamará Orrego "el destino",[22] categoría hermenéutica

[22] Cfr. "La Semblanza de Wilson y La derrota de Clemenceau". En: *Artículos publicados en "La Reforma"*, t. I, pp. 349 y ss, 377-378.

que expresa el horizonte de comprensión de la racionalidad como "misión" del pueblo y, al menos en la década de 1930, como la intuición privilegiada del "caudillo". Las ideas de que hay "hombres superiores", así como la noción de "destino", proceden, hay que anotarlo, de la lectura de los ensayos de Emerson.[23] Como sea, es la intuición estética prospectiva de los hombres superiores que captan el "destino" la que orienta la acción de los pueblos a la revolución. Es la misma que, por medio del héroe, permite identificar la tarea "revolución" con el logro colectivo de la "autenticidad" y la "libertad", tal y como Orrego las entiende. Es altamente difícil no ver en esta propuesta la concepción del liderazgo político que desarrolló el pensamiento de la revolución conservadora en la Alemania de los 20 y 30 y que tanto tiene que hacer como con otras formas de modernismo autoritario de derecha.[24]

Los periodos de la filosofía política de Orrego

Como sea, el pensamiento político de Orrego tiene un despliegue peculiar. En efecto. Atendiendo al material con que contamos, podemos dividir el desarrollo de su pensamiento en cuatro periodos. Tenemos a lo largo de su trayectoria un matinal entusiasmo liberal y de apego al republicanismo anglosajón, que es seguido por un periodo postuniversitario que desarrolla un peculiar andamiaje hermenéutico, que será lo propiamente ontológico de su pensamiento, como pauta para la acción política. Luego tenemos un fuerte cambio de acento en una concepción total de la política, de fuerte impronta marxista y cuyo desarrollo, marcado por el carácter contingente de la racionalidad

[23] El libro de Emerson, *Hombres simbólicos,* circulaba en las ediciones traducidas de La España Moderna, junto a otras grandes influencias intelectuales de la época, como Guyau, Tarde, Herbert Spencer, entre otros.

[24] Cfr. HERNANDO, Eduardo; "La revolución conservadora". En: Diario *Expreso* (lima). 30/03/02, p. 30. Cfr. para una introducción a la cuestión el culto al caudillo en las corrientes autoritarias de derecha de la década de 1930 PAYNE, Stanley; *El fascismo*. Madrid: Alianza, 2001 (1980), cap. 1-2.

y el "destino", tiene un claro parentesco de familia con la retórica fascista. A este último le sigue un cuatro periodo de pluralismo democrático, que es también de renuncia, debemos decirlo, a buena parte de la originalidad del autor, que regresa entonces al estándar del pensamiento liberal.

El primer periodo abarca claramente su obra de prensa en *La Reforma*, desde 1915 hasta 1919, inclusive, que es también el momento de mayor florecimiento de El Grupo. Las notas de prensa de esos años muestran una profunda huella de la lectura de Emerson, así como una admiración a Walt Whitman y la tradición del republicanismo masónico norteamericano en general. Con certeza, los ideales de Orrego en sus escritos de juventud siguen el derrotero de influencia pragmatista y antimetafísica de estos autores, lo que hace de él un entusiasta suscriptor del programa normativo liberal en su versión sajona.[25] A esto se une un ostensible aprecio por la modernidad tecnológica, que estará presente incluso en los escritos tardíos de la década de 1950. Ambos aspectos se unen en un entusiasmo liberal, en el que se funde el optimismo democrático y el pragmatismo emersonianos con una narración universalista que liga la expansión planetaria de la tecnología con el éxito del liberalismo político. Como es fácil percatarse, este periodo de entusiasmo democrático coincide con el desarrollo de la Primera Guerra Mundial, de tal manera que expresa, a su modo, una solidaridad narrativa con la causa de la democracia anglosajona contra las autocracias monárquicas europeas derrotadas en 1918.[26] El tenor es asociar la intervención militar norteamericana contra los imperios multiculturales europeos cual si se tratara de una narrativa universal centrada en los valores del republicanismo revolucionario de Francia.[27] En el ámbito

[25] Cfr. "Emerson y Walt Whitman. Los dos americanos más representativos y más universales", en *Panoramas* (192?), AC t. V, pp. 72 y ss.

[26] Cfr. "Las conquistas espirituales del hombre. Los gobiernos personales y la democracia" (¿1918?), en *Artículos publicados en "La Reforma"*, AC t. I, pp. 386 y ss.

[27] Cfr. "La revolución americana y su significado humano. Los hombres símbolos del gran movimiento", en *Artículos publicados en "La Reforma"*, AC t. I, pp. 433 y ss.

local esto significaba una toma de distancia con quien en ese momento representaba lo más florido del pensamiento conservador, Francisco García-Calderón, cuyos libros más famosos, de 1907 y 1912, conocía la Bohemia de Trujillo,[28] y a quien apreciaba Orrego con una prudente distancia.

Es importante recordar que en 1919 Orrego, influenciado por el progresismo emersoniano y el pragmatismo americano, está cercano a las presuntas reivindicaciones modernistas del nuevo régimen de Augusto B. Leguía. Este gobierno sería la gran derrota histórica del "civilismo", periodo de gobierno aristocrático bajo el sistema constitucional, que era el objeto de las apologías de Francisco García-Calderón y los conservadores.[29] Orrego es en 1919 un demócrata anticivilista, que es lo mismo que decir un demócrata de izquierda, lo que en ese momento lo acercaba al leguiísmo. En este sentido, como entusiasta anticivilista, son notables los exagerados elogios de Orrego a uno de los portaestandartes del régimen, el intelectual y funcionario leguiísta Mariano Cornejo, de quien hay que saber que fue rival personal de García-Calderón.[30] Invitado por entonces a encargarse de la dirección de *La Reforma*, Antenor Orrego pasa al segundo periodo de su pensamiento político, desde la publicación de *Notas Marginales* y *El Monólogo Eterno* hasta entrada la década de 1930. En este periodo se desarrollan ideas fuerza que ya estaban presentes en los artículos de la época de entusiasmo liberal, como la de "destino" y la del caudillismo político sólo que, en lugar de tener una interpretación emersoniana, van adquiriendo un sentido

[28] Dice Vallejo que García-Calderón es "el más grande pensador, no sólo del Perú, sino de todo el continente". "Los escritores jóvenes del Perú" en *La Vie Latine* (París), febrero de 1925, AC t. III, p. 147.

[29] A ser impreso en forma colectiva por el Congreso de la República del Perú próximamente. 40 pp.

[30] Llega a decir de Cornejo en 1919 que es "En esta etapa de la historia republicana, el más alto exponente del espíritu nacional". Cfr. "Las reformas constitucionales y el Dr. Cornejo" (16/08/1919), en *Artículos publicados en La Reforma*, AC t. I pp. 399-401. Cfr. *El doctor Mariano Cornejo y el gobierno peruano*. Ibid, pp. 384 y ss.

nietzscheano común, por lo demás, a las reivindicaciones de las derechas populares modernistas europeas[31] que Orrego interpreta desde la visión del "superhombre". Debo anotar que las citas indirectas o alusiones a Nietzsche y su obra son frecuentes en esta etapa, aunque luego tienden a desaparecer paulatinamente.[32] Y el vocabulario, así como la estrategia del periodo, hacen recordar de cerca los alegatos de los contemporáneos discursos del Mussolini nietzscheano en favor de la Nueva Italia y su destino de grandeza. Y de todos los conceptos matrices del pensamiento de Orrego, el más original y novedoso es éste de "destino", que sería el núcleo de su versión del aprismo como epopeya de América. Por un ensayo de mediados de 1920 sabemos que el concepto, obviamente extraído de los ensayos de R. W. Emerson,[33] ha recibido también la impronta de Oswald Spengler, lectura obligada para los intelectuales de entonces.[34] El uso más obviamente emersoniano se encuentra ya en los primeros artículos de prensa de 1918 de un modo muy vago y general.[35] No hay duda de que el uso elaborado de la noción de "destino" después de la década de 1920 sobrepasa el modesto marco emersoniano de su origen, e implica una concepción de la historia, cuya proximidad con el uso postheideggeriano que hace de ella en nuestros días Gianni Vattimo no deja de sorprender. Tal vez esto sea la sugerencia de una lectura de Nietzsche aguda y asidua, que habría decantado en el caso de Orrego en una novedosa categoría política para alegar

---

31 Cfr. Franklin Baumer, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. México, FCE, 1985, pp. 450 y ss.

32 Cfr. *Notas Marginales*, pp. 73-74, *El monólogo eterno*, p. 87. Ya en "¿Cuál es la cultura de América?", en *Amauta,*(04/1928), la ya entonces aislada referencia a Nietzsche es acre y recusatoria.

33 En particular de su *La ley de la vida.* Madrid: *La España Moderna*, s/f. Cfr. el capítulo 1, "El Destino", así como la introducción a *Hombres simbólicos*. Madrid: La España Moderna, s/f.

34 Cfr. "Acerca de la teoría histórica de Spengler", en *Variedades* (192?), AC t. V. pp. 67 y ss.

35 Cfr. el ensayo "La revolución americana y su significado humano", en *Artículos publicados en "La Reforma"*, t. I, pp. 431 y ss.

en torno a relatos heroicos nietzscheanos. En todo caso, el común antecedente parece ser la distinción antipositivista entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, curiosamente presente también ya en los ensayos de Emerson, pero aplicada aquí a la comprensión humana como empresa ontológica colectiva.

La noción de destino se desarrolla y perfecciona en *Pueblo-continente*, que ya es de 1937, pero debemos recordar que buena parte del material impreso en 1939 procede de la década de 1920, y apareció en *Amauta* como una serie de ensayos sueltos entre 1926 y 1929. Esto indica que la idea de "destino" ya había sido elaborada antes de que se fraguaran los capítulos referentes a la experiencia histórica del APRA y la figura caudillesca de Víctor Raúl Haya de la Torre, que son el objeto central del libro, y que cubren toda su parte tercera. Habría que anotar que, más bien, es sobre la base de la idea de "destino" que se interpreta una serie de hechos históricos acaecidos después de 1930, en particular la insurreción civil de 1932 en Trujillo, que costó miles de vidas apristas y que Orrego justificó como parte de una epopeya revolucionaria de toma violenta del poder.[36] La categoría es, pues, independiente de su uso posterior y, más bien, fue aplicada al caso de la insurgencia histórica del APRA. Ahora bien. Decíamos que el "destino" implica una concepción histórica. En efecto. Expresa una versión narrativa del acontecer político como "drama", como historia que lleva a cabo un "pueblo", cuya motivación es la autenticidad o la liberación estética que, como he argumentado arriba, debe entenderse como una búsqueda de la identidad y la diferencia. En este sentido, tiene la función de expresar la dimensión hermenéutica de una acción política que se manifiesta a su vez en una narración emancipatoria, cuya sustancia llama Orrego "pueblo".[37] Esto

[36] Cfr. *Pueblo-continente*, Sección III, "El camino de las realizaciones", especialmente los cap. IX , X y XII, donde se integran la revolución estudiantil y la revuelta armada de Trujillo de 1932 como episodios probatorios de la narrativa revolucionaria aprista.

[37] Cfr. "Pueblo y universidad", en *Estación primera*, AC t. I, p. 206. Cfr. *Pueblo-continente*, AC t. I, pp. 196-197.

ocurre con particular énfasis en los ensayos de *Amauta* de finales de la década de 1920 y, por supuesto, en los textos relativos a *Pueblo-continente*.

Un tercer periodo se traslapa con el segundo, y se vincula con la recepción militante del marxismo.[38] Esta se produce de modo explícito a mediados de la década de 1930 y es manifiesta en *Pueblo-continente*.[39] Dice en un ensayo de 1936, que da el tenor típico del giro marxista: "Para formar un arma teórica de esta calidad y de esta eficiencia revolucionaria ha sido preciso un absoluto dominio de la ciencia y de la dialéctica marxistas. Ahora se puede decir, con rotunda certidumbre, que el marxismo ha encontrado su aplicación cabal en América".[40] La característica fundamental de este periodo es la impulsión de la ideología revolucionaria y, en particular, la justificación de la violencia política como recurso legítimo de acceso al poder.[41] Lo que es significativo de la recepción de la ideología marxista es que ésta es incorporada al horizonte hermenéutico de racionalidades contingentes que se desprenden del periodo anterior, lo que le confiere a la retórica política "marxista" de este periodo una dosis clara de irracionalismo, dependencia de la historia como horizonte de acción y, sobre todo, la exaltación de la narrativa local como clave para la aplicación del "marxismo".[42] Por ello es notorio cómo, en este periodo, el desarrollo y la exaltación de la figura del caudillo alcanza su mayor incidencia, y son correlativos tanto a una

---

38 "La política es pura y exclusivamente, Economía". Cfr. "La política y el lugar común", en *Ensayos publicados en revistas y periódicos del Perú* (1931), p. 83. El texto habla solo.

39 Cfr. *Pueblo-continente*, AC t. I, pp. 176, 184.

40 Cfr. "Raúl Haya de la Torre, caudillo indoamericano", en *Unión Liberal* (Colombia), 16/10/1936, AC t. V, p. 126.

41 Cfr. "La violencia política y el golpe de Estado en el Perú", en *Chan Chan* (Trujillo), 5/05/1935, AC t. V, pp. 119-121.

42 Cfr. la obra de Alfredo Saco "Síntesis Aprista" (1934), que en mi concepto expresa con mayor claridad la fusión de la hermenéutica política cuasifascista de la década de 1920 con la credulidad en el metarrelato marxista de la década siguiente. Cfr. AC t. V, pp. 154-163.

concepción total de la cultura política como al elogio de la fuerza como recurso de acceso al poder. Los obvios resabios de irracionalismo hermenéutico de tipo fascista se justifican, entonces, con un ropaje de cientismo revolucionario. Además de la alusión precedente a la economía como clave ideológica, típicamente marxista, palabras como "proletariado" aparecen entonces como nunca antes y, hay que decirlo, como nunca después. Debemos reconocer, sin embargo, que este punto de vista se debilita según los avatares del APRA y, con seguridad, se cancela en el pensamiento de Orrego después de 1945, primero por la integración del APRA al liberal Frente Democrático Nacional y más aún, luego de un terrible periodo de persecución política, con la alianza del APRA con las fuerzas reaccionarias del ex dictador Manuel Odría. El lenguaje revolucionario sería entonces desterrado y reemplazado por una retórica que retrotraería a Orrego a los ideales pragmatistas y democráticos de su etapa emersoniana, dando lugar al cuarto periodo de su pensamiento político. A partir de 1945, en lugar de la retórica mesiánica y revolucionaria del "destino" y el "caudillo", tenemos un énfasis especial en los méritos de la cultura política pluralista y la educación ciudadana. Orrego termina desplazando, cual filósofo de la globalización. el interés emancipatorio al desarrollo de velocidad de las comunicaciones y la mundialización de los intereses humanos paralela a la universalidad de la técnica.

De la paideia a la incoherencia

Vengo de explicar líneas arriba cómo en términos históricos la retórica de la hermenéutica política de Orrego se modificó, y en particular, cómo parece haberse adaptado a las exigencias políticas desde un tipo anatópico de fascismo americano al pluralismo de postguerra, tanto durante la campaña política del APRA en 1945 como en el periodo de convivencia política del APRA con la reacción, luego del ochenio del dictador Manuel A. Odría. Ya sabemos que el discurso en favor del republicanismo, sin embargo, no se gestó en ese periodo

sino que procede del lenguaje emersoniano y pragmatista de su primera etapa como colaborador de *La Reforma*. Debemos agregar que la visión romántica de un republicanismo sustantivo estuvo presente de modo muy fuerte en los ensayos en la década de 1920, y que en los textos propiamente políticos fueron siempre, incluso en el tercer periodo de su pensamiento político, una incesante exhortación a la participación ciudadana y al respeto a los derechos individuales y, éste es el tema que ahora nos ocupa, al fomento de la educación y la cultura políticas que son, valgan verdades, de los temas más recurrentes en los textos de Orrego de todos los tiempos.

El tema de la cultura política está relacionado en el pensamiento de Orrego con la realización estética y la autenticidad moral. Como ya hemos anotado, la realización de la libertad se produce cuando el individuo o el pueblo han encontrado una expresión propia, cuando han logrado, en el lenguaje de su cuarto periodo, la "autenticidad". Y aunque el énfasis de los textos se orienta a definir esto como una iniciativa de los mejores, el hecho es que es difícil no entender la realización de la libertad del pueblo como un evento del cual el pueblo mismo esté ausente. Orrego resuelve la paradoja asignándole al héroe y la élite "revolucionaria" de hombres superiores emersonianos una función docente. Más o menos en la línea de lo que Miguel Giusti ha llamado alguna vez, de modo problemático, la "cultura del fundamentalismo".[43] De este modo, la libertad, en principio logro heroico del carácter intelectual, se transfiere a los pueblos a través de la educación política, que sirve así de vehículo para convertir la manera o el estilo auténticos de las élites en el carácter cultivado del pueblo. Los héroes no sólo realizan en sí mismos la libertad y la belleza, sino que la indican como destino, de la que se convierten entonces en signo. Los superiores así, no sólo expresan en su obra la esencia del pueblo, sino que además conducen al

[43] Cfr. tratando del problema de la "autenticidad" como cultura y comentando a Charles Taylor, Miguel Giusti, *Alas y raíces*. Lima: PUCP, 1999, pp. 287 y ss.

pueblo a su ser auténtico por la vía de la educación política, la clase de descripción de "cultura política" que tanto le incomoda a Giusti.[44] En términos generales, no se trata aquí sino de la apelación a la autenticidad como valor moral comunitario, lo que equivale a forjar la identidad a partir del orgullo del mejor y la obra, como sensatamente propone Richard Rorty para el caso norteamericano, exaltando nada menos que a Emerson y Walt Whitman, los amigos aurorales de Orrego.[45] El carácter docente de la élite emersoniana de Orrego se ve particularmente clara en la figura del caudillo político. En efecto. Aunque el caudillo es siempre en Orrego una voluntad nietzscheana irracionalista, éste justifica su carácter docente como pensamiento. Lo hace en las proclamas y los alegatos como dirigente de las masas, que reconocen así en su retórica una revelación de su propio ser caudillesco como "mensaje" del destino. De allí que la palabra tengan una función apofántica, reveladora, por la cual la masa es enseñada a reconocer en la acción del caudillo la expresión de su destino,[46] de ese destino "fundamentalista" de Giusti que, a la larga, es el único que hay. Por cierto, no se trata sólo de persuadir a la masa de que el caudillo es portador del "mensaje", sino de educarla, para lo cual el alegato debe convertirse en "doctrina" y la corporación de los leales en "partido". La acción política de la élite nietzscheana y su actividad estética como "mensaje" transforman el carácter del pueblo en algo que podemos considerar un proceso de paideia política en

[44] Dice Giusti en la obra citada: "Se debe ser *auténticamente* musulmanes, *auténticamente* peruanos, *auténticamente* judíos. Con el término "fundamentalismo" se alude a la adhesión incondicional a valores cuya validez se da por descontada... Pero, ¿no es acaso ésta la situación a la que puede llegarse cuando se asocia la noción de autenticidad con la fidelidad militante a la propia esencia colectiva?". Pregunto, ¿cuál es el problema? ¿Identificar totalitarismo con autenticidad? Esa es, debo decirlo, una presunción gratuita e infundada de Giusti, de naturaleza francamente ideológica.

[45] Cfr. Richard Rorty, *Forjar nuestro país*. Barcelona: Paidós, 1999 (1998), cap. I. Para Orrego "Sentido histórico", en *Artículos publicados en "La Reforma"*, AC t. I, p. 371. También otros artículos del mismo periodo, AC t. I pp. 319, 346, 362.

[46] Cfr. por ejemplo, "*El miedo a la palabra*" (16/09/1931), en *Editoriales publicados en el "Norte"*, t. II, pp. 268-269.

torno al destino, que en la versión de Orrego es siempre un destino revolucionario. Es en este sentido que es significativo el empleo del mito platónico de la Caverna platónica como imagen de la misión del caudillo en *Pueblo-continente.*[47] En los momentos de mayor énfasis en la figura del caudillo, esta paideia política se identifica con la difusión de la doctrina del partido. Sin duda, las semejanzas con las retóricas totalitarias, fascista y comunista, saltan por sí solas. De hecho Orrego se ve obligado a admitir que lo que venimos de exponer no es sino la praxis de legitimación caudillesca, esto, es, el proceder de cualquier caudillo que se arrogue el destino como tarea. Esto es tan válido, debo acotar, tanto para Hitler, Mussolini o Haya de la Torre, pero también para las ONG de izquierda actuales. Se trata, en realidad, sólo de una forma de entender la acción política de las élites como un liderazgo moral comunitario en el cual "la doctrina" tiene función de apófansis y revelación de sentido de futuro. Por esto debemos decir que la concepción del "fundamentalismo" para un orreguiano como retórica del caudillo o la élite significa no una versión del totalitarismo, sino una postura acerca de la racionalidad que presupone el cultivo de la identidad comunitaria como diferencia. De hecho, ése es el tenor del discurso, por ejemplo, en relación con las Universidades Populares González Prada, que eran, precisamente, tanto centros de cultura política como bases de adoctrinamiento del "partido".[48] Lo que le da carácter de "izquierda" es la identificación del quehacer del caudillo con una lectura emancipatoria del pueblo, en el sentido ilustrado de la retórica teleológica utópica. De este modo, la exposición de la "doctrina" a través de alegatos de justificación de la práctica política "revolucionaria" (pero podría ser reaccionaria) se identifica como educación del pueblo, como la transferencia en discurso y pensamiento de la esencia del pueblo, cuyo fin es identificar la práctica política con el derrotero del "partido".

---

[47] Cfr. *Pueblo-continente*, t. I, p. 154.

[48] Cfr. *Conferencia leída... en la reapertura de las Universidades González Prada* (1930), AC t. V, especialmente pp. 174 y ss.

Antes comenté que la noción de paideia política descansa en los presupuestos de la hermenéutica política, que a su vez reposan sobre la concepción más general de la racionalidad como contingencia, como evento de destino, para expresarlo en lenguaje vattimiano. Aunque manifiestamente el proyecto de paideia, visto desde este punto de vista, conduce a una visión total de la acción política y el carácter popular, a identificar al pueblo culto con el "partido", cual ocurre, manifiestamente, en el fascismo italiano. Sin embargo, en realidad, hay que rescatar que en el lenguaje hermenéutico de Orrego se sugiere la idea de que la contingencia y la irracionalidad de la historia dan lugar a que pueda haber versiones rivales de lo que es ser "culto", a versiones conflictivas acerca del destino, la expresión y la autenticidad, las cuales pueden plasmarse en discursos políticos alternativos. Sin duda, esta interpretación es compatible con el optimismo liberal de sus años juveniles y se funde con él, dando lugar a una retórica de la cultura política basada en el diálogo y la diferencia, en particular con la idea ilustrada de la educación ciudadana a través del ejercicio de la libertad de prensa.[49] Aunque Orrego extrae esta consecuencia en su segundo periodo democrático, entonces exaltación del pluralismo, es notorio que no lo hace abandonando su perspectiva de la contingencia, sino, por el contrario, reconociendo una de las posibles vertientes de su radicalidad. Especialmente a inicios de la década de 1930 Orrego, interesado como estaba en distinguir el caudillismo de su posición, según la cual hay hombres superiores que captan intuitivamente el destino, llama intensivamente "la doctrina" al discurso del aprismo, con el fin de proponer que otros caudillos, los caudillos del caudillismo, carecían de ella.[50] Pero como para Orrego toda doctrina política es una interpretación práctica contingente de

[49] Cfr. "El mayor peligro: Ni caudillismo ni doctrina", en *Artículos publicados en el "Norte"* (13/12/1930), t. II, p. 296.

[50] Cfr. "¿Caudillismo o doctrina", en *Artículos publicados en el "Norte"* (12/12/1930), AC t. II, pp. 290-291. También "La función de los partidos políticos" (11/12/1930), en ibid. AC t. II, pp. 238-239.

la acción política –un "evento" posheideggeriano–, con esto se deja abierta la posibilidad de que los reaccionarios, liberales o conservadores tengan derecho, y derecho en el ser, a una "doctrina". En un principio la "doctrina" es correlativa al "mensaje" y éste a la "misión del caudillo.[51] Es notorio un artículo de la década de los 30 en que reivindica el discurso de la derecha europea como doctrina o ideología, esto es, como pensamiento digno de una paideia cuya "misión" sea comunicar un "mensaje" rival.[52]

Para terminar de hacer la exposición de la ontología política del autor, debo agregar que la lectura contingente del destino condujo al Orrego del último periodo al pluralismo democrático, de tal modo que la paideia política no se identifica más con la exhortación y la formación de cuadros del "partido", sino con la identificación de la cultura política con la cultura democrática, el respeto a las instituciones liberales y el sistema de elecciones e, inclusive, con la tenue idea de que la verdadera educación política es generar una cultura del diálogo y la pluralidad ideológica. Entonces ya no el caudillo o la élite, sino el conjunto del sistema de partidos era el responsable de educar al pueblo, esta vez, en articular, precisamente, un sistema pluralista de visiones de destino como parte del destino cumplido de una comunidad abierta a los valores de la Revolución Francesa. Resulta que el pluralismo de partidos se ha convertido nada menos que en "signo de madurez cívica, de sazón moral y de cultura política",[53] en algo más del interés de Miguel Giusti, menos "fundamentalista" y, para bien o para mal, en algo bastante discordante con la ontología política diseñada por él mismo en 1960, en cuyo límite hermenéutico hay una dosis no poco discutible de incoherencia y vaciamiento de significado de lo político, algo tan frecuente en el

---

[51] Cfr. *Discriminaciones*, AC t. II, pp. 320-321.

[52] Cfr. "Una disyuntiva trágica", en *Artículos publicados en "Antorcha"*, AC t. III, pp. 291-292.

[53] "¡Ganemos nuestra victoria!" (04/02/1956), en ibid., AC t. III, p. 323.

pensamiento que subordina la praxis humana al quehacer ontológico de la tecnociencia y que identifica el sistema político con los inalienables derechos del mercado global. Si el ontólogo del destino y el mensaje del pueblo hace descansar la intuición en una praxis global, como hacen los universalistas del "pensamiento único", ¿dónde quedó la contingencia? ¿Qué fue de la ontología de la libertad? ¿O es que la libertad tiene hoy su expresión en los locales de MacDonalds? La ontología política, inexcusable, impensada, pasa a reposar en espera de que la diferencia pueda, entre las sombras de la universalidad inhumana de la técnica, volver a ser pensada en la anamnesis del propio pensamiento de Orrego, tal vez, en busca de un Heraldo.

Bibliografía

De y sobre Orrego:

ORREGO, Antenor. *Obras completas*. Lima: CYDES, 1995, V t.

FLORES, Luis. *Humanismo y revolución en América Latina, bosquejo de interpretación del pensamiento materialista de Antenor Orrego*. Lima: ULEA, 1968.

FLORES QUELOPANA, Gustavo. *Antenor Orrego, teodicea, metafísica e historia, travesía de un pensador esencial*. Lima: IIPCIAL, 2003.

SALAZAR, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa, 1965, 2 t.

SOBREVILLA, David. *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta, 1996.

RIVARA, María Luisa. *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. Lima: FCE, 2000, t. II, pp. 236 y ss.

Complementaria:

BALLESTEROS, Jesús. *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1989 (1994).

HERNANDO, Eduardo. *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima: PUCP, 2000.

GIUSTI, Miguel. *Alas y raíces*. Lima: PUCP, 1999.

RIVERA, Víctor Samuel. "Belicosa y pacífica. La teología política de Descartes". En: Yachay, revista de filosofía y teología de la Universidad Católica Boliviana, # 39, 2004, pp. 115-150.

RIVERA, Víctor Samuel. "Hermenéutica del enemigo. Gadamer y Schmitt". En: *Endoxa* (España), # 19, 2004.

RIVERA, Víctor Samuel. "Relativismo, racionalidad y comunidad. Un alegato". En: *Revista teológica limense*, vol. XXXI, 1997, pp. 329-344.

RORTY, Richard. *Forjar nuestro país*. Barcelona: Paidós, 1999 (1998).

THIEBAUT, Carlos. "¿La emancipación desvanecida?". En: Carlos Thiebaut (comp.), *La herencia ética de la ilustración*. Madrid: Crítica, 1991.

THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

VOLPI, Franco. "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo". En: VATTIMO, Gianni (comp.); *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1993, pp. 327 y ss.

WANKUN, Daniel O.P. "Todos iguales. Todos diferentes". En: *Revista teológica limense*, vol. XXIX, 1997, pp. 67-94.