

Entre insensatos y locos. José Ignacio Moreno: filosofía política y debate en la Independencia del Perú (1822)

Between fools and crazy. José Ignacio Moreno: Political philosophy and debate in the Independence of Peru (1822)

Víctor Samuel Rivera¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú

vriverac@unmsm.edu.pe

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

Citar como: Rivera, V. S. (2022). Entre insensatos y locos. José Ignacio Moreno: filosofía política y debate en la Independencia del Perú (1822). *Desde el Sur*, 14(1), e0011

RESUMEN

En el contexto del Bicentenario de la Independencia del Perú, este texto busca recuperar para la memoria la obra de José Ignacio Moreno, uno de los gestores del proceso constituyente que atravesó el Perú desde el Protectorado de José de San Martín. De manera particular vamos a enfocarnos en su filosofía política, que ha sido peculiarmente desatendida en la historiografía relativa a la Independencia y que surge, justamente, a la luz del proceso de transición entre el antiguo régimen peruano y la consolidación de la república. De hecho, un primer objetivo de este trabajo es mostrar a Moreno como parte del proceso de gestión constitucional que dio lugar a la república peruana en calidad de interlocutor en la polémica pública. Para este propósito vamos a centrar el interés en su libro *Cartas peruanas* (1826), un texto de metafísica política escrito en el fragor constitucional del periodo de su presencia en el ambiente político y académico del Perú en los inicios de su vida independiente.

1 Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Estudios de bachillerato y pregrado en Humanidades en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dedicado a la hermenéutica filosófica, la filosofía política, la historia de los conceptos sociales y la historia política del Perú. Autor de *Tradicionalistas y maurrasianos* (2017) y *Pensar desde el mal* (2021). Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía desde 1992.

PALABRAS CLAVE

Ciencia política, filosofía política, historia constitucional, historia política, Independencia

ABSTRACT

In the context of the Bicentennial of the Independence of Peru, this text seeks to recover for the memory the work of José Ignacio Moreno, one of the managers of the constituent process that Peru went through from the Protectorate of José de San Martín. In a particular way we are going to focus on his political philosophy, which has been peculiarly neglected in the historiography related to Independence and which arises, precisely, in light of the transition process between the Old Peruvian regime and the consolidation of the republic. In fact, a first objective of this work is to show Moreno as part of the constitution-making process that gave rise to the Peruvian Republic as an interlocutor in the public controversy. For this aim we are going to focus our interest on his book *Cartas peruanas* (1826), a text on political metaphysics written in the constitutional heat of the period of his presence in the political and academic environment of Peru at the beginning of his independent life.

KEYWORDS

Political science, political philosophy, constitutional history, political history, Independence

Introducción

La segunda mitad del siglo XIX conforma el horizonte de gestación de la historiografía republicana del Perú, vale decir, el periodo en que el Perú plantea el problema de la identidad política y social en una temporalidad heterogénea (cf. Anderson, 1983; Chatterjee, 2006; Dager, 2009, pp. 85 y ss.). Este proceso de gestación depende de unas fuentes primigenias hoy más bien descuidadas: se trata de los compiladores de datos y documentos que, de alguna manera, dan el cuerpo a la historia narrada y le ofrecen los materiales de su contenido. Como es común hoy decir, en célebre fragmento de Walter Benjamin, dan el material para la «historia de los vencedores», vale decir, para justificar y dar sentido al Perú independiente que se consolida desde 1860 en adelante. Y como en toda «historia de vencedores», la criba disminuye, apoca y aun anula todos los materiales, es decir, los hitos de memoria, de todo pasado que no contribuya con gestar la

historia narrativa vencedora. Es aquí donde ingresa José Ignacio Moreno (1767-1841), el primer filósofo político del Perú independiente y uno de los contados personajes sociales peruanos del siglo XIX a quienes podría corresponder el apelativo de «filósofos políticos», como podría ser el caso quizá de Bartolomé Herrera (Rivera, 2008). El conocimiento del pasado en interés científico de la verdad histórica impone el reto de tomar en cuenta todas las voces silenciadas por la memoria social, sin importar su signo.

En adelante, por razones metodológicas, esta introducción va a dar cuenta de los antecedentes del trabajo, su justificación, sus objetivos y la explicación de las claves y el orden del aparato argumentativo con que se desarrolla.

En efecto, Moreno es uno de los personajes centrales en los debates ideológicos y políticos de la república temprana cuyas ideas y pensamiento político han sido más severamente olvidados. Es un agente decisivo en el momento constituyente que da origen al régimen del Perú independiente bajo la forma de república, pero, por razones que veremos luego, permanece en el silencio. Para comprobar estos asertos, revisaremos ahora los antecedentes de este trabajo, así como los motivos que justifican la investigación, basados en gran parte en lo aquí anotado. Los antecedentes de estudio dedicados a este personaje son extremadamente escasos; en este sentido, repasarlos resulta ser, a la misma vez, la justificación de este trabajo.

La historiografía dedicada hasta hoy a Moreno, fuera de los diccionarios y las menciones de pasada a este personaje, se limita a apenas dos investigadores relativamente recientes, del siglo en curso; en ambos casos se ha hecho mención de las posiciones políticas y religiosas del autor en el contexto del proceso de Independencia sin haber desarrollado, por comprensible dificultad de acceso a las fuentes primarias, las bases de estas posiciones y, más en particular, su pensamiento filosófico político (Altuve-Febres, 2008; Rivera, 2013a, 2013b). Los antecedentes disponibles se han centrado en relación con la más notoria de las obras de Moreno, *La supremacía del Papa*, impresa en dos tomos en Lima en 1831 y 1836. Esta obra no se halla relacionada para nada con el tema de la Independencia y el rol jugado en ella por Moreno y sus ideas filosófico-políticas; se halla vinculada más bien con las polémicas desarrolladas a lo largo del siglo XIX sobre el estatuto jurídico de la Iglesia católica en el contexto de los nuevos Estados americanos. Sobre la base de lo anotado, podemos afirmar tajantemente que la obra de Moreno relacionada de modo directo con el proceso de la emancipación peruana de la Corona de Castilla y el establecimiento de la república, a diferencia de *La supremacía del Papa*, se encuentra aún sin estudiar.

Si hay una primera justificación para este trabajo, es esta ausencia completa de estudios respecto del pensamiento de Moreno, pero, más aún si cabe, de la filosofía política que hizo de base para su rol como actor en el proceso emancipatorio peruano. Respecto de esto último, el padre Moreno es reconocido por su intervención en los debates constitucionales acerca de la forma de gobierno que debía adoptar el Perú independiente, en particular por haber defendido la monarquía (Basadre, 1928, 1929; Blanco, 2013; Chanamé, 2015; Guerrero, 2006; Hampe, 1999). Ninguno de los textos que han tratado este tema, sin embargo, vincula la intervención de Moreno como parte de un conjunto de reflexiones de filosofía política ni menos con obra escrita alguna en ese sentido. Es peculiarmente digno de asombro que la historiografía haya pasado por alto hasta hoy las *Cartas peruanas* (1826) de Moreno. El contexto y el contenido de este libro, escrito en un inicio a propósito del proceso de la Independencia, resulta central para darle mayor profundidad y sentido a los debates constitucionales en que efectivamente intervino. *Cartas peruanas*, que en su versión más acabada iba a tener 1094 páginas, no aparece citada nunca en ninguno de los textos antes referidos.

Es de subrayarse que el más ilustre de los historiadores interesados en el tema de los debates de la Independencia, Jorge Basadre (1928; 1929, pp. 22 y ss.), detallando la intervención de Moreno en ellos, tampoco haya mencionado nunca las *Cartas peruanas*; debe decirse lo mismo de los historiadores más recientes dedicados al tema, que sin duda parten del tratamiento que Basadre hizo del mismo y son su referencia; lo mismo puede decirse del anterior tratamiento de Sebastián Lorente (1876). La historiografía ha omitido la integración de la obra filosófica política de Moreno con su participación en el debate constitucional que dio origen a la República Peruana, un motivo de sobra para justificar una investigación en ese sentido. Es razonable pensar que la omisión de un libro de filosofía política grande y complejo, con 1094 páginas, relacionado en grado mayor o menor con un episodio tan importante como la Independencia de un país, no puede ser una situación casual, sino el resultado de un conjunto complejo de circunstancias. Respecto de estas circunstancias, como ya hemos anunciado, el punto de vista que adoptamos es que la omisión es el resultado de un trabajo (en este caso negativo) de la memoria histórica, que habría privilegiado postergar o silenciar a los «vencidos» del debate constitucional que dio origen independiente al Perú republicano.

Debe recordarse que tanto la intervención de Moreno en el debate constitucional como el desarrollo de las *Cartas peruanas* se hallan enmarcados en un ambiente polémico de alta intensidad, el ambiente de la gestación de la República peruana. Una manera de medir la importancia del

autor olvidado y, por lo mismo, de justificar su recuperación, es encontrar testimonios u otras pruebas de aprecio y consideración al libro de 1826 de parte de sus contemporáneos, cosa que pasaremos a hacer ahora. Contamos con los testimonios del padre R. M. Taurel y del conocido intelectual y político chileno Juan Egaña, ambos los cuales no solo consideran a Moreno como un pensador y un filósofo político de nota, cosa que desconocen Lorente, Basadre y la historiografía del siglo XXI, sino que además subrayan la importancia de las *Cartas peruanas* en el contexto de las herramientas políticas para el procesamiento social de las independencias.

Como hemos anotado, buena parte del sentido de una narrativa vencedora consiste en localizar y silenciar en el largo plazo de la memoria histórica todos los obstáculos que dificultan la disciplina social que una narrativa debe justificar. Un modo de identificar esta acción sobre la memoria es apelar a testimonios contemporáneos del autor o del pensamiento excluido. Veamos testimonios de época del valor que se asignaba a lo olvidado en el siglo XIX. Cuando uno lee a R. M. Taurel escribir de Moreno en 1851 que este era «una de las glorias del Perú contemporáneo» (p. 92), o uno comprueba la extensa cabida de sus comentarios en una obra poco tiempo posterior (1855), o lee el entusiasmo con que Juan Egaña aprecia sus obras en su correspondencia de inicios de la década de 1830 (1951), es inevitable una cierta perplejidad, que muestra un significativo interés por Moreno y su obra en la era de consolidación de las independencias iberoamericanas que la historiografía actual escasamente revela. En una carta recogida por Taurel, fechada en 1840, aún en vida de Moreno, se habla con énfasis de la «ciencia» de un erudito profesor universitario, «el justamente alabado señor Moreno» (1855, t. I, p. 353). Ante testimonios como estos, el lector se resiente algo con la obra destructiva de la memoria histórica.

Queda claro que nuestro trabajo se justifica por la escasa o casi nula presencia de estudios académicos sobre Moreno y sus *Cartas peruanas*; pero más aún porque el pensamiento filosófico político contenido en estas era extraordinariamente valorado en su propio tiempo. Un siglo después de las *Cartas peruanas*, como ya sabemos, el estudio de Jorge Basadre de 1828 omite mencionar (o no conoce, dado que ha pasado ya un siglo de historia oficial) estas mismas *Cartas peruanas* que aprecian Taurel y Egaña. Esto nos impulsa ahora a dos pasos: el primero, una breve referencia de quién era José Ignacio Moreno, tanto para recibir altos elogios por su «ciencia» en el siglo XIX como para el esfuerzo moral por silenciarlo de la memoria histórica; el segundo, abordar el contexto social y el contenido de las *Cartas peruanas*. Todo esto en referencia a su rol en la determinación del régimen político del Perú adoptado en el contexto de la obra

de 1826, para lo cual emplearemos como referencia un recurso técnico del conocido filósofo político sueco Jon Elster, estudioso de los procesos de cambio constitucional.

Comencemos con la reseña biográfica. José Ignacio Moreno (1767-1841) era un súbdito ordinario del Perú en la fase final del régimen de la monarquía católica (Mendiburu, 1885, p. 370). A todo interés, de no haber atravesado por el medio de su horizonte vital una guerra exterior y otra civil que cambiarían bruscamente el régimen político, Moreno no habría sido sino un eficiente funcionario más dentro de la compleja administración del Perú español. En 1821, sin embargo, su vida algo mediana se vio sacudida por un tiempo de gran intensidad histórica, que dio lugar a que sus ideas, hasta entonces más bien privadas, sobre temas filosófico políticos, dejaran de ser solo el anónimo patrimonio de su lúcida y prudente inteligencia. Pero, ya en lo que debía haber sido el ocaso de una existencia de más de medio siglo, Moreno vería ocupada la capital del Reino en un escenario de confusión y crisis y, como varios de los prelados, nobles e intelectuales residentes en Lima, accedería a integrarse, quizá no con prontitud, pero sí con fidelidad, al Protectorado de José de San Martín. Hacia 1821, solicitado por Bernardo de Monteagudo, el ideólogo de San Martín, este profesor se haría famoso como defensor del régimen monárquico, la propuesta de San Martín para el entonces futuro Perú independiente.

Como ya hemos establecido, Moreno obtiene la fama que Taurel o Egaña tendrían de él como filósofo político en el contexto antes expuesto. En el ambiente político y social del Perú de inicios de la década de 1820 se inaugura lo que Jon Elster llamaría un *constitution-making process*, esto es, un proceso constituyente. Vamos a definir *constitution-making process*, siguiendo a Elster, como un conjunto de circunstancias complejas en un cierto momento histórico que tienen como efecto la modificación severa del orden constitucional (cf. 1995, p. 363; 1992). El proceso constitucional es una dinámica social de múltiples actores que generan, a través de diversos medios, un marco constitucional nuevo, normalmente bajo la forma de un documento; este proceso se inicia sobre la base de un vacío jurídico y social fáctico, la ausencia total o parcial del derecho, en este caso debido a la larga guerra contra la Junta de Buenos Aires y luego la ocupación de Lima por las tropas de esta, que en 1820 instauraron el Protectorado. Esto inauguraría un *constitution-making process* en un arco que iría de 1820 hasta 1827 y abarcaría los regímenes simultáneos de la monarquía, tradicional y liberal, el Protectorado, la Primera República (1823) y la Dictadura de Simón Bolívar. Justamente, y como parte de este proceso constitucional, Moreno inicia en 1822 la publicación de una serie de folletos con formato de carta; la primera serie, la más conocida, adquiere forma de

libro en 1826, en que se imprime lo que habría de ser su portada; se trata de las *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio*.

La reflexión anterior nos permite hacer un paréntesis sobre el objetivo de este estudio, que no es solo salvar para la memoria histórica a un agente social descuidado e importante y hacer un esfuerzo inédito por presentar y explicar su obra en el contexto de la Independencia, sino algo más.

Las *Cartas peruanas*, como vamos a intentar probar, serían parte de la contribución de Moreno en el proceso constitucional en el arco 1820-1827; aunque su participación podría ser estudiada y extenderse durante todo el tiraje de la obra, que va desde 1822 hasta 1834, inclusive (Medina, 1907, t. IV, pp. 316-317), nosotros vamos a enfocarnos en 1822, en que salen a la luz los primeros XVI fascículos de *Cartas peruanas*, que son a la vez los más relevantes para el debate constitucional, que daría lugar a la primera república y a la Constitución escrita de 1823. Este año de 1822 fue quizá la etapa más intensa del proceso constituyente del Perú, que tendría varios momentos significativos a lo largo de su curso: la convocatoria a una junta de notables que iniciaría sus labores el 10 de enero, las elecciones convocadas en mayo para el Congreso Constituyente, la instalación y el consiguiente establecimiento de la república peruana en septiembre. Moreno, que habría mostrado habilidades en la filosofía política en otros momentos críticos, como más adelante veremos en detalle, usaría ahora sus «cartas» para cumplir su compromiso con Monteagudo y sustentar la viabilidad de una monarquía.

Anotamos aquí que vamos a subrayar en nuestra aproximación tanto al perfil del autor como a su obra de 1826 los compromisos encubiertos o manifiestos de su postura como una metafísica política o una metapolítica, esto dentro de la corriente cultural que se ha denominado, con Antonio Calvo Maturana, «contrarrevolución ilustrada» (2018), una expresión que transformaremos a veces, por sus pretensiones de metafísica social, con el sintagma «ilustración oscura». Nuestro objetivo es intentar demostrar que las *Cartas peruanas*, que parecen desde lejos, incluyendo la distancia histórica, un libro apologetico, una defensa del cristianismo por fascículos, eran en realidad una manera encubierta de incorporarse al *constitution-making process* desde su posición de filósofo político adherido a una posición contrarrevolucionaria ilustrada.

En adelante seguiremos el siguiente plan de exposición. Daremos primero unas notas biográficas de nuestro autor, ceñidas de manera tal que resulten útiles para nuestros objetivos, particularmente los referidos a su punto de vista filosófico político; veremos luego brevemente el perfil de su memoria como pensador político tal y como ha sido gestada desde la narrativa de los vencedores, con ese rol insignificante que se le otorga

en los relatos referentes a la instauración del régimen republicano, y esto con la finalidad de subrayar los indicios de sus compromisos en el campo de la metafísica política. Acto seguido, presentaremos las *Cartas peruanas* en general, y luego como lo que son, una obra de filosofía política que formó parte integrante del *constitution-making process*, del proceso constituyente por el que atravesó el Perú desde la instauración del régimen del Protectorado (1820) hasta al menos el fin del régimen de Dictadura de Simón Bolívar, luego de su salida a inicios de 1827 aunque, como ya se ha dicho, con énfasis en su desarrollo en 1822, el momento de mayor vínculo entre el desarrollo de las *Cartas peruanas* y el *constitution making process* de la Independencia.

Para terminar nuestra introducción, señalemos la estructura del texto que sigue. El documento se divide, esto para orientación de los lectores, en cuatro secciones discretas y una conclusión. Las cuatro partes discretas responden en realidad a una división más general en dos secciones, ambas relativas al esquema hecho antes aquí para la justificación del trabajo: la primera está constituida por dos viñetas relativas a la biografía de Moreno; la segunda, por una exposición en dos partes del pensamiento filosófico político y el contexto social de las *Cartas peruanas*.

Las primeras dos secciones del artículo rastrean la trayectoria intelectual y social del autor y, dentro de esta, indicios ciertos del pensamiento político posterior, el que habría de desarrollarse dentro del *constitution-making process* 1822-1827. Se trata de las secuencias «Una biografía para el rey» y «Los servicios del Dr. Moreno». En esta reseña hay un tema transversal, que es la versión de la biografía de Moreno consignada en el Tomo V del conocido *Diccionario histórico-biográfico* del general Manuel de Mendiburu (1885). Mendiburu, autor de ideas liberales y republicanas, aunque cercano en el tiempo a Moreno, omite sus *Cartas peruanas*, muy posiblemente por motivos ideológicos. Esta versión, que es la forma abreviada de la fama de Moreno en las obras posteriores donde es mencionado, como en Lorente, Basadre y la historiografía del siglo XXI, contrasta notablemente con las referencias disponibles de Taurel, Egaña, etc., disponibles en el periodo de su composición. Se hace este contraste con el propósito de subrayar la importancia de la obra de la memoria histórica en la selección del material digno de recuerdo en una historia de vencedores. Hablemos ahora de los objetivos específicos de cada una de las dos partes biográficas.

«Una biografía para el rey» tiene el objetivo de contrastar la versión biográfica de Mendiburu con documentos fiables sobre la trayectoria y el pensamiento del autor; en esta sección este contraste se va a efectuar en particular con una presentación de la vida y el trabajo de Moreno en el

Mercurio Peruano (1793) y, notoriamente, con una carta de autopresentación de Moreno que describe su trayectoria tanto académica como personal para 1813. Veremos aquí indicios, tanto de parte de Mendiburu como de las fuentes contemporáneas aludidas, de una cierta metafísica política o metapolítica, el centro de la ilustración oscura de Moreno, que daría fe de su adscripción a la contrarrevolución ilustrada. «Los servicios del Dr. Moreno» continúan la biografía de Moreno, aunque subrayan el desarrollo de los indicios hasta 1813 en el periodo cronológico que va desde esa fecha hasta la ocupación militar de Lima y la solicitud de San Martín y Monteagudo de 1821 de apoyar la monarquía peruana, con la presunción de que sus antecedentes como filósofo político y sus méritos bajo Fernando VII darían feliz resultado a la empresa asignada.

El contexto histórico y social de las primeras dos secciones dan lugar a lo que podríamos considerar la segunda parte de este trabajo, cuyo objetivo es presentar las *Cartas peruanas* de manera minuciosa, aunque restringiéndonos a la serie impresa en 1822, que es la más acotada con el tema del debate constitucional que dio origen al Perú independiente. Estas partes son «Entre Filaletes y Eusebio» y «Entre insensatos y locos». La primera sección se ocupa de la composición del texto y sus partes; la singularidad de las circunstancias de su impresión, que puede explicar parcialmente su descuido en la historia social y política del Perú de inicios de la República y las fuentes más fundamentales con las que el autor hizo diálogo en el texto; del mismo modo, trataremos su rol en el *constitution-making process*, dentro del cual se halla la obra enmarcada. La parte final, «Entre insensatos y locos», se refiere ya al contexto de circulación de las *Cartas peruanas* en 1822, el debate de esta contra la opinión pública en el *constitution-making process* durante ese año y ofrece mayores detalles de la filosofía del autor como ilustrado oscuro, autor de una metafísica política.

Una biografía para el rey

El rey Fernando VII, de haber estado posiblemente entonces en el ejercicio de sus funciones, hubiera recibido en 1813 una carta mandada desde Lima. Estaba firmada para él con fecha 10 de mayo; había salido de la pluma de José Ignacio Moreno, súbdito español, sacerdote, nacido en el puerto de Guayaquil (Mendiburu, 1885, p. 370; Medina, 1907, t. III, p. 241). Se trata de una misiva más bien breve que presenta dos obras impresas en Lima referidas a temas políticos; una está relacionada con lo que la historiografía conoce como la rebelión de Huánuco (cf. Bazán, 2018) y otra con la recepción en el Perú de la Constitución de 1812, llamada Constitución de Cádiz. Es manifiesto que Moreno se esmera tanto en la veracidad de la

información como, dado el contexto de 1813, en mostrar su fidelidad a la Monarquía. El objetivo de su carta, que es a modo de expediente, es lograr la concesión «de una canonjía o prebenda» «en esta iglesia metropolitana», es decir, en la Ciudad de los Reyes (Medina, 1907, t. III, p. 242).

La solicitud de una prebenda resulta en una curiosa autobiografía manuscrita; esta se conserva en el Archivo Real de Indias de Sevilla y, sin lugar a dudas, es la fuente más apreciable y exacta de la trayectoria de Moreno. De su propia mano conocemos su carrera como presbítero, matemático, físico, académico y filósofo. En ella se registra sus estudios en el Colegio de San Carlos con «estudios de Filosofía, Matemáticas, Derecho Civil y Canónico», su bachillerato en Derecho y su licenciatura en calidad de abogado en la Universidad Real y Pontificia de San Marcos, «Doctor en leyes y cánones en esta universidad»; luego optó por el sacramento del orden y como tal, fue «Promovido después al oficio de párroco» en diversas localidades de la sierra peruana (Medina, 1907, t. III, p. 241; Mendiburu, 1885, p. 371), aunque ya el lector puede imaginarse que Moreno no consideraba esos encargos como prebendas, vale decir, como un modo de haber sido promovido laboralmente.

La escolaridad de Moreno coincidía con la introducción en Lima de los programas educativos de lo que se llama «la ilustración católica», una suerte de actualización de los estudios, especialmente los relativos a las matemáticas y la ciencia natural, pero sobre la base de una concepción religiosa de la sociedad, en lo que hace de «católica» a esta ilustración a diferencia de la francesa o escocesa, que integraba en un programa común las ciencias duras con los estudios antropológicos y sociales, por lo que además era antirreligiosa (Lehner, 2016). Los cambios en San Carlos venían desde 1771 (Valle, 2006, pp. 337-338). En la carta del 10 de mayo refiere al rey Fernando su (especial) interés por los asuntos públicos (es decir, por temas políticos), lo que tiene por prueba los dos folletos presentados por la reseña biográfica, el de 1812, *Exhortación a la sumisión y la concordia* (Medina, 1907, t. IV, p. 78), redactado en ocasión de la rebelión de Huánuco, y el acabado de imprimir en enero del mismo año 1813, *Discurso de jura de la Constitución política española* (Medina, 1907, t. IV, p. 177); ambos documentos «que también acompaño» «por medio de mi apoderado» en Madrid, escribe Moreno al rey (Medina, 1907, t. III, pp. 241, 242).

El conocido *Diccionario histórico-biográfico* del general Manuel de Mendiburu señala al firmante de la carta al rey en calidad de escritor sobre temas de su incumbencia en la revista *Mercurio Peruano* (1790-1795), la exquisita publicación colectiva de la Lima de la Ilustración (Clément, 1997); «Los servicios que el Dr. Moreno hizo a la ilustración merecen estimación», dice Mendiburu, en relación con «sus elegantes discursos sobre

diferentes materias publicados en el *Mercurio Peruano*» (1885, p. 370). De-tengámonos aquí en el *Mercurio Peruano*. Auspiciado por el virrey Gil de Taboada (Panduro, 2017, pp. 237-238), que iba en calidad de su «protector» (*Mercurio Peruano*, t. VII, p. 1), el *Mercurio Peruano* era el órgano de la Sociedad Académica de Amantes del País (Clément, 1987, p. 85), a veces llamada «de Lima» por la localización de sus miembros; esta sociedad ilustrada se originó de una anterior Sociedad Filarmónica de Lima, de la cual formaban parte muchos de los colaboradores del *Mercurio*, al inicio identificados con seudónimos griegos y latinos (Clément, 1997, p. 22; cf. Guibovich, 2005, pp. 138 y ss.). En principio, la participación de Moreno en el *Mercurio Peruano* no parece ser tan enfática como la recuerda Mendiburu. Como una cuestión de hecho, Moreno aparece citado en el tomo VIII, números 277 y 278, en una oposición de filosofía y matemáticas (que es lo que al parecer Mendiburu evoca de memoria como «elegantes discursos sobre diversas materias»); Moreno es presentado en calidad de «Doctor», como asesor de la tesis de Carlos Pedemonte; este Pedemonte es el mismo que algún día sería el encargado de la educación del célebre filósofo político y polemista Bartolomé Herrera (1861-1864), quien a su vez sería ardoroso partidario de muchas ideas y lecturas de Moreno (Rivera, 2017a, pp. 170-174).

De José Ignacio Moreno, justamente por la citación de su nombre en el tomo VIII del *Mercurio*, se infiere que no era parte del «círculo literario» de la Sociedad (Clément, 1997, pp. 57-58), aunque se ha aducido, a nuestro juicio por las afirmaciones de Mendiburu, que gozaba de una cierta «inclusión honorífica» (Altuve-Febres, 2008, p. 144); en todo caso, la publicación en 1793 revela inobjetablemente que Moreno formaba parte, en calidad de figura prestigiosa, de la cultura de la ilustración católica en la Lima de fines de la dinastía borbónica. Moreno se encontró con esta atmósfera ilustrada en 1784, en que vino a estudiar a Lima al Colegio de San Carlos (Lozano, 2014, p. 43), para pasar después a San Marcos. Moreno llegó a Lima demasiado joven para haberse integrado con los antiguos miembros de la Sociedad Filarmónica (*Hisperiófilo*, 1791, pp. 49-52), pero aparece en la lista de suscriptores del *Mercurio* presentada en enero de 1793, en calidad de vicerrector del Colegio de San Carlos (*Mercurio Peruano*, t. VII, p. 4). San Carlos, ciertamente, debe ser recordada a modo de una escuela de bachillerato y no de un mero colegio y el vicerrectorado en esa institución era una manifiesta muestra de fama académica para quien ya era además profesor en San Marcos. Al margen del grado de intensidad de su relación con el *Mercurio Peruano*, su vínculo con la Sociedad de Amantes de Lima lo incorpora como miembro de la exquisita élite de la ilustración católica peruana (Clément, 1987; 1990).

Volvamos a Mendiburu, quien le atribuye a Moreno un rol algo más notable en el *Mercurio* que haber aparecido en el tomo VIII. No conociéndose ningún texto firmado de su pluma y no siendo miembro de la Sociedad, Mendiburu sugiere sin embargo que este redactaba de manera anónima (cf. 1885, p. 371). Veamos ahora las razones de que esto fuese probable.

Mendiburu escribe sobre Moreno casi en calidad de un contemporáneo; habiendo participado del entorno social del sacerdote, recopiló la información en un momento del siglo XIX en que podía recurrirse, ya no solo al autor mismo, que vivió hasta 1841, sino a la memoria de muchos testigos vivos del régimen anterior. Esta cierta insistencia de Mendiburu en la participación de Moreno como colaborador anónimo en el *Mercurio* es en realidad muy atinente para el objeto de este trabajo. Se aduce la sugerencia de escribir anónimamente. Obras anónimas las hubo precisamente en la revista sobre temas políticos, religiosos o teológico-políticos; en este sentido, debe destacarse las reflexiones anónimas contra la Revolución francesa, que no son infrecuentes desde 1792 y son abundantes en año de publicación del tomo VIII. Estos escritos anónimos en materia religiosa y teológico-política forman parte de una literatura apocalíptica contrarrevolucionaria muy frecuente en la región (Cid, 2014), cargada de referencias al Anticristo y el Apocalipsis; estos textos, que suenan hoy bastante raros, debían sin duda haber sido un tema delicado también en su propio tiempo, considerando el carácter anónimo con que fueron publicados. Avanzado el siglo XIX, y conociendo el prontuario posterior de Moreno, Mendiburu cuenta con que el auditorio asocie sin dificultad la fama ilustrada del clérigo con la agenda política anónima de la revista, que vamos a ver ahora un poco más detalladamente.

Para comprender el ambiente de composiciones anónimas en las que Moreno es confundido, hay que recordar que los mercuristas, amantes del país, la ciencia y las innovaciones de su tiempo, eran tanto en religión como políticamente más bien opuestos a la Revolución francesa y sus principios (Rivera, 2015, pp. 256-258); en el *Mercurio* hubo una clara línea editorial signada por autores de referencia apocalípticos y contrarrevolucionarios, con la referencia explícita de conocidos conspiracionistas, como el abate Augustin Barruel (1741-1820), lo cual revelaba la presencia de algo que se ha denominado en otra parte «contrarrevolución ilustrada» (Burson, 2014; Calvo, 2018), tanto en la Sociedad como en la revista. Obviamente, no puede negarse que hubiera colaboradores y contertulios de signos diversos, pero la línea relativa a la Revolución era radical: llamar a la Revolución «Bestia del Apocalipsis», como se hacía en el *Mercurio* (Rivera, 2015, pp. 256-258) es cosa seria; lo mismo burlarse de la democracia, el entonces reciente invento social de los franceses, una «novedad

tan opuesta a los principios de crianza» (Anónimo, 1791, p. 37), como una especie de locura y asunto de sirvientes, mujeres y criaturas, como «cosa propia de sus semejantes» (Anónimo, 1791, p. 37). Se trata de ideas para nada infrecuentes y que hacen poco para explicar lo que pasaría durante las guerras de Independencia tal y como la historiografía suele hacer (cf. Rosas, 2006, pp. 167-176), para confirmar en el pasado el espejo legitimador de las creencias del presente.

Como vamos a ver, la contrarrevolución ilustrada, que se halla desde el *Mercurio*, corresponde bien con la filosofía política desarrollada después por Moreno, cuando acontezca el proceso constituyente del que sería parte: el *constitution-making process* significado por la Independencia y el inicio de la República (Pozo, 2016; San Martín, 2020). La militancia intelectual en la contrarrevolución ilustrada no debía ser cosa muy rara, pues primero en el *Mercurio*, pero luego con más intensidad durante las fechas en que Moreno componía los folletos que enviaba al rey, Lima conocería una guerra de palabras donde las personas de apocalípticos, profetas y oscuros demonios históricos estarían lejos de ser meras excepciones (Chassin, 1998; Peralta, 2002; Peralta, 2011; Rivera, 2015, pp. 56 y ss.); se trata de un fenómeno que puede rescatarse a nivel iberoamericano, como ha notado Gabriel Cid y resulta natural pensado en las sociedades católicas españolas (cf. Cid, 2019). De hecho, los folletos políticos que Moreno cita por su pluma, son respuestas al desorden social en gran medida gestado por la prensa entre 1812 y 1813, que es también un proceso constituyente, aunque relativo a la Constitución española de 1812.

En el momento de la oposición sobre filosofía y matemáticas de 1793 Moreno era un hombre de 26 años. Para el momento de la carta al rey, el 10 de mayo de 1813, la Revolución en Francia de la era del *Mercurio* había devenido en una guerra universal, España peninsular estaba ocupada por un gobierno usurpador y el Reino del Perú, a ojos del propio Moreno, en ese mundo efervescente, contaba para su defensa el talento para la folletería política; el mismo que, rubricado en mayo de 1813, daba a conocer al rey.

La historiografía sobre la revolución en el Perú y el *constitution-making process* en que ingresa el país desde el Protectorado coloca a la élite ilustrada como ferviente y ansiosa por la Independencia y la República (Peralta, 2002, pp. 46 y ss.; Sétier, 1826, pp. 44 y ss.). El hecho es que los textos que tocaban el tema de la Revolución en el *Mercurio* eran más hostiles que favorables a los sucesos y principios de Francia; es difícil creer, desde la lejanía del tiempo, que la ilustración contrarrevolucionaria a cuya lectura política se hallaba suscrito Moreno iba a cambiar demasiado para la década siguiente. Luego sería 1808, y mientras el padre Moreno dictaba clases

de Derecho en la Universidad de Lima, el rey y el heredero al trono de las Indias y España fueron secuestrados por los franceses. Es entonces, en años cercanos a los textos de 1812 y 1813, que Moreno ingresaría al ámbito que ahora llamamos público. Armado de una impronta de ilustrado católico, es por la postura que Moreno debía profesar y cuyo expediente presentaba al rey que, en las elecciones para Cortes de 1809, sería —según confiesa al rey— «elegido para la Diputación para la Junta Central por el Cabildo de la ciudad de Guayaquil» (Medina, 1907, t. III, p. 242). Es la postura que defendería en el proceso constitucional que vendría después: la contrarrevolución ilustrada.

Los servicios del Dr. Moreno

1813. «Los servicios que el Dr. Moreno hizo a la ilustración merecen estimación» —se publica en las notas biográficas de Mendiburu— «y sus elegantes discursos sobre diferentes materias publicados en el *Mercurio Peruano* y posteriormente» —sostiene con exageración— «tenían la madurez que distinguía sus producciones literarias» (1885, p. 370). El mismo Mendiburu sugiere que el eminente padre Moreno había pasado después del episodio del *Mercurio* bastante tiempo en oscuras parroquias de la sierra de los Andes, lo que hace pensar que la carta de 1813 no había sido, después de todo, muy exitosa, como que la recibía la Junta Central, ante la cual debía tramitar sus pedidos de prebendas o canonjías en Lima el apoderado del cura en Madrid. Y 1813 no era un año bueno para las prebendas de los curas sabios y metafísicos en la Ciudad de los Reyes. De allí que vemos reaparecer a Moreno de la Sierra recién en 1816, es decir, luego de la restauración de la monarquía en el régimen antiguo. Es entonces que Lima le sonríe; ahora sus «servicios», luego de la liberación de España y el desenlace, aparentemente benigno, de la Revolución. Luego de una década de guerras todo parecía, al fin, volver al orden regular.

Hay una pista de 1793 que dice mucho de su manera de entender la filosofía política. El propio redactor del *Mercurio*, en la presentación que hace de Moreno en 1793, alaba el genio de nuestro autor por su conocimiento de la física de Isaac Newton y Pierre Gassendi, así como su dominio relativo a «el cálculo y la geometría»; lo felicita también por un motivo relacionado con sus ideas políticas. El texto del tomo VIII del *Mercurio* lo encomia por promover en San Carlos «los principios de una sana metafísica», que, como veremos después, es una metafísica política.

El redactor del texto de 1793 recordaba en la nota al pie, en el numeral 10 del texto, que Moreno no solo estaba al tanto de las ciencias nuevas, sino que su inteligencia le daba para algo más: era «escudriñadora de las verdades más recónditas» que revelan «una cierta tenacidad infatigable»

(Anónimo, 1793, p. 282). La actualización de Moreno, que conocemos por las Cartas, añadiría, aparte de Newton y Gassendi, a René Descartes y Francis Bacon, y también a Jean-Jacques Rousseau, el abate de Condillac, el barón de Montesquieu, a Voltaire y, muy especialmente, las obras del barón Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789); leería, pues, a autores sociales materialistas y ateos de fines del siglo XVIII, como es comprensible lo habrían hecho otros de sus contemporáneos en la era borbónica. Estas lecturas no habían afectado su salud metafísica, por así decirlo. 1793, debe recordar el lector, es el año del terror revolucionario; es también el año en que el *Mercurio Peruano* tiene las expresiones más terribles contra los principios de Francia. Es un año interesado en «los principios de una sana metafísica», una compatible con la Ilustración cristiana de los mercuristas.

Las lecturas antes anotadas habrían de ser parte del nudo de la argumentación de las *Cartas peruanas*, que dan pistas de otros compañeros de ruta algo menos relevantes en el contexto del *Mercurio*. Se daría un tiempo también Moreno para lecturas ilustradas aptas para un clérigo y el modelo de filósofo religioso ilustrado; sería lectura suya la obra del exaltado jesuita Augustin Barruel (cf. Carta XIV, p. 14)², los entonces conocidos e innumerablemente reimpressos textos antimaterialistas del obispo Du Puy, así como las obras apologéticas del mismo tono de los abates Nicolas Bergier y Nicolas Jamin, largamente citados en las *Cartas*; se trata de autores diversos de lo que llamamos con Calvo Maturana la *contrarrevolución ilustrada*, que si no está necesariamente opuesta a las nuevas ciencias naturales, lo está sí al materialismo y el ateísmo que la cultura ilustrada les asociaba (Carta V, p. 5; Lehner, 2016; Ramón Solans, 2012). En este sentido, escritores como Bergier o Barruel cuestionaban el aspecto ético, social y político de la Ilustración y tuvieron por agenda defender la religión tanto como la monarquía cristiana y otras instituciones en calidad de valores de Antiguo Régimen (Armenteros, 2018, pp. 139-186). Durante el periodo de Moreno estas ideas respondían a una interpretación apocalíptica de la ilustración, en especial paralelamente o después de la Revolución en Francia (Cid, 2014; Lehner, 2016; MacMahon, 2001; Masseur, 2000). En tiempo posterior a las primeras *Cartas* puede identificarse la influencia del ilustrado oscuro por antonomasia: el conde J. de Maistre (Armenteros, 2018; Barthelet, 2005; Bradley, 1988; Lebrun, 1988; Triomphe, 1968).

2 Las *Cartas peruanas* deben ser citadas por su número y paginación propia, como tendremos ocasión de tratar después.

La contrarrevolución ilustrada circulaba en Lima en el arco de tiempo entre la formación del padre Moreno y su muerte; podía leerse tanto en francés como en español, esto impreso en España o México.

En 1784 el guayaquileño que llegó a Lima encontró la contrarrevolución ilustrada en forma de una nueva «metafísica». Junto a la actualización académica del conocimiento de los temas científicos naturales, cosmológicos y matemáticos, estaba la relativa al conocimiento de los asuntos humanos; estaba el conocimiento de las «verdades recónditas» (es decir, no las de Newton, Descartes y Gassendi), en lo que Moreno se figuraría una suerte de Barruel de la «sana metafísica». Esta «metafísica» de los asuntos humanos es algo que Joseph de Maistre, autor de un folleto contrarrevolucionario ilustrado muy famoso, llamaría, poco después de 1813, «metapolítica» (cf. Maistre, 1814 [1796], pp. 2-4; Glaudes, 2007, pp. 1226-1227; Rivera, 2017b, pp. 57-58). Es extremadamente improbable que Moreno no hubiese tomado nota al menos de Barruel desde la época en que este era citado como un autor de envergadura en la sección contrarrevolucionaria del *Mercurio*. El rey recompensaría el fomento, en medio de la convulsión revolucionaria, de esta «sana metafísica». Había, sin embargo, que esperar el momento correcto.

En efecto. En 1815 Fernando VII recuperó su trono; acto seguido, desconoció la Constitución de 1812, para la discusión de la cual hubiera debido estar Moreno y donde habían estado presentes otros peruanos diputados de Cortes de su mismo parecer. Había caducado la Constitución liberal, cuyo régimen no tendría quizá demasiada gratitud por los sabios del Perú que hacían «sana metafísica» política. El nuevo gobierno absolutista supo recompensar apenas pudo al cura que ofrecía en 1813 su «cierta tenacidad infatigable». Para 1816 Moreno vería que la lentitud de la respuesta era solo una prueba para su honesta lealtad. Lo que la Junta Central y la Constitución liberal le habían negado se lo daría ahora, por sus servicios, el rey: la deseada prebenda en Lima. Moreno sería nombrado «racionero del coro de Lima» (un cargo como el que había pedido, sin duda, por razones económicas); también, ya que no se le asignaría el de San Carlos, al año siguiente le sería otorgado el rectorado del Colegio del Príncipe (Mendiburu, 1885, p. 371; Lozano, 2014, pp. 203 y ss.); esto último era como un ascenso para el que había sido vicerrector, pero en el colegio destinado a la nobleza indígena, para que la sana metafísica y las verdades recónditas llegasen allí también.

1820. Eran las postrimerías de la monarquía española en el Perú y los servicios de Moreno, mientras se desarrollaba la guerra sudamericana, fueron requeridos en la Universidad de San Marcos; al poco tiempo hubo un golpe de Estado y se depuso al virrey legítimo, tomando el control del

Reino la facción liberal de la tropa española, que colocó en su reemplazo al general José de la Serna. Mientras tanto se había iniciado de manera exitosa la invasión de las tropas de Buenos Aires, lideradas por José de San Martín, que desembarcaba en la costa sur luego de cumplida la ocupación de la Capitanía de Chile. Apenas se hubo establecido San Martín en el Perú declaró un régimen paralelo al español, el Protectorado. Moreno, el contrarrevolucionario ilustrado, el ilustrado oscuro, aceptaría ser convocado ahora, en el cambio de régimen político, a colaborar con el proyecto que el Protector tenía para el Perú: proclamar una monarquía constitucional independiente con un príncipe europeo (cf. Basadre, 1928; Hampe, 1999). En 1821 sería convocado por el gobierno del Protectorado para discutir la solución monárquica en calidad de sabio notable de Lima, a lo que dedicaría su pluma desde 1822.

Volvamos un instante a «Los servicios del Dr. Moreno» como los describe Mendiburu. Es notorio cómo el general Mendiburu felicita a Moreno por su talento, a sabiendas de que había sido el defensor por antonomasia de la monarquía desde un ángulo tan ilustrado como oscuro. Hay en el halago algo de maliciosa ironía, ya que a la par de haber subrayado su talento, que presupone haberlo desarrollado en sus ideas políticas de 1822, lo enreda con los escritos anónimos de metapolítica y apocalipsis que aparecieron desde 1792 en el *Mercurio*, que no le gustaban gran cosa al general, liberal y republicano. Como ya sabemos, Mendiburu insiste en que toda su vida «el Dr. Moreno» fue famoso por sus obras «literarias» y por una «cierta tenacidad infatigable», que sin duda debe haber conocido en persona, siendo ambos vecinos de la ciudad (cf. Saranyana y Alejos, 2008). Teniendo en vista sus «servicios» desde 1822, se enfocaría ahora Mendiburu en su extremismo, particularmente en sus polémicas por el rol jurídico y el estatus constitucional de la Iglesia en el Régimen Nuevo, una guerra de palabras (Mc Evoy, 1999; Peralta, 2011a), que el propio Moreno reconoce como tal (Carta VI, p. 3).

Especial mención se concede al *Ensayo sobre la supremacía del Papa*, que sabemos impreso por Masías en dos entregas, 1831 y 1836; es conveniente subrayar que esta obra, a diferencia de cualquier otra de los primeros dos tercios del siglo XIX peruano, fue reimpressa en España al menos con seguridad dos veces, en tres tomos (1838, 1840), el volumen I lo fue en Buenos Aires (1834) y ambos originales en París (1846); la magnitud de la importancia de este libro en el contexto de transformaciones políticas y sociales del mundo iberoamericano lo confirma la traducción de *La supremacía del Papa* al idioma portugués, impresa en Río de Janeiro. No debe desestimarse el aprecio a esta obra mostrado por el decisivo político chileno que le fue contemporáneo y amigo, Juan Egaña, como lo

confirma su correspondencia con el mismo Moreno (1951, pp. 20-22, 36-37). *La supremacía del Papa* ha sido subrayada de diversa manera en la historiografía por su proximidad con las propuestas que hizo de J. de Maistre en *Du Pape* (1819) sobre el rol del Papa en la civilización occidental luego de las guerras napoleónicas, quizá olvidando en algún caso el contexto de la revolución en América española y la dimensión trasatlántica de esta (Altuve-Febres, 2008, pp. 149, 152); en su contexto debido, el tema central de la apología del Papa debe enmarcarse en la lucha por los derechos y las rentas de la Iglesia, así como por el reconocimiento y la preservación de la religión como elemento constituyente en la formación de las nacionalidades surgidas de la guerra civil trasatlántica (cf. Cid, 2014; Ramón Solans, 2020; Rújula y Ramón Solans, 2018).

Sea como fuere, sería absurdo negar la influencia poderosa del conde de Maistre en la argumentación de *La supremacía del Papa*, cosa que el autor mismo aclara (1831-1836, t. I, pp. 48-49). Aquí puede surgir la confusión de pensar que ambos autores exponían ideas semejantes en sus obras; nada más equivocado. El *Du Pape* trata de sostener el poder temporal del Papa sobre Occidente como remedio o contención contra la modernidad política (Armenteros, 2018, pp. 140-141); Moreno solo estaba interesado en defender los fueros de la Iglesia del regalismo y ponerle frenos al patronato eclesiástico. No debe olvidarse que, ya de años atrás de la publicación del *Du Pape* de De Maistre, había estado en circulación el tratado del abate Barruel *Du Pape* (1803), cosa que debe recordarse por la común mención de este autor, famoso desde el siglo XVIII peruano, citado en el *Mercurio* y ciertamente tomado en cuenta en otras obras de Moreno de la década de 1820, como habremos de anotar más adelante. El tenor general de *La supremacía del Papa*, su orden y sus objetivos lo emparenta más al *Du Pape* de 1803, dirigido a mantener derechos de la Iglesia sobre el Estado, que al *Du Pape* de 1819, donde se espera del Papa ser una suerte de soberano universal. *La supremacía del Papa* debe más a la obra del abate Barruel, que Moreno parecía conocer bien, que a la del conde de Maistre.

Mendiburu integra la referencia a *La supremacía del Papa*, el más exitoso de sus escritos, como los «otros» textos, «regidos [lamentablemente, podemos agregar] por los principios que profesaba» (1885, p. 371). Y justamente eso nos lleva a un tema central; su filosofía política. Es manifiesto, a la luz del examen biográfico que antecede, que la expresión «los principios que profesaba» no se refiere de manera directa a la obra en dos tomos de 1831 y 1836, sino a la postura que se le atribuye a sus «discursos» anónimos de los que hay varios en el *Mercurio* sobre política y religión, postura que puede conjeturarse proyectada a otras piezas apocalípticas

de la contrarrevolución ilustrada en los debates públicos con anónimos de 1812 y 1813 que conoció Lima, por ejemplo, en el periódico liberal *El Peruano* (Rivera, 2015; Rosas, 2006, pp. 167-176). Mendiburu es preciso en aquello de los «principios», que siempre fueron los mismos y desembarcaron, entre 1831 y 1836, en *La supremacía del Papa* y otros folletos de política religiosa ya dentro del marco republicano. Eran los mismos principios de la folletería firmada y remitida en el expediente para el rey, más las colaboraciones no firmadas que Mendiburu sugiere para el *Mercurio* y la época de las Cortes y la Junta Central, donde Satanás, el *Apocalipsis* y las lecturas conspirativas de Barruel podrían haber requerido «[l]os servicios» «del Dr. Moreno». Pero es la ya mentada «sana metafísica» dedicada a temas sociales, que es filosofía política, algo de lo que quizá ni Mendiburu ni otros exponentes de la historiografía posterior supieran ni saben mucho, y que ciertamente, por otro lado, era parte del discurso legitimador de los vencidos, cuya memoria puede no solo ser poco comprendida por razones técnicas o de pericia, sino que los vencedores consideran preferible poner entre paréntesis.

Mendiburu recuerda la fama de Moreno, pero no menciona en absoluto el libro de filosofía política *Cartas peruanas* de 1826. Cuando un lector avieso tiene un ejemplar de *La supremacía del Papa*, en cualquiera de sus ediciones, sea en Madrid, en Río de Janeiro o Buenos Aires, la cubierta toma como resumen de la vida del autor lo siguiente: «Arcediano de la catedral metropolitana de Lima. Autor de las *Cartas peruanas*». La fecha del libro aludido es 1826; su recepción como arcediano de la Iglesia es del mismo año, lo cual nos hace pensar que la dignidad fue una suerte de premio por estas mismas *Cartas*, que, como entiende el lector, debían ser muy famosas en el mundo público, dado que sirven en 1831 como expediente para dar mérito al autor en función de su prestigio, tanto nacional como trasatlántico.

«Los servicios» «del Dr. Moreno» volvían a ser objeto de aprecio. En el curso de 1826 Simón Bolívar era dictador del Perú y compuso y logró la vigencia efímera de una Constitución vitalicia; sus políticas eran bastante anticlericales y es cuestión que se deja para otro momento si Bolívar era o no muy apreciado por aquellos a quienes protegía. En todo caso, la «sana metafísica» carecía del favor del Estado laico del nacido en Caracas. Otra opinión debía tener la Iglesia local bajo las fuerzas de ocupación, pero no solo ella. Moreno es llamado en 1826 como vicerrector de San Marcos, es decir, es premiado por la academia peruana (que no castigado) por haber impreso sus *Cartas*. Mendiburu, el que había frecuentado en vida de Moreno las calles de Los Reyes, no las menciona siquiera; esta curiosa omisión del tratado donde desarrolló de manera filosófica «los principios que

profesaba» es un signo inequívoco de su valor en la historia de la forja de la memoria del proceso de Independencia; la omisión es índice cierto de que los principios del cura de Guayaquil, los que valían ante el rey para el expediente de 1813, eran aún eficaces para darle el puesto de vicerrector en San Marcos en 1826.

Es interesante que la omisión de las *Cartas* por Mendiburu, hecha a sabiendas de su importancia, mientras redactaba su *Diccionario biográfico*, haya marcado el largo plazo de esta obra, que pasó así al olvido social, logrando una batalla más para el Perú de cuya historia oficial, aún en vías de ser construida, era él mismo gestor erudito e infatigable. Debe tomarse en cuenta que el *Diccionario histórico-biográfico* de Mendiburu sería la fuente básica de la historiografía de la época de Moreno durante todo el siglo posterior a su publicación, incluyendo una reimpresión ampliada de mediados de la década de 1930. Y es que las *Cartas* eran la puesta por escrito de la «sana metafísica» social, su metapolítica, allí de donde extraían su valor «los servicios» alguna vez dedicados al rey por el arcediano de la catedral. Al morir, en 1841, se pudo leer la siguiente disposición sobre su obra y el valor que el propio sacerdote le asignaba a sus *Cartas*:

Item mando que las obras impresas que yo he trabajado en defensa de la religión y de la Iglesia como son las *Cartas peruanas*, el *Ensayo sobre la supremacía del Papa*, las *Pruebas de la religión católica*, las *Notas contra la tolerancia*, y otros impresos menores que han salido de mi pluma, y de que se hallan muchos ejemplares de mi librería, se separen y entreguen a doña Juana Crisóstomo Buendía y Moreno, para que se aproveche de su venta (Archivo General de la Nación. Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos de Indios de Lima, Leg. 79, Doc. 16, f. 1-2).

El Dr. Moreno coloca como el primero de sus servicios en el mundo de las letras la única obra que Mendiburu omitió, aquella donde explicaba «los principios que profesaba». El manifiesto de su pensamiento dentro de la contrarrevolución ilustrada.

Entre Filaletes y Eusebio

Es sorprendente que las *Cartas peruanas* sean virtualmente inubicables. Mientras *La supremacía del Papa* es un libro que se halla en físico en muchos repositorios universitarios, en sus diversas ediciones, e incluso puede ser comprado en el círculo de anticuarios y libros raros, *Cartas peruanas* no se halla en ninguna biblioteca del Perú. El primer libro de filosofía política del Perú independiente, y que le valió a Moreno ascensos y reconocimiento académico parece no haber existido. Una parte de la explicación, como ya imagina el lector, radica en el tema de la memoria

histórica que se forjó en el siglo XIX, en gran medida debida al *Diccionario biográfico* del general Mendiburu, pero también a la narrativa republicana en construcción, que fundaba la identidad del Estado peruano en las ideas liberales de algunos de sus gestores, excluyendo de ella a sus incómodos estorbos. Pero hay un motivo adicional que lo explica también. *Cartas peruanas* no se imprimió en 1826.

En efecto. En realidad, no hubo tal cosa como un libro de 1826. Lo que apareció de la imprenta fue una cubierta suelta y una hoja introductoria que debían servir para dar unidad a una recopilación de folletos que se habían ido vendiendo como fascículos sueltos; eran entonces 32 cartas en total. Los fascículos salieron desde el 1 de enero de 1822 y fueron desarrollados al modo de un intercambio epistolar. Como no era infrecuente en la década de 1820, se prefería publicar libros por partes como un sistema para reducir el riesgo del aportante, que en este caso era su propio autor. En este sistema, cada folleto podía ser eventualmente reimpresso por separado con notas o añadidos, adjuntos, partes del Estado y otra clase de adendas que no es el caso citar. Esto explica que la paginación de la inmensa obra final, que en su versión de 1834 tiene 1094 páginas, se inicie en cada secuencia paginando a partir del número 1, por lo que hay que citar la obra por el número de la carta respectiva (I, II, III, etc.) y no por la posición de la página en el volumen completo.

Como resulta manifiesto, las *Cartas peruanas* nunca tuvieron ni fueron impresas o reimpresas bajo forma de libro. Esto aclara diversas irregularidades de los ejemplares conservados en repositorios: por qué es tan escaso hallar el supuesto «tomo I» completo, si está encuadernado con la cubierta de 1826, o hallarlo con fallas, compaginado mal, con folios de cabeza, intercalado, en orden incorrecto, con papel diverso en calidad o incompleto, con fechas incompatibles para sus partes, con la cubierta duplicada (o multiplicada varias veces), con una o varias cartas ausentes o repetidas, etc. Este es, de alguna manera, el caso de los dos ejemplares que le han permitido al autor de este artículo hacer su lectura. Como esto que decimos no parece haber sido notado por nadie antes, vamos a dar una prueba positivista y científica que *confirme la verdad* con un poco más de *verdad*.

En 1825 Moreno reimprimió la carta XIII, que es de lejos la más famosa y perdurable, relativa a la defensa de la exclusividad en materia religiosa; en 1825 se ha reproducido la primera edición, firmada a fines de 1822, y hace secuencia con las otras del mismo año. La reimpresión de 1825 contiene diversos añadidos, cuya fecha ignoramos, que se concluye con una nota de propaganda agregada por la imprenta de 1825 (o sea, un año antes de que la cubierta del «libro» fuese impresa): «Estas cartas se hallarán

de venta en la tienda del despacho de papel sellado, calle de Judíos y en la Librería de José Granda. Calle del Consulado» (Carta XIII, p. 25)³. La calle de Judíos se halla al frente lateral de la catedral, local que el cura de Guayaquil conocía bien. Nunca hubo tal cosa como el libro *Cartas peruanas*, sino que se publicó los fascículos, en forma literaria de «cartas» fechadas en folletos numerados, cada uno con paginación propia y en una imprenta distinta. En 1826 se dispuso para uso del público un folleto breve con el título «Tomo I» más una hojita para servir de prólogo; el objetivo manifiesto de este folleto es servir de portada para la colección de las cartas. Esto explica que las *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio* tuvieran en la portada la extrañísima aclaración de que procedían a la misma vez de las imprentas de «Ríos, Masías y Concha», cada una de distinto propietario y con fechas de entrega diferenciadas.

El tema que nos sugiere tratar de este texto es su valor como escrito de filosofía política, a la vez que como muestra del *constitution-making process*, del cual es parte justamente porque no era propiamente un libro, sino un conjunto de impresos políticos, pasquines o folletos. Moreno seguía, mientras tanto, con sus «servicios» dando educación en Filosofía a los nobles indígenas que estudiaban en el Colegio del Príncipe para que pasaran a San Carlos, insistiendo en la formación de los caciques hasta el cierre del establecimiento por la República, como ha mostrado Javier Lozano con documentación de archivo (2014, p. 221). Dediquemos entonces unas líneas a las *Cartas peruanas* antes de ver el rol de estas en el *constitution-making process* que se iniciaría en 1820.

Básicamente, las *Cartas* constituyen un libro que se presenta como refutación de las doctrinas materialistas de dos autores específicos, ambos ilustrados franceses, lo que sería una delicia para un *ilustrado oscuro* como Moreno. Uno de ellos es Charles-Antoine-Guillaume Pigault de l'Épinois, más conocido como Pigault-Lebrun (1753-1835), el otro es Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais, conde de Volney (1757-1820); el primero, polígrafo infatigable, es convocado por su obra *El citador* (1803), un popular conglomerado de extractos de Voltaire; el otro es recogido por su *Las ruinas de Palmira*, texto puesto al español como obra polémica al servicio del liberalismo en 1820; de la obra de Pigault-Lebrun había disponible

3 Ciertamente, la circunstancia de contar con una paginación aleatoria, las *Cartas peruanas* no se pueden citar por el número de página del libro (que no existe), sino por el número de páginas de cada carta, para cuyo reconocimiento debe agregarse el número de la carta, como acabamos de hacer. Es lo mismo para las cartas que siguió publicando desde 1826 en adelante, a las que también les fue añadida una portada en 1829 y 1834 como supuesto «tomo II». No tomaremos en cuenta este segundo «tomo» porque escapa al arco temporal trazado en relación con Moreno como interlocutor y gestor dentro del proceso social constituyente que se inició en 1820 y termina poco más o menos en 1827.

traducción española desde 1807; a estos autores había que agregar al propio Voltaire (a través de Pigault-Lebrun) y al Barón d'Holbach (Carta III, pp. 11 y ss.; IV, p. 4; V, pp. 2 y ss.), autor de obras de filosofía social y política varias que, como la de Volney, se volcaban al castellano en calidad de folletería revolucionaria durante el periodo de lo que la historiografía denomina el «trienio liberal español» (1820-1823). El Trienio coincide en el tiempo con la invasión del Perú por la Junta del Río de la Plata, la proclamación del Protectorado (1820) y luego, en 1822, el establecimiento formal de la República Peruana. El propio Moreno coloca los libros citados de Pigault-Lebrun y Volney como los referentes principales de su obra a modo de introducción (Carta I, p. 2), es decir, para servir de clave de lectura del resto de la obra.

Tomando en cuenta el momento constituyente que atravesaba el Perú, la vigencia del Protectorado de la monarquía peruana bajo la forma de un Estatuto provisional, y luego el complejo proceso social de asumir la tarea de crear un régimen político basado en una constitución escrita, las *Cartas* presentan un objetivo transversal de apariencia más bien pueril: mostrar la necesidad de que las obras de autores antirreligiosos como Pigault-Lebrun y Volney, entre otros, fueran censuradas como nocivas para el orden social, esto dicho explícitamente bajo la autoridad del último obispo metropolitano del Perú bajo la monarquía, monseñor Bartolomé María Las Heras (Carta IV, pp. 2-3). Este objetivo, sin embargo, iba enlazado a una cierta concepción teológico política que cuestiona, de manera velada, uno de los fundamentos de la modernidad política, como veremos más adelante, y con el objeto de orientar el momento constituyente en un cauce muy distinto, sino opuesto al que se puso finalmente en práctica con la Constitución de 1823.

Vayamos por partes. El título completo de la secuencia es *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*. Al objetivo anterior se suma el de justificar el nuevo régimen peruano; su interpretación como filosofía política inserta en el *constitution-making process* se relaciona básicamente con la exigencia de lo que hoy podríamos llamar la formulación de políticas de Estado en torno de las prácticas de publicidad (en ese tiempo libertad de imprenta) así como a la religión dentro del marco constitucional primero y republicano después. Estos temas, sobre todo el segundo, se harían más agudos con el tiempo y, en la medida en que afectan normas de rango constitucional, se pueden considerar como parte del proceso de gestión de ese tipo iniciado con la Independencia y que, de esta manera, se extendería en los diferentes folletos de Moreno más allá de 1826 referidos a la política religiosa del Estado peruano que estamos omitiendo

como, ciertamente, es el caso de la obra mayor *La supremacía del Papa* en sus dos tomos.

Sea permitido ahora exponer algunas generalidades en la composición y desarrollo de las *Cartas peruanas*, texto de considerable amplitud y de profusa erudición. Como ya hemos anotado, para cerrar el «tomo I» la obra está compuesta por 32 cartas, que se despliegan a lo largo de 595 páginas, con 24 páginas en promedio por cada carta. Las cartas son intercambiadas entre dos personajes ficticios, Filaletes y Eusebio⁴. El nombre Filaletes hace referencia al adjetivo griego φιλαλήθης, que significa «veraz, verídico, o franco»; por otro lado, el nombre Eusebio procede del griego Εὐσέβιος, de εὖ («bueno») y σέβας («piedad»), por lo que significa «pío», «piadoso», «temeroso de Dios». Cuando ambos nombres de los interlocutores son vistos a la luz de la postura de la contrarrevolución ilustrada y entramos en consciencia de que son nombres analógicos, puede entenderse mejor qué representa cada uno.

El φιλαλήθης puede tomarse como el hombre que carece de sutileza, que va siempre de frente y no se anda en detalles, por lo que es rudo y torpe en la comprensión, falto del sentido de la ironía, pues no conoce *lo oculto* con lo que esta debe contrastar los datos crudos; εὐσέβιος, por su parte, es el que venera, respeta y está atento con lo más importante, con lo más valioso o de mayor en rango y que por ello tiene un estado de ánimo cuidadoso y se toma las cosas con calma. Λήθη, por otro lado, que es partícula semántica incorporada en φιλαλήθης (Filaletes), es un término griego que literalmente significa «sustraído de la memoria» o «sumido en el olvido». El diálogo entre Filaletes y Eusebio se desarrolla ahora como un ejercicio de Eusebio por sustraer del olvido, a través del diálogo, un saber oculto que Filaletes tiene, sacar ese saber de la oscuridad y retraerlo en la memoria, lo cual es también traerlo a la inteligencia. Es sin duda una manera de «ilustrar» a Filaletes. Esto en filosofía sabemos es el modelo del ejercicio platónico del diálogo, aunque en mucho las *Cartas* son más un monólogo de Eusebio para Filaletes que un diálogo entre Filaletes y Eusebio.

Filaletes y Eusebio: uno es rudo y va de frente, por lo que se le olvida lo sutil o lo más recóndito del saber; es tarea del otro, el que tiene presente lo que es más alto y lo venera, hacerle notar al primero que no siempre lo

4 Es digna de nota la alusión, en el siglo XIX seguramente más obvia que hoy, de Eusebio, obispo de Cesarea, escritor cristiano famoso por sus *Vida de Constantino e Historia eclesiástica*; Eusebio compuso una obra apologética denominada *Philaletes lógos* contra el pagano Hierocles de Alejandría, que puede fácilmente analogarse y servir de referencia con esta obra.

más rudo, directo y simple es lo más verdadero. Como puede adivinar el lector, se trata de «sana metafísica», siendo la metafísica el conocimiento de lo no evidente o no simple y digno de admiración, en este caso en el mundo público. La εὐσέβεια es una virtud clásica referida a la veneración o respeto debido por lo que es superior, sagrado o santo, es decir, lo de naturaleza *metafísica*; se trata otra vez, como en San Carlos, San Marcos o el Colegio de Caciques, de escudriñar «las verdades más recónditas» referidas al ámbito de lo que se discute en el texto. Resulta especialmente interesante asociar los personajes y el modelo dialógico de composición de este texto con los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de G. W. Leibniz (1765), diálogo de dos filósofos, uno de ellos identificado con John Locke, el otro con el propio Leibniz, que es a modo de gigantomaquia de dos sistemas de filosofía. Este libro, hacia 1826 aún bastante fresco de sabor, conoce también su propio «Filaletes», es decir, Locke, autor de considerables obras que fundamentan la tradición filosófica del liberalismo anglosajón, al que debemos oponer el otro personaje en tanto defensor de alguna sana metafísica, Teófilo (el que ama a Dios, lo santo, lo más elevado o divino), que en las *Cartas* debía retrotraerse en último término al platonismo. Interpretado esto en un contexto antiliberal, Eusebio es, otra vez, el que ama la metapolítica, y ve desde allí los errores ocultos de su interlocutor.

En las *Cartas* se trata de contraponerse —escribe Moreno el 15 de mayo— a los «muchos errores» y los «sistemas absurdos de teología y moral» engendrados por las filosofías modernas, materialistas y ateas (Carta IX, p. 2) en favor del aspecto metapolítico que es propio de la contrarrevolución ilustrada. Hay una colisión entre el pensamiento de Moreno y «la fatal filosofía», no en el orden solo de los conceptos, sino en el de sus consecuencias sociales. Esto se comprueba, en primera instancia, por cita expresa de dos autores que habrían servido de antecedentes: los abates Nicolas Bergier y Augustin Barruel, el último de los cuales, jesuita frecuentado desde la era del *Mercurio*, era para la fecha el emblema del pensamiento contrarrevolucionario. Un diálogo entre Filaletes y Eusebio es mucho más interesante si ocurre durante un periodo de revolución, dentro de un contexto revolucionario donde lo que se juega es el ordenamiento constitucional. Lo que estaba en disputa en este contexto eran «los principios que justifican nuestra Independencia» (Carta XVI, p. 16). No es en nada gratuito que las *Cartas peruanas* aparecieran al público de manera paralela al proceso constituyente que significó la llegada de José de San Martín al Perú en 1820, ni que fueran al modo de fascículos-folletos.

Entre «insensatos y locos»

Es conveniente recordar que, aunque la portada y el prólogo de *Cartas peruanas* salieron de la imprenta en 1826, las *Cartas* salen por entregas desde el 1 de enero de 1822. El arco de tiempo en que Moreno llevó a la imprenta la mayoría de ellas es el proceso constitucional que atravesó el Protectorado, la República y luego la Dictadura. Las *Cartas* en su «tomo I» se imprimen bajo los tres regímenes que conoció el Perú que salía del Antiguo Régimen durante el *constitution-making process*. Dedicadas a mostrar los defectos conceptuales y las consecuencias morales del materialismo y el ateísmo, tienen como trasfondo el temor a «pasar por revoluciones interminables» (Carta XVI, p. 16), que pueden hacer de la Independencia «el más lastimoso naufragio» (Carta V, p. 11). Su carácter de folletos coincide con el formato de una guerra de palabras inaugurada, por lo que podríamos llamar el debate constituyente (Fernández, 2021, pp. 217-251; Martínez Rianza, 1985; Montoya, 2006; Peralta, 2011a; Peralta, 2011b). No nos referimos al debate del Congreso, cosa que habría de esperar al mes de septiembre, sino que hablamos de debate constituyente en el sentido de Elster, como un proceso social complejo que hace posible y legitima después una Constitución escrita.

Desde la llegada de San Martín y el golpe de Estado liberal peruano que puso al mando como virrey al general La Serna, el Perú conoce, junto a la guerra de facciones, también la batalla de la opinión pública, en este caso para legitimar a alguna de las facciones en disputa. Se trata de una suerte de guerra por la legitimación a través del control del lenguaje político, como el mismo Moreno reconoce explícitamente (*cf.* Carta VI, pp. 12 y 15). Es en esta batalla de términos que las *Cartas* aparecen, formando parte de un contexto dentro del cual deben considerarse, a pesar de su contenido místico, apologético y teológico, como folletería (contra) revolucionaria, que es el caso como debieron haber asumido su circulación los propios lectores.

Debe tenerse muy presente, como clave de interpretación del rol que Moreno esperaba jugaran sus *Cartas* en el proceso constituyente un par de notas, que subrayamos. La primera es el vínculo entre Bernardo Monteagudo y José Ignacio Moreno. Monteagudo, encargado del gobierno en Lima e ideólogo de San Martín, buscó y patrocinó las ideas monárquicas de Moreno por considerarlas compatibles con el proyecto general del Protectorado, que era servir de punto de partida para instalar una monarquía peruana (Basadre, 1928; Pacheco Vélez, 1952). Moreno actuaría en todo momento como agente de Monteagudo, sumando al proyecto monárquico su fama de sabio en la Universidad de Lima y el honor de su puesto como vicerrector del Colegio del Príncipe; el guayaquileño, a pesar de los

servicios anteriores prestados al rey, no se había opuesto a la independencia y era, por lo mismo, el colaborador intelectual perfecto para los propósitos de San Martín. De otro lado hay una cuestión manifiesta de fechas que coinciden, y para nada accidentalmente; la primera carta se fecha el 1 de enero de 1822. Unos pocos días después, el 10 de enero, se produciría la primera reunión de la Sociedad Patriótica de Lima, un organismo creado por Monteagudo, cuya función era gestar el proyecto monárquico de San Martín con el respaldo de la nobleza y la clase conservadora (Vásquez, 2010). Las *Cartas*, pues, tienen como contexto el desarrollo de las sesiones de la Sociedad Patriótica, y estaban destinadas para influir en el público de la Sociedad, lo cual da cuenta de manera espontánea de su formato de folletería para el público.

Para entender lo dicho anteriormente mejor vayamos a un excursio de la Carta V, del 3 de marzo de 1822; Moreno aclara allí el tipo de lectores que han de servir de auditorio, vale decir, aquellos afectados por la pérdida u omisión de la memoria que la estrategia platónica del diálogo desea recuperar. Habría dos estratos de público: de un lado, el de los que saben «ciencias políticas», es decir, los graduados universitarios, los doctores y sabios, y, por otra parte, el de lo que hoy llamamos la opinión pública (cf. Chassin, 1998): el público en general en el efímero trono vacante peruano, lo que en 1822 aún se llamaba *la Corte de Lima*. Aunque se trataba de dos tipos distintos de público, ambos estaban enfrascados en un único proceso social, el *constitution-making process*, la guerra de palabras de 1822; en este proceso todos estaban envueltos en una atmósfera de «ideas de diccionarios y papeles sueltos» (Carta V, p. 11), que presumiblemente discutían leídos en voz alta en los cafés y fondas de Lima, mezclados entre sí el noble letrado, el canonista, el tendero de especería y el analfabeto hombre común del pueblo (cf. Morán, 2009).

En los cafés, fondas y teatros de Lima tenía lugar una de las esferas del proceso constituyente, la de la opinión pública. En este contexto, se trata de refutar en las *Cartas* «la falaz filosofía del siglo» (Carta III, pp. 5 y 8) y, por lo mismo, la versión deteriorada de esta en los bares y las puertas de las iglesias; frente a los refinados nobles de Lima de ideas carolinas o los exquisitos profesores afrancesados de San Marcos, no dejan de estar presentes en la carta fechada del 3 de marzo de 1822 los «pedantes» y «semieruditos» (Carta V, pp. 2, 11); estos no son otros que los rudos y confundidos contertulios del nuevo espacio público abierto por el *constitution-making process*.

En el excursio sobre el auditorio del 3 de marzo Moreno parte de la premisa implícita de que la Ilustración es un bien, solo que ser ilustrado no es equivalente a tener juicio suficiente sobre los asuntos públicos. Son

diversos los escenarios en que el ilustrado oscuro se muestra como partidario de la Ilustración, pues, como aclara en fecha 8 de mayo, «desenmascarar las horrorosas máximas de la falsa filosofía» «no es ser enemigo de las Luces» (Carta VIII, p. 2). No se trata de debatir contra la Ilustración, sino de la incorporación en el debate político y como parte del juego de argumentos del momento constitucional de la Independencia «la falaz filosofía del siglo» para medir sus efectos. De esto se infiere que la Ilustración que el *ilustrado oscuro* tiene en mente no aprueba las prácticas de publicidad del Régimen Nuevo, y menos su influencia en el proceso constituyente mismo, que equivale a poner sobre la balanza las opiniones de los ignorantes sobre los temas de «ciencias políticas», que sería mejor decir «sana metafísica» o *metapolítica*. Es por esto mismo que Moreno aclara el 3 de marzo los tipos de auditorio de sus cartas, pero también de la demás folletería y prensa de cuartillos de la discusión constitucional; aunque algunos cuentan con «los progresos que verdaderamente han hecho en las ciencias naturales o políticas», definitivamente hay también gente que no tendría por qué estar involucrada en los debates sobre la naturaleza del régimen político, pero que lo está (quizá trágicamente) en cualquier proceso constituyente, y que en las fondas, teatros y cafés hacen como de legisladores y «pedantes» (Carta V, p. 11).

De los que son ilustrados, es decir, de la clase a la que el propio Moreno pertenece, como los doctores en filosofía o «ciencias naturales y políticas» que dictan clases en San Marcos, dice que «han llegado a presumir que es falso todo lo que excede a su inteligencia» y desdeñan lo que no entienden. Esta referencia es a los hombres cultos que defienden las ideas que ya para 1820 se llamaba «liberales» (Rivera, 2017c, pp. 234-238), fueran estos partidarios o no de la independencia, como no lo era el virrey La Serna, bien de la monarquía independiente moderada, como Moreno, o bien de la república, como era el caso para la facción hegemónica de nobles, clérigos y letrados que ocuparía en septiembre el Congreso constituyente y redactaría la Constitución de 1823.

Los primeros [van] navegando por el mar de las ciencias profanas sin otro fin que la curiosidad o vanidad y sin otra guía que su propia razón; han hecho el más lastimoso naufragio. Ellos se han desvanecido (dice el apóstol) en sus propios pensamientos, y el efecto de esto es haber obscurecido su corazón insensato: dándose por sabios, esto es, según la explicación de San Agustín, [a sí mismos] el don de Dios, y han merecido perderlo, y se han hecho insensatos y locos» (Carta V, p. 11).

El problema más grave, como ya se imagina el lector, no son estos, muy seguramente los compañeros liberales del Dr. Moreno en la Sociedad

Patriótica, sino los segundos, los menos alfabetos contertulios de las fondas. Moreno es hábil en dejar entrever que estos segundos solo son agentes políticos desde que han aparecido en el Régimen Nuevo. En ellos las prácticas propias de la publicidad, lejos de contribuir con la Ilustración, o darles acceso a los lectores al proceso constituyente en calidad de interlocutores, les produce el mal más grande, que en la retórica de las *Cartas* es lo mismo que la pérdida de los sentimientos de piedad que Eusebio, el sabio que ve lo alto y metafísico, intenta comunicarles valiéndose de los mismos recursos del mundo público: sus *Cartas peruanas*.

Los segundos, no teniendo más que ideas oscuras, inconexas y superficiales, corren a la irreligión con un ímpetu proporcionado, no solo a su orgullo, sino también a su ignorancia y ceguedad. Como no son capaces de comprender el orden y concatenación de las causas, para elevarse a la primera de todas ellas [...] la leve tintura que han tomado de la filosofía solo les sirve para caer en el ateísmo, como dice el sabio Bacon de Verulamio (Carta V, p. 12).

La Carta V, fechada el 3 de marzo, como vamos a ver ahora, expresa en realidad el estado de ánimo de Moreno, no solo ante sus lectores, sino también ante el auditorio que elaboraba los primeros esbozos constitucionales del Perú independiente. Desde el punto de vista del *constitution-making process* iniciado en el Protectorado de 1820 la fecha de marzo de 1822 aclara mucho las cosas. Moreno fue a defender la monarquía con argumentos metapolíticos, es decir, metafísicos, santos o elevados, esta vez relativos a la comprensión histórica y a la constitución natural del Reino. El autor trató de fundamentar su posición ante «los primeros» citando *De l'esprit des lois*, del barón de Montesquieu (1748), obra de «ciencia política» muy difundida desde las reformas borbónicas, y que era bien vista por los partidarios de La Serna y del Trienio liberal; tratado de monarquía moderada, esperaba Moreno con él la venia de los socios partidarios del Antiguo Régimen. Sus *Cartas peruanas* no deben haber sido finalmente muy eficaces.

La carta del 3 de marzo de 1822 corresponde con el episodio de la defensa de la monarquía ante la Sociedad Patriótica, que había sido el 1 de ese mismo mes. Si tomamos en cuenta que cada carta que se imprime en folleto se hace también con vistas a influir en la opinión pública, es conjeturable que esta contenga una parte de la defensa o los argumentos esgrimidos delante de sus oponentes, de quienes es fácil inferir no les faltaba popularidad. Consideramos que este documento ofrece un argumento que es complementario con los que se vale Moreno tomados de Montesquieu. La «ciencia política» de este último, tomada en su generalidad, diagnóstica en *De l'esprit des lois* la división de los poderes políticos como

un modelo para impedir el despotismo que iban ejerciendo los reyes en las naciones ilustradas (Rivera, 2013, pp. 224-227). La Carta V expone, sin embargo, un argumento político que resulta más adecuado con la agenda de la «sana metafísica», la «ciencia política» en «la primera de todas» las causas; este argumento se halla referido a lo que podemos considerar la epistemología premoderna, que es común en autores ilustrados oscuros, contrarrevolucionarios e ilustrados a la vez. Esta ciencia consiste en *remitir la legitimidad de la soberanía a un ámbito ancestral e impensado*.

La idea de un ámbito impensado que subyace a las sociedades a manera de Constitución es propia de la argumentación sobre los regímenes políticos de lo que se llamaba en el siglo XIX «la Escuela teológica», aquí tratada más bien como contrarrevolución ilustrada, y que se ve en autores que llegarían a ser célebres, como el vizconde Louis de Bonald o el conde de Maistre. Esta doctrina, que liga la soberanía con un momento anterior impensado, es comúnmente llamada *tradicionalismo* político y es usada explícitamente por Moreno en su discurso ante la Sociedad Patriótica de 1822 (cf. Anónimo, 1822, pp. 2-3). La idea de la tradición como recurso de un conocimiento insondable se defiende de manera particular en la Carta XXII, lo cual escapa a nuestro interés.

El 1 de marzo, pocos días antes de firmar la Carta V, Mariano José de Arce, sacerdote, miembro de la Sociedad, acusaba a Moreno de profesar ideas absolutistas (Rivera, 2013, p. 232). Motivos para pensar esto habrían sobrados y, como veremos, se hallaban condensados en esta misma Carta V. «Encuentro estos argumentos idénticos a los que se han esgrimido para defender el trono de Fernando», acotaba el padre Arce, entonces liberal y republicano (Anónimo, 1822, p. 3). En el proceso constituyente de 1822, donde desde enero Moreno intervenía con sus panfletos en favor de su concepción ilustrada oscura del régimen político, no había logrado gran cosa con la élite titulada y los académicos del Reino, pero menos aún con los contertulios de luces más humildes que presionaban en las fondas. La carta fechada el 3 de marzo expresaba el estado de ánimo de su espíritu ilustrado frente al fracaso de dos días atrás ante la Sociedad Patriótica. Significaba, sin embargo, algo peor: el estado de ánimo adverso de los cafés de Lima, donde no solo iban los grandes, sino también los multitudinarios y oscuros votantes anónimos que elegirían pronto la Asamblea Constituyente y a quienes, ciertamente, tampoco lograba convencer el Dr. Moreno (Morán, 2006). Los votantes menos informados debían lidiar con una sutileza metafísica para la que eran incapaces: no sabían de «ciencia política» nada, sino lo que leían en los panfletos y los periódicos extremistas y que, a no dudarlo, debían influenciar también en la opinión de los pares, los mayores en letras.

Escribe Moreno el 3 de marzo un par de páginas de burlas, demasiado extensas para ser aquí agregadas, sobre «el carácter peculiar de los nuevos filósofos». Es sencillo conocer el programa del guayaquileño sobre la base de sus críticas. Afirma de estos «nuevos filósofos» que «con tono dogmático e imperioso» «proponen [...] sus extravagantes delirios y proponen avasallar el juicio de los demás hombres al mismo tiempo que alardean el no estar sujetos al de nadie y de haber sacudido de toda autoridad»; «tienen la ridícula presunción de saberlo todo por ellos solos, sin dejar a los hombres otro patrimonio que el de la ignorancia y [la] superstición» y además la «arrogancia con que se nos dan como *institutores del género humano*» (Carta V, p. 9). Es notorio esto que hemos subrayado: la crítica no va dirigida a todos los filósofos, sino a los filósofos en tanto hacen «ciencia política», los «institutores», que es una forma arcaica de decir «constituyentes»; es entonces que tiene sentido el conjunto como un cuestionamiento, no a Pigault-Lebrun o a Volney, sino a los colegas de la Sociedad Patriótica de Lima, los mismos que pocos meses después desalojarían a San Martín y son hoy recordados por la historia posterior como republicanos y liberales; sin duda, debe contarse a los opositores del proyecto de la monarquía en el mundo público, fuera de la Sociedad, pero que influían en ella también por medio de papeles públicos.

Los «institutores» llenos de «arrogancia» podían ser miembros de la Sociedad, vale decir, «seudofilósofos»; podían estar fuera de ella y carecer de «ciencia política», en cuyo caso, como ya sabemos, cuentan los mismos defectos que sus pares universitarios, pero tienen como colmo «ideas obscuras, inconexas y superficiales».

La consideración anterior puede contribuir bastante a saber a quiénes tenía en mente Moreno el 3 de marzo. En la Sociedad Patriótica tuvo como objetores al padre Mariano José de Arce, a Manuel Pérez de Tudela, Miguel Tafur, Félix Devoti, José Morales y Ugalde y al vizconde de San Donás (Vásquez, 2010, p. 141). De hecho, uno de ellos, el padre Arce, como ya sabemos, aparece en los reportes de prensa como aquel que acusó a Moreno de usar un tono absolutista, de hablar ante la Sociedad Patriótica como si fuera «Bossuet» (Anónimo, 1822, p. 3), algo que ciertamente no debió haber afectado mucho a Moreno, como lo aclara él mismo en carta del 25 de agosto (Carta XIV, p. 10). Pero más interesante resulta identificar a quién se refiere el Dr. Moreno cuando escribe sobre «pedantes», «arrogantes» y que, para colmo, «no tienen capacidad». Esa referencia sin duda no puede ser otra que su gran contestador en público, José Faustino Sánchez Carrión, llamado el «Solitario de Sayán» (1787-1825); este, que no pertenecía a la Sociedad, escribió artículos contra la postura de Moreno, no tan casualmente, bajo la forma de cartas, la primera de las cuales fue la

respuesta al discurso de Moreno del 1 de marzo; esta primera fue impresa en *El Correo Mercantil*, con una seguidilla de otras curiosas «cartas peruanas» en *La Abeja Republicana* y *El tribuno de la República peruana* (cf. Rivera, 2013, pp. 231-232; Vásquez, 2010, p. 172). Unos meses después, a fines de agosto, Moreno cita cáusticamente, para probar lo exitosas que venían siendo sus *Cartas peruanas*, que luego de la Carta V (es decir, la del 3 de marzo) Faustino Sánchez Carrión se había hecho suscriptor para comprar las siguientes (Carta XIV, p. 24). El 20 de septiembre, fecha de la apertura del Congreso, donde claramente ha triunfado ya el bando de los «seudofilósofos» y los «pedantes», San Martín es destituido, y así el Congreso se atribuye todos los poderes. «Los locos que se encierran en jaulas son también singulares en su modo de pensar», escribe en otra parte Moreno (Carta V, p. 12).

«[L]argas y difusas» en opinión de «algunos a los que se ha dado a leer estas cartas», entre los cuales posiblemente se cuente no solo a «los pedantes» de las cantinas, sino también a los filósofos falsos y constituyentes del primer grupo (Carta XVI, p. 2), las Cartas deben haber alcanzado gran curso polémico conforme iban siendo llevadas al público de 1822, como el propio Moreno da fe (cf. Carta XIV, pp. 14-26). San Martín partiría de regreso a Buenos Aires y el proceso constituyente, lejos de detenerse, habría de acelerarse con el establecimiento de la República y luego, a la llegada de Simón Bolívar, con la Dictadura. Moreno porfiaría con sus cartas de las que, como ya hemos anotado, publicaría en ese año de 1822 hasta 16 de ellas, con una continuación que, ya sabemos, premiaría San Marcos y la Iglesia en 1826.

Conclusiones

Antes de pasar a las conclusiones, quisiéramos hacer unas reflexiones finales previas de tipo metodológico.

Somos conscientes de que podría reprocharse a este trabajo que no se asocia en él lo investigado ni lo que vamos ahora a concluir con otras investigaciones análogas, de manera que podría dar la idea de que nuestro estudio queda aislado como una relación nacional o regional. Como vimos al inicio, no podemos satisfacer este legítimo requerimiento ante el hecho dramático de que, hasta el presente, no existe ninguna publicación ni académica ni de otro tipo que haya abordado las *Cartas peruanas*. No podríamos, por ejemplo, añadir el formato académico de una sección de «discusión» si no existe ningún interlocutor cuyas posiciones puedan ser contrastadas con las nuestras. Como un voto personal, esperamos más bien que los alcances de este trabajo estimulen un estudio más ceñido de las decenas de cartas entre 1823 y 1834 que hemos omitido incluir por

cuestiones de limitación de campo, en nuestro caso la discusión en torno de la separación del Perú de la Corona española y su establecimiento bajo el régimen de república.

Debemos confesar que fuimos motivados al estudio de este texto por la posesión física de las fuentes de época citadas, tanto las Cartas mismas, en dos versiones, como otros textos (*El citador* de Pigault-Lebrun, *Las ruinas de Palmira* de Volney, etc.), un privilegio que es un reto para el investigador, al que le es posible rastrear las fuentes citadas en la obra, así como el diálogo con ellas y el contexto político y social en que la cuestión tiene sentido histórico. Debe recordarse que la fecha de la publicación de las *Cartas peruanas* no es 1826 o 1829, como engañosamente pueden sugerir las cubiertas de los supuestos «tomos» I y II, meras tapas para folletos sueltos que debían coserse. Las primeras 16 cartas, que son las que nos han ocupado en este trabajo, no son de 1826; se publicaron en realidad sueltas en folletos comprados por suscripción en 1822; su composición responde al contexto polémico de la interpretación de la Independencia y la república por un filósofo peruano inscrito en la corriente de la contrarrevolución ilustrada.

Se podría alegar ciertamente que, por no haber hecho un estudio comparativo con otros casos análogos, como podría ser el caso de Juan Egaña en Chile, por ejemplo, alguno puede tener la impresión de que el estudio queda aislado de una historia conectada o trasatlántica y reducirse por lo mismo a un tema de interés más bien nacional o local. Esta objeción es correcta, pero debe ser observado que no toda historia conectada es oportuna ni apropiada por sí misma, sino que es tan solo una manera de enfocar los estudios históricos, que es complementaria con el estudio de los casos particulares. Mal se haría generalizando o conectando un trabajo de investigación cuyo asunto central se refiere a un universo contextual muy limitado; en este caso, el contexto y los alcances de un documento muy atípico de filosofía política, producido en una circunstancia tan excepcional como los debates en torno de la independencia y el régimen político republicano en el Perú en el arco temporal de 1820-1823, arco que se acota con el *constitution-making process* que hemos señalado al inicio citando a Jon Elster. Más bien, con los aportes de este texto, a los que de seguro en un futuro próximo podrán situarse otros trabajos sobre las *Cartas peruanas* (u otros textos aún perdidos del autor) pueda contarse con materiales y un punto de vista más amplio para hacer una historia conectada o trasatlántica sobre las ideas de la contrarrevolución ilustrada. Se vuelve ahora, hecha ya la advertencia metodológica previa, a las conclusiones propiamente dichas.

José Ignacio Moreno cumplió un puesto relevante dentro del proceso constituyente peruano, cosa que hizo con las hasta hoy poco estudiadas y casi desconocidas *Cartas peruanas* de 1826. El *constitution-making process* del que forman parte el padre Moreno y sus cartas corresponde a un arco de tiempo que debe abrirse con la instauración del régimen dictatorial de Protectorado, impuesto por José de San Martín en 1820 hasta la «Constitución vitalicia» de Simón Bolívar, proclamada en diciembre de 1826. La fecha de publicación de la portada y el prólogo del libro de Moreno corresponde con el cierre de este proceso. Ciertamente, las *Cartas peruanas*, vistas desde el presente y desalojadas del contexto en que fueron concebidas, tienen la apariencia de un texto básicamente apologético y defensor de los fueros e independencia de la Iglesia frente al liberalismo que involucraba el surgimiento del Nuevo Régimen. Se trataba, sin embargo, de un texto político y de filosofía política donde el autor, como parte de un vínculo con el régimen de San Martín, tuvo por agenda la difusión de un cierto tipo de metafísica política, ligada al tradicionalismo filosófico político y a algo que hemos denominado, siguiendo a Antonio Calvo, la *contrarrevolución ilustrada*. Esta agenda contrarrevolucionaria, por paradójico que pueda parecer, estuvo destinada a la gestación de un gobierno independiente para el Reino del Perú, pero bajo una forma oscura de la ilustración, de cuyo tono hay indicios en Moreno desde la era de circulación del *Mercurio Peruano* (1790-1795).

Las *Cartas peruanas* entran en circulación en forma de folletos la primera semana de 1822, cuando a la misma vez Monteagudo, representante de San Martín, terminaba de diseñar y convocar a los 40 miembros de la Sociedad Patriótica de Lima. En el esquema de Elster (1995; 1992), las actividades de la Sociedad son parte de un proceso constituyente, y lo son también las acciones correlativas al trabajo de la Sociedad, como la publicación de folletos, hojas sueltas, pasquines y periódicos que tienen la pretensión de influir en el proceso social cuyo objetivo es dar lugar a una constitución escrita, en este caso la de 1823. El acopio de evidencias sugiere que Moreno, *el ilustrado oscuro*, debía parecer al público medio simplemente un clérigo apegado tanto a sus creencias como a las instituciones a las que servía. A inicios del mes de marzo, sin embargo, el autor de las *Cartas* empleó en la Sociedad el lenguaje de su ilustración oscura, que al parecer sus pares no habían reconocido como parte del proceso constitucional. Los siete miembros que se opusieron a las ideas de Moreno, encontraron el vínculo entre unos panfletos de apologética contrarrevolucionaria y el discurso en favor de la monarquía, lo que devino en una oposición tenaz contra el proyecto de San Martín, ahora asociado a la contrarrevolución y la teología política. Mariano José de Arce lo acusa

de seguir (como era en efecto el caso), a «Bossuet». José Faustino Sánchez Carrión publica entonces acto seguido las «cartas» del Solitario de Sayán. Para conocer a su enemigo, Sánchez Carrión se suscribe en la lista de susfragantes de las *Cartas peruanas*, cosa que hicieron a la misma vez también otros notables sabios de Lima desde entonces, como José Joaquín Olmedo o Hipólito Unanue (Carta XIV, p. 24).

Advierte Moreno en sus cartas ahora al auditorio que había cosechado con su audacia que «tiene su Iglesia sus doctores» (Carta IV, p. 1) que «combaten con una mano la impiedad de la nueva filosofía, y alargan la otra a los fieles para instruirlos y salvarlos de la desecha tempestad de nuestro siglo» (Carta IV, p. 7). Advierte desde una posibilidad ese año de 1822 para siempre negada, que «el espíritu humano» se entrega con los que fungen de nuevos «institutores» (Carta V, p. 11) «al escrutinio de las cosas superfluas, y superiores a su alcance y adoptó en el sistema de sus ideas la volubilidad e inconstancia de las modas». Advierte, en diálogo con sus pares, pero también con la opinión pública, que ya desde la Revolución francesa «logró triunfar la impiedad», «asesinando y arrastrando a la guillotina a los obispos, sacerdotes y creyentes» (Carta III, p. 9) y que España, con la Constitución de 1812, padecía «idéntica enfermedad» (Carta XIII, p. 15). La historiografía relativa a la formación de la nación peruana bajo régimen de república olvidaría, con la elusión de las *Cartas peruanas*, «los principios de una sana metafísica» (Anónimo, 1793, p. 282), esos «principios que profesaba», ilustrados a la vez que oscuros, que el general Mendiburu resolvería postergar para siempre (1885, p. 370).

Contribución de autoría

Víctor Samuel Rivera ha participado en la elaboración, la compilación de datos, la redacción y el consentimiento de la versión final del artículo.

Fuente de financiamiento

Ninguno.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aljovín de Losada, C. (2000). La Constitución de 1823. En S. O'Phelan (ed.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar* (pp. 351-378). Pontificia Universidad Católica del Perú.

Altuve-Febres, F. (2008). José Ignacio Moreno y la Ilustración católica. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 14, pp. 143-152.

Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Anónimo (1791). Educación. Carta escrita a la Sociedad de Amantes sobre el abuso de que sus hijos tuteen a sus padres. *Mercurio Peruano*, 1, pp. 36-38.

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, pp. 280-289.

Anónimo (1822). Extracto del Discurso que hizo sobre la forma de gobierno adaptable al Estado del Perú el Dr. Don José Ignacio Moreno, individuo de la Sociedad Patriótica de Lima en la noche del viernes 1 de marzo del corriente año de 1822. *El Sol del Perú*, jueves 28 de marzo de 1822, 3, pp. 1-4.

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

Basadre, J. (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, pp. 232-265.

Bazán, M. (2018). La rebelión de Huánuco en 1812 y la investigación histórica del siglo XXI. *En Líneas Generales*, 1(1), pp. 19-32.

Barruel, A. (1803). *Du Pape et de ses droits religieux à l'occasion du Concordat*, 2 vol. Crapart.

Barthelet, P. (2005). *Joseph de Maistre: Les Dossiers H. L'Age d'homme*.

Basadre, J. (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, pp. 232-265.

Basadre, J. (1929). *Iniciación de la República. Tomo I*. E. Rosay.

Bradley, O. (1999). *A modern maistre: The social and political thought of Joseph de Maistre*. University of Nebraska Press.

Blanco, P. (2013). La persistencia de la idea monárquica en la América de las independencias: el caso de Perú. *Aportes*, 81(28), pp. 211-240.

- Burson, J. (2014). Nicolas Sylvestre Bergier (1718-1790). An enlightenment anti-philosopher. En J. Burson y U. Lehner (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe* (pp. 63-88). University of Notre Dame Press.
- Calvo, A. (2018). ¿Una contrarrevolución ilustrada? Fray Sebastián Sánchez Sobrino y la cara iluminada del pensamiento reaccionario español. En P. Rújula y J. Ramón Solans (eds.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)* (pp. 283-299). Comares.
- Cid, G. (2014). Las señales de los últimos tiempos. Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano de los últimos tiempos. *Hispania Sacra*, 66(33), pp. 183-184.
- Cid, G. (2019). Espectros del fin: miedo, apocalipsis y revolución en Hispanoamérica. En M. Chust y C. Rosas (eds.), *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas* (pp. 695-616). Sílex.
- Chanamé, R. (2015). Pensamiento político y jurídico de Monteagudo para el establecimiento del Perú independiente. *Docentia et Investigatio*, 17(2), pp. 103-115.
- Clément, J.-P. (1987). L'apparition de la presse périodique en Amérique espagnole : le cas du Mercurio Peruano. En Groupe Interdisciplinaire de Recherches et de Documentation sur l'Amérique latine (ed.), *L'Amérique espagnole à l'époque des lumières: tradition, innovation, représentations* (pp. 273-318). Centre National de la Recherche Scientifique.
- Clément, J.-P. (1990). La Révolution française dans le Mercurio Peruano. *Caravelle*, 54, pp. 137-151.
- Clément, J.-P. (1997). *El Mercurio Peruano 1790-1795, I: Estudio. Textos y estudios coloniales y de la independencia 2*. Vervuert-Iberoamericana.
- Chatterjee, P. (2006). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (vol. 6). Instituto de Estudios Peruanos.
- Chassin, J. (1998). Lima, sus élites y la opinión durante los últimos tiempos de la colonia. En F.-X. Guerra et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX* (pp. 241-269). Fondo de Cultura Económica.
- Dager, J. (2009). *Historiografía y Nación en el Perú del siglo XIX*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Elster, J. (1992). Forces and mechanisms in the constitution-making process. *Duke Law Journal*, 45, pp. 364-396.
- Elster, J. (1995). Making sense of Constitution-Making. *Eastern European Constitutional Review*, 15, pp. 15-30.
- Egaña, J. (1951). *Cartas de don Juan Egaña. 1832-1833*. Imprenta Universitaria.

Guerrero, C. (2006). La propaganda monarquista en el Gobierno de San Martín en el Perú. La Sociedad Patriótica de Lima. *Revista de Estudios Históricos*, 3, p. 1.

Glaudes, P. (2007). Dictionnaire. En P. Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre. Oeuvres* (pp. 1115-1342). Robert Laffont.

Guibovich, P. (2005). Alcances y límites de un proyecto ilustrado: la Sociedad de Amantes del País y el Mercurio Peruano. *Histórica*, 39(2), pp. 45-66.

Hampe, T. (1999). Sobre el proyecto monárquico de San Martín (La misión García del Río-Paroissien, 1821-1825). *Revista de Historia del Derecho*, 27, pp. 195-218.

Hampe, T. (2010). Bernardo Monteagudo y su intervención en el proyecto monárquico para el Perú. *Revista de Historia Americana y Argentina*, 45, pp. 71-95.

Hernández, E. (2018). Bolívar y la Iglesia en el Perú: la cuestión del Patronato. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 27, pp. 225-246.

Hesperiófilo [seudónimo de José Rossi y Rubí] (1791). Historia de la Sociedad Académica de Amantes del País, y principios del *Mercurio Peruano*. *Mercurio Peruano*, VII, pp. 49-52.

Lebrun, R. (1988). *Joseph de Maistre: An intellectual militant. Life, thought and influence*. McGill-Queen's University Press.

Lehner, U. (2016). *The Catholic Enlightenment. The forgotten history of a global movement*. Oxford University Press.

Lorente, S. (1876). *Historia del Perú desde la proclamación de la independencia. Tomo I (1821-1827)*. Imprenta Calle de Camaná n.º 130.

Lozano, J. (2014). La luz de la razón. El arcediano José Ignacio Moreno y el Colegio de Caciques del Príncipe (1817-1820). *Revista del Archivo General de la Nación*, 29(1), pp. 195-227.

Maistre, J. de (1814). *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. À la Société Typographique.

Maistre, J. de (1814 [1796]). *Considérations sur la France*. Nouvelle édition. À la Société Typographique.

Maistre, J. de (1819). *Du Pape* (2 vol). Chez Rusand.

Martínez Riaza, A. (1985). *La prensa doctrinal en la independencia del Perú, 1811-1824*. Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Masseau, D. (2000). *Les enemies des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*. Albin Michel.

Mendiburu, M. de (1885). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo V. Imprenta Bolognesi.

Mc Evoy, C. (1999). El motín de las palabras. *Forjando la nación* (pp. 27-31). Instituto Riva-Agüero y The University of the South-Sewanee.

McMahon, D. (2001). *Enemies of Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the making of Modernity*, Oxford University Press.

Montoya, G. (2006). Prensa popular y cultura política durante la iniciación de la república. Monárquicos, republicanos, heterodoxos y católicos. *Uku Pacha*, 10, pp. 71-88.

Moreno, JI. (1826). *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*. Tomo I, Imprentas de Ríos, Masías y Concha.

Moreno, JI. (1831-1836). *Ensayo sobre la Supremacía del Papa en general y especialmente con respecto a la institución de los obispos*. Imprenta de José Masías.

Pacheco Vélez, C. (1952). Sobre el monarquismo de San Martín. *Anuario de Estudios Americanos*, 9, pp. 467-480.

Pacheco Vélez, C. (1957). Notas sobre el pensamiento de la ilustración en el *Mercurio Peruano*. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 3, pp. 193-207.

Morán, D. (2009). Elite y pueblo en la independencia en el Perú: Estudios recientes de historia política, social y económica. *Desde el Sur*, 1(1), pp. 193-206.

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

Panduro, I. (2017). La difusión del amor por la Ilustración: el *Mercurio Peruano* y la Sociedad Académica de Amantes del País. En R. López Guzmán (coord.), *De Sur a Sur*. Intercambios artísticos y relaciones culturales.

Peralta, V. (2002). *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del Virrey Abascal*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Peralta, V. (2011a). La pluma contra las Cortes y el Trono. La prensa y el desmontaje del liberalismo hispánico en el Perú, 1821-1824. *Revista de Indias*, 71(253), pp. 729-758.

Peralta, V. (2011b). *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Peruanos u Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.

Pozo, E. F. (2016). Ulrich Mücke y Marcel Velázquez (Eds.), Autobiografía del Perú republicano. Ensayos sobre historia y la narrativa del yo. *Desde el Sur*, 8(1), pp. 203-211.

- Ramón Solans, J. (2012). Conjugando los tiempos presentes. figuras temporales de la contrarrevolución española (1789-1814). *Historia y Política*, 28, pp. 215-243.
- Ramón Solans, J. (2017). La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX. *Hispania*, 77(256), pp. 471-496.
- Ramón Solans, J. (2020). *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Universidad del País Vasco.
- Rivera, VS. (2008). Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 10(20), pp. 194-214.
- Rivera, V. S. (2010). José Ignacio Moreno. El de Maistre del Perú. *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico*.
- Rivera, V. S. (2013a). José Ignacio Moreno, un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 15(29), pp. 223-241.
- Rivera, V. S. (2013a). Pánico en la Corte de Lima. José Ignacio Moreno. *Dialéctica. Revista de Filosofía*, 2(2), pp. 89-124.
- Rivera, V. S. (2015). *Café con el Anticristo. Lima: el tiempo político para la Revolución francesa (1794-1812)*. *Almanack*, 10, pp. 255-277.
- Rivera, V. S. (2017a). *Tradicionalistas y maurrasianos. José de la Riva-Agüero (1904-1919)*. Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- Rivera, V. S. (2017b). Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre? *Diánoia*, 62(79), pp. 49-75.
- Rivera, V. S. (2017c). Liberalismo-liberales (1750-1850). En C. Aljovín de Losada y M. Velázquez, *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870* (pp. 222-247). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rosas, C. (2006). *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú (1789-1808)*. Institut Français d'Études Andines y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rújula, P. y J. Ramón Solans (2018). *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*. Comares.
- Saranyana, J.-I. (Dir.) y Alejos. C. (2008). *Teología en América Latina. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1890)*. Tomo II, pp. 48-55.
- San Martín, J. A. (2020). La participación de José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete en el proceso de la independencia del Perú vista a través de sus memorias. *Desde el Sur*, 12(1), pp. 37-55.

Sétier, L.-P. (1826). *Résumé de l'histoire des révolutions des colonies espagnoles de l'Amérique du Sud*. Kilian.

Taurel, R. M. (1851). *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'émigration étrangère*, Chez C. Mailliet-Schmitz.

Taurel, R. M. (1855). *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú. Con biografía de los autores y varios documentos interesantes sobre el estado actual de la santa iglesia del Perú*. Librería de Mézin, 2 v.

Triomphe, R. (1968). *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et la doctrine d'un matérialiste mystique*. Droz.

Valle, F. (2006). Teología, filosofía y derecho en el Perú del XVIII: dos reformas ilustradas en el colegio de San Carlos de Lima (1771 y 1787). *Revista Teológica Limense*, 60(3), pp. 337-382.

Vásquez, E. (2010). El pensamiento liberal de José Faustino Sánchez Carrión. *Investigaciones sociales*, 14(25), pp. 165-180.

Recepción: 28/9/2021
Aceptación: 11/2/2022