

## LA CONFIGURACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LOS 7 ENSAYOS

**César Germana**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú

La ponencia tiene por objeto explorar algunos aspectos de la configuración epistemológica que se encuentra en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y que hizo posible su "contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú". El método dialéctico que orientó su investigación, José Carlos Mariátegui lo extrajo -como dijo el Amauta al referirse al método de Marx- de la "entraña misma de la historia". Este método le permitió realizar una crítica radical – no eurocéntrica- de la estructura de poder que se estableció con la conquista ibérica y que se ha mantenido a lo largo de la historia de nuestro país. Sostengo la tesis de que Mariátegui concibe la formación social peruana como una compleja totalidad histórica única compuesta por elementos heterogéneos que se articulan alrededor del poder. Con la perspectiva de conocimiento que adopta puede sostener la especificidad de su proyecto del socialismo indo-americano.

El libro más significativo de José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, puede ser considerado la expresión más acabada de la renovación del campo intelectual peruano de la década de los años 1920. Propone una perspectiva de análisis que dio un vuelco radical en la manera de pensar la sociedad peruana y su transformación y constituye uno de los hitos centrales para llevar adelante el necesario trabajo de construcción de una ciencia social alternativa a la eurocéntrica. La originalidad del pensamiento de Mariátegui radica en su perspectiva epistemológica definida por su modo de pensar e investigar la realidad histórico-social, muy diferente al de la cultura dominante. Se trata de un proyecto centrado en la superación de la tesis de "dos culturas", la científica y la humanística, y de la epistemología de la simplificación, aspectos medulares del saber eurocéntrico. En la obra del Amauta encontramos una propuesta orientada a la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello, y una perspectiva epistemológica ordenada alrededor del reconocimiento de la complejidad de la vida social. Si bien este enfoque era minoritario y marginal a las corrientes intelectuales dominantes en su época, y en muchos aspectos fragmentario e inacabado, constituyó una matriz teórica y metodológica que instauró una perspectiva de conocimiento que en aspectos fundamentales estableció un proyecto que ha tenido características prometedoras que se ha prolongado en diferentes direcciones.

El punto de partida del proyecto socialista de Mariátegui fue la crítica de la sociedad peruana. Esta investigación le permitiría descubrir las características particulares del país y la lógica de su desarrollo, premisas que le sirvieron de base para pensar las condiciones necesarias para la construcción de una nueva sociedad. Teniendo en cuenta la perspectiva de construir un socialismo indo-americano, es posible comprender el enorme esfuerzo desplegado por Mariátegui para estudiar con rigor los problemas sociales del Perú desde el segundo semestre de 1924: leyó o relejó libros y artículos, revisó estadísticas, entrevistó a todos aquellos que le podían ofrecer una información de interés. El resultado de esta investigación lo fue plasmando en los artículos publicados en el semanario *Mundial* entre los años 1925

y 1929. La publicación en 1928, de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, la primera síntesis de los conocimientos sobre el Perú en los años veinte, fue la consecuencia de ese trabajo.

Ciertamente, Mariátegui no empezaba sus investigaciones en una ausencia total de estudios sobre la sociedad peruana. Existía un debate intelectual en los dos primeros decenios del siglo XX que estuvo dominado por la "generación del 900" -o "arielista" o "futurista"- grupo de escritores que empieza a publicar sus obras a comienzos del siglo XX. Este movimiento intelectual se caracterizó por el interés que tuvo en el estudio de los problemas del Perú, de su presente y de su pasado, y por la búsqueda de soluciones para alcanzar el "progreso" -concepto fundamental en sus reflexiones-, desde una perspectiva marcadamente eurocéntrica.

*Le Pérou contemporain* de Francisco García Calderón es uno de los libros más representativos de la "generación del novecientos". Para Augusto Salazar Bondy constituye "una síntesis notable de historia y sociología peruanas, primer ensayo de comprensión integral de la vida nacional" (Salazar Bondy, 1967: I, 200). Escrito en francés y publicado en París en 1907 bajo los auspicios de la Sociedad de Sociología de París, no sería traducido al castellano sino muchos años después. Este hecho, a primera vista paradójico, no lo sería tanto si se considera con mayor atención la distancia física y espiritual -que no cesó de agrandarse desde el establecimiento del escritor en París en 1906- entre el intelectual elitista y la compleja realidad social peruana.

Hacia 1920, el proceso de reforma intelectual y moral de la sociedad peruana siguió una vía diferente de la trazada por la "generación de 900". En efecto, en ese periodo emerge un grupo de escritores guiados por un espíritu de renovación en el pensamiento, el arte y la literatura. Tenía como antecedente la generación radical de Manuel González Prada y el iconoclasta grupo de escritores reunidos alrededor de la revista *Colónida*. Mariátegui los designaba como la "nueva generación" y los consideraba un movimiento animado por un espíritu de cambio. Convergían en él dispares corrientes ideológicas pero todas animadas de un común objetivo: la "voluntad de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo". Un momento clave en la cristalización de ese corriente fue la creación por Víctor Raúl Haya de la Torre, en México, de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), en el año 1924. Surgía como un frente político con el declarado propósito de agrupar a todos las corrientes anti oligárquicas del Perú y de Latinoamérica: nacionalistas, indigenistas, socialistas. Sin embargo, en el curso del año 1928, ese movimiento se fue diferenciando política e ideológicamente para, finalmente, desembocar en una ruptura abierta. Dos fueron las tendencias principales alrededor de las cuales se reagrupó la "nueva generación": el nacionalismo democrático radical y el socialismo revolucionario.

Este fue el clima intelectual en el que surgió la obra de José Carlos Mariátegui y con el que polemizó. El debate era para él la forma más segura de llegar a conclusiones justas. "Pues el trabajo de propugnar ideas nuevas -escribió en respuesta a la acusación de que sus artículos periodísticos se iban convirtiendo en un "monólogo insípido"- trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad y su falencia. Cuando estudio, o ensayo de estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo

necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones" (Mariátegui, 1994: I, 249).

En este sentido, los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* pueden ser leídos como el libro de la polémica con la "generación del novecientos". Y ello en doble sentido: en primer lugar, como el debate con los intelectuales del novecientos alrededor de la posibilidad de la modernización de la sociedad oligárquica; y, en segundo lugar, como la crítica de las estructuras materiales del Perú que esos intelectuales representaban. A lo largo de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* se encuentra la requisitoria más radical de los fundamentos materiales, políticos y epistemológicos de la sociedad oligárquica.

### **Una racionalidad alternativa a la racionalidad instrumental del patrón de poder colonial/moderno**

Mariátegui constataba el agotamiento de la civilización burguesa al cuestionar al positivismo y el cientificismo por haber racionalizado -esto es, tecnificado- todas las actividades de la vida social, desde la economía y la política hasta las relaciones intersubjetivas (la cultura y el pensamiento). Con la Gran Guerra, para el Amauta, desaparecieron las últimas ilusiones de la civilización capitalista y, en consecuencia, "la burguesía no tiene ya mito alguno". En el artículo "El hombre y el mito" examina el papel del racionalismo en la crisis de la civilización burguesa. Allí afirmó:

"[...] la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea de Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo" (Mariátegui, 1994: I, 497).

El paradigma epistemológico hegemónico que cuestiona Mariátegui se impuso como un modelo de racionalidad, en Europa, a partir del siglo XVI, y en los siglos siguientes se impone en las ciencias naturales y en el siglo XIX será la base sobre la que se construyen históricamente las ciencias sociales. Esta perspectiva de construir conocimiento corresponde a una manera específica de percibir y conocer el mundo natural y social. Se ha basado en tres creencias fundamentales. Primero, la creencia en la simplificación. Según el planteamiento de Descartes, para conocer lo complejo es necesario dividirlo en tantas partes como sea posible para estudiar cada una de esas partes de manera aislada; por lo tanto, lo simple aparece como lo simplificado. Conocer significa separar lo que está junto. La consecuencia de esta perspectiva de conocimiento es la creciente compartimentación del saber, la especialización del conocimiento y el surgimiento de las disciplinas como categorías intelectuales, pues

cada una tiene su propio objeto y método de estudio; y como categorías institucionales, al convertirse organizacionalmente en departamentos que son los que constituyen la base institucional de las universidades modernas. Segundo, la creencia en la estabilidad de los sistemas sociales y naturales. Una concepción de la realidad como un mundo ordenado que funciona según leyes simples que es posible conocer. A partir de ese conocimiento se puede prever lo va a ocurrir y, por lo tanto, controlar tanto el mundo natural como el mundo social. La consecuencia de este principio lleva al determinismo y a la reversibilidad; esto es, la eliminación de la historia como proceso creativo. Tercero, la creencia en la objetividad; principio según el cual se puede conocer la realidad tal como es, poniendo entre paréntesis al sujeto. La consecuencia de esta creencia es la aceptación de la posibilidad de un conocimiento libre de valores.

El paradigma epistemológico eurocéntrico se impone como la forma legítima de conocimiento y de producir conocimientos en el patrón de poder colonial/moderno. Configura la colonialidad del saber porque niega el carácter racional a toda forma de conocimiento que nos producen de acuerdo a la racionalidad eurocéntrica. En el patrón de poder colonial/moderno, el eurocentrismo se impone como la única forma legítima de saber marginando, subalternizando o destruyendo las estructuras de saber de los pueblos que fueron colonizados. Los saberes que durante milenios se habían desarrollado en esos pueblos y habían servido de fundamento a sus específicas formas existencia social son violentamente relegados y reprimidos hasta el extremo de que sus propios portadores buscan desprenderse de ellos porque también los consideran inferiores. Para Quijano, el eurocentrismo es la estructura de saber que ha buscado garantizar el mantenimiento del patrón de poder colonial/moderno. Corresponde a una manera específica de percibir y ordenar el mundo natural y social. Es la expresión en el mundo de las relaciones intersubjetivas de la colonialidad del poder. Es una perspectiva que se caracteriza por la hegemonía europea en la manera de producir conocimientos. Quijano la caracteriza por los siguientes rasgos:

- “-atribuye al europeo la calidad de medida y de referencia privilegiadas de la experiencia de toda especie;
  - lleva a mirar todo desde esa posición;
  - tiende a organizar la percepción del mundo según las categorías de procedencia europea, consideradas como las únicas legítimamente válidas;
  - condiciona, de ese modo, al dominado a mirarse con los ojos del dominador”.
- (Quijano, 1992: 74) \*

Para los pueblos que fueron colonizados, el eurocentrismo significó la subalternización de sus visiones del mundo. Entre los efectos sobre ellos que Quijano subraya se encuentran los siguientes:

- “Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletradas.”
- “Serían impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, de modo autónomo, es decir con sus propios patrones de expresión visual y plástica.”

---

\* La traducción del portugués es mía.

- Solo podían expresarse "única y exclusivamente con y por medio de los patrones de expresión visual y plástica de los dominadores."
- "Fueron compelidas a abandonar bajo represión prácticas de relación con lo sagrado o realizarlas sólo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas".
- "Fueron llevadas a admitir, o simular admitir frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario y su propio y previo universo de subjetividad". (Quijano, 2001: 121-122)

En los *7 Ensayos*, Mariátegui explora las características más significativas de la existencia de una racionalidad diferente a la racionalidad eurocéntrica que para él está en crisis y que la encuentra en la misma naturaleza de la historia de la sociedad peruana: la racionalidad de la solidaridad.

La racionalidad de la solidaridad Mariátegui la encontraba en los diferentes ámbitos de la vida social herederos de la civilización andina precolonial. No correspondía únicamente al trabajo y a la producción sino que constituían una parte viva del alma indígena, pues estaban profundamente enraizadas en todos los aspectos de su vida. Le preocupaba comprender aquello que en su época sobrevivía del pasado precolonial y de sus posibilidades en el proceso de regeneración de la sociedad peruana. No estudiaba el pasado con el objeto de revivirlo, esto es, de buscar una restauración de Imperio Incaico. Rechazaba las acusaciones de querer reconstruir la sociedad incaica, pues consideraba esta propuesta idealizadora del pasado como "romántica y anti-histórica". Lejos de esto, le interesaba el indio del presente. En los *7 Ensayos* definió con claridad la importancia que para él tenía el problema del indio. El siguiente juicio muestra bien esta actitud:

"Está, pues, esclarecido que de la civilización incaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo ha sido el Perú. Está más bien, en saber cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa" (Mariátegui, 1994: I, 150).

A través de la obra de Mariátegui es clara esta postura. Para él, el pasado incaico no podía convertirse en un programa de lucha, en un mito. Sus objetivos estaban en el futuro; cifraba sus ilusiones en la posibilidad de integrar todo aquello que otras tradiciones podrían ofrecer a la liberación de la opresión. Por eso le interesaba lo que había quedado de pasado precolonial. Y del pasado había sobrevivido el indio quien "representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu" (Mariátegui, 1994: I, 149).

El Amauta sostenía la idea de que la civilización incaica había desaparecido; pero el espíritu de ese pueblo se mantenía vivo en el indio. Ciertamente, es una idea plausible para comprender cómo una sociedad destruida pudo convertirse en la fuente de energía del "mito" socialista. La civilización andina habían desaparecido; pero el "complejo fondo de creencias, mitos, y sentimientos, que se agita bajo las creaciones materiales e intelectuales" (Mariátegui, 1994: I, 154) logró sobrevivir. El sentido de la existencia del pueblo andino se mantenía en la capa más profunda del indio. La siguiente afirmación de los *7 Ensayos* precisa bien esta idea:

"Hay épocas en que parece que la historia se detiene. Y una misma forma social perdura, petrificada, muchos siglos. No es aventurada, por lo tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. Le ha vuelto un poco más melancólico, un poco más nostálgico. Bajo el peso de estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado" (Mariátegui, 1994: I, 150-151).

En este suelo es donde Mariátegui encontró sedimentado el sentido de la existencia que tenía el pueblo andino. Toda una red simbólica e institucional lo expresaba y lo reproducía cuando encontraba condiciones adecuadas para afirmarse: en el trabajo y en la propiedad colectiva, en la organización social de la comunidad y en el arte y la literatura. Es la sabia que nutría, por ejemplo, la poesía de César Vallejo, o la pintura de José Sabogal.

Mariátegui definía este espíritu indígena sobreviviente como un "estilo" particular de vida. "La vida del indio tiene estilo -escribió-. A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra, se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El "ayllu" es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza" (Mariátegui, 1994: I, 154). Este sentido de la vida, este "estilo" -me parece- se expresa bien en dos tipos de relaciones: las que el indígena mantiene con los otros individuos y las que mantiene con la naturaleza.

Las relaciones entre los miembros de la comunidad se rigen por la reciprocidad. Esta implica el intercambio que establecen los individuos en las diversas esferas de la vida social (trabajo, fiestas). Este dar-recibir traduce el "espíritu comunista" del indígena. Para afirmar la supervivencia de este tipo de relaciones sociales Mariátegui, en los 7 Ensayos, se apoya en los estudios de H. Castro Pozo de quien cita la siguiente descripción del trabajo colectivo: "la costumbre ha quedado reducida a las mingas o reuniones de todo el ayllu para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas algarrobas de aguardiente de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca" (Mariátegui, 1994: I, 39).

Las relaciones de solidaridad y cooperación aparecen determinadas por valores y modelos de conducta -un mundo subjetivamente compartido- y que había quedado profundamente incorporado en la vida cotidiana, transmitido de generación en generación. Por eso, fue posible que aunque hubieran desaparecido las relaciones materiales de propiedad comunitarias, las relaciones de solidaridad y de cooperación pudieron haberse mantenido. E, inclusive, se han recreado en formas de propiedad diferentes como las de tipo cooperativo, demostrando la fuerza de ese mundo moral. Sobre este tema Mariátegui escribió:

"Por esto, en las aldeas indígenas en donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La "comunidad" corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la "comunidad", el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla (Mariátegui, 1994: I, 38-39).

Creo que dos ideas son importantes en este texto. Por una parte, la percepción de la desaparición casi total de la propiedad en común en el Perú de los años veinte. Lo que sobrevivía era, más bien, un "espíritu", una mentalidad. Por otra, la fuerza moral de esa mentalidad capaz de recrear nuevas formas de relaciones materiales. "La vitalidad del comunismo indígena – escribió Mariátegui comentando una observación de H. Castro Pozo- impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación" (Mariátegui, 1994: I, 38).

En este sentido, se puede afirmar que Mariátegui advertía en el mundo andino la presencia de relaciones sociales coordinadas por los mecanismos de la solidaridad. Si esta lógica tenía un ámbito reducido se debía al predominio, en el conjunto de la sociedad, de un sistema basado en la explotación económica y la dominación política. Libre de esas constricciones externas esas relaciones constituirían el fundamento de una nueva sociedad.

El otro aspecto característico del "estilo" del espíritu andino, Mariátegui lo notaba en la relación entre el indio y la naturaleza. En el comentario que hizo al libro de Luis E. Valcárcel De la vida incaica, consideraba la existencia de una dualidad en "la historia y el alma" peruanas, pues el "sentimiento indígena que sobrevive en la sierra [está] hondamente enraizado en la naturaleza" (Mariátegui, 1994: I, 304). Concebía la sociedad incaica como un "producto de los Andes", esto es, vinculada orgánicamente con el medio natural en el cual se desarrolló. De allí el "animismo" que, según Mariátegui, caracterizó la religión incaica, pues "poblaba al territorio del Tawantinsuyo de genios o dioses locales" (Mariátegui, 1994: I, 75). Este espíritu sobrevivió entre los indios y el Amauta lo definía como un "sentimiento cósmico", esto es, de unidad con la naturaleza. "El sentimiento cósmico del indio -escribió- está íntegramente compuesto de emociones andinas" (Mariátegui, 1994: I, 304).

Si se tiene en cuenta estos dos aspectos del análisis de Mariátegui, se puede encontrar que la racionalidad andina estaba guiada por una lógica en la que la solidaridad era el elemento determinante. No es la explotación ni la dominación lo que da sentido a la vida social sino la cooperación con los demás para alcanzar metas comunes. La racionalidad en este caso no está ligada a una relación instrumental (medios-fines) sino a la posibilidad de realizar determinados valores, como por ejemplo los vinculados a la reciprocidad y a la solidaridad.

Si, desde la perspectiva de Mariátegui, la solidaridad -y no el poder- constituía la fuerza de la integración social, entonces se puede descubrir allí una racionalidad diferente de la que se impuso en la civilización occidental. Esta diferencia puede ser considerada, por lo menos, desde dos puntos de vista. Por una parte, la consideración de que las relaciones sociales se orientan hacia la constitución de formas de vida emancipadas de la explotación económica o de la dominación política; se trataría, en este sentido, de relaciones sociales orientadas hacia el mutuo entendimiento entre los individuos, lo que les permitiría desarrollar su propia individualidad, sin perjuicio de que los demás puedan también desarrollarse como seres humanos. En este sentido el socialismo se presentaría como la expresión de una racionalidad liberadora.

Por otra parte, el socialismo implicaría un "reencantamiento del mundo", en el sentido del restablecimiento de una relación armoniosa de los seres humanos entre sí y de los seres humanos con la naturaleza. La modernidad occidental llevó a la

fragmentación de la vida social en esferas autónomas (economía, política, cultura, moral, por ejemplo) en las que cada una de ellas ha funcionado como un sistema independiente; la sociedad moderna aparece, por tanto, como un mundo atomizado. No sólo se habían roto los vínculos entre los individuos, también desaparecieron las relaciones directas con la naturaleza. El socialismo indo-americano, en este sentido, es concebido como la concretización de una racionalidad solidaria.

Las reflexiones de Mariátegui sobre una racionalidad opuesta a la eurocéntrica se emparentan con la propuesta del buen vivir que plantean los pueblos originarios. El buen vivir constituye un proceso y un programa que hunde sus raíces en las tradiciones andinas; Mariátegui lo entrevistó y lo exploró y con su propuesta de socialismo indo-americano buscó la restitución del sentido histórico de la sociedad peruana (Germaná, 1995). No se trata de una utopía, sino de un nuevo horizonte histórico de sentido, una racionalidad solidaria. Expresa las experiencias y el aprendizaje milenario que los pueblos originarios han mantenido a pesar de tantos siglos de sometimiento y humillación e instaura un proyecto para construir un orden social bueno, verdadero y bello que llevaría al reencantamiento del mundo que la colonialidad/modernidad había desencantado. Este posible recomenzar de otra historia es un buen motivo para alegrarse; pero será una empresa muy dura de emprender. Las reflexiones de Mariátegui constituyen una fructífera contribución para llevar adelante esta trascendental tarea.

## Referencias

GERMANÁ, César. *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui total*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. 1994, 2 tomos.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: Walter D. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

QUIJANO, Aníbal. "Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru", en: *Estud. av.* vol.6 no.16, São Paulo, Sept./Dec. 1992.

SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa, 1967.