

**CONOCIMIENTO, CIENCIA Y PODER.
UNA APROXIMACIÓN A LAS OBRAS DE GARCÍA
CALDERÓN, RIVA AGÜERO, HAYA DE LA TORRE
Y MARIÁTEGUI**

Ricardo. L. Falla Carrillo
Universidad Antonio Ruiz de Montoya
ricardo.falla@uarm.pe

Años después de la guerra del Pacífico, se inició un periodo de examinación profunda sobre las causas de la derrota peruana. Este proceso intelectual y a la vez político indujo a varios de nuestros pensadores más reconocidos a convertir al Perú en objeto de reflexión, de análisis y de crítica, evidenciando la necesidad intelectual y la voluntad moral de querer entender a nuestro país. Dentro de la variedad de cuestiones planteadas por varios de nuestros autores más connotados, podemos observar que uno de esos temas ha sido poco abordado por los estudios intelectuales: las relaciones entre conocimiento, ciencia y el ejercicio del poder, sobre todo, a la luz de la experiencia peruana de la primera centuria. Ensayistas y políticos como García Calderón, Riva Agüero, Haya de la Torre y Mariátegui, a pesar de pertenecer y provenir a diferentes tradiciones intelectuales y de poseer ideas políticas contrarias,

desarrollaron una reflexión general sobre el vínculo entre saber y acción política e invocaron su relación a fin de establecer y garantizar un futuro autónomo y emancipado para el Perú.

Tomando en cuenta las motivaciones de las reflexiones que queremos compartir, la estructura de esta reflexión será la siguiente. Desarrollaremos un conjunto de ideas generales sobre las relaciones entre conocimiento, ciencia y el ejercicio del poder político y económico. Luego, analizaremos e interpretaremos los juicios de los autores enunciados, tratando de evidenciar el modo como abordaron el vínculo entre conocimiento científico con la acción política.

Una aproximación general a las relaciones entre conocimiento, ciencia y poder

La búsqueda del conocimiento y su hallazgo se encuentran indisolublemente relacionados con el proceso de adquisición del saber. Hurgamos en la realidad (natural, simbólica o cultural) para extraer de ella un conocimiento posible, porque nuestra condición humana está configurada para adquirir, entre otras cosas, saberes. La intencionalidad por el conocimiento es un proceso dual en el que interactúan cultura y naturaleza. En esta interacción entre cultura y naturaleza, emerge un saber bajo condiciones que lo posibilitan y que permiten su crecimiento exponencial (Herbig, 1997, p. 9).

Ya Aristóteles en el célebre inicio de su *Metafísica*, hacía manifiesta la predisposición natural del ser humano para el conocimiento, cuestión que ha sido refrendada por casi toda la tradición del pensamiento crítico (Aristóteles, 1985, p. 69). Gracias a ese condicionamiento universal, es evidente que el ser humano ha logrado acumular una cantidad considerable de saberes de distinto origen y finalidad. Y en ese acopio (para unos evolutivo y para otros relativo) emergió el conocimiento crítico, producto de un pensar que aprendió a ser crítico. A pesar de sus diferencias, la ciencia y la filosofía comparten un elemento central en su principio y configuración. Ambas se originaron y desarrollaron en los estimulantes contextos jónico y ateniense, convirtiéndose en dos manifestaciones (filosofía y ciencia) del pensamiento crítico.

Las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la ciencia y de la filosofía como formas ejemplares del pensamiento crítico, han sido establecidas por la sociología del conocimiento y por la historia social de la filosofía y de la ciencia. Según estas disciplinas, el modo científico y filosófico de conocer posee una innegable historicidad. Benjamín Farrington (1891-1974), en su libro *Ciencia griega* (1944), consideró que la ciencia y la filosofía natural surgieron porque interactuaron un conjunto de factores que confluyeron de manera única (Farrington, 1986, p. 24). Así, el comercio marítimo libre, la artesanía producto de la complejidad técnica, las monarquías de poder limitado, la relativización del papel de los *dioses* en el mundo, etc., colaboraron al surgimiento “del comienzo de la ciencia griega, que nos ofrece por primera vez en la historia el intento de brindarnos una interpretación puramente naturalista del universo como un todo. La cosmología desplaza a los mitos” (Farrington, 1986, p. 23).

Reconociendo que las facultades naturales para el conocimiento son universales, existen evidencias que nos indican que el saber es un proceso acumulativo que tiende, según las circunstancias históricas, a modificar sus logros y contenidos. Asimismo, aun cuando el conocimiento científico se ha expandido en diferentes espacios culturales, tuvo un origen histórico específico. Y, de igual modo, un devenir que evidencia ciclos de mayor o menor despliegue. Tomando en cuenta la historicidad evolutiva, tanto del conocimiento como de la ciencia, es necesario definir a esta última como búsqueda de un saber fundamentado a partir de determinados modos del razonamiento. A ese respecto el investigador español Rubén Herce (2016), define a la ciencia del siguiente modo:

La ciencia es una búsqueda sistemática y rigurosa de explicaciones que permitan resolver problemas. En el proceso, se sirve de la experiencia, de la matemática y de argumentos racionales; somete las explicaciones a pruebas sistemáticas y rigurosas para comprobar su validez; utiliza razonamientos, pruebas, demostraciones, que permiten obtener conclusiones a las que no se podría llegar de otro modo; busca un conocimiento que trasciende de las apariencias... Como resultado, es conocimiento demostrado que va más allá de la experiencia ordinaria. Un conocimiento que, además, progresa y nos permite dominar los procesos naturales (p. 14).

Es obvio que el conocimiento científico permite –según las orientaciones que se le otorgue– establecer el dominio sobre la naturaleza y sobre la sociedad. Este imperio sobre determinados ámbitos de la

realidad le confiere al ser humano un enorme poder de modificación o de transformación. Y, ciertamente, un poder que puede estar dirigido hacia el desarrollo de las comunidades humanas.

Muchos filósofos, a lo largo de la historia, fueron capaces de reconocer el valor del conocimiento en el ejercicio del poder. Sin embargo, el primer pensador que comprendió la magnitud que podría tener el conocimiento científico fue el inglés Francis Bacon (1561-1626). En diversas obras, comprendió cabalmente el peso que iba a tener *revolución científica* sobre la formación de la cultura y el modo cómo íbamos a construir nuestra visión del cosmos una vez que desmontaran los cimientos de la física clásica (Farrington, 1971). Así Bacon (2011), en su obra capital *Novum Organum*, publicada en 1620, estableció con claridad el vínculo entre la ciencia y el poder:

El hombre, ministro e intérprete de la Naturaleza, sólo es capaz de actuar y entender en la medida en que con la acción o con la teoría haya penetrado en el orden de la naturaleza. Más ni sabe ni puede. Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo valen gran cosa. Las cosas se llevan a cabo con instrumentos y con ayudas, de las cuales el entendimiento no está menos necesitado que la mano. Y al igual que los instrumentos gobiernan o rigen el movimiento de la mano, también los instrumentos de la mente custodian y protegen el entendimiento. *La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo, porque el ignorar la causa nos priva del efecto.* En verdad, no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola y lo que en la contemplación tiene el valor de causa viene a tener en la operación el valor de regla (pp. 56 y 57, resaltados nuestros).

Se evidencia en Bacon una legitimación del orden antropocéntrico que se puede establecer como consecuencia del legado del humanismo del siglo precedente. Y, al mismo tiempo, como efecto de la revolución científica que se inicia con el famoso *giro copernicano*. En esas circunstancias, el filósofo era plenamente consciente del poder que el ser humano podría alcanzar gracias a la ciencia. Al extremo de considerar la plena identificación entre ciencia y poder para el dominio de la naturaleza y, por extensión, de la sociedad.

Uno de los efectos del pensamiento de Bacon en el plano institucional fue la fundación de la *Royal Society of London* en 1660, institución monárquica inspirada en la «Casa de Salomón», centro de investigación que Bacon ensoñó en su utopía científica: *La Nueva Atlántida* (1627). Esta

institución londinense surgió como símil de las primeras academias de fomento científico surgidas en Italia en las primeras décadas del siglo XVII. Sin embargo, la experiencia de la *Royal Society of London*, fue la más exitosa en la relación entre *corona* y ciencia y sentó las bases del posterior poderío inglés por el mundo, sobre todo porque la obra baconiana se convirtió en un claro alegato del poder teleológico de una utopía científica. A ese respecto, el filósofo polaco Nicolai Kwialkowski (2009) considera que el proyecto baconiano es fundamentalmente un plan de desarrollo social cuando considera que:

la idea baconiana de progreso cuenta con otro punto de apoyo, una serie de reflexiones en torno a la sociedad y a la política coextendidas y codeterminantes respecto de su proyecto científico para la realización del progreso de la humanidad, y en su análisis de la sociedad la historia también es fundamental. *La Nueva Atlántida* (1627) es una utopía baconiana (p. 241).

Lo que se plantea como utopía científica en *La Nueva Atlántida* es, sin duda, un proyecto de sociedad. Pero, también, es una toma de conciencia activa sobre el poder que iría adquiriendo la ciencia sobre el mismo ejercicio del poder. Como es obvio, el saber científico permite conocer el funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad, debido a que existen leyes:

La ciencia pretende saber cómo es y qué sucede en ese universo, buscando para ello leyes –cuanto más generales, mejor– a las que obedecen los fenómenos que tienen lugar en él; leyes, eso sí, con capacidad predictiva (un sistema que no es capaz de efectuar predicciones que se puedan, de una manera u otra, comprobar, no es científico). Precisamente por su capacidad de hallar esas leyes, la ciencia da poder: el poder de utilizar los fenómenos naturales en beneficio propio. Es, por consiguiente, legítimo hablar en este sentido de “el poder de la ciencia” (Sánchez Ron, 2010, p. 13).

Saber que el funcionamiento de la naturaleza y los comportamientos sociales pueden ser explicados a partir de leyes naturales o de teorías sociales le otorga al ser humano una enorme capacidad de conocimiento sobre el mundo. Sobre todo, si ese saber se une a la actividad económica y al ejercicio del poder político.

A fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, una vez que el periodo revolucionario de la ciencia moderna estaba llegando a su

término, resultó bastante evidente el aumento de la hegemonía de Inglaterra respecto a otros reinos europeos. Sin duda, una de las causas de esa supremacía provenía del poder que confiere el conocimiento científico, sobre todo en la posibilidad de orientar a la naturaleza a fin de garantizar el control humano sobre la misma. También, a partir de una nueva tecnología proveniente de la investigación científica. Esta nueva tecnología propició la revolución industrial y dio a Inglaterra un poder que superaba largamente el poder de otros imperios al inicio del siglo XIX.

En el caso del ejercicio del poder, el conocimiento científico permite comprender las causas que inciden en el comportamiento social, a partir de los saberes extraídos de las diversas ciencias sociales y humanas. Conociendo los elementos característicos de una sociedad determinada, se pueden elaborar ciertos marcos de acción que permiten controlar las diversas variables propias del comportamiento social. Asimismo, en una orientación que integre la ética con la política, establecer el derrotero de una nación.

La relación entre conocimiento y poder, direccionada por la dimensión ético-política, es la que permite desarrollar las capacidades plenas de una sociedad, contribuyendo al bien común. Pues es evidente que cada país posee una realidad distinta en varios aspectos a otros países. Por lo tanto, es fundamental establecer las políticas de desarrollo a partir de los elementos situacionales específicos.

El sociólogo Norbert Elias, en el libro de entrevistas: *Conocimiento y poder*, consideró que el ejercicio del poder está condicionado por el grado de conocimiento que poseen las sociedades y el modo cómo el conocimiento se ha incorporado en las diversas esferas de la vida social. Para Elias “los niveles de conocimiento de una población están muy ligados al desarrollo económico de un país, de tal forma que un país con niveles educativos relativamente altos, gobernado por una fuerza militar contraria a los deseos de la población, puede estancarse o sufrir una crisis económica” (1980, p. 57). De este modo, las sociedades que han hecho masivo el acceso del conocimiento y de la ciencia, precisan formas democráticas de poder. Pues la población ha incorporado el saber a su propio poder personal.

Así, en la medida que el conocimiento social y científico se expande entre las diversas capas de la sociedad, el ejercicio del poder tiende a

normarse, a limitarse desde saber legal y constitucional, pero también a estar sometido al escrutinio crítico de la ciudadanía. Por estas razones, Elias (1980) concluye que el poder ya no está sometido solo a la política, sino, sobre todo, al conocimiento.

La obra de González Prada

Al iniciar este apartado, será fundamental desarrollar algunas ideas sobre el modo como ha sido abordada la relación entre conocimiento, ciencia y poder en el pensamiento anterior al siglo XX en el Perú. En ese sentido, encontramos una primera aproximación en la obra de Manuel González Prada, sobre todo en el contexto posterior a la guerra del Pacífico. González Prada tomando en cuenta la naturaleza del público receptor del *Discurso de Politeama*, elaboró un intenso diagnóstico sobre las causas de la derrota peruana. En ese análisis el intelectual limeño pudo esbozar algunas directrices que fueron un tópico común en el pensamiento peruano de las primeras décadas del siglo XX.

La primera de estas líneas temáticas fue convertir al Perú en un problema de reflexión teórica y de problematización radical. Es decir, establecer desde las raíces mismas de los procesos históricos las causas de la derrota peruana. Y en ese ejercicio consciente, elaborar una auroral teoría crítica sobre el Perú que se distanciaba del debate entre conservadurismo y liberalismo anterior a la Guerra. Esta posición crítica pradiana, establecía como origen de la derrota a la ausencia de un poder organizado desde el conocimiento científico. A su entender, la administración del poder había estado al cuidado de una clase dirigencial escasamente preparada para el ejercicio gubernamental. En ese sentido, Manuel González Prada (1985) calificó bajo estos términos a la dirigencia peruana:

Sin especialistas, o más bien dicho, con aficionados que presumían de omniscientes, vivimos de ensayo en ensayo: ensayos de aficionados en Diplomacia, ensayos de aficionados en Economía Política, ensayos de aficionados en *Lejislación (sic)* i hasta ensayos de aficionados en *Tácticas i Estrategias (sic)*. El Perú fue cuerpo vivo, expuesto sobre el mármol de un anfiteatro, para sufrir las amputaciones de cirujanos que tenían ojos con cataratas seniles i manos con temblores de paralítico. Vimos al abogado dirijir (*sic*) la hacienda pública, al médico emprender obras de ingeniatura (*sic*), al teólogo fantasear sobre política interior, al marino decretar en administración de justicia, al comerciante mandar cuerpos de ejército (p. 87).

En sus términos, en el Perú escaseaba una estructura dirigenal especializada en campos de la acción humana específicos, carente del saber que implica el ejercicio del poder. De ahí la impactante afirmación: “La historia de muchos gobiernos del Perú cabe en tres palabras: imbecilidad en acción” (González Prada, 1985, p. 91).

Pero González Prada no se quedó sólo el enjuiciamiento radical a las incapacidades gubernamentales. En su diagnóstico consideró que la causa estaba en la formación universitaria del siglo XIX que, a su entender, estaba desfasada de los procesos sociales y económicos de su época. A ese respecto González Prada (1985) concluye en estos términos que lo orientan hacia el positivismo:

No hablo, señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas: hablo de la Ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la Ciencia con ideas de radio gigantesco (*sic*), de la Ciencia que trasciende a juventud i sabe a miel de panales griegos, de la Ciencia positiva que en sólo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios enteros de Teología (*sic*) i Metafísica (p. 89).

Concebir al Perú como una realidad social y política, huérfana de conocimiento científico: era el modo cómo nuestro pensador trataba de explicar la brecha entre los procesos internos y el proceso global. En efecto, resultaba evidente que la economía peruana vivía los efectos de la mundialización progresiva del siglo XIX, ocasionada por la expansión capitalista. Pero esta secuela modernizadora del capitalismo era fragmentaria y reducida. No se daba a la par de la modernización de la cultura, que implica una transformación del *êthos* y un distanciamiento de las formas tradicionales de relaciones humanas. De ahí que casi no existiera aquello que Marshall Berman (1989) llamó *público moderno*. Pues la expansión y consolidación del público moderno es la que permite la recepción del discurso modernizador. Las ideas modernas y modernizadoras precisan de un *público moderno*. Este público se forma a través de complejos procesos, en los que se integra la economía, la política, la cultura y las formas de conocimiento, que inciden en el quiebre de las relaciones sociales estamentarias, en la superación de la forma de gobierno de legitimación religiosa y en la ruptura con los cánones éticos y estéticos. En suma, el «público moderno” está constituido por

sujetos autónomos, que viven en una vorágine de eventos que diluyen los mundos sociales y culturales de forma incesante.

La reiterada exhortación pradiana para apropiarnos de la modernidad se constituye en el núcleo de su pensamiento. Por ello, la necesidad de ampliar el «público moderno» bajo el principio de ciudadanía extendida a la población indígena. Es decir, el Perú moderno debía incorporar a “la nación que está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera” (González Prada, 1985, p. 89). Esta ciudadanía puede ser alcanzada si el *indio* es educado para ser parte de la república y superar el estado de sumisión secular:

Enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora del indio (González Prada, 1985, p. 89).

El *modernismo* definido por Berman como la ideología de la modernidad (1989), es propuesto y defendido por Manuel González Prada teniendo como punto de apoyo y de partida las relaciones entre conocimiento, ciencia y poder. De ahí que podamos considerar a este pensador limeño como el primer autor que labora una teoría crítica sobre la sociedad peruana, convirtiendo al Perú en un problema de especulación teórica, teniendo como base algunos aspectos relevantes de la modernidad intelectual.

El arielismo de García Calderón y Riva Agüero

Al iniciar el nuevo siglo, era evidente el surgimiento de nuevas obras, de nuevos pensadores. Siguiendo el devenir devorador del pensamiento moderno, la llamada generación del 900, conformada por jóvenes pertenecientes a la élite económica del país y amparadas en el arielismo, buscaron distanciarse intelectualmente, como lo afirma Beorlegui (2010), del positivismo predominante del siglo anterior y de la influencia cultural anglosajona. A ese respecto, Aljovín (2014) consideró que la formación de varios de estos intelectuales se tornó fundamentalmente francesa e hispánica.

Al distanciarse del positivismo, se aproximaron al *vitalismo* en boga de comienzos del siglo XX, que se estaba convirtiendo en la corriente intelectual favorablemente acogida por los novecentistas. Este movimiento filosófico de origen germano fue una de las respuestas teóricas al cientificismo triunfante en la primera y segunda era industrial. En ese sentido, María Pía López (2010), considera lo siguiente:

El vitalismo fue una reacción contra el desencantamiento del mundo y contra la limitación –teórica y práctica– de las potencias humanas. De allí la impregnación política de esas filosofías: eran apelaciones al ágora antes que, a la academia, reflexiones forjadas en un momento crítico de las sociedades humanas que tornaban a interrogar las posibilidades de una existencia no alienada de sus propias fuerzas... Se trata menos de renuncia que de modos expresivos: la constitución de un juego de opuestos –desde lo dionisiaco y apolíneo hasta el nomadismo contra la rigidez social, desde la aventura frente a lo cotidiano hasta la imagen contra el concepto– que es la marca en el orillo de las escrituras vitalistas y lo que parece reducirlas a un ejercicio de simplificación de un mundo innegablemente complejo y ambiguo. Sin embargo, el plano expresivo está anudado a sus conceptos fundamentales: la vida como despliegue, impulso y creación (pp. 15 y 16).

Sin embargo, la recepción del vitalismo en nuestro medio tuvo sus propias características y tuvo mayor arraigo –como era de esperarse– en el ámbito literario. En el ensayo social y político, tuvo mayor influencia en la retórica textual que en la conceptualización teórica. Hay que entender que los autores que nos convocan eran parte de la élite económica, culturalmente formados en una visión del mundo que había interiorizado la naturalización de los estamentos sociales. Pero es claro que buscaron pensar al Perú como una realidad viviente, al modo orgánico. Asumiendo desde otra perspectiva que nuestro país puede ser problema teórico.

El optimismo de Francisco García Calderón

Francisco García Calderón Rey nació en Valparaíso en 1883, durante el exilio familiar al que fue sometido su padre, presidente temporal del Perú en los últimos años de la guerra del Pacífico. Sus estudios escolares los realizó en el Colegio de los Sagrados Corazones de la Recoleta y los universitarios, de Letras, en la Universidad de San Marcos. De origen

aristocrático, García Calderón fue integrante de la generación del 900, junto a su hermano Ventura, Victor Andrés Belaunde y José de la Riva Agüero, entre otros. Entre 1906 y 1947 vivió en Europa con algunos regresos al Perú, desarrollando labor diplomática. Muere en Lima en 1953, dejando una obra interesante, sobre todo considerando su procedencia social y cultural.

Una de las primeras obras de García Calderón fue *El Perú Contemporáneo*, publicado en Francia en 1907. Obra temprana en la que se observa, desde el título, la voluntad pensar al Perú de inicios del siglo XX, asumiéndose el relator de este ensayo –la contemporaneidad: su propia contemporaneidad–, respecto al Perú de esos años.

¿Cómo recoge el sujeto García Calderón la *contemporaneidad* de 1907? Para no reseñar la totalidad de tópicos pensados por nuestro autor, vamos a centrarnos en los puntos que se vinculan a nuestra indagación. Es decir, a las relaciones entre conocimiento, ciencia y poder. En ese sentido, García Calderón (1981) reconoce que una nueva situación empieza a evidenciarse hacia 1895: “Desde 1895, la vida nacional toma direcciones que parecen definitivas. Se logra un ideal en la realidad y en la vida. Las tradiciones del militarismo y de disolución se pierden” (p. 263). Para el autor, la estabilidad política está creando las condiciones para el desarrollo material. Sin embargo, el orden político y social será constante en la medida que contribuye al crecimiento económico. De este modo, el crecimiento económico termina siendo garantía de mayor orden y, a la larga, de progreso. Por ello, la causa del progreso es el estabilidad política y legal que el Perú estaría alcanzando, tras noventa años de militarismo. Pero para el autor no basta el orden, es necesario el crecimiento económico. En ese sentido, García Calderón (1981) continúa afirmando que “la capacidad económica es la base más sólida para estos cambios duros. Es así que la tesis del materialismo histórico es un hecho. Las etapas de la riqueza condicionan el progreso y la actividad, en la política, en la ciencia y en la vida” (p. 263).

La conciencia sobre la importancia de la economía resulta novedosa en el pensamiento peruano. Más aún sorprende la expresa admiración a uno de los postulados de la teoría marxista: el relativo a que la estructura económica condiciona todas las formaciones culturales. Pero no debería extrañarnos, pues se trata de una idea plenamente integrada a la red

de relaciones sociales de la economía capitalista y un tópico común a cualquier economicismo.

Eso lo llevó a considerar que la situación peruana anterior a esta época de orden y de toma de conciencia del crecimiento económico, había asumido de las prioridades de manera equivocada. Sin embargo, se ha aprendido gracias a los procesos de modernización social y económica conducida por el capitalismo que “en el pasado habíamos cambiado demasiado el orden de las cosas y quisimos perfeccionar el organismo político, elaborar códigos perfectos, pensar y escribir. Ahora retornemos a una ciencia más segura de las realidades, estando en primer plano el desarrollo material. *Primum vivere, deinde philosophare*, esta es por otra parte la doctrina peruana” (García Calderón, 1981, p. 264). Es decir, se había privilegiado la formulación del proyecto político sin que existieran las condiciones materiales para la consecución del fin político. De ahí que la “auténtica revolución” (sin sentido peyorativo), sea la de crear riqueza y hacer extensiva esta formación de la riqueza, a través de la distribución de la misma. El orden social producido por la riqueza es el correlato al orden político. ¿Por qué? Porque la riqueza al expandirse reduce las tensiones sociales y, por lo tanto, limita los conflictos políticos. A ese respecto García Calderón (1981) concluye:

Una evolución paulatina, fundada en la riqueza, hecha de transacciones, de esfuerzos y acción continuos, asegura la paz aportando reformas parciales, más reales que la regeneración y el progreso de las revoluciones. *He aquí los dos fundamentos de la grandeza futura: orden y riqueza, condición y causa de un gran desarrollo. La riqueza se forma, crece y evoluciona en un movimiento rápido y explosivo. El orden se hace por la acción de este mismo desarrollo y de diversas influencias que se enlazan y precisan cada vez más* (p. 264).

García Calderón logra vincular la esfera del poder político y una de sus mayores razones de ser: garantizar el orden y la estabilidad, con la esfera económica: condiciones para la creación y distribución de la riqueza. Una unidad entre poderes (político y económico), conduciría a nuestra nación al *gran desarrollo*.

Nuestro autor se convierte en un ideólogo de la modernización, cuando integra la idea orden político, la de progreso económico con la necesidad de refundar la estructura del conocimiento. Pero en una dimensión instrumental del conocimiento. Es decir, un tipo

de conocimiento que incida en la creación de la riqueza y, al mismo tiempo, en una mejor organización de la estructura política. A ese respecto García Calderón, considera que hay “nuevas orientaciones en la actividad intelectual, por un lado, por la creación de escuelas y la contratación de futuros profesores en las escuelas normales; por el otro, por el crecimiento de la burocracia. El proletariado es poco numeroso en las profesiones.” (García Calderón, 1981, p. 264). Como consecuencia del crecimiento económico y del orden político, deberá surgir un tipo de saber que respalde desde la *técnica* (burocracia y trabajo especializado) lo logrado. Un conocimiento que conduce a la acción y que permite mayor acción.

Lejos del análisis weberiano sobre el poder de las burocracias al interior de la «jaula de hierro», García Calderón es partidario de hacer que la generación de la riqueza esté bajo la potestad de particulares. De ahí que plantee la necesidad de eficiencia funcional del aparato estatal. En ese sentido, García Calderón (1981) advierte y postula:

Es cierto que aquí existe un gran mal. El exceso en el mandarinato administrativo es un despilfarro, un acrecentamiento en la pasividad de los caracteres y de formalismo en la administración. Pero las nuevas industrias, el reciente progreso económicos y el trabajo libre aportan ya el correctivo a estas gestiones. El éxito en la empresa privada, y el ejemplo de algunos *self-made man* atrae la atención de las masas. Las escuelas industriales brindan una capacidad para el trabajo, todavía desconocida, preparando una etapa de individualismo, de actividad autónoma y de esfuerzo. Por consiguiente, podemos establecer que, en este momento de transición, la burocracia es benéfica, ya que da un objetivo a la actividad profesional y a los fabricantes de revoluciones, estos desarraigados de nuestro ambiente (p. 264).

Esta apuesta por el trabajo *libre*, lejos del “mandarinato administrativo” y el vínculo entre individualismo y organización racional de la producción, nos hace observar que nuestro pensador estaba apostando, intuitivamente, por una visión de progreso que vinculaba el orden legal, el orden político, el progreso económico, con transformaciones en el plano de la cultura y la organización estatal. Es decir, García Calderón postulaba una relación sistémica entre conocimiento, ciencia y poder.

Una mirada conservadora en José de la Riva Agüero y Osma

Riva Agüero, limeño de nacimiento (1885-1944), provenía de una familia aristocrática, al igual que García Calderón. Se educó en el colegio de los Sagrados Corazones de la Recoleta y, posteriormente a la Universidad de San Marcos. Riva Agüero fue parte de la Generación del 900, pero con los años se acentuó su entendible conservadurismo, distanciándose de la casa sanmarquina, ayudando a fundar la Universidad Católica, a fin de contrarrestar la influencia secularizadora al interior de la vida académica.

Poseedor de una extensa bibliografía, se editó en 1955 de forma póstuma su libro *Paisajes Peruanos*. Este libro de ensayos permite aproximarnos a Riva Agüero de un modo menos apasionado, librándonos de cualquier juicio ideológico. Asimismo, es uno de los textos en donde se puede reconocer los vínculos entre conocimiento, ciencia y poder.

A diferencia de García Calderón, Riva Agüero centra su reflexión en una visión orgánica del Perú, asumiendo que nuestro país es una realidad cultural, formada de incorporaciones históricas en una misma línea de sucesión temporal. Por ello, el esfuerzo de Riva Agüero se dirige a la construcción de una visión reconciliada de los diversos momentos de nuestra historia y las comunidades históricas y culturales. Para Riva Agüero (1969) a fin de lograr la plena formación de una nación era fundamental la armonía entre las dos comunidades históricas que dieron origen al Perú:

Era y es aún necesaria una concordia de distinta y más alta especie; la admiración y armonía de las dos herencias mentales, y la viva síntesis del sentimiento y la conciencia de las dos razas históricas, la española y la incaica. Al cabo de noventa años, ¿hemos logrado acaso, en su plenitud indispensable, esta condición esencialísima de nuestra personalidad adulta? (p. 154).

En esa visión natural-orgánica, de base vitalista, la plenitud de nuestro país sería lograda cuando fuésemos capaces de reconocer la doble herencia de la peruanidad. Sin embargo, esta situación, a juicio de Riva Agüero, no se ha dado porque hemos carecido, desde el inicio de la república, de una *élite dirigencial* que fuera capaz de unir conocimiento y poder. De ahí las duras palabras de nuestro pensador cuando juzga:

“¡Pobre aristocracia colonial, pobre boba nobleza limeña, incapaz de toda idea y de todo esfuerzo! En el vacío que su ineptitud dejó, se levantaron los caudillos militares” (Riva Agüero, 1969, p. 155).

Ante el vacío ocasionado por la incapacidad para el gobierno de los *señores naturales*, se erigió una clase que tuvo el poder y huérfana de todo saber. Esa clase advenediza, guiada por la ansiedad por el estatus en la voz de Riva Agüero (1969) es descrita del siguiente modo:

Por bajo de la ignara y revoltosa oligarquía militar, alimentándose de sus concupiscencias y dispendios, y junto a la menguada turba abogadil de sus cómplices y acólitos, fue creciendo una nueva clase directora, que correspondió y pretendió reproducir a la gran burguesía europea. ¡Cuán endeble y relajado se mostró el sentimiento patriótico en la mayoría de estos burgueses criollos! En el alma de tales negociantes enriquecidos, ¡qué incompreensión de las seculares tradiciones peruanas, ¡qué estúpido y suicida desdén por todo lo coterráneo, ¡qué sórdido y fenicio egoísmo! ¡Para ello nuestro país fue, más que nación, factoría productiva; e incapaces de apreciar la majestad de la idea de patria, se avergonzaban luego en Europa, con el más vil rastacuerismo, de su condición de peruanos, ¡a la que debieron cuanto eran y tenían! ¡Con semejantes clases superiores, nos halló la guerra de Chile; y en la confusión de la derrota, ¡acabó el festín de Baltasar! Después, el negro silencio, la convalecencia pálida, el anodinismo escéptico, las ínfimas rencillas, el marasmo, la triste procesión de las larvas grises (p. 160).

Este crudo retrato del poder elaborado por Riva Agüero se puede vincular a la crítica a los *aficionados* que hiciera en su momento González Prada, pero profundiza en el elemento moral de la acción gubernamental. Al modo platónico, se cuestiona la presencia de los *productores* en la conducción de la República. A fin y al cabo, ¿acaso el comerciante está en condiciones de saber lo que requiere la *polis*? En la visión de Platón sólo deben mandar los gobernantes, es decir, los filósofos, los que unen el saber con el poder. Así el conocimiento de la verdad es lo que permite el acceso al bien. En la *teoría del Perú* que elabora Riva Agüero, no se podía asumir un proyecto de país porque nadie estaba en capacidad de hacerlo. En suma, en esta perspectiva, no se tenía a quién confiar el ejercicio del poder.

En el inicio de la república y durante el siglo XIX, se advirtió la urgente necesidad de aquella clase directiva, centro y sostén de todo pueblo, con

el establecimiento de la república democrática, que la supone y reclama, porque privada de la guía y disciplina de los mejores, tiende a degenerar por grados en anarquía bárbara, en mediocridad grisácea y burda, y en inerme y emasculada abyección (Riva Agüero, 1969, p. 161).

Sin embargo, el paso de una elite aristocrática a una burguesía sin frenos morales ni formación intelectual se transformó en nuestra mayor *desgracia*, dirá Riva Agüero, porque hizo que “el núcleo superior jamás se constituyera debidamente” (Riva Agüero, 1969, p. 161). El fuerte calificativo adquiere plena significación después de la aguda descripción que Riva Agüero elabora sobre el grupo que tuvo control del poder en el Perú. De este modo, por negación, el ejercicio del poder debe estar en manos de aquellos que están condiciones de acceder al saber.

La ansiedad por lo nuevo en Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui

Al acercarse el centenario de la República, el *público moderno* peruano –gracias a factores socioeconómicos– ha crecido en número. Se ha logrado consolidar una primera clase media urbana, tanto en Lima como en algunas ciudades del interior. En estos núcleos urbanos, de una amplísima estratificación, se ha formado un público, capaz de recibir ideas que superen el vitalismo tardorromántico de la generación del 900. Al promediar el 1920, los lectores de los procesos sociales y culturales han incorporado categorías que constituyen el imaginario de la ruptura y de la necesidad de adentrarse en la vorágine moderna. Aun cuando es incipiente este proceso entre nosotros, es suficientemente vigoroso como para asumir la imperiosa ansiedad por lo *nuevo*. La crítica marxista convertida en forma de gobierno, el psicoanálisis, la relatividad física, el universo cuántico, las vanguardias históricas, etc. Todos estos procesos (y otros) fueron siendo absorbidos por diversos grupos de jóvenes intelectuales, que buscaron ampliar el horizonte de comprensión del Perú. Aun cuando el marco de ideas formativas variaba de sujeto a sujeto, era claro que en esta fase de la modernidad iba a ser asimilada de un modo fragmentario, porque no estaba acompañada por procesos de modernización productiva, política y moral. En ese sentido, tanto Mariátegui como Haya de la Torre son dos voces que van a realizar un esfuerzo intelectual notable tratando de unificar una visión del

conocimiento con una teoría del poder, en el contexto de modernización de los discursos.

Moqueguano de nacimiento, José Carlos Mariátegui (1894-1930) tuvo una formación autodidacta y en vida publicó una serie de textos que resultan fundamentales para la comprensión del Perú desde una visión marxista, pero unida a otros referentes formativos. De todos los intelectuales peruanos de la primera mitad de siglo, Mariátegui fue quien puso más énfasis en la relación entre conocimiento y poder, pues su conquista se sustenta en el diagnóstico de una realidad social inconmensurable, relativa a su propio proceso histórico.

Mariátegui, en uno de sus siete ensayos, empieza su análisis de la problemática del indio partiendo de un marco teórico de interpretación que cuestiona la limitación de otras categorías de análisis, acusándolas de limitadas, cuando no ingenuas. Así, Mariátegui (1971) plantea su posición crítica y establece su punto de partida teórico:

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos, -y a veces sólo verbales-, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía (p. 30).

Mariátegui hace suya la “crítica socialista”, que considera “ciencia y no cientificismo” (Mariátegui, 1974, p. 46). Es decir, una postura teórica que basa su estudio en las condiciones de producción económica, según la historicidad de la misma. Las características de la estructura económica son las que condiciona la formación cultural, jurídica, religiosa y filosófica. De ahí que nos encontremos frente un evidente historicismo económico que privilegia el análisis de realidad material de la condición humana.

Considerar al marxismo «verdadera ciencia» va a tener repercusiones en la idea de ciencia que posee Mariátegui. Para el pensador peruano, la ciencia ha tenido una evolución según los paradigmas que la han dominado. Por ello, en *Defensa del Marxismo* (1974), Mariátegui elabora

un cuadro de devenir de las ciencias, afirmando la necesidad científica de las ciencias sociales:

Ha habido siempre entre los intelectuales [...] una tendencia peculiar a aplicar, al análisis de la política o de la economía, los principios de la ciencia más en boga. Hasta hace poco la biología imponía sus términos a especulaciones sociológicas e históricas con un rigor impertinente y enfadoso. [...] Es obvio recordar que esta adaptación de una técnica científica a temas que escapan a su objeto constituye un signo de diletantismo intelectual. Cada ciencia tiene su método propio y las ciencias sociales se cuentan entre las que reivindican con mayor derecho esta autonomía (p. 45).

En ese sentido, Mariátegui asume que el método científico se elabora a partir de la especificidad del objeto de estudio. Y es evidente que lo que tiene ante sí, como objeto de estudio, es la realidad *peruana*. Realidad social que está conformada por elementos complejos que necesitan una mirada que no es la positivista ni científicista. Sino una perspectiva integradora que a su juicio es “dialéctica”. Por ello, este método:

se apoya íntegramente en la realidad de los hechos. No es como algunos erróneamente suponen un cuerpo de principios de consecuencia rígida, iguales para todos los climas históricos y latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso después de más de medio siglo de lucha su fuerza se ofrece acrecentada. (Mariátegui, 1971, p. 34)

Tomando en cuenta la especificidad del objeto de estudio y sustentando su interpretación a partir de la relatividad de los procesos, Mariátegui va a postular la necesidad de una transformación, una *revolución* acorde a la situación específica del Perú: “ni calco ni copia, sino creación heroica”. Como es evidente, Mariátegui (1971) plantea una teoría de la acción que no se queda en la crítica de las condiciones sociales de opresión de la mayoría indígena del Perú de 1928. A su juicio, razón de ser del poder tiene justificación si acaba con la situación de expoliación de la mayoría de los peruanos. A ese respecto, la teoría de la acción política debe estar orientada y coordinada por los mismos *indígenas*:

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. *Sus realizadores deben ser los propios indios*. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas, desvirtuados en los últimos años por el burocratismo, no

representaban todavía un programa; pero sus primeras reuniones señalaron una ruta comunicando a los indios de las diversas regiones. A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa orgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico (Mariátegui, 1971, p. 41).

Los mismos indios deben solucionar sus problemas sociales, porque son los únicos capaces de reconocer la magnitud de sus propias desventuras históricas, del mismo modo que el proletariado industrial en el occidente desarrollado. Sin embargo, la masa indígena no podrá articular un discurso para la acción política mientras no adquiera el estatuto de ciudadano de un estado nación. Así, nos encontramos nuevamente con el desfase entre discurso modernizador y las características de la población. Si esta condición divergente persiste, lo más probable es que el conocimiento (en este caso de la teoría crítica marxista) no se llegará a constituirse en una praxis por el poder.

Pero más allá de esta diferencia, las especulaciones de Mariátegui constituyeron un interesante e importante esfuerzo de sistematizar y unificar una teoría del conocimiento, una visión de la ciencia y, a finalmente, una teoría de la acción política. Sin embargo, por las limitaciones propias del devenir de la idea socialista en el Perú, nunca se llegó a traducir en un ejercicio del poder. Con todo, el aporte mariateguiano ha sido fundamental al momento de tener nociones más amplias y complejas del Perú.

Victor Raúl Haya de la Torre (nacido en Trujillo en 1895 y muerto en Lima en 1979) fue uno de los políticos peruanos con mayor formación intelectual de su tiempo. Y su obra, junto con la de Mariátegui, constituye la respuesta más completa contra la visión tardorromántica de la generación del 900. Autor de una obra fundamental y tan diversa como su propio devenir público, fue muy consciente de las relaciones entre conocimiento, ciencia y ejercicio del poder. En ese sentido, un texto que merece especial atención es el *Discurso de Plaza de Acho*, de 1931. Este acto político fue del marco de una cuidada exposición sobre el valor del conocimiento científico en el ejercicio del poder y en la conducción de una nación.

Al igual que Mariátegui, Haya recibe la teoría crítica marxista y el correspondiente historicismo que la caracteriza, pero incorporando la popularización de algunas categorías provenientes de la física, creando locuciones como “espacio-tiempo histórico”. Este marco de ideas lo llevó a plantear algunas cuestiones fundamentales que sirven para conocer el punto de partida de sus reflexiones. En ese sentido, se trata ubicar el devenir del Perú en diversos escenarios, desde el regional al mundial. A ese respecto, Haya de la Torre (2002) afirma:

Nosotros consideramos que el Perú no puede apartarse de los problemas de la América Latina, y que la América Latina no puede apartarse de los problemas del mundo. Si vivimos dentro de un sistema económico internacional y la economía juega rol decisivo en la vida política de los pueblos, sería absurdo pensar que el Perú, que cuenta con una economía en parte dependiente de ese organismo económico internacional, pudiera vivir aislado contra todo precepto científico y contra toda corriente de relación que es garantía de progreso (p. 110).

Como Mariátegui, Haya concibe al Perú dentro de la *escena* contemporánea y enfatiza el carácter global de la economía y el lugar que tiene nuestro país en ese contexto. Negar esta situación no sería *científico*. Por ello, toda ciencia social sobre el Perú debe tomar en cuenta esta diferencia específica. ¿Por qué Haya de la Torre estaría particularmente interesado en situar el estudio del Perú en un espacio específico y en un contexto mayor? La respuesta es evidente. Sólo un conocimiento sobre las circunstancias específicas puede brindar una acción política concreta y el ejercicio del poder determinado. Y en el caso del pensamiento de Haya de la Torre (2002) se trata la unidad latinoamericana:

Nosotros tenemos que contemplar previamente el problema nacional; ser nacionalistas integrales para ser continentales de veras, y, juntos así, poder incorporarnos a la marcha de la civilización mundial. De otro lado, nuestro programa máximo continental, no es sino la cristalización modernizada del viejo ideal bolivariano. Nosotros hemos sintetizado en un programa de unidad económica y política latinoamericana las frases inmortales de Bolívar: «Unión, Unión América adorada, que si no la anarquía te va a devorar» (p. 111).

Pero para lograr la modernización de la economía, que Haya considera clave para la emancipación plena del Perú y de América

Latina, es preciso tener conocimiento científico de la realidad del país. Esta realidad, según el autor es, primer lugar, económica y no política. Porque, la situación económica es la que condiciona las demás relaciones sociales. Coincidiendo con González Prada, consideró que, hasta ese momento, el ejercicio del poder nunca había partido de una base científica prevaleciendo “un concepto heroico, pasajero, empírico de la política” (Haya de la Torre, 2002, p. 111). Sin ese fundamento económico científico, el ejercicio del poder es imposible pues se limita a acciones improvisadas y voluntaristas. Por ello, es fundamental “la vinculación del concepto economía al concepto política como indispensable para el sabio dominio del Estado” (Haya de la Torre, 2002, p. 112).

¿De qué manera se lograría ese “sabio dominio del Estado”, según Haya? Diferenciado las finanzas de la economía y, de este modo, elaborando un diagnóstico de lo que es evidenciado en términos econométricos. Para nuestro autor es fundamental transformar en datos la situación real del país. En ese tenor, afirma: “No puede haber economía sin estadística y nosotros en el Perú, si no sabemos cuántos somos, no podemos determinar qué necesitamos, no podemos saber qué producimos con exactitud” (Haya de la Torre, 2002, p. 111).

Parte de este conocimiento de lo que es el país, consiste en diferenciar las diversas formas de producción económica. Para el pensador trujillano, la economía peruana tiene dos ámbitos. El primero está vinculado al interior, poco desarrollado. El otro, vinculado al mercado global. La parte de la economía peruana que está orientada al mundo y acusa recibo de las innovaciones técnicas y logísticas que se dan en la economía internacional. Esta situación, origina dos países en términos productivos, pero también dos realidades sociales. Estas realidades desfasadas se han generado porque el estado no ha sido capaz de integrar a la economía más doméstica, manteniéndose a un segmento de la población al margen de los procesos de modernización. Para Haya (2002) este es el mayor problema del Perú.

Todo este diagnóstico evidencia un proyecto mayor en el caso de Haya: la necesidad de modernizar al Perú. Pero esta modernización deberá tener como centro movilizador una evolución económica antes que social (como pensaba Mariátegui). La transformación económica planteada por el fundador del aprismo debe darse en la dimensión

industrial, bajo la conducción del estado. A este respecto, Haya de la Torre (2002) concluye:

El capital extranjero representa en nuestro país técnica, porque el capital extranjero es el que trae la máquina. Nosotros no somos pueblo industrial porque no hemos creado la máquina; solamente manejamos la máquina que nos viene de fuera. Pues bien, el capitalismo extranjero que es inevitable en países como el nuestro, cumple su etapa; lo importante es que la cumpla bajo el control de un Estado que represente verdaderamente a la mayoría de la nación que está interesada en no ser absorbida (p. 113).

En ese sentido, Haya de la Torre se adelanta a las posiciones de la CEPAL, la Teoría de la Dependencia y el modelo de industrialización por sustitución de importaciones de los años cincuenta y sesenta. Y en este pretendido proyecto industrializador, modernizar las condiciones sociales y los rasgos culturales. Haya de la Torre fue un conocedor profundo de la teoría crítica marxista. Asumía que en el esquema marxista la estructura económica condicionaba a la formación ideológica y cultural. Y, de este, modernizar integralmente al país. ¿Por qué tendría que ser el Estado y bajo un gobierno aprista quien conduzca a esa modernización? Porque Haya de la Torre consideraba que la oligarquía peruana no estaba interesada en la modernización integral del Perú. A este grupo social le bastaba manejar la parte de la economía del país que le importa. El Estado, es decir, el monopolizador del poder político era el llamado construir el proyecto moderno es el Perú.

Como vemos, tanto Mariátegui como Haya de la Torre, asumieron las relaciones entre conocimiento, ciencia y poder, teniendo como horizonte la formulación y consecución de varios aspectos del proyecto moderno. En ese sentido y siguiendo la distinción que Berman (1989) hiciera entre *modernidad* y *modernismo*, ambos autores aspiran a la generalización de la modernidad en nuestro país, porque fueron espectadores y receptores fascinados de la gran modernización de las primeras décadas del siglo XX. E internalizan el mensaje de la modernidad en una manifiesta orientación ideológica modernista. Pero aquí hay un doble giro. No sólo asumieron el ideario moderno, sino que buscaron hacerlo extensivo a todos los peruanos. Por ello, la relación entre conocimiento y poder tiene una raíz moderna/modernista y una finalidad emancipadora.

Bibliografía

- Aljovín, C. (2013). El bloque latino en el pensamiento de Francisco García Calderón. *Investigaciones sociales*, vol. 17, n. 30, 191-202.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco. Ética Eudémica*. Madrid: Gredos.
- Bacon, F. (2011). *La gran instauración*. Madrid: Tecnos.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI.
- Elias, N. (1980). *Conocimiento y poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Farrington, B. (1971). *Francis Bacon. El filósofo de la revolución industrial*. Madrid: Ayuso.
- (1986). *Ciencia griega*. Madrid: Icaria.
- García Calderón, F. (1981). *El Perú contemporáneo*. Lima: Interbank.
- González Prada, M. (1985-1989). *Obras* (prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez, 7 vols.). Lima: Copé-PetroPerú.
- Herbig, J. (1996). *La evolución del conocimiento*. Barcelona: Herder.
- Haya de la Torre, V. R. (2002). Discurso de la plaza de Acho. En *Los 50 libros de que todo peruano culto debe leer*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Caretas.
- Herce, R. (2016). *Filosofía de la ciencia*. Pamplona: EUNSA.
- Kwialkowski, N. (2009). *Historia, progreso y ciencia: textos e imágenes en Inglaterra, 1580-1640*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- López, M. P. (2010). *Hacia la vida intensa*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Mariátegui, J. C. (1971). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- (1974). *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta.
- Riva Agüero, J. (1969). *Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez Ron, J. M. (2010). *Ciencia, política y poder*. Bilbao: Fundación BBVA.