

ANTONIO AMBROSIO BERMEJO SANTOS

José Carlos Mariátegui: Humanismo, estética y contemporaneidad



Antonio Ambrosio Bermejo Santos

**José Carlos Mariátegui:
Humanismo, estética y
contemporaneidad**

© Antonio Ambrosio Bermejo Santos

© 1.ª Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2017 (digital)

© 1.ª Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2011

Centro Simón Bolívar

Torre Norte, El Silencio

piso 21, Caracas - Venezuela.

Teléfonos: 0212-7688300 / 0212-7688399

Correos electrónicos:

elperroylaranacomunicaciones@yahoo.es

atencionalescritor@yahoo.es

Páginas web:

www.elperroylarana.gob.ve

www.ministeriodelacultura.gob.ve

Redes sociales:

Facebook: Editorial perro rana

Twitter: @perroyranalibro

Diseño de la colección:

Yeibert Vivas

Richard León Leonice (Ilustrador)

Edición al cuidado de:

Juanibal Reyes

Arlette Valenotti

Yeibert Vivas

Hecho el Depósito de Ley

Depósito legal DC2017001431

ISBN 978-980-14-3795-6



Antonio Ambrosio Bermejo Santos

**José Carlos Mariátegui:
Humanismo, estética y
contemporaneidad**

En la poesía, en la revolución y en el amor veo actuantes los mismos imperativos esenciales: la falta de resignación, la esperanza a pesar de toda previsión razonable contraria.

EMILIO ADOLFO WESTPHALEN

Agonía no es preludio de la muerte, no es conclusión de la vida. Agonía –como Unamuno escribe en la introducción de su libro– quiere decir lucha. Agoniza aquel que vive luchando; luchando contra la vida misma. Y contra la muerte.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

PRÓLOGO A LA EDICIÓN VENEZOLANA

Para cuando escribo estas palabras se clausura en Caracas el V Foro Internacional de Filosofía, cuyo eje temático —a propósito del comienzo de la Era Bicentenaria— fue el tema histórico, más específicamente “La historia como herramienta de transformación liberadora de la sociedad”. En la conferencia que inauguró el Foro, el filósofo Enrique Dussel se preguntaba cuál era el papel de América Latina —de Nuestra América— en la historia mundial, partiendo de la premisa de que todas las ciencias llamadas “exactas” —incluyendo a las ciencias sociales— tenían detrás una particular concepción de la historia, lineal, eurocéntrica, con la capacidad de impregnar con su visión todas las disciplinas científicas, y concluyendo que en el actual contexto de emancipación que vive la región y las transformaciones por las que atraviesa el sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo), era necesario crear, “inventar”, una nueva concepción de la historia donde América Latina ocupara un lugar central.

Ciertamente, la región vive una suerte de “primavera política” que ha tenido como eje transversal un proceso de revitalización del debate político-ideológico donde esta problemática filosófica-epistémica sobre la concepción del hombre, su relación con la naturaleza y su papel en los procesos de emancipación y liberación social, particularmente en Nuestra América, ha cobrado una importancia central y que, partiendo de la necesidad histórica —que se ha venido convirtiendo en un imperativo— de darle consistencia

teórica, significación filosófica y legitimidad a las nuevas categorías y conceptos que puedan interpretar y explicar lo que vive la región al nivel de la experiencia, ha traído al primer plano del debate las propuestas de varios pensadores de la Patria Grande a los que, en la particularidad de su momento histórico, se les presentó el mismo desafío de interpretar su realidad social concreta recurriendo a instrumentales teóricos provenientes de ultramar, surgiendo de inmediato la problemática de la adaptación teórica y la consiguiente necesidad de la invención. El caso de José Carlos Mariátegui en el Perú de la primera mitad del siglo XX constituye, pensamos, el más claro ejemplo.

El lugar geopolítico subalterno que históricamente ocupó — que en cierta medida hoy sigue ocupando — la América Latina en la historia mundial, en su carácter de apéndice histórico de Europa, como heredera de sus instituciones políticas, de sus teorías y como mercado por excelencia para las manufacturas de los principales centros industriales del norte del mundo, constituyendo sin embargo una realidad distinta y compleja, configuraron estructuralmente una realidad donde, de cara a la realización del ideal de la emancipación y liberación de los pueblos de cualquier forma de opresión, se hacía necesario pensar en ese cambio y esa transformación con cabeza propia; surgía el imperativo de inventar para no errar. Efectivamente, puede ser que el gran reto filosófico y epistemológico de los pensadores de nuestra región haya consistido siempre, no tanto en la adaptación teoría foránea-realidad propia o, de otra manera, en la conciliación ideas europeas-realidad latinoamericana, como en el hecho de la re-creación teórica que acontece cuando ese proceso de adaptación parte de un profundo, riguroso y sensible conocimiento de la realidad social concreta. Es así como Mariátegui, partiendo de la relación-conjunción entre, por una parte, una realidad única y original; y por otra, asumiendo el método y la concepción del mundo de Marx, propone como resultante y variante necesaria de la teoría europea, el Socialismo “indoamericano”.

Es así como en el actual contexto de despertar emancipatorio que vive Venezuela y la región —indudable el gran interés intelectual y político que hubiera suscitado en Mariátegui, ser testigo de la

asunción por primera vez en la historia de un indígena proveniente de lo más profundo del pueblo Aymará a la presidencia de su país— una obra como la que hoy los lectores tienen afortunadamente en sus manos cobra gran importancia, además de una notable pertinencia. El contexto del que hablamos es el de una sociedad —después de haber pasado, como otros países de la región, por un período de oscuridad neoliberal que socavó como nunca antes en su historia la vida social venezolana en todos sus aspectos— que decidió, bajo el liderazgo del presidente Hugo Chávez, recuperar su soberanía y autodeterminación y más importante aún, que decidió hace poco más de cinco años tomar las banderas del Socialismo. De tal manera, el debate ideológico y filosófico suscitado en la Venezuela Bolivariana a partir de ese momento y que está en pleno desarrollo, reinauguró vigorosamente el estudio de los clásicos del pensamiento revolucionario, como lo son Marx, Engels, Lenin, Trotsky y demás continuadores clásicos. Junto a estos, se retomó el estudio de las doctrinas y propuestas de diversos pensadores de Nuestra América quienes, asumiendo la herencia teórica de Marx, hicieron significativos aportes en la interpretación de sus propias realidades. Entre estos últimos y para nombrar solo dos, está el valioso aporte del Che Guevara en la Cuba revolucionaria, y es el caso del autor que nos ocupa y cuyo pensamiento es analizado sistemáticamente en el presente trabajo: el José Carlos Mariátegui del Perú del alba del siglo XX.

De tal manera, considerando lo poco conocida que es la vida y obra de Mariátegui en Venezuela, considerando lo pertinente de su legado para el proceso político que vivimos, al tiempo que, como causa y como consecuencia de lo anterior, los estudios sistemáticos en profundidad sobre su extensa obra son escasos o poco conocidos, por consistir estos en artículos o ensayos breves o también por haber quedado confinados en la mampara de cristal de la academia esta nueva edición de la obra del filósofo Antonio Bermejo Santos, *José Carlos Mariátegui: Humanismo, estética y contemporaneidad*, en gran medida constituye un aporte significativo en la dirección de conocer cada vez más y mejor a un pensador cuya obra —y esta es la tesis central del autor— tiene un carácter orgánicamente filosófico.

Decíamos al comienzo que paralelamente a la elaboración de este escrito culminaba el V Foro Internacional de Filosofía, espacio de discusión y reflexión donde se planteó la necesidad —ciertamente robinsoniana— de crear y repetámoslo, “inventar”, una nueva concepción de la historia universal que tenga a Nuestra América como centro, en un espíritu humanista, patriótico y de subversión teórica determinante frente a las concepciones eurocéntricas de la historia mundial. En tal sentido, una de las condiciones para que Nuestra América pueda desempeñar el papel central que le corresponde —que siempre ha tenido pero que ha sido encubierto— en una nueva manera de ver y entender la historia universal, es reconocer que si bien los pensadores de nuestra región históricamente han construido sus esquemas teóricos partiendo de corrientes de pensamiento provenientes de Europa —un caso claro es el de la gran influencia que ejerció el positivismo en la región—, existe una producción teórica, original y subversiva, que nos permite afirmar hoy que, efectivamente, existe un pensamiento filosófico latinoamericano, actualmente en pleno florecimiento teórico-epistémico; un pensamiento autóctono con el potencial de transformar la imperante y tradicional geografía de la razón, y que de hecho lo está haciendo como expresión en el ámbito superestructural del actual proceso de reordenamiento geopolítico mundial. Asimismo, nuestra original producción teórica, en este contexto caracterizado también por ser una crisis de ideas, se erige como la esperanza moral de un mundo donde la dinámica del progreso —como mito por excelencia de la modernidad y que por cierto es un mal mito por ser ilusorio y destructivo— ha desembocado en una crisis ecológica sin precedentes en la historia de la humanidad.

José Carlos Mariátegui constituye una clara expresión de pensamiento original y subversivo, cuya producción teórica desafió en su momento la geopolítica del conocimiento dominante, planteando desde lo que fue denominado la “periferia del mundo”, una visión que necesariamente tenía que entroncar con las propuestas de la socialdemocracia europea, las del nacionalismo democrático radical del APRA y con el programa de la III Internacional —la

Komintern— surgida al calor de la Revolución rusa de 1917. Este debate del Amauta frente a estas visiones, cada cual con la pretensión de imponerse como la manera válida de hacer la revolución, reflejó de forma elocuente el hecho de que Mariátegui estaba pensando desde el Perú, por el Perú y para el Perú, y a partir de este espacio ganado por la reflexión, desde Nuestra América, por ella y para ella. De tal manera, estamos en presencia de un ejemplo cabal de pensamiento reflexivo, cuyo aporte resulta fundamental en el proceso de re-configuración de una nueva geografía de la razón, capaz de re-situar a la región en una nueva concepción de la historia mundial. De ahí la importancia del legado mariateguiano y de la propuesta de la presente obra, que partiendo del análisis de las fuentes teóricas de su pensamiento filosófico, contribuye significativamente en la comprensión de la problemática de armonizar y relacionar — como venimos reiterando — filosofía europea y revolución social en una realidad específica, caracterizada en el caso del Perú, por ser una nación en pleno proceso de formación.

El eurocentrismo, como perspectiva de conocimiento provinciana que arguye su propia superioridad y universalidad, ha descansado históricamente — como refiere Dussel — en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro”; es decir, el eurocentrismo es un particular modo de producir conocimientos con pretensiones universalistas nacido en Europa, que se ha impuesto progresivamente en el mundo a partir de la capacidad de dominio por medio de las armas desarrollada por aquella. Dicho de otra manera, la primera conquista y explotación del continente americano por el Imperio español y más tarde la Revolución Industrial europea — financiada en gran medida por aquella — le dieron centralidad a Europa y, por tanto, la capacidad de ejercer un poder que dio lugar a la pretensión de imponer al mundo en este contexto colonial, sus ideas, cosmovisión y patrones teóricos. En tal sentido, son muchos los aspectos estratégicos que nos permiten hoy, desde Nuestra América, reclamar una nueva posición en el mundo desde el punto de vista geopolítico y teórico-epistémico, con la diferencia de que esta reubicación de

nuestra región en la historia mundial en el contexto del comienzo de una nueva era para la humanidad, no tiene ni tendría en su base pretensión totalizante alguna —como en el caso de la modernidad capitalista—, y por tanto, ninguna intención de expansión y dominación mundial. Pero como tampoco puede ni debe aspirar Nuestra América a erigirse en Imperio —aunque sí erigirse en bloque de poder regional con capacidad disuasiva— sí aspira a constituirse en ejemplo de solidaridad, diálogo intercultural, espacio para la paz y “humanismo práctico”.

El sistema-mundo moderno/colonial, tal como se configuró hace quinientos años, actualmente atraviesa una crisis sistémica, lo que pensadores como Edgar Morín han denominado la “policrisis de la modernidad”. Esta crisis ha sido múltiple por ser al mismo tiempo una crisis económica-financiera, de legitimidad política, energética, alimentaria, moral y ecológica. Esta última, en función de lo que han afirmado diversos estudios y como bien lo anticipó el líder histórico de la Revolución cubana y gran estadista Fidel Castro, “ha logrado poner en peligro la supervivencia de la especie humana en el planeta”; todo lo cual nos permite afirmar que estamos ante una auténtica “crisis civilizatoria”, o como lo planteó hábilmente el presidente Rafael Correa, estamos presenciando y viviendo un “cambio de época” —distinguiendo este de una mera “época de cambios”— como transición hacia un nuevo orden mundial en lo económico, político, jurídico, militar, geopolítico y cultural, donde resuenan nuevamente los tambores de una guerra de grandes proporciones y donde también renace e insurge la esperanza y la posibilidad de la revolución socialista como el “camino de la Fe”, donde son las multitudes otra vez las llamadas a encontrarlo y a triunfalmente recorrerlo.

Con la precedente reflexión nos animamos a establecer una analogía entre el contexto económico, espiritual y político que le tocó vivir a Mariátegui, marcado fuertemente por las secuelas de la guerra (Primera Guerra Mundial) y nuestro actual contexto de crisis que, si bien no está marcado por el trauma de una gran guerra, lo está por el conjunto de crisis mencionadas e igualmente

por conflagraciones bélicas como las de Irak y Afganistán y por invasiones y matanzas brutales como las que perpetra constantemente el Estado de Israel contra el pueblo palestino; con la diferencia de que hoy, la esperanza y el “optimismo histórico-práctico” en la construcción de la utopía concreta por medio de la revolución social, en la década de los veinte del siglo XX estuvo situado en la Eurasia de la Revolución bolchevique; y en los comienzos del siglo XXI la esperanza y las posibilidades de victoria frente al capitalismo se sitúan en Nuestra América, tierra del precursor Francisco de Miranda, la de San Martín, Artigas y Alfaro; la de Bolívar y Martí.

En este orden de ideas, Antonio Bermejo plantea sistemáticamente y con gran claridad la relación intrínseca entre el análisis y la valoración que hace Mariátegui del contexto sociopolítico europeo, de la crisis mundial y de su particular atmósfera caracterizada por el nihilismo y el escepticismo, y la maduración de un particular pensamiento crítico configurado a partir de la vinculación entre un “electivismo crítico-creador y la problemática filosófica propia del contexto espiritual de la posguerra. Esta “asunción crítico-electiva” que plantea el autor en la obra como cualidad y actitud teórica-metodológica que caracterizó el pensamiento del Amauta, además de constituir un aporte clave del autor, nos parece vital para el abordaje y mejor comprensión del debate ideopolítico en Venezuela, caracterizado por la presencia e influencia de distintas corrientes que, si bien podrían articularse armónica y coherentemente en función de la realización del Proyecto Nacional Simón Bolívar, muchas veces originan desacuerdos y discrepancias existenciales con el potencial de dividir y por tanto de atentar contra la necesaria unidad de acción, debilitando así el proceso sociopolítico de transformación social orientado a la construcción del socialismo. En otras palabras, además de la necesidad de crear heroicamente una nueva concepción de la historia, necesitamos alcanzar una síntesis inteligente entre las diversas propuestas teórico-epistémicas presentes en el actual debate político-ideológico; una síntesis que sea producto de algo más que una tesis y una antítesis; es decir, que

considere los diversos elementos que se encuentran fuera de los esquemas.

Es así como, en función de la mejor comprensión del debate político sobre las fuentes, problemas y desafíos teórico-metodológicos de la Revolución bolivariana, que sin duda se alimenta de diversas fuentes teóricas y tradiciones de lucha, esta “asunción crítica-electiva”, expresada también como “electivismo crítico-creador”, además de ser teóricamente original, resulta en gran medida útil en la clarificación del debate sobre las diversas fuentes filosóficas y teóricas que se encuentran en la base del proceso de transformación que vive Venezuela, así como para zanjar ese otro debate —muchas veces implícito— donde se plantea una supuesta indefinición ideológica de la Revolución; donde han estado presentes los aportes que dejaron diversos pensadores desde distintos tiempos y espacios históricos, que van desde figuras de la Ilustración como Rousseau, clásicos del pensamiento revolucionario moderno como Marx y Engels; filósofos críticos adelantados a su época como nuestro Simón Rodríguez, Ezequiel Zamora y su ejemplo de integridad y de lucha, el ideario legado por Miranda, Martí, Artigas, Bolívar y demás próceres libertadores de nuestra Patria Grande, las enseñanzas legadas por el cristianismo, la obra dejada por Lenin, Trotsky y la Revolución rusa en general, pasando por la importante elaboración teórica de los continuadores de la herencia marxista en Europa y Nuestra América, como Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, István Meszáros, junto al Che Guevara y a José Carlos Mariátegui, todos autores que nos legaron una inestimable obra que, en la confluencia crítica de sus diferentes propuestas y perspectivas, nos dejan la formidable labor de llevar a cabo la necesaria labor de síntesis creadora en el magno proceso de invención de la teoría revolucionaria para los procesos de cambio del siglo XXI.

A todo lo anterior, se le puede sumar el pensamiento y tradiciones de lucha de nuestra población autóctona-mestiza, tal como lo fue el del cacique Guaicaipuro, que nos llegó desde siglo XVI mediante la tradición oral, la magnífica gesta libertaria de Tupác Amaru y la vida y obra crítica de Guamán Poma de Ayala; aportes,

concepciones, experiencias, tradiciones, perspectivas y visiones que, junto a las propuestas de la ciencia social y filosofía latinoamericana contemporánea, hacen de un eventual enfoque sistémico-integrador del conjunto, una necesidad que también tuvo Mariátegui y que éste resolvió llevando a cabo, como bien lo explica Antonio Bermejo, un particular “electivismo crítico-creador”.

Muchos de estos pensadores y líderes políticos, entre los que se encuentra el objeto de estudio del presente trabajo, partiendo de la extensa y heterogénea herencia teórica de Marx, nos legaron sus esfuerzos teóricos como orientaciones para las revoluciones futuras. Esos esfuerzos están encontrando hoy un terreno privilegiado para la acción, y siendo como somos hoy el epicentro del impulso transformador mundial, nos conviene mirarnos mejor a nosotros mismos, leernos más a nosotros mismos y darle la importancia que merece a todos esos hombres y mujeres que se negaron a ser meras sucursales del pensamiento europeo y que nos dejaron como la más preciosa herencia, la de la originalidad, la del pensamiento crítico-creativo. No deja de ser cierto que parte de la obra de estos pensadores se ha venido difundiendo y conociendo en el contexto de nuestro movimiento sociopolítico. Empero, pensamos que sin suficiente empuje aún. Sobre todo cuando, por lo menos en Venezuela, seguimos teniendo el problema y el desafío de conocer mejor la vida y obra de los nuestros, de los Luis Emilio Recabarren, los Julio Antonio Mella, los Rodney Arismendi, los Ludovico Silva y la de todos aquellos que como Mariátegui nos recuerdan que, como dijo el Libertador, no somos europeos ni americanos del Norte sino un compuesto de África y América. De tal manera, nos parece que nuestra tierra siempre se ha caracterizado por albergar una original, formidable y rica producción intelectual revolucionaria que debe formar parte sustantiva de la meditación filosófica y la formación teórico-política de los pueblos latinoamericanos; del sujeto del cambio en la Venezuela rebelde.

Esta “asunción crítico-electiva” que caracterizó el pensamiento mariateguiano es explicada por el autor en el primer capítulo de la obra, dedicado al análisis sistemático de las fuentes teóricas de

las que se nutrió el pensamiento filosófico del Amauta. Las condiciones históricas creadas por la guerra y el particular contexto espiritual y sociopolítico configurado en Europa como secuela de la gran conflagración, con la particular incidencia de la Revolución de octubre y los maximalistas rusos, influyeron notablemente en la conformación del pensamiento de Mariátegui. Resulta determinante en la comprensión de este proceso su estancia en Italia entre 1919 y 1922, período durante el cual el peruano se sumerge en la vida política de la península, formando parte del Partido Socialista Italiano, para el cual trabajó como corresponsal en el congreso de ese partido desarrollado en Livorno en 1921, y de cuyo debate se produjo la separación de los socialistas, surgiendo el Partido Comunista Italiano. Bermejo destaca dos hechos fundamentales de la rica y agitada estancia de Mariátegui en Italia y de su participación en los debates teóricos entre las diversas tendencias del marxismo:

1. Su adscripción política-filosófica al marxismo, particularmente al marxismo revolucionario, el de los maximalistas.
2. La decisión de Mariátegui de impulsar el socialismo en el Perú como proyecto político de emancipación y liberación social, con el marxismo como método de interpretación-acción en función de la transformación de una realidad social específica.

Mariátegui asume el marxismo, y este hecho se convierte en cardinal en la orientación que tendrá su “electivismo crítico-creador” en su vinculación —como nos refiere el autor— con la problemática filosófica en desarrollo, la cual estará relacionada con la necesidad de reivindicar y potenciar los factores subjetivos en la concepción marxista de la historia frente al “fatalismo metafísico”, el mecanicismo y el economicismo que, centrándose en las meras condiciones objetivas —como refirió Gramsci— hacían de la voluntad real un mero acto de Fe. La centralidad que este último otorga a los resortes subjetivos en los procesos de transformación social y su preocupación por los aspectos culturales y filosóficos del marxismo, permiten establecer importantes analogías con la

reflexión mariateguiana que, como en el caso del italiano, asumen un marxismo abierto y creador orientado a establecer las bases metafísicas de una voluntad de acción en función de la revolución social; estas confluencias y paralelismos son planteadas sistemáticamente por el autor. De tal forma, es esta problemática filosófica la que hace que Mariátegui —siempre con Marx en la base de su concepción del mundo— lleve adelante un proceso de selección y re-creación crítica de lo que el autor denomina “elementos afirmativos de pretensión universal”, que están presentes en la ciencia, la literatura, el arte y la filosofía no marxista de su época. Los autores que Mariátegui estudia y de los cuales alimenta su pensamiento son diversos, y en este primer capítulo de su obra, el autor nos explica de forma clara y rigurosa los elementos que toma de cada uno de ellos, en esa particular —y por lo que venimos comentando digna de atención— “asunción crítico-electiva” que tendrá como vertientes principales, por una parte, la asunción del marxismo como método, cosmovisión y proyecto, y por otra, la selección y re-creación de propuestas encontradas en otros autores —por ejemplo, la concepción del mito social en George Sorel—, en función de una problemática filosófica propia del contexto de transición del capitalismo clásico-competitivo al monopolístico imperialista.

Hoy en día, desde una contemporaneidad de la que ya se esbozaron sus rasgos más destacados, resulta evidente el valor que cobra el estudio del filósofo Antonio Bermejo, sobre todo si nos planteamos como uno de los principales desafíos del pensamiento filosófico contemporáneo desde Nuestra América, el dilucidar los rasgos principales, los “contornos identitarios” de la actual problemática filosófica mundial, en función de la cual plantear un renovado “electivismo crítico-creador”.

El humanismo y el optimismo histórico presentes en la meditación filosófica mariateguiana son tratados en el segundo capítulo, en el cual se expresa con claridad meridiana lo clave que resulta para un pensador marxista la consideración de la dimensión subjetiva en un contexto de revolución social. Ese humanismo y ese optimismo articulados a dicho contexto quedan imbricados coherentemente

haciéndose prácticos en función de un proyecto de transformación, en una sociedad donde prevalecía el desencanto propio del clima espiritual que dejó una guerra que puso entre paréntesis —para no decir que quebró con violencia— el mito positivista del progreso indetenible como aumento constante del bienestar humano, como producto del mero paso del tiempo, enmarcado en una visión diacrónica unilineal de la historia y de la vida.

La concepción mariateguiana del hombre como un “animal metafísico” caracterizado por la necesidad de infinito y trascendencia, cuya energía creativa y resortes volitivos resultan de gran importancia en todo proyecto de redención social, nos permite ubicar al Amauta dentro de la perspectiva del marxismo humanista, el cual justipreció en su momento —y pensamos que hoy día debe hacerlo por razones de mayor peso— la importancia que revisten los factores subjetivos y el papel que desempeña el individuo en un proyecto revolucionario orientado a la restitución de la dignidad de la persona humana y la realización de su potencial; una perspectiva contraria a las concepciones del llamado DIAMAT como forma particular de entender la filosofía elaborada en la antigua URSS, y que resultaba en gran medida simplificadora en su concepción con su destierro de la dimensión subjetiva y de la importancia del papel activo del sujeto en todo proceso de transformación social. De tal manera, Bermejo emparenta a Mariátegui con una de las corrientes marxistas más importantes fuera de la URSS, como lo fue la corriente humanista donde encontramos, entre otras personalidades, a Erich Fromm y a Herbert Marcuse, autores que formaron parte del grupo de investigadores de la conocida Escuela de Frankfurt, y cuyas posturas heterodoxas en su particular interpretación de autores como Freud y Hegel, condujeron a su salida definitiva de esta. Este hecho los ubicó ideopolíticamente, tal como a Mariátegui en su polémica con la Komintern, en la corriente crítica-humanista dentro del pensamiento crítico *standard*.

De la misma forma, la centralidad que le otorga el Amauta al mito a partir de la asunción crítica de las posturas bergsonianas y sorelianas sobre el impulso vital y el mito social, hacen de

Mariátegui en cuanto marxista, un pensador heterodoxo y abierto a otras corrientes filosóficas como el psicoanálisis y el vitalismo, entroncando así con las posturas ortodoxas de la II Internacional y en general con el marxismo estrictamente científico, reduccionista en su perspectiva meramente materialista y por tanto limitado en su comprensión del hombre y el papel que este debe desempeñar en todo proceso de cambio social.

Por otra parte, Bermejo nos explica cómo el optimismo histórico que despliega el Amauta en el apogeo de su reflexión filosófica es producto de la lectura crítica que realiza sobre la situación de crisis de la Europa de la posguerra. Este optimismo queda reflejado con meridiana claridad en su crítica al nihilismo y pesimismo expresados en la obra de Oswald Spengler, con su tesis de la “Decadencia de Occidente”, y en las tesis de Ortega y Gasset sobre “El Alma desencantada” y la “Deshumanización del Arte”. Frente a la tesis del primero, Mariátegui, coincidiendo con Trotsky, defiende la idea de que efectivamente hay una crisis y hay una decadencia, pero no de la humanidad o de occidente en general sino de la cultura burguesa en particular, crisis de la cual emergería una nueva civilización de la mano de las multitudes, del proletariado portador del mito. Recordemos estas palabras del Amauta enmarcadas dentro de su concepción metafísica del hombre, como basamento filosófico del cual resultaría su humanismo práctico y su optimismo histórico:

...lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno, se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa...

Respecto de las tesis de Ortega, Mariátegui observó que su pesimismo y nihilismo característicos eran propios de la producción espiritual de la posguerra que, como venimos diciendo, fue un período marcado por la atmósfera decadente emanada de la

crisis del proyecto burgués. El Amauta coincidió, en gran parte, con el español en sus tesis sobre la deshumanización presente en la producción artística de la época, solo que si bien esto era cierto para una cantidad importante de la creación artística del momento, no lo era para todas las escuelas y tendencias que al parecer Ortega no distinguía muy bien, particularmente en el arte nuevo y en relación con la necesaria distinción que sí hacía Mariátegui, entre los elementos del arte que reflejaban decadencia y aquellos que eran expresión de renovación, del advenimiento de la revolución. Es así como al “Alma Desencantada” del filósofo español, el pensador peruano oponía el “Alma Encantada” de Romain Rolland, obra en la que por demás encontraba, así como en la de Henry Barbusse, suficiente humanidad para refutar las tesis pesimistas, reflejando así un claro optimismo histórico. Este era producto de la visión dialéctica que tuvo Mariátegui de la noción de crisis –que confluye notablemente con la “crisis orgánica” planteada por Gramsci– entendiendo esta como decadencia, como sociedad en sus últimos estertores, y al mismo tiempo como parto, génesis y fuerza creadora de la nueva sociedad. De la misma forma, este manejo dialéctico de la noción de crisis está presente en la crítica estético-artística mariateguiana, en la cual la distinción/dicotomía arte decadente-arte nuevo, expresaba el despliegue del optimismo histórico del Amauta.

Puede ser que este optimismo expresado por Mariátegui en su vida y obra, en un contexto político, económico, social y filosófico marcado por el nihilismo, tenga su origen en el simple hecho de que el Amauta provenía del Perú; es decir, de una de las repúblicas de la Patria Grande; al hecho de que provenía, pues, de la tierra de lo posible, de una tierra privilegiada y propicia para la realización de la utopía concreta de Tomás Moro. Casos como el de Romain Rolland o el de Barbusse fueron excepciones dentro del marco general de pesimismo predominante en la Europa de los años veinte del siglo XX. Mariátegui, asimilando el marxismo como método, concepción y proyecto, pero también los elementos de la filosofía no marxista que le servían para potenciarlo, desplegó un “optimismo histórico-práctico” relacionado sin duda con la decisión tomada desde Italia

de comenzar las actividades socialistas en el Perú, tierras que, junto a la Eurasia de los maximalistas rusos, se constituían en la esperanza del mundo y en el terreno donde se constataba la emergencia de las fuerzas creadoras llamadas a construir la nueva civilización.

Tal vez no haga falta plasmarlo en estas palabras, pero si intentamos establecer de nuevo la analogía con nuestra época, en nuestro actual contexto de crisis sistémica, los movimientos sociales del mundo, los sectores progresistas y los herederos del pensamiento del Amauta, ven en la Revolución bolivariana y en su líder máximo, en la integración latinoamericana y en los cambios geopolíticos en pleno desarrollo, una esperanza que da muchas razones a la humanidad para ser optimista.

Mariátegui muere en 1930, en el apogeo de la crisis más grave a que el capitalismo había conducido a la sociedad mundial; luego vendría la Segunda Guerra Mundial, La Guerra Fría y sus varias guerras calientes, el terrorismo de Estado en Nuestra América impulsado por el imperialismo —por ejemplo, con la implementación del nefasto Plan Cóndor—, el derrumbe de la URSS —otrora faro luminoso de la humanidad— y en fin, nuevas abdicaciones intelectuales, nuevos pesimismos y nuevas tesis orientadas a la instauración del pensamiento único que pretendieron demostrar la supuesta imposibilidad de la revolución mundial: son las tesis del “fin de las ideologías” y del “fin de la historia”, propuestas que tuvieron su efecto y ejercieron su influencia en el contexto del mundo unipolar, pero que hoy han perdido toda validez.

La necesidad de interpretar nuestra realidad concreta en función de un proyecto de transformación social que parte de un instrumental marxista asumido críticamente y abierto a otras corrientes de pensamiento consideradas útiles para tal propósito, sigue siendo en nuestro contexto actual de emancipación, un desafío cardinal y una tarea que reclama los más grandes esfuerzos teóricos de los “amautas” de nuestro tiempo. De ahí la importancia del tercer capítulo, denominado “Totalidad Concreta y Emancipación Social”, donde Bermejo analiza cómo Mariátegui, con el materialismo histórico como método, emprende el análisis de la realidad

peruana en cuanto realidad específica, arribando al diseño de una particular realidad nacional que parte del análisis exhaustivo de la estructura económica, como hilo conductor en la interpretación de los aspectos que para el Amauta merecían la mayor atención en el Perú de principios del siglo XX.

En este sentido, el autor revela cómo en la obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se expresa un orden y una coherencia consustanciada con la perspectiva marxista, donde los tres primeros ensayos se enfocan en el tema de la base económica (la tierra, el problema del indio, la economía), y los otros cuatro en las distintas expresiones superestructurales (educación, religión, literatura, figuras político-administrativas). Sobre este trabajo, el más conocido del pensador peruano, afirma Antonio Bermejo: "Esto constituye un esfuerzo intelectual pionero de un representante del marxismo en Latinoamérica por desentrañar el entramado social que explicaba la estructura y relaciones del pasado de un país situado en las llamadas áreas periféricas o tercermundistas".

En este orden de ideas, las reflexiones sobre lo lejos que se encontraba Mariátegui del marxismo mecanicista, planteando una exégesis del determinismo marxista como una relación dialéctica entre condiciones objetivas y factor subjetivo; las reflexiones del peruano en torno al concepto de libertad, concentradas en el análisis de su significación histórico-concreta como concepto liberal-burgués; la elección de la opción por la revolución social como corolario de la asunción mariáteguiana del marxismo clásico y de la teoría y ejemplo revolucionario de los bolcheviques; la conformación de una voluntad de acción revolucionaria, la cual presupone la efervescencia y puesta en tensión de los factores subjetivos en función de la transformación social, constituyen temas de vital importancia para la comprensión del legado mariáteguiano y de su pertinencia en el actual proceso de "asunción crítica-electiva" que en nuestra opinión, necesita potenciar la Revolución bolivariana a través de sus cuadros y de sus intelectuales orgánicos. Esta parte de la obra finaliza con el análisis de la fusión que emprende Mariátegui de socialismo e indigenismo.

Precisamente, es de esta confluencia, esta imbricación, esta fusión, de la que resulta la propuesta del “socialismo indoamericano”. Dicha imbricación, implicaba la reunión de la herencia cultural del indígena del Ayllu y del ideario socialista moderno. Esta confluencia, como afirma Bermejo, emergía del concepto de “creación heroica”, como la “eficacia” y el “genio” con que el sujeto revolucionario y sus más importantes cuadros políticos llevan a cabo la formidable tarea de re-creación de la teoría revolucionaria, adoptándola y adaptándola de acuerdo con los contornos de la realidad específica. La propuesta de creación heroica, en este sentido no significa un absoluto llamado a la originalidad, antes bien, expresa y destaca la eficacia y el genio con que se lleva a la práctica esa originalidad, quedando revelada en el propio proceso de creación y que se erige como el ejemplo a seguir frente a las tendencias acrílicas, repetidoras y reproductoras de las teorías provenientes de realidades sensiblemente diferentes a las latinoamericanas; frente al pensamiento sucursalero adlátere del eurocentrismo.

Llegados a este punto del preliminar, quizá una de las tesis más importantes contenidas en la presente obra, por la que abogo ante los lectores y consecuentemente a favor del autor, es la que establece que Mariátegui constituye, sin duda, uno de los pilares del quehacer filosófico de la primera mitad del siglo XX, cuyo profuso legado intelectual constituye una expresión genuina de pensamiento propio como síntesis crítica de lo más avanzado y pertinente del pensamiento europeo —donde la herencia teórica de Marx ocupa un lugar cimero— y lo más profundo del legado místico-religioso del universo incaico, tan visible y presente en aquel contexto como en el nuestro.

Nos queda, por ahora, recordar que esta obra presentada hoy a los lectores incorpora un nuevo capítulo, dedicado al análisis del pensamiento estético de Mariátegui; un cuarto capítulo integrado por tres ensayos cuyo contenido es comentado por el autor en las palabras introductorias plasmadas para esta edición, y que por tanto harían redundante en este escrito otro comentario sobre la materia. Sin embargo, podemos anotar que la primera parte de este

capítulo constituye una aproximación a la estética mariáteguiana; en una segunda parte se analiza la visión de Mariátegui en torno al nexo entre estética y política a partir de la revista *Amauta*, y en un tercer ensayo se analizan las reflexiones del peruano sobre el proceso de la literatura en el Perú.

La historia —ciertamente— puede ser un instrumento de liberación social si hacemos del tema de su abordaje y estudio desde nuevos enfoques y perspectivas, una prioridad en el debate sobre la forma en que todavía se enseña en nuestras instituciones educativas en todos los niveles. La vida y obra de Mariátegui, relativamente corta pero intensa, como afirmamos al principio, constituye una herencia inestimable y una base significativa — piedra sólida — en este proceso de revitalización y profundización continental del pensamiento crítico, en el contexto de la construcción del socialismo para el siglo XXI. Un socialismo que se reconoce humanista, producto de una renovada “asunción crítico-electiva”, impulsado por un líder que profesa un inquebrantable y desbordante “optimismo histórico” y que, como lo exigen las realidades de Nuestra América, no será “calco ni copia” sino una “creación heroica”.

AMAURY GONZÁLEZ VILERA

NOTAS INTRODUCTORIAS A LA SEGUNDA EDICIÓN AMPLIADA

Una buena parte del presente libro está conformada por el material teórico-conceptual que sirvió de soporte a mi tesis doctoral, *Significación Filosófica del Humanismo y la Liberación Social en José Carlos Mariátegui*, presentada ante el Tribunal Nacional de Ciencias Filosóficas y el Ministerio de Educación Superior de la República de Cuba, en diciembre del 2003. Dicha tesis fue publicada en forma de libro por la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano José Martí de la Universidad de Panamá en el 2006 bajo el título *José Carlos Mariátegui: Humanismo y Contemporaneidad*.

En esta oportunidad se trata de una segunda edición ampliada, pues recoge tres ensayos enmarcados en el pensamiento estético mariateguiano, sin duda, una de las zonas de meditación donde se revela la significación filosófica del legado, y a su vez, la heterodoxia de un marxismo abierto y creativo. Su crítica estética desborda con creces los enfoques sociologistas vulgares, esencialmente simplificadores y reduccionistas a la hora de concientizar la obra de arte que casi siempre conducen a una hermenéutica del texto literario como reflejo de una "exterioridad social" quebrantando de esta manera las especificidades de la creación artística y el potencial imaginativo del autor, tendiente a la construcción de mundos simbólicos y a la re-creación de realidades diversas. Mariátegui no desconoce la función social del arte, algo más, la afirma como parte de una legitimación más totalizadora de los

contornos identitarios de la praxis artística, lo que presupone justipreciar los valores estéticos de la obra específica, su envoltura marcadamente subjetiva de donde brota el poder de creación del sujeto, la proyección multidimensional del hecho artístico particular a propósito del cual el Amauta peruano deriva proposiciones de inestimable contribución a la comprensión dialéctica de la conciencia artística dentro del entramado complejo de formas ideológicas interconectadas que forman parte de la infraestructura de la formación social.

En cuanto al ensayo sobre la revista *Amauta*, este centra la atención en el nexo entre estética y política planteado de forma orgánica y original a lo largo del itinerario de la publicación. Aquí recibe un tratamiento especial el concepto mariateguiano de Creación Heroica, explicitado en el Editorial “Aniversario y Balance”, con que inicia la segunda etapa de dicha publicación, y que viene a patentizar su orientación socialista. Este concepto contiene tres dimensiones imbricadas que explican su trascendencia: el alcance político, estético y epistemológico en sentido estricto; su marcada utilidad a la hora de interpretar la producción teórica y praxis política del Amauta peruano; y no menos importante, lo que concierne a la vitalidad contemporánea de la asunción del socialismo como un acto de creación heroica.

Por su parte, la sistematización de la significación del enfoque de interpretación del proceso de la literatura en el Perú desde la perspectiva mariateguiana, va dirigido a justipreciar un tipo de aproximación crítica afincada en la historia latinoamericana y peruana vista desde el prisma del contrapunteo entre regularidades, especificidades y anomalías, y su impronta en la evolución y desarrollo del fenómeno literario en el Perú. Utilizando certamente el material histórico-literario disponible en su tiempo, Mariátegui despliega una exégesis novedosa del proceso de la literatura en su país, vista en el despliegue de un conjunto de proposiciones que van desde la redefinición de los períodos fundamentales del devenir de la literatura local hasta la desacralización integral del itinerario, no pocas veces concientizados a partir de

posturas impregnadas de los códigos ideologizados de la cosmovisión oligárquica, ajenas al espíritu profundo que subyace en el dialéctica texto-contexto.

Desplazando nuestras consideraciones sucintas a un plano más general, el presente libro pretende legitimar la pertinencia en el legado del Amauta peruano, de un humanismo emancipatorio real, terrenal, que brota del nexo orgánico entre reflexión y praxis, por ende, alejado raigalmente de aquellas posiciones que quedan finalmente atrapadas en el humanismo abstracto y en la filantropía pequeña burguesa. El sostén cosmovisivo y metodológico del humanismo emancipatorio y mariateguiano reside en una filiación político-filosófica y en una fe: la primera, determinada por la asunción de la revolución filosófica que representó el marxismo originario y la vertiente crítico-creativa de esta tradición; y la segunda, referida a la necesidad de la sustitución del capitalismo por el socialismo, lo que equivale a plantear la cuestión en términos de concreción del proyecto de revolución socialista para el Perú de los años veinte del siglo pasado y el resto de América Latina lo que da en llamar Socialismo Indoamericano.

La trascendencia del Socialismo Indoamericano de Mariátegui, a propósito del Socialismo en el siglo XXI, resulta una problemática de extraordinaria actualidad que desborda los propósitos y campos teóricos del presente libro. Sin embargo, urge como parte de la operación colectiva de la conciencia intelectual crítica de izquierda, la sistematización y a la vez la asunción crítico-electiva del legado precedente que permita desentrañar en el discurso y praxis los planteos afirmativos que expresan vitalidad contemporánea, por ende, merecen ser puestos en tensión como puntos de partida, antecedentes y premisas de los problemas de investigación, y en aquellas propuestas más significativas, incorporadas como recursos epistémicos y cosmovisivos a la lógica de investigación y de exposición del resultado científico.

Finalmente, y no por ello menos importante, agradezco profundamente al entusiasta y profesional equipo de trabajo de la

Fundación Editorial El perro y la rana, el interés mostrado por la socialización del presente libro.

DR. ANTONIO BERMEJO SANTOS

CARACAS, JUNIO 2010

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

La presente investigación se inscribe dentro del tema referido al pensamiento filosófico latinoamericano. Su objeto es la significación filosófica del humanismo y la liberación social en José Carlos Mariátegui. Los antecedentes más notables de la problemática estudiada se encuentran en las consideraciones dispersas y no sistematizadas de prestigiosos analizadores de la obra mariateguiana, entre los que se encuentran: Leopoldo Zea (México), Augusto Salazar Bondy y Aníbal Quijano (Perú), Enrique Dussel (Argentina), Francis Guibal (Francia) y los cubanos Pablo Guadarrama, Joaquín Santana y Miguel Rojas. Estos pensadores coinciden en señalar que si bien es cierto de que Mariátegui no es un filósofo en sentido estricto, incluso que ninguna de sus obras, que son todas recopilaciones de ensayos y artículos, tiene carácter orgánicamente filosófico; no es menos cierto la presencia de un pensamiento filosófico expresado en la preocupación por los grandes problemas de la humanidad, la vida y en el interés manifiesto por la fundamentación de la praxis social.

El estado de los estudios sobre dicha problemática se caracteriza por la mera presentación de tesis o, en cambio, sucintos análisis en artículos y ensayos. Ciertamente la producción teórica contemporánea sobre Mariátegui adolece de la impostergable necesidad que representa la precisión y sistematización de aquellas zonas de la meditación que expresan una marcada significación filosófica.

Con la investigación se aspira a desarrollar de manera explícita el alcance filosófico de la reflexión. En este sentido, el aporte de la tesis debe verse en la reconstrucción y sistematización de las zonas de la meditación, cuyo contenido posee una connotación filosófica. Esto constituye una modesta contribución al propósito planteado por la comunidad de investigadores de la obra mariateguiana de hurgar en las facetas del legado del pensador peruano no suficientemente exploradas y, por consiguiente, insuficientemente abordadas en cuanto a la extensión e integralidad del objeto teórico debido a la falta de un desarrollo explícito de la problemática.

Por otra parte, abstraer la significación filosófica del legado de la obra mariateguiana permite calibrar con una mayor objetividad los aportes de Mariátegui al desarrollo de las ideas marxistas y al itinerario del pensamiento filosófico en América Latina. Se trata de un marxista convicto y confeso que rebasó con creces el espectro de una concepción estricta de la política desde el mismo momento que comenzó a desplegar una reflexión filosófica en torno al humanismo y la liberación social indisolublemente vinculada a las urgencias más apremiantes del contexto histórico-social mundial y local (realidad peruana) de la posguerra. Su filosofar distanciado, y a la vez superador de la meditación especulativa, lo convierte en uno de los pilares del quehacer filosófico de las primeras décadas del siglo XX en la región y un referente obligado en la búsqueda de los contornos identitarios de la producción filosófica en Latinoamérica.

El problema científico de la investigación está constituido por la reflexión filosófica de Mariátegui. Los estudios anteriores han señalado las influencias de determinadas fuentes teóricas, haciéndose énfasis en el solerismo, nietzscheanismo, pragmatismo, freudismo y otras corrientes afines de la filosofía occidental. De igual manera, se ha prestado atención a la recepción del marxismo en sus diferentes manifestaciones. En unos y otros casos no se ha analizado equilibradamente la significación de las diferentes asunciones, presentándose puntos de vista controvertidos: "marxista nietzscheano", "freudomarxista", "solereano ambiguo", entre los principales. Ante estas disyuntivas se dará solución al problema de

las fuentes teóricas como sistema, destacando el lugar que ocupa el marxismo entre ellas. Su meditación parte de un electivismo crítico creador que le permitió conformar un pensamiento del humanismo, el optimismo, el determinismo, la libertad, la realidad nacional como totalidad concreta, la revolución social y la práctica. En este sentido se presenta como problema central la reconstrucción de dichos conceptos —desde una perspectiva filosófica— por cuanto el autor, objeto de estudio abordó múltiples aspectos de la cultura, el arte, la política, la religión y la realidad, sin detenerse a explicar sus alcances filosóficos en *stricto sensu*. Por eso cabría preguntar: ¿en qué medida hay una reflexión filosófica de Mariátegui en torno al humanismo y la liberación social?

Las hipótesis quedan enunciadas de la manera siguiente:

- A través de la investigación del pensamiento de Mariátegui, se ha insistido en determinadas influencias y fuentes teóricas hiperbolizándose o minimizándose algunas de ellas. En este sentido, no ha habido un enfoque sistémico integrador entre los componentes teóricos de la filosofía occidental marxista y no marxista. A este respecto, se subraya el marxismo como la principal fuente teórica, enriquecido por las aportaciones de otras filosofías europeas, sobre todo en cuanto a la dimensión de la subjetividad.
- En su prolífica obra se abordan, entre otros, aspectos económicos, políticos, artísticos, religiosos, jurídicos, pedagógicos, sociológicos, psicológicos, etc. Dentro de esta multiplicidad de aspectos culturales y sociales co-implicados existe una reflexión filosófica, entre cuyos temas predominantes sobresalen el hombre, el optimismo, el determinismo y la libertad, la emancipación social y la praxis.
- Su meditación filosófica revela un pensamiento electivo crítico creador, donde los conceptos se co-implican dialécticamente, en relación de teoría y práctica. Ambas en función de una realidad específica como expresión de lo universal concreto situado.

El Capítulo I: *Fuentes teóricas del pensamiento filosófico mariáteguiano*, aborda, entre otros aspectos, la lectura que realiza

Mariátegui de la crisis mundial de la posguerra en su nexa con el proceso de conformación crítica de su pensamiento. En este sentido, recibe una particular atención el contexto ideopolítico italiano (1919-1922), donde el autor patentiza su filiación temprana al marxismo (1921) y la decisión de iniciar la actividad socialista en el Perú (1922), lo cual incide directamente en la interconexión que se establece entre la asunción crítico-electiva y la problemática filosófica.

Asimismo, se aborda la recepción crítica del pensamiento marxista a través del proceso de asimilación de los pilares básicos de la teoría de Marx y Engels y de las concepciones teórico-políticas de Lenin y Trotsky en el contexto de la fase imperialista del desarrollo capitalista. Aquí, el electivismo crítico-creador potenciado por el autor, en función de una problemática filosófica, permite clarificar cómo el marxismo se convierte en la fuente teórica principal de la meditación filosófica. Atendiendo al peso específico que en la comunidad de investigadores ha tenido el vínculo Mariátegui-Gramsci, se dedica un apartado a esbozar en el nivel de hipótesis las confluencias entre una y otra problemática filosófica, a partir de la presentación de cuatro direcciones fundamentales, donde se aprecian puntuales coincidencias.

Por otra parte, recibe tratamiento teórico lo que concierne al intercambio crítico del autor con el pensamiento filosófico no marxista. Desde la óptica de la interconexión que se produce entre el electivismo crítico-creador y problemática filosófica, quedan clarificados los presupuestos asumidos de Georges Sorel, Henri Bergson, Federico Nietzsche, Benedetto Croce, Piero Gobetti, Miguel de Unamuno y Sigmund Freud. En este sentido también se puntualiza en el distanciamiento que se produce entre Mariátegui y dichos pensadores.

El Capítulo II: *El humanismo y el optimismo histórico práctico*, aborda, entre otras cuestiones, lo referido a la concepción del hombre vista en la asimilación de los postulados del marxismo clásico en torno a la interconexión dialéctica entre

individuos-masas populares en el devenir histórico, lo cual queda evidenciado en el nexo que el autor establece entre las multitudes y la élite. Asimismo recibe tratamiento teórico la visión mariateguiana del hombre en sus dimensiones metafísicas y prácticas, lo que equivale a la sistematización del vínculo entre el discurso metafísico del mito y el humanismo emancipatorio conectado a la órbita de la actividad práctico-transformadora.

De igual manera, se dedica un apartado al optimismo histórico visto en tres zonas articuladas indisolublemente: la crítica al escepticismo y el nihilismo históricos, la crítica estético-artística y la praxis revolucionaria. Aquí, la sistematización teórica incluye, tanto la significación de la meditación en torno a las concepciones de Oswald Spengler y José Ortega y Gasset, como el optimismo histórico latente en la lógica explicativa de la dicotomía arte decadente-arte nuevo y la no menos importante cuestión concerniente a la filantropía revolucionaria fijada a los instrumentos movilizados de las fuerzas gestoras del cambio social.

El Capítulo III: *Totalidad concreta y emancipación social*, centra la atención, entre otros aspectos, en el proceso de interpretación de la realidad peruana como totalidad concreta; en este sentido se enfatiza en el condicionamiento histórico de dicho proceso, entendido como la re-creación desde la perspectiva del materialismo histórico del devenir de la estructura económica en su acción recíproca con los reflejos superestructurales y las tendencias económico-políticas del desarrollo latinoamericano y mundial, a partir de un manejo eficaz de las modalidades, espaciales y temporales. Lo anterior está imbricado con el diseño de definición de una realidad nacional, el cual queda desplegado en dos direcciones principales que evidencian la significación filosófica.

Asimismo, recibe tratamiento la visión mariateguiana acerca del vínculo entre determinismo y libertad. Este apartado incluye la lectura del determinismo filosófico marxista y la libertad, en su dimensión histórico-concreta. También está en el centro de la atención teórica lo referido a la revolución social y socialismo, lo cual

queda explicitado en dos vertientes fundamentales: la revolución social en el contexto de la interconexión crítico-electiva y problemática filosófica, y la significación político-filosófica del proyecto socialista.

Las consideraciones sobre dicho proyecto quedan desarrolladas a través del análisis del proceso de concreción de una voluntad de acción revolucionaria, que se revela en la puesta en tensión de los factores subjetivos de la transformación social y en el tratamiento de la imbricación entre socialismo e indigenismo como expresión de una creación heroica que brota de la concientización del pasado y el presente histórico del Perú y de un electivismo crítico-creador.

CAPÍTULO I

FUENTES TEÓRICAS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

MARIATEGUIANO

1. 1. Valoración crítica del contexto sociopolítico europeo

1. 1. 1. La lectura de la crisis mundial en la conformación crítica de su pensamiento

El encuentro de José Carlos Mariátegui con las fuentes teóricas principales de su reflexión filosófica se produce en su estancia en Europa comprendida entre 1919 y 1923¹. El contexto sociopolítico europeo de esos años se caracteriza a grandes rasgos por las secuelas que en el orden económico, político, social y espiritual había dejado la Primera Guerra Mundial. La contienda bélica había traído consigo entre otros efectos la crisis económica en Europa y la consiguiente depauperación de las masas populares, así como una nueva correlación de fuerzas en el espectro político-militar europeo originada por la aplicación del Tratado de Versalles.²

Asimismo, resultaba perceptible en el contexto europeo de la posguerra una crisis de tipo espiritual, que afectaba prácticamente

1 Cfr: Estuardo Núñez, "La Cultura italiana en el Perú del siglo XX", en *Cartas de Italia*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1986, pp. 9-34.

2 Cfr: José Carlos Mariátegui, "La Paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones", en *Historia de la crisis mundial*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, p. 106.

a toda la vida social de la región, incidiendo tanto en la filosofía del sentido común del hombre medio como en la reflexión más coherente y sistemática de las élites intelectuales. Estas asumieron distintas posturas que iban desde el escepticismo, el nihilismo y el pensamiento de tono apocalíptico, incluye desde el impacto de la teoría de la deshumanización del arte de Ortega y Gasset hasta el impacto de la concepción sobre la decadencia total de Occidente, de Oswald Spengler, hasta la reflexión crítico-contestaria frente a la civilización capitalista decadente, que patentizaba el advenimiento del socialismo dentro de las mismas entrañas del antiguo régimen, incluye desde el pacifismo que afirma la necesidad de la revolución para alcanzar la paz y que profesaba simpatías por el comunismo como el caso de los escritores franceses Henri Barbusse y Romain Rolland, pasando por el surrealismo francés y terminando con las agudas precisiones de Trotsky sobre la crisis de la cultura burguesa y la previsión optimista del porvenir del Occidente y de la humanidad.

Por otra parte, el escenario europeo de la posguerra estaba marcadamente influenciado por la Revolución bolchevique y los primeros años de poder revolucionario en Rusia. Dicho acontecimiento, junto a la fundación de la III Internacional en marzo de 1919³ y la aprobación definitiva en su Segundo Congreso desarrollado en 1920 de los “Veintiún Puntos”⁴, motivaron las más variadas

3 Cfr: Cole, G. D. H., *Historia del pensamiento socialista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, Tomo VI, p. 223.

4 Los Veintiún Puntos suponían la expulsión de la derecha reformista del seno del movimiento comunista y la subordinación de los sindicatos al control de los partidos comunistas. Ciertamente, se trataba de un proceso de radicalización ideológica y política frente a las concepciones minimalistas que sustentaban los que era calificados por la nomenclatura de los Komintern como “socialtraidores”. Se debe notar que en torno de la aceptación uno de los veintiún puntos generó una aguda polémica en el seno del movimiento obrero y socialista en Europa Occidental. En el caso de Francia, después de la victoria de los comunistas sobre los socialdemócratas, en 1920 (Congreso de Tours), se desarrolló una disputa frecuente entre los fieles partidarios de Moscú, prestos a cumplir las disposiciones de la dirigencia de la Internacional Comunista y los llamados disidentes, que sostenían el derecho del movimiento francés a darse su propio camino sin dictados foráneos.

actitudes, tanto en el seno del movimiento obrero y socialista a nivel internacional como en los sectores intelectuales de distintas partes del mundo. Las posturas políticas iban desde el partidismo a favor de la alternativa revolucionaria (maximalista) potenciada por los bolcheviques en el proceso de la Revolución rusa y la filiación a la III Internacional hasta la no aceptación de los “Veintiún Puntos”, a pesar del reconocimiento de la significación histórico universal de la revolución, liderada por Lenin y la actitud socialdemócrata (minimalista) que se pronunciaba por el parlamentarismo, la colaboración con la burguesía y las reformas como partes esenciales de una estrategia política que paulatinamente prepararía el camino para el advenimiento de un período revolucionario.

La estadía de Mariátegui en Europa le permite una lectura crítica de las condicionantes históricas que tipificaban el escenario europeo de la posguerra. Sin temor a equívocos puede decirse que se convirtió en un analista lúcido de la compleja dinámica de la política internacional de la época. Sus estudios desde una postura polémica, beligerante y clasista no estaban dirigidos tan solo al examen crítico y objetivo de la hechología política de la posguerra, sino, y sobre todo, a rebasar el análisis propio de las coyunturas políticas transitorias para desentrañar las tendencias fundamentales que caracterizaban el marco histórico europeo y mundial después de la contienda bélica⁵.

5 Cfr: José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988.

José Carlos Mariátegui señaló: “Tengo ante las ideas y ante los acontecimientos, una posición de polémica. Yo estudio los hechos con objetividad; pero me pronuncio sobre ellos sin limitar, sin cohibir mi sinceridad subjetiva. No aspiro al título de hombre imparcial porque me ufano por el contrario de mi parcialidad, que coloca mi pensamiento, mi opinión y mi sentimiento al lado de los hombres que quieren construir sobre los escombros de la sociedad vieja, el armonioso edificio de la sociedad nueva” (José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, op. cit., p. 118). Sobre la base de esta premisa, el peruano realizó un estudio a fondo, tanto de los procesos políticos particulares (revoluciones en Rusia, Alemania, Hungría, China y el movimiento socialista y el ascenso del fascismo en Italia) como de los acontecimientos más sobresalientes de la política internacional europea (La paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones, los problemas económicos de la

Sus conferencias en la Universidad Popular Manuel González Prada, entre el año 1923 y enero de 1924, sintetizan el resultado de una observación aguda potenciada durante tres años y medio de estancia en Europa. En dicho ciclo de conferencias despliega sus concepciones sobre la crisis mundial de la etapa postbélica. Del esbozo de los rasgos fundamentales de dicha crisis se derivan las posturas político-filosóficas al respecto, lo que permite desen- trañar las coordenadas principales del proceso de asunción crítica del contexto europeo y por otra parte, determinar las aristas principales de una problemática filosófica que va a estar modulada por la filiación político-filosófica (el marxismo y el leninismo) y por el imperativo de conformar un proyecto de transformación de una realidad específica.

Los rasgos principales de la crisis mundial expuestos en sus conferencias pueden ser resumidos de la siguiente manera:

- a) La crisis mundial no es tan solo crisis económica y política. Es también, y sobre todo, crisis ideológica. Esto último corroborado en la decadencia de las filosofías positivistas de la sociedad capitalista, minadas por una corriente de escepticismo y de relativismo. Está en crisis, en definitiva, la civilización capitalista, la civilización occidental, la civilización europea.
- b) Después de la contienda bélica, el campo proletario no está ya dividido en socialistas y sindicalistas, sino en reformistas y revolucionarios. Se ha producido una escisión en el movimiento socialista. Una parte del socialismo ha asumido una orientación socialdemócrata, colaboracionista y la otra parte ha seguido una orientación anticolaboracionista, revolucionaria. Esta última ha adoptado el nombre de comunismo⁶.

posguerra, la agitación proletaria en Europa entre 1919 y 1920 y la bien importante cuestión referida al papel de las Internacionales).

6 Cfr: "Dos entrevistas con Eric Hobsbawm", en *Marx y el siglo XXI*, Bogotá, Colombia, Ediciones Pensamiento Crítico, 1997, p. 128. Años más tarde, el historiador inglés Eric Hobsbawm coincidiría —en lo fundamental— con la temprana tesis mariateguiana sobre la escisión del movimiento socialista y las principales corrientes ideopolíticas

- c) El Perú y América Latina están indisolublemente conectados a los acontecimientos que tipificaban el contexto histórico-social europeo de la posguerra. “Un período de reacción en Europa será también un período de reacción en América. Un período de revolución en Europa será también un período de revolución en América”⁷.

Junto a los rasgos principales de la crisis mundial, el peruano patentizaba su postura político-filosófica al respecto. Frente al escepticismo y nihilismo de la civilización capitalista, fijaba su optimismo histórico:

Presenciamos la disgregación, la agonía de una sociedad caduca, senil, decrepita y, al mismo tiempo, presenciamos la gestación, la formación, la elaboración lenta e inquieta de la sociedad nueva. Todos los hombres, a los cuales, una sincera filiación ideológica nos vincula a la sociedad nueva y nos separa de la sociedad vieja, debemos fijar hondamente la mirada en este período trascendental agitado e intenso de la historia humana⁸.

Su optimismo histórico se convierte en una postura político-filosófica contrapuesta al nihilismo, el escepticismo y el pesimismo presentes en una buena parte de la conciencia política, filosófica y artística europea de la posguerra. De hecho, dicha postura, en torno a la civilización capitalista, puede ser situada dentro de la corriente crítico-contestaria, que si bien reconoce la decadencia, la agonía, la

opuestas. Al respecto señalaba: “En el curso de la Primera Guerra Mundial, las diversas posiciones poco a poco confluyeron hacia dos corrientes principales: una perspectiva revolucionaria, que gracias a la URSS tuvo éxito en reconquistar una parte del marxismo occidental, y una tradición socialdemócrata mucho más formalizada, representada por movimientos y partidos de masas que, aunque se reclamaban frecuentemente del marxismo en el plano teórico —es el caso de la socialdemocracia alemana— eran opuestos al bolchevismo”.

7 José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial, op. cit.*, p. 17.

8 *Ibid*, p. 25.

disgregación de la vieja sociedad (régimen capitalista), no deja de poner la tónica en el advenimiento de un período de transformaciones revolucionarias que traerá consigo el triunfo de las revoluciones socialistas y, por ende, de la nueva cultura socialista.

Esta posición político-filosófica va a estar indisolublemente vinculada al partidismo político y filosófico frente a la escisión del movimiento socialista en dos grandes tendencias: reformistas y revolucionarios. Al respecto puntualizaba: “Yo participo de la opinión de los que creen que la humanidad vive un período revolucionario, y estoy convencido del próximo ocaso de todas las tesis social-democráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas”⁹.

La anterior aseveración corrobora la tesis de que el período que se abre al mundo después de la contienda bélica es eminentemente revolucionario. A ello llegó a partir de un análisis a fondo del sistema de contradicciones económicas y políticas del capitalismo en el contexto de la posguerra, su impacto en la clase obrera y en la ideología socialista. Para él, si antes de la guerra podía explicarse la colaboración de los socialistas con la burguesía, atendiendo a las sucesivas concesiones económicas al proletariado, en medio de un capitalismo en apogeo, con una producción material sostenida y una clase media numerosa y próspera; en las nuevas condiciones históricas donde Europa aparecía con su riqueza social prácticamente destruida debido a la guerra, cualquier tentativa de colaboración de los socialistas con la burguesía culpable del conflicto bélico era simple y llanamente una contribución a la consolidación de esta última clase social. Una renuncia a toda conquista de la clase obrera.

Sin embargo, no se trata solo del partidismo político a favor de la misión histórico-universal del proletariado contra el capital como la respuesta más coherente frente a la crisis mundial. Asumir dicha respuesta como una necesidad histórica implicaba de hecho un partidismo de tipo filosófico, al lado de la concepción del mundo y

9 *Ibid*, p. 22.

el método marxista. Esto va a repercutir directamente en la propia dinámica de los recursos epistémicos y los resortes volitivos potenciados en función de una praxis revolucionaria orientada a la transformación de una realidad específica. De esta manera, Mariátegui se distanciaba de forma radical de las concepciones evolucionistas y positivistas que servían de sostén a la interpretación que los socialdemócratas realizaban de la crisis mundial.

Por otra parte, la propia elaboración de una alternativa de cambio revolucionario partía de la tesis mariateguiana sobre la plena inserción del Perú y América Latina en el proceso de transformaciones profundas que debía operarse en las nuevas condiciones históricas generadas por la primera conflagración mundial. Por tanto, si en el escenario europeo de la posguerra se abría un período de revoluciones —en el contexto americano—, conectado a la civilización occidental y con un sistema de contradicciones propias que no habían tenido solución, se abriría también un período revolucionario. Esto resulta de vital importancia para entender los contornos identitarios de la problemática política y filosófica diseñada en lo fundamental en la estancia del peruano en Europa.

1.1.2. El contexto ideopolítico italiano (1919-1922). Asunción crítico-electiva y problemática filosófica

Las posturas político-filosóficas del autor, en torno a la crisis mundial, permiten corroborar la tesis de que el aprendizaje europeo no quedaba desplegado tan solo en la recepción crítica de la cultura del “Viejo Mundo” y en la formación de una visión cultural universal sólida, sino que simultáneamente a lo anterior, iba potenciando una asunción crítico-electiva en función de una problemática filosófica y política que empezaba a diseñar, que desde el primer momento iba a estar en plena sintonía con su filiación marxista y la necesidad impostergable de construir un proyecto de modificación profunda de una realidad particular: la del Perú.

Por tanto, revelar el itinerario del intercambio crítico con el contexto cultural europeo de la posguerra adquiere una especial significación para la reconstrucción de la biografía intelectual o la

investigación histórico-biográfica. Como bien señalara el teórico y dirigente político italiano Antonio Gramsci, al referirse a las influencias que recibió Marx:

El estudio de la cultura filosófica de un hombre, como el fundador de la filosofía de la praxis no solo es interesante, sino que es necesario siempre que no se olvide que forma parte exclusivamente de la reconstrucción de su biografía intelectual, y que los elementos de espinosismo, de feuerbachismo, de hegelianismo, de materialismo francés, etcétera, no son en absoluto partes esenciales de la filosofía de la praxis ni esta se reduce a aquellos, sino lo que más interesa es precisamente la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía en la que los elementos se hallan contenidos en los aforismos o dispersos en los escritos del fundador de la filosofía de la praxis y que justamente hay que identificar y desarrollar coherentemente¹⁰.

Siguiendo esta lógica, se puede afirmar que una buena parte de los estudios sobre las influencias recibidas por Mariátegui en su estadía en Europa van dirigidos, en lo fundamental, a reconstruir su biografía intelectual, o en cambio a constatar en qué medida en su reflexión están presentes los elementos vitalistas, “irracionalistas” o antipositivistas. Y de esta manera acentuar las influencias que recibió de pensadores como Sorel, Bergson, Nietzsche, Croce, Unamuno, Freud, etcétera. Debe notarse también al respecto, que algunos estudios son francamente tendenciosos cuando pretenden minimizar el lugar que ocupa la teoría marxista en la meditación mediante una postura teórica que equipara en un mismo nivel de significación a las disímiles corrientes que lo nutrieron.

Sobre esto último, el teórico marxista uruguayo Niko Schwarz ha manifestado:

10 Cfr: Gerardo Ramos y Jorge Luis Acanda, *Gramsci y la filosofía de la praxis*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1997, pp. 40-41.

Ahora bien, al abordar el tema de las influencias que se ejercieron sobre él, se cometería un grueso error si se las coloca en un pie de igualdad. Algunas de esas influencias fueron contradictorias, otras sirvieron de acicate a su pensamiento o excitaron su pasión polémica. Pero si se estudia el proceso de formación y autoformación de Mariátegui se advierte que –sobre el cimiento de Marx– va creciendo la influencia de Lenin. Equiparar las distintas corrientes que influyeron en el Mariátegui de la madurez, equivaldría a yuxtaponerlas mecánicamente, como un *puzzle*, dejando de lado la síntesis que se iba operando en su cabeza¹¹.

Sin embargo, cabe señalar que el estudio por sí solo de la cultura filosófica, política y artística del autor no es suficiente para desentrañar las fuentes teóricas principales de su reflexión filosófica. Si bien es cierto que no fue indiferente ni insensible a ninguna de las expresiones del contexto cultural de su época, fundamentalmente europeo, no es menos cierto que en el intercambio con ese universo cultural amplio, sin el más mínimo asomo de estrechez sectaria, él va potenciando un tipo de asunción crítico-electiva objetivada en dos grandes direcciones: por una parte, en el proceso de selección y recreación de los elementos afirmativos de pretensión universal encontrados en las corrientes filosóficas, artísticas y psicológicas de su tiempo y, por otra parte, en la asunción del método, la concepción del mundo, el proyecto político del marxismo clásico y de la teoría revolucionaria de los líderes de la Revolución bolchevique en las condiciones de la fase imperialista del desarrollo capitalista.

La naturaleza específica de la asunción crítico-electiva está en buena medida determinada por la problemática filosófica. La interconexión que se produce entre esta y aquella resulta de vital importancia para revelar el peso específico de las fuentes consultadas por él en el proceso de aprendizaje europeo. Aquí el concepto de problemática tiene en cuenta la lógica explicativa althusseriana

11 Cfr: Schvarz Niko, *José Carlos Mariátegui y Rodney Arismendi, Dos cumbres del marxismo en América Latina*, Montevideo, Editorial Grafinel, 1998, p. 59.

sobre el corte epistemológico que se produce en la obra de Marx y que propone una nueva problemática a partir del nexo insoluble entre la determinación terminológica, la sistematización conceptual y el proyecto teórico revolucionario¹².

-
- 12 Cfr: Althusser Louis, *Por Marx*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, pp. 23-37.

Para Althusser, la nueva problemática en Marx se revela, en sus contornos identitarios, cuando se produce el corte epistemológico entendido como la “discontinuidad cualitativa teórica e histórica” que trae consigo la aparición del conjunto de conceptos interrelacionados entre sí que van a tipificar la reflexión marxista. Sobre este particular señaló: “Esta exigencia me parece capital, porque si bien es cierto que Marx ha adoptado una problemática compleja, su ruptura con Feuerbach, su famosa liquidación de nuestra conciencia filosófica anterior, implica la adopción de una nueva problemática que puede integrar cierto número de conceptos de la anterior, pero en un todo que les otorga una significación radicalmente nueva [...] La revolución teórica de Marx consiste precisamente en fundar en un nuevo elemento su pensamiento teórico liberado del antiguo elemento: el de la filosofía hegeliana y feuerbaquiiana” (*op. cit.*, p. 37).

No se trata de seguir al pie de la letra los requisitos althusserianos potenciados, en función del análisis del devenir histórico y epistemológico de la obra de Marx. Esto equivaldría a aplicar de manera forzada la postura teórica del marxista francés al itinerario histórico y epistemológico de la obra de Mariátegui, con palpables diferencias con respecto a dicho itinerario en Marx. No tendría sentido aplicar el concepto de corte epistemológico en un análisis comparativo entre los escritos mariáteguianos del período europeo y los llamados escritos juveniles del peruano antes de su viaje a Europa, a pesar de las marcadas diferencias entre uno y otro período. Tampoco tendrían sentido los calificativos del “joven Mariátegui” (antes del periplo europeo) contrapuesto al “maduro Mariátegui” (estancia en el viejo mundo), tomando para ello como base la formación de una problemática nueva en la producción teórica del peruano, tal y como la enuncia Althusser para el caso de Marx.

Lo asumible de la concepción althusseriana, para el estudio de otros itinerarios histórico-epistemológicos estriba precisamente en el rango teórico del concepto de problemática que de hecho presupone un distanciamiento radical con respecto al uso tradicional (hasta cierto punto indiscriminado) de esta noción, la que casi siempre se identificaba en la literatura filosófica y política con las vertientes o líneas desarrolladas en su reflexión por un pensador o corriente determinados. En el caso de Mariátegui, la lógica reflexiva de Althusser es válida para desentrañar en qué medida la asunción crítico-electiva va tributando a una problemática que, en la estancia del peruano en el viejo mundo, empieza a identificar su reflexión filosófica.

Para Mariátegui, la estancia en Europa representó el comienzo de un proceso de maduración en el orden cultural, político e ideológico, que va a tener una continuidad cualitativamente superior con la producción teórica y la praxis política del período 1923-1930 en el Perú. En el viejo mundo comienza a esbozarse lo que puede calificarse como una problemática en desarrollo, es decir, como se declara explícitamente en el enunciado anterior, de lo que se trata es de una reflexión que comienza a desplegar sus coordenadas identitarias en la misma medida que, por una parte, potencia un marxismo que rescata la subjetividad y la necesidad de la transformación revolucionaria escamoteada por el gradualismo y las tendencias socialdemócratas con sus interpretaciones evolucionistas de la crisis mundial y, por otra parte, se va orientando a la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria en función de la modificación de una realidad específica. Dialécticamente se da la interacción entre lo universal y lo particular.

Un factor que incide en el nexo entre la asunción crítico-electiva y la problemática filosófica en desarrollo es, precisamente, la praxis política de Mariátegui en Italia, donde permaneció entre diciembre de 1919 y junio de 1922. Entre las expresiones más representativas de la integración del peruano al contexto político local se encuentran: su pertenencia al Partido Socialista Italiano y la participación en calidad de corresponsal en el 27 Congreso de dicho partido, desarrollado en Livorno en enero de 1921, donde se produce la escisión de los socialistas y surge de esta manera el Partido Comunista Italiano. Asimismo, durante su estancia en la península formó parte del círculo de activistas del Partido Socialista en Roma.

Por otra parte, la estadía en Italia le permitió un estudio a fondo del movimiento socialista y de sus principales tendencias¹³.

13 Cfr: Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. La edad revolucionaria*, Lima, Perú, Editorial Alfa, 1984, pp. 21-85. El autor, en el primer capítulo de su libro, se detiene en los años de aprendizaje de Mariátegui en Europa. Dedicó una particular atención a la significación del contexto italiano en dicho proceso de formación. Asimismo, ofrece valiosos elementos sobre las tendencias en el seno

Igualmente conoció de manera directa la experiencia de los Consejos de Fábricas y se identifica con la línea de Gramsci dentro del Partido Socialista Italiano, la que aboga por la Revolución Social, los Consejos de Fábricas y la preparación del proletariado para la revolución. No comparte las posturas parlamentarias, reformistas y oportunistas dentro del Partido Socialista.

En Italia (1921) se considera ya un marxista. Su filiación político-filosófica se produce precisamente en medio de la atmósfera política e intelectual del debate marxista en la península y de las luchas intestinas en el seno del Partido Socialista Italiano, las cuales van a desembocar en el nacimiento del Partido Comunista Italiano, en Livorno. Por tanto, dicha filiación no brota tan solo del estudio a fondo de las obras del marxismo (incluye el marxismo clásico y a distintos autores pertenecientes a otras generaciones de marxistas)¹⁴, sino también de la observación aguda del tejido

del movimiento socialista italiano. En 1920 la minoría marxista dentro del Partido Socialista Italiano estaba dividida en tres tendencias: a) *abstencionistas* con respecto a las elecciones parlamentarias, la figura principal, Bordighi, b) *eleccionistas*, estaban de acuerdo con utilizar el poder legislativo para la causa de la revolución, las figuras principales: Togliatti y Terracini, c) *marxistas y leninistas* se consideraban por encima de los dos anteriores, a la que anteponian su labor revolucionaria creadora, su figura principal, Antonio Gramsci. Después del fracaso de los Consejos de Fábricas, en septiembre de 1920, el movimiento socialista italiano quedaba dividido en tres grandes tendencias: a) minoría marxista de izquierda, b) grupo centrista bajo la dirección de Serrati, c) a la reformista de derecha, conducida por Turati (se oponían a la dictadura del proletariado y a las 21 condiciones de la III Internacional).

14 Cfr: Anderson Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1979.

Junto al estudio de las obras del marxismo clásico, Mariátegui emprende la consulta de los escritos pertenecientes a otras generaciones de marxistas. Si se utiliza el enfoque de Perry Anderson sobre la fase que él llama la "tradición clásica", puede afirmarse que el peruano prestó una particular atención a la literatura política y filosófica de dos pilares de la llamada Tercera Generación: Lenin y Trotsky. Asimismo, manifestó su alta estima por la labor teórica y política de Rosa Luxemburgo. Debe notarse, además, que el peruano leyó en alemán la obra de Franz Mehring *Carlos Marx: Historia de su vida*, publicada en 1919. Este autor es ubicado por el historiador inglés dentro de la llamada Segunda Generación, junto a Lagriola, Kautsky y Plejanov.

social italiano y de la participación activa en el proceso político de la península entre 1919 y 1922. A lo anterior se une un hecho que representa la consecuencia orgánica de la filiación marxista: a comienzos de 1922, poco antes de abandonar Italia, Mariátegui manifiesta el propósito de iniciar la actividad socialista en el Perú.

De esta manera, las posturas político-filosóficas en torno al debate ideológico dentro del movimiento socialista italiano, unido a la oportuna filiación al marxismo revolucionario y la íntima convicción de preparar el camino socialista en el país andino, se convierten en los resortes que orientan y modulan la interconexión que se produce entre la asunción crítico-electiva y la problemática filosófica en desarrollo. Su partidismo a favor de la alternativa marximista (revolucionaria) en Italia, tendrá una incidencia directa en la concepción sobre la reivindicación de los resortes subjetivos en el marxismo y la necesidad de potenciarlos en función de la transformación revolucionaria de una realidad específica.

Por otro lado, su temprana filiación al marxismo presupone, desde el primer momento, un partidismo al lado del marxismo revolucionario con su acento transformador y emancipatorio esencialmente antitético a un tipo de discurso sustentado básicamente por los ideológicos de la II Internacional y sus acólitos, que se auto-proclamaba marxista y que de hecho representaba una desnaturalización oportunista del alcance histórico de la teoría de Marx¹⁵.

15 Cfr: Lenin, V-I. "La revolución proletaria y el renegado Kautsky", en *Obras escogidas*, en tres tomos, T-3, Moscú, Editorial Progreso, 1973, p. 67. Entre los ideólogos más representativos de la II Internacional, se encontraba el líder de la socialdemocracia alemana, Karl Kautsky. Este se volcó hacia el marxismo en 1881 luego de conocer a Marx y Engels. En los últimos años del siglo XIX tiene un punto de coincidencia con Lenin. Este redactó una reseña del libro de Kautsky *La cuestión alemana*, considerada como un magnífico estudio del desarrollo de la agricultura en el régimen capitalista. Asimismo, publicaba una recensión aprobatoria del folleto de Kautsky "Berntein y el programa socialdemócrata: Una autocrítica". En el período previo a la primera conflagración mundial, Lenin rompe violentamente con Kautsky. Esta ruptura se evidenció en una serie de artículos escritos entre 1914 y 1916. Un año después del triunfo revolucionario, el líder ruso le dedica su libro de polémica más dura, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (octubre-noviembre de 1919), donde somete a un profundo

Esto puede explicar la crítica mariateguiana a la mentalidad evolucionista de los ideólogos de la socialdemocracia europea, así como la alta estima hacia la interpretación del marxismo que realizaban los principales líderes de la Revolución bolchevique y los aportes del ideólogo del sindicalismo revolucionario en Francia, Georges Sorel, con su crítica a las concepciones minimalistas y a la degeneración parlamentaria en el seno del movimiento obrero y socialista en Europa.

La lectura crítica que realizaba del contexto ideo-político italiano, el cual funcionaba, en cierta medida, como un modelo reproductor de las principales tendencias ideo-políticas de la posguerra, se convierte en un material teórico de indudable valor para cualquier estudio a fondo dirigido a clarificar las fuentes teóricas y el peso específico de cada una de ellas, en la reflexión filosófica mariateguiana. Dicha lectura tiene como la resultante más coherente a las posturas político-filosóficas del autor, en torno al debate dentro del movimiento socialista en la península y en dos sucesos de especial trascendencia: su filiación temprana al marxismo (1921) y la decisión de iniciar la actividad socialista en el país andino (1922).

Sin duda, los contornos identitarios de la asunción crítico-electiva y la problemática filosófica en desarrollo quedan definitivamente fecundados por la adhesión de Mariátegui al marxismo revolucionario y la voluntad manifiesta de construir un proyecto de transformación revolucionaria de la sociedad peruana. Los elementos afirmativos de pretensión universal que él encuentra en el contacto con la producción filosófica política y artística de la posguerra, que de manera coherente incorpora al itinerario de su reflexión van a estar supeditados a un discurso con fines de interpretación y de redención sociales que está bajo la égida de una

examen crítico las tesis sustentadas por el teórico alemán en su folleto "La dictadura del proletariado", publicado en 1918 en Berlín. En dicha obra, el autor sostiene una tesis que revela muy bien la raigambre del discurso político-filosófico de los ideólogos de la II Internacional: "Kautsky ha llegado al virtuosismo en este arte de ser marxista de palabra y lacayo de la burguesía de hecho".

cosmovisión marxista que germina precisamente en la estancia en Italia. En dicho país queda planteada la piedra angular que permite desentrañar las fuentes teóricas del pensamiento filosófico mariáteguiano y su real incidencia en el conjunto del discurso filosófico: la interconexión entre la asunción crítico-electiva y la problemática filosófica en desarrollo.

1.2. Recepción crítica del pensamiento marxista

1.2.1. *Marx y Engels*

El encuentro de Mariátegui con las obras de Marx y Engels se produce en su estancia en Europa, comprendida entre 1919-1923. Para el investigador peruano Guillermo Rouillón, al llegar aquel al viejo mundo tenía tan solo a su favor lecturas fragmentarias del marxismo básicamente a través de intermediarios como José Ingenieros, Alfonso Asturato, Antonio Labriola, Georges Sorel, entre otros. Es decir, la cultura del peruano en este sentido era simple, y llanamente incipiente y sumaria. En su estadía europea se dedica al estudio paciente de una buena parte de la producción teórica de Marx; sin embargo, debe notarse que trabajos importantes de este como los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, *Glosas marginales*, *Los grundrisse*, *Tesis doctoral*, fueron publicados después de la muerte de Mariátegui¹⁶.

En la obra mariáteguiana se encuentran importantes planteos acerca de Marx y el marxismo que corroboran de manera

16 Cfr: Harry E. Vanden, *Mariátegui, influencias en su formación ideológica*, Lima, Perú, Biblioteca Amauta, 1975, pp. 56-60.

Obras de Marx encontradas por el investigador norteamericano Harry E. Vanden en la biblioteca particular de José Carlos Mariátegui: Tomo II de *El Capital* (volumen I de una edición italiana de 1915), *Le Capital* (II tomos, edición francesa), *Histoire des Doctrines Economiques*, *Misere de la Philosophie*, *La Revolución española*. Asimismo, en dicha biblioteca el profesor Vanden encontró una edición francesa de *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique* de Federico Engels. El investigador sostiene la posibilidad que otros libros de Marx y Engels hayan sido confiscados por la policía o se hayan extraviado.

inequívoca la significación primaria de la asunción de las tesis fundamentales contenidas en las obras de Marx. Puede decirse que asume de Marx los pilares de su materialismo, privilegia la dimensión metodológica del materialismo histórico, manifiesta su adhesión a la teoría de la lucha de clases y a las bases teórico-políticas del socialismo científico.

Para él, el materialismo marxista aparece como una forma superior de materialismo que superaba a la decadente concepción metafísica condicionada al cientificismo y el positivismo. Al respecto puntualizaba: “[...] el materialismo marxista comprende, como ya se ha afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época”¹⁷.

Sostenía la tesis de que el núcleo del materialismo marxista era el materialismo histórico, privilegiando en dicha concepción la dimensión metodológica. Para él en el descubrimiento por Marx de este método, estaba la esencia renovadora del marxismo. En esta dirección precisaba:

El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual¹⁸.

Desde otro ángulo, consideraba que el mérito excepcional de Marx consistía en haber descubierto al proletariado como clase esencialmente antitética de la burguesía y portadora del espíritu revolucionario de la sociedad industrial moderna. La teoría de Marx, a su juicio, desentrañaba el conjunto de contradicciones entre la forma política y la forma económica de la sociedad capitalista, diagnosticaba la ineluctable y fatal decadencia de dicha sociedad y sobre bases científicas orientaba al movimiento proletario hacia la

17 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1987, V-5, p. 104.

18 *Ibidem*, p. 40.

meta final: la propiedad colectiva de los instrumentos de producción y de cambio. A partir de la asunción de la teoría de la lucha de clases de Marx, ponía el acento en el fundamento económico del interés de clase, realizando de esta manera un profundo análisis crítico del proceso, mediante el cual la filosofía historicista y evolucionista, en franca etapa de decadencia, ante la impotencia de los mitos de la historia y de la evolución para resistir al socialismo, devenía antihistoricista y se refugiaba en las supersticiones, favoreciendo el retorno a la trascendencia y la teología¹⁹.

Para el autor no era posible la transformación social sin la lucha de clases. Era precisamente en el terreno de la confrontación clasista donde el proletariado ascendía a una moral de productores radicalmente distinta de la moral de esclavos. Únicamente en el desarrollo de una praxis transformativa, que cambiara efectivamente las relaciones de producción donde se encontraba institucionalizada la dominación, era posible el proceso de realización de la moral de productores.

Refiriéndose al papel de la lucha de clases, indicaba:

Los marxistas no creemos que la empresa, de crear un nuevo orden social superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y oprimidos, guiados por evangélicos predicadores del bien [...] En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y lo heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse

19 19. Cfr: José Carlos Mariátegui, "El idealismo materialista", en *Defensa del marxismo*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1987, pp. 101-109.

Mariátegui realizaba importantes valoraciones críticas acerca de algunas corrientes de la filosofía burguesa como el neokantismo, el neopragmatismo, el neotomismo, etc. Los planteos mariáteguianos, en esta dirección, clarificaban magistralmente el tránsito, que se operaba en las posturas filosóficas y políticas de la burguesía en el período de la posguerra. El peruano sostenía la tesis del paso a posiciones francamente reaccionarias de la burguesía en el orden político, que tenía su expresión en el campo filosófico en el refugio en las "supersticiones espirituales", en el retiro al "claustro tomista" y en el carácter claramente antihistoricista del discurso filosófico. En la obra mariáteguiana se encuentra una importante herencia de pensamiento crítico en torno a la filosofía burguesa.

a una moral de productores, muy distante y distinta de la moral de esclavos [...] Su moral de clases depende de la energía y heroísmo con que opera en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa²⁰.

Asume la teoría marxista de la lucha de clases en su dimensión más integral, es decir, teniendo muy en cuenta la acción recíproca entre el fundamento económico del interés clasista y los resortes subjetivos potenciados en el proceso de la praxis transformativa. Esto incide de manera directa en que su discurso en esta dirección quede definitivamente alejado de cualquier enfoque economicista, fruto de una postura epistémica unilateral y simplificadora. Esta comprensión de la lucha de clases está indisolublemente vinculada a la recepción que él realizaba de los pilares del socialismo marxista.

Sostenía la tesis de que en el propio bregar de la lucha anticapitalista se formaba la ética del socialismo. Consideraba que a partir de Marx, el socialismo adquiriría una nueva dimensión radicalmente diferente del socialismo moralizante, romántico y utópico anarquista. Sobre este particular acotaba:

El socialismo a partir de Marx aparece como la concepción de una nueva clase, como una doctrina y un movimiento que no tenían nada en común con el romanticismo, de quienes repudian cual una abominación la obra capitalista. El proletariado sucedía a la burguesía en la empresa civilizadora²¹.

Para él el socialismo marxista representaba el proyecto político que sobre bases científicas fundamentaba la misión histórico-universal de una clase, que había alcanzado su mayoría de edad, superando los más altos objetivos de la burguesía: el proletariado. Consideraba que la concepción de Marx sobre el socialismo ponía

20 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, op. cit., V- 5, pp. 72-73.

21 *Ibidem*, p. 72.

en manos de la clase proletaria, por vez primera en la historia, la única alternativa posible para el despliegue pleno de sus potencialidades históricas.

Los fundamentos del socialismo marxista son utilizados como un eficaz antídoto frente a la visión pseudocristiana, pseudohumanista, especulativa y anacrónica del “socialismo ético”, saturado de especulaciones altruistas y filantrópicas. Asimismo, servía de antídoto frente al programa mínimo de Lasalle marcadamente reformista. La crítica a dicho programa descansaba en el despliegue de la concepción política maximalista de Marx, la que partía del estudio a fondo de las contradicciones de la sociedad capitalista y revelaba la tendencia a la irremediable y fatal desaparición de esta sociedad y la toma del poder político e implantación de la propiedad colectiva por el movimiento proletario.

Otro momento significativo de la asunción de los fundamentos básicos de la teoría de Marx, es el que concierne a la interpretación sobre el alcance y la vigencia de la concepción político-filosófica del pensador alemán. Sobre este particular enfatizaba:

La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente el canon de Marx, sigue siendo válido. El socialismo, o sea, la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas²².

En la anterior aseveración, queda planteada de manera sintética la significación que tiene para él el nexo indisoluble entre la crítica marxista al capital y el proyecto político marxista. Esto resulta de vital importancia para comprender, por un lado, el enfoque mariateguiano sobre el socialismo como teoría y método del movimiento de masas, es decir, el proyecto político marxista

22 *Ibidem*, pp. 40-41.

en manos de la clase obrera (socialismo) como expresión de la crítica transformativa al capital, y a la vez como un factor dinámico llamado a asegurar la vitalidad esencial de dicha crítica, mientras exista el modo de producción capitalista y el conjunto de sus contradicciones se hagan cada vez más agudas, y por otro, lo que tiene que ver con la visión del mérito histórico universal de Marx, el que, en modo alguno, quedaba restringido a la contribución teórica del fundador del socialismo científico, sino que junto a ello justipreciaba cómo este había iniciado un tipo nuevo de hombre de acción y pensamiento, que aparecía con rasgos más definidos en las grandes figuras del proceso de la Revolución rusa.

En la actualidad, algunos estudios apuntan a restar significación a la influencia básica que Mariátegui recibe de la teoría de Marx. Dicha tentativa se revela en dos direcciones: por una parte se pretende acentuar las influencias no marxistas en el peruano:

Una parte de los críticos y estudiosos de Mariátegui se han preocupado más en explicar las influencias que este recibió de autores no marxistas que en entender su filiación e interpretación teórico-política. Así, Mariátegui ha sido visto, tanto como soreliano, nietzscheano, croceano que como marxista²³.

Desde otro punto de vista, se pretende filiar su legado teórico-político a la visión del socialismo reformista. En este tipo de estudio bajo el supuesto propósito de buscar un sistema de pensamiento propio, la influencia de Marx queda relegada a una posición secundaria. Un ejemplo representativo de esta tentativa, lo constituye la postura teórica sustentada por el peruanista francés Roland Forgues²⁴. Dicho autor, en una entrevista concedida a la investigadora

23 Joaquín Santana Castillo, "Utopía, mito y realidad en el marxismo de José Carlos Mariátegui. Tesis para su interpretación", en *Cuadernos Casa 35*, Lima, Empresa Editora Amauta, La Habana, Casa de Las Américas, 1995, p. 69.

24 Roland Forgues es catedrático de literatura y civilización latinoamericanas en la Universidad de PAM y Director fundador de Andinics (Departamento de Investigaciones peruanas y andinas). Entre sus

Sara Beatriz Guardia, ha expuesto las principales tesis que desarrolla en su libro *Mariátegui, la utopía realizable*.

Las premisas o puntos de arranque de la investigación constatan el marcado propósito de aislar el legado mariateguiano de la “contaminación” decisiva que recibe del marxismo. Lo anterior queda corroborado en la aseveración siguiente:

He evitado, en especial, partir del presupuesto del marxismo de Mariátegui en el que se fundan los estudios anteriores y que ha conducido a interpretaciones que conoces. El marxismo de Mariátegui no me interesa sino en la medida en que me permite aclarar algunos aspectos de su obra. No me importa examinar su fidelidad a las proclamadas fuentes; Marx, Sorel, Lenin, entre otros. Me importa ver cómo Mariátegui construye su propio sistema de pensamiento y señalar los aportes de ese pensamiento a las corrientes del socialismo reformista y revolucionario de la época de la II y III Internacional²⁵.

Resulta un equívoco mayor proponerse revelar la raigambre de la teoría de Mariátegui marginando lo que constituye la médula de su filiación político-filosófica: el marxismo. Este representa la fuente teórica básica de su reflexión filosófica; si esto se obvia, se estará irremediablemente asistiendo a una especulación a “caballo de la fantasía”. Tratar de probar una marcada incompatibilidad entre la conformación de un sistema propio y original de acercamiento a la realidad peruana y el método marxista en la propuesta teórico-política mariateguiana, es simple y llanamente transitar por el camino que conduce a la supuesta no viabilidad de la metodología marxista para el estudio del contexto peruano de los años veinte del pasado siglo.

numerosas obras sobresalen los ensayos dedicados a importantes intelectuales peruanos y latinoamericanos como José María Arguedas, César Vallejo, Mario Vargas Llosa, Manuel Scerza, Juan Rulfo, Octavio Paz, Horacio Quiroga y Mario Benedetti. Su último libro: *Mariátegui. La utopía realizable*, fue presentado en Lima en 1997.

25 Sara Beatriz Guardia, “La utopía realizable de Roland Forgues”, en *Amauta y su época*, Lima 2 (2): 7, 1997.

El investigador francés llega en su libro a patentizar que en el legado de Mariátegui se reconcilian el revolucionarismo de Sorel con el reformismo de Jaures. Estas dos herencias teórico-políticas —según él— son el punto de partida del socialismo mariateguiano. Sin dudas, se pretende de forma maniquea adaptar la producción teórica del peruano a los postulados básicos del “socialismo democrático”, obviando de esta manera la crítica al socialismo reformista, a la degeneración parlamentaria de los ideólogos de la II Internacional y desconociendo a su vez la asunción de los fundamentos del socialismo marxista.

Mariátegui, en una misiva al amigo argentino Samuel Glusberg, se encargaría de esclarecer lo alejado que estaba de las posturas teórico-políticas del social-reformismo. Al respecto afirmaba:

Estoy políticamente en el polo opuesto de Lugones. Soy revolucionario. Pero creo que entre hombres de pensamiento neto y posición definida es fácil entenderse y apreciarse, aún combatiéndose. Sobre todo, combatiéndose. Con el sector político con el que no me entenderé nunca es con el otro: el del reformismo mediocre, el del socialismo domesticado, el de la democracia farisea. Además, si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, la autoridad, la disciplina. La acepto, en bloque con todos sus horrores, sin reservas cobardes²⁶.

No se precisa potenciar una exégesis de la obra mariateguiana para demostrar los equívocos de las posturas teóricas que se proponen negar o minimizar el marxismo de Mariátegui, llegando a desnaturalizar a tal grado su legado que pretenden normalizar su

26 Horacio Tarcus, “Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky”, en *Amauta y su época*, Lima 2 (3): 6, 1997. La misiva de Mariátegui a Samuel Glusberg es de fecha 30 de abril de 1927. En la misma se refiere al intelectual argentino Leopoldo Lugones. Glusberg sabe de la obra de Mariátegui en 1926, gracias al intercambio que sostiene con Lugones, quien admira las dotes de escritor del peruano. Sin embargo, en el orden ideo-político las posturas del intelectual argentino son claramente conservadoras.

concepción político-filosófica a los fundamentos del social reformismo. La explícita alta valoración de la obra de Marx contenida en sus escritos, así como su marxismo convicto y confeso, la crítica orgánica a la mentalidad evolucionista y reformista del “socialismo domesticado”, constituyen el mentís por excelencia de aquellas posturas teóricas que en el decurso han ido afortunadamente de más a menos; y en la actualidad representan una posición teórica francamente minoritaria dentro de la literatura sobre el autor.

El encuentro con la producción teórica de Marx y Engels resulta de suma importancia para comprender el lugar y papel de la teoría marxista clásica en la reflexión filosófica mariáteguiana. De dicho encuentro brota tanto la filiación político-filosófica como los rudimentos teórico-metodológicos que orientan y modulan la asunción crítico-electiva potenciada en el intercambio crítico con el quehacer intelectual de la posguerra. No se trata tan solo del reconocimiento explícito del mérito teórico de Marx, junto a ello hay que señalar la incorporación crítica al itinerario de la meditación filosófica mariáteguiana del acento transformador y revolucionario contenido en la cosmovisión marxista, en la metodología del materialismo histórico y en el proyecto político del socialismo científico.

1.2.2. *Lenin*

La Revolución rusa constituyó para Mariátegui un acontecimiento histórico de trascendencia universal. Desde su retorno al Perú en 1923 se convirtió en uno de los más fervientes divulgadores de lo acontecido en Rusia y, sobre todo, un profundo analizador de las enseñanzas de la Revolución de Octubre entre fuerzas políticas y sociales interesadas en el cambio social en su país. Dentro de los pensadores y hombres de acción más destacados de la Revolución bolchevique, indiscutiblemente, las figuras de Lenin y Trotsky fueron las de mayor influencia en el autor²⁷.

27 Cfr. Harry E. Vanden, *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica. op. cit.*, p. 60.

Según la investigación realizada por el profesor norteamericano Harry E. Vanden, José Carlos Mariátegui leyó las siguientes obras de Lenin:

Refiriéndose al mérito histórico universal de Lenin y la Revolución rusa, destacaba:

[...] y Lenin aparece, incontestablemente en nuestra época como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista [...] La Revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. Es en ese acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede aún medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista²⁸.

La aseveración anterior revela con toda nitidez el lugar que le concede Mariátegui a Lenin en las nuevas condiciones históricas, esencialmente determinadas por el desarrollo de la fase imperialista del capitalismo. Tal reconocimiento está indisolublemente vinculado a la asunción de la significación histórica y la vitalidad de la Revolución rusa como alternativa que expresaba un estadio cualitativamente superior en el devenir de la teoría y la praxis política marxistas. De esta manera, la obra teórica y el accionar político de Lenin incidieron directamente en la visión mariateguiana sobre la necesidad de reivindicar frente a la crisis mundial el marxismo maximalista (emancipatorio) con su acento de voluntad y fe, tal y como lo había corroborado el proceso de revolución en Rusia.

Asume los fundamentos teóricos leninistas sobre la fase imperialista del desarrollo capitalista, en particular, lo que concierne

El Estado y la Revolución, La dictadura del proletariado y El renegado Trotsky; La grande iniciativa: Imperialismo Etapa Superior del Capitalismo. Asimismo, el peruano tenía varios volúmenes de una colección de las *Obras completas* de Lenin (*OemVres Completes*), publicadas en París por la Editions Sociales Internacionales, en 1928, y autorizadas por el Instituto Lenin, de Moscú. Estas obras incluían *Les débuts de la Première Révolution Russe* (volumen VII) y *Materialisme et Empirocriticisme* (volumen XIII). También estaban *Los débuts de la Revolution Russe* (volumen XX) y el primer volumen de una edición hecha en París, en 1930, de los *Escritos Selectos 1895-1904* de Lenin. El autor sostiene que es posible que otros trabajos del líder ruso pudieron ser extraídos de la biblioteca de Mariátegui

28 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1988, V- 5, pp. 21-22.

a la naturaleza de esta etapa del modo de producción capitalista y sus rasgos fundamentales. Para él, los Estados Unidos, más que una democracia era un gran imperio, cuyo crecimiento vigoroso tenía que desembocar en una conclusión imperialista con marcada tendencia expansiva. Sostenía que la organización o desorganización del mundo en la época imperialista era económica antes que política, el poder económico confería poder político; el imperialismo yanqui era una realidad más evidente que la democracia yanqui. Consideraba que en las condiciones del capitalismo monopolista, el poder económico dominaba la conducción de la política y se extendía fuera de las fronteras nacionales de las grandes potencias constituyendo una fuerza de colonización de los países más débiles.

Sobre este particular enfatizaba:

El capitalismo norteamericano no puede desarrollarse más dentro de los confines de los Estados Unidos y de sus colonias. Manifiesta por esto una gran fuerza de expansión y dominio [...] La participación de los Estados Unidos en la guerra mundial fue dictada por un interés imperialista²⁹.

Los fundamentos leninistas no solo sirvieron de base para sus propias apreciaciones sobre el desarrollo desigual del capitalismo, en la etapa imperialista, y sus principales tendencias en las primeras décadas del pasado siglo, sino que resultaron particularmente valiosos para los análisis mariateguianos acerca del capital inglés y norteamericano en América Latina y la nueva relación de dependencia de esta región con las nuevas metrópolis: Inglaterra y Estados Unidos. Su tesis de que países políticamente independientes podrían ser económicamente coloniales es ilustrativa de las influencias recibidas de Lenin.

29 *Ídem. La escena contemporánea*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1987, V-11, p. 83.

Asimismo, valoró positivamente la contribución del líder bolchevique en la conformación de la táctica y la estrategia de la Revolución socialista de octubre. Se puede decir que asumió los fundamentos básicos de la teoría leninista de la revolución. En sus análisis sobre el proceso de revolución en Alemania se revela la asimilación que realizó de los presupuestos de Lenin acerca de la situación revolucionaria y el papel del factor subjetivo: “Había en Alemania, en suma, una situación revolucionaria pero no había casi líderes revolucionarios, ni conciencia revolucionaria. Liebknecht, Rosa Luxemburgo, Mehring, Joguiches, Levin, disidentes de la minoría [...] reunieron en la *spartakusbund* a los elementos más combativos del socialismo”³⁰.

En la reflexión mariateguiana sobre los procesos de revolución en Europa está presente una delimitación bien precisa de los conceptos de situación revolucionaria y factor subjetivo. Sin embargo, debe notarse la atención particular que en dicha reflexión se le brinda a la dialéctica entre estos dos componentes básicos para la revolución: “Pero lo característico de las situaciones revolucionarias es la celeridad con que crean las fuerzas y el progreso de una revolución”³¹.

A no dudar, la Revolución rusa y los aportes teóricos de su principal líder tendrán una apreciable incidencia en la asunción crítico-electiva potenciada en el proceso de formación ideológica en el viejo mundo así como en la conformación de los contornos identitarios de la problemática filosófica en desarrollo. Por un lado, asumirá los elementos nucleicos de la teoría revolucionaria de Lenin en las condiciones del capitalismo monopolista de estado y, por otro, dichos elementos los integrará de manera coherente y creativa a toda su visión sobre la necesidad de concebir un marxismo que rescate la dimensión subjetiva en función de la transformación

30 *Ibidem*, p. 145.

31 José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1989, V- 18, p. 195.

revolucionaria frente a las corrientes socialdemócratas con sus interpretaciones evolucionistas de la crisis mundial.

De esta manera, la Revolución rusa se reveló como el hecho histórico por excelencia que expresa el acento de fe y voluntad que debe corresponder a toda teoría y praxis revolucionaria. Justipreció la decisión de Lenin y sus seguidores —sin dejar de analizar cada paso, cada fase— de organizar la acción revolucionaria en Rusia, pese a los llamados frecuentes que se le realizaban al líder ruso desde el campo revolucionario, tanto en su país como en el resto de Europa, básicamente desde las filas de la II Internacional, para que esperara y no forzara los acontecimientos, lo que equivalía de hecho a retardar la confrontación decisiva para la toma del poder político. Puede decirse que las enseñanzas del proceso revolucionario ruso “nutrieron” en una buena medida los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria orientada a la modificación radical de la realidad peruana, cuyos fermentos datan, como se sabe, del año 1922, cuando el autor estaba a punto de concluir la estancia en Italia.

La teoría leninista no solo se convierte en una fuente teórica principal de la meditación filosófica mariáteguiana; representa también un componente central de la filiación político-filosófica. Lo anterior queda corroborado en el juicio categórico siguiente:

La praxis del socialismo marxista es en este período la del marxismo-leninismo. El marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios. El Partido Socialista del Perú lo adopta como un método de lucha³².

Sin embargo, cabe señalar que a mediados de los años treinta del pasado siglo, aparece una posición teórico-política que sostiene que Mariátegui no fue marxista, la cual congrega a funcionarios de la Tercera Internacional Comunista, al Partido Comunista del Perú

32 *Ídem. Ideología y Política*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1987, V- 13, p. 160.

y a algunos líderes e intelectuales apristas. Los últimos pretenden fundamentar sus posturas teóricas nihilistas en torno al marxismo de Mariátegui acudiendo a las coincidencias de este con Haya de la Torre y a la obvia proximidad del peruano con el sindicalista francés Georges Sorel³³. Por su parte, el Partido Comunista del Perú sostiene, entre diciembre de 1933 y enero de 1934, que Mariátegui era un confucionista alejado de Lenin y cuyo pensamiento y acción habrían constituido un gran obstáculo para el avance del marxismo. En 1935 la Internacional Comunista condenaba los presuntos residuos del pasado aprista del peruano. Todavía, en 1941, algunos estudiosos calificaban a Mariátegui de un “socialista” pequeño burgués y un populista que no había comprendido el papel del proletariado.

En cuanto a las relaciones entre Mariátegui y la Internacional Comunista, todavía hoy no existe consenso en la comunidad de investigadores de la obra mariateguiana. Por un lado están los estudios que enfatizan en un tipo de relación tensa, que tiene sus orígenes en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, desarrollada en Buenos Aires en 1929; por otro lado, aparecen estudios que niegan que se hayan dado discrepancias entre el peruano y la Komintern. Para Jorge del Prado, quien fue secretario general del Partido Comunista del Perú, se trata de un “hipotético antagonismo” o una “inventada polémica”. Recientemente, el teórico marxista uruguayo Niko Schvarz ha señalado que nueve meses después de la Conferencia de Buenos Aires, exactamente el 4 de marzo de 1930, el Partido Comunista del Perú había solicitado su afiliación a la III Internacional, y que mucho tiempo antes de dicha fecha y en forma no pública, Mariátegui y su grupo mantenían

33 Sobre el vínculo entre Mariátegui y Haya de la Torre.

Cfr: Ricardo Luna Vega, *Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica* (2da. Edic. (Lima, Perú, Editorial Horizonte, 1983; Vladimir Titov, “José Carlos Mariátegui y el marxismo”, en *Ciencias Sociales*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, N-1 (75), 1989, p. 121; Loyola Sotil, Manuel “Notas sobre la polémica del indigenismo, el concepto del imperialismo y otros, entre José Carlos Mariátegui, con Víctor Haya de la Torre y Louis Alberto Sánchez”, en *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, Cuaderno 35, Lima, Co-edición Empresa Editora, Lima, Perú, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1995, p. 89.

relaciones con la Internacional Comunista y su buró sudamericano. Sostiene, asimismo, que se exageró mucho y se distorsionó el tono y el contenido de la discusión de Buenos Aires en relación con el nombre del partido peruano. Según él, las actas de la reunión de Buenos Aires, revisadas, entre otros, por el profesor Jürgen Mothes, muestran que Victorio Codovilla, dirigente del Buró sudamericano de la Internacional Comunista, formuló críticas en un tono paternalista, elogiando en todo momento la abnegación, el ánimo constructivo y los aportes al debate de la delegación peruana³⁴.

Asumir la postura de un “hipotético antagonismo” o una “inventada polémica” en el vínculo de Mariátegui con la Komintern resulta una tentativa inconsistente que desemboca en la falsificación de la verdad histórica. Sin lugar a dudas, las tesis y ponencias presentadas por la delegación peruana en la Conferencia de Buenos Aires (“El problema de las razas en la América Latina” y “Punto de vista antiimperialista”)³⁵, en cuya elaboración Mariátegui había tenido

34 Sobre la primera posición teórica.

Cfr: Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982; Fernández Díaz, Osvaldo. “Historia e ideología en el pensamiento marxista latinoamericano”, en *Cuadernos Americanos*. N-30, Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre-diciembre de 1991, p. 208; Armijo, Roberto. “La pregunta por la vigencia”, en *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*. Cuaderno Casa 35, ob. cit., p. 38. Sobre la segunda posición teórica véase: Jorge Del Prado, *En los años cumbres de Mariátegui*, Lima, Perú, Ediciones Unidad S.A., 1983; Schvarg, Niko. *José Carlos Mariátegui y Rodney Arismendi: Dos cumbres del marxismo en América Latina*. Montevideo, Fundación Rodney Arismendi, Editorial Grafinel, 1998. A finales del pasado siglo, el profesor universitario y escritor alemán Jürgen Mothes (fallecido en Lima el 5 de octubre de 1996) venía desarrollando una importante labor investigativa sobre Mariátegui, la II Internacional Comunista y América Latina. Para ello tuvo acceso a los archivos secretos de la Komintern en Moscú. En el momento de su deceso repentino, el profesor Mothes tenía prácticamente terminado su libro *Ficciones de una sombra falsa de Stalin sobre América Latina*, con el subtítulo *Ensayos y documentos*. Sin dudas, dicho libro podrá arrojar nuevos elementos de verdad sobre la vieja polémica en torno a las relaciones de Mariátegui con la Internacional Comunista.

35 Cfr: José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, pp. 21-78 y 87-89.

un papel fundamental, deben verse como parte del proceso de internacionalización del marxismo en la realidad latinoamericana durante la década del veinte del siglo pasado. Dicho proceso se vio interrumpido abruptamente en la década siguiente precisamente con la implantación del esquema teórico-político de la Internacional Comunista en la praxis política de los partidos comunistas de la región; este hecho puede explicar con toda nitidez el alcance de la aguda polémica en la reunión de Buenos Aires. Por otra parte, los que aluden a un "hipotético antagonismo" podrán acaso explicar la campaña de desmariateguización que se produce en el seno del partido tras la muerte del peruano, liderada por el nuevo secretario general de la agrupación política, Eudocio Ravines. Podrán acaso fundamentar una supuesta intención benigna en los grotescos calificativos usados por la dirigencia del partido, los funcionarios de la Komintern y sus acólitos contra Mariátegui: "confusionista", "aprista", "socialista pequeño burgués", etc. Incluso no puede explicarse el "tono paternalista" de las críticas de Victorio Codovilla al peruano, pasando por alto el hecho cierto de sentirse el primero autorizado para asumir tal actitud.

En la actualidad, algunos autores vinculados a la fundación Rodney Arismendi en Uruguay (Manuel Claps, Niko Schvarz y Rubén Yáñez)³⁶ han planteado la necesidad de reivindicar al Mariátegui marxista-leninista frente a aquellas posturas que tergiversan o deforman su pensamiento hasta adquirir, según el teórico marxista uruguayo Niko Schvarz, "dimensiones grotescas y monstruosas"³⁷. Este autor, en su libro José Carlos Mariátegui y Rodney Arismendi: Dos cumbres del marxismo en América Latina, somete a un profundo examen crítico las posiciones teóricas, que bajo los más disímiles "ropajes" pretenden negar la aplicación por el peruano del método marxista al estudio de la realidad social, o en cambio pretenden reducir el marxismo-leninismo a un concepto

36 Cfr: Jornadas de introducción a la obra de José Carlos Mariátegui, en *Anuario de la Fundación Rodney Arismendi*, Uruguay, [s.n.], 1995, pp. 11-42.

37 Niko Schvarz, *Mariátegui, un marxista-leninista cabal*. *Ibíd.*, p. 19.

vaciado de contenido real. Para dicho autor situar a este en una corriente heterodoxa frente al marxismo es simple y llanamente tergiversar de manera completa la verdad histórica³⁸.

Los autores uruguayos parten del reconocimiento del marxismo-leninismo como una doctrina dinámica y en pleno enriquecimiento, la cual está bien distante de cualquier interpretación cerrada, esclerosada, reseca, dogmática y estrecha del marxismo y el leninismo. Niko Schvarz, en este sentido, sostiene la tesis de que el marxismo-leninismo no es más que “una doctrina en permanente interrogación sobre sí misma; crítica y autocrítica permanente, que se interroga sobre todos los fenómenos nuevos y que se cuestiona incluso lo que claramente mucho tiempo se consideró la piedra sillar del marxismo”³⁹.

Los investigadores no pretenden, en modo alguno, normalizar el marxismo de Mariátegui al cuerpo teórico cerrado concebido por el “Socialismo real”, como se intentó hacer con el legado mariateguiano luego de los años cuarenta del siglo pasado. Para ellos, el

38 Cfr: Niko Schvarz, *José Carlos Mariátegui y Rodney Arismendi: Dos cumbres del marxismo en América Latina*, Montevideo, Uruguay, Editorial Grafinel, Uruguay, 1998, pp. 64-65 y 70-82.

El autor, en su libro somete a examen crítico las posturas del investigador peruano César Germaná en su obra *El Socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui*. En dicha obra queda patentizada la tesis de que Mariátegui no aplicó el marxismo al estudio de la realidad social, ya que pensaba en la necesidad de descubrir en cada realidad particular la teoría que permitiera comprenderla y transformarla. Asimismo, el autor somete a examen crítico las posturas del peruanista francés Roland Forgues en su libro *Mariátegui: la utopía realizable*. En dicha investigación, el marxismo-leninismo de Mariátegui queda reducido a un concepto vaciado de contenido real. Para el teórico uruguayo es lamentable la omisión que realiza el francés de los “Principios Programáticos” del partido, redactados por Mariátegui, donde se declara explícitamente la adhesión de dicho partido al marxismo-leninismo. Por otra parte, el autor uruguayo dedica un apartado de su libro bajo el título “Ortodoxia y heterodoxia” a realizar un estudio a fondo de la utilización de estos términos en la polémica política. Además, puntualiza en una periodización sobre la utilización del término “ortodoxo”. Para él, Mariátegui puede ser calificado como un “marxista no ortodoxo”.

39 *Ídem*. “Mariátegui: un marxista-leninista cabal”, en *Anuario 1995*, Uruguay, Ediciones de la Fundación Rodney Arismendi, p. 23.

marxismo-leninismo del autor es compatible con la propia visión que éste tenía sobre el marxismo y el socialismo como creación heroica. De esta manera, una *conditio sine qua non* en este tipo de lectura del marxismo-leninismo era la lectura creativa a partir de las condiciones particulares de cada país.

Se debe notar que las posturas teóricas de los autores uruguayos tienen como punto de partida la propia exégesis mariateguiana sobre el marxismo-leninismo, bien diferente a la versión rígida construida por el stalinismo y los principales ideólogos del “socialismo real”, bajo el nombre de “marxismo-leninismo”. Lo anterior le imprime a dichas posturas teóricas la debida coherencia frente a aquellas posiciones que acentúan un tipo de heterodoxia en torno al marxismo en el peruano, que a la larga desembocan en la minimización del lugar y papel de la teoría marxista en su meditación política y filosófica.

Sin embargo, cabe apuntar que no todas las posturas teóricas que sostienen que el peruano es un marxista heterodoxo terminan por restar significación a las influencias que del marxismo este recibió. Una buena parte de la producción teórica que acentúa la heterodoxia en lo concerniente al marxismo, la que irrumpe con marcada intensidad en la década del setenta del siglo XX y constituye una postura dominante después del derrumbe del modelo eurosoviético del “socialismo real”, pretende más bien distinguir entre un tipo de marxismo abierto y creativo y aquella versión dogmática y estereotipada que con la etiqueta de “marxismo-leninismo” se conformó en la antigua URSS y el resto de los países socialistas de Europa Oriental.

Por otra parte, el reconocimiento de este tipo de heterodoxia en Mariátegui no presupone en lo más mínimo que se desconozca la interpretación que este realizaba de la concepción marxista-leninista. Esto y aquello no tiene por qué presentarse como antítesis polares: sostener la heterodoxia del peruano no implica de hecho excluir del análisis su propia exégesis sobre el marxismo-leninismo. Por el contrario, su legado teórico corrobora que la heterodoxia frente a un marxismo institucionalizado convertido en dogma consolida su propia

visión sobre la necesidad impostergable de reivindicar el verdadero espíritu de la herencia teórico-política de Marx, Engels y Lenin. Por lo tanto, resulta necesario si se atiende a la connotación política y teórica que ello tiene, clarificar la incompatibilidad del legado mariáteguiano con el “marxismo-leninismo” del modelo eurosoviético del “socialismo real”. En este sentido, es plenamente coherente que se aborde la heterodoxia frente a la supuesta “ortodoxia marxista-leninista” erigida en “sagrada escritura”.

En esta dirección, la cuestión clave está en revelar mediante el análisis teórico la verdadera intención de un autor al sustentar una u otra postura en torno al marxismo de Mariátegui. Aquí lo nocivo resultaría enfocar la heterodoxia a partir de un manejo maniqueo de las fuentes teóricas de la reflexión filosófica que conduzca irremediablemente a sustentar un supuesto eclecticismo en el peruano, que simple y llanamente margine, o en cambio, reste importancia a la influencia decisiva que este recibe de la teoría de Marx y Lenin.

1.2.3. Trotsky

Mariátegui asume las ideas de León Trotsky acerca del porvenir de Occidente y de la humanidad frente a las tesis de Oswald Spengler sobre la decadencia de Occidente. Coincide con Trotsky al señalar que únicamente está en crisis la cultura burguesa. Al respecto refería:

La dialéctica de Trotsky nos conduce a una previsión optimista del porvenir de Occidente y de la humanidad. Spengler anuncia la decadencia total de Occidente. El socialismo según su teoría no es sino una etapa de la trayectoria de una civilización. Trotsky constata únicamente la crisis de la cultura burguesa, el tramonto de la sociedad capitalista. Esta cultura, esta sociedad, envejecidas, hastiadas, desaparecen; una nueva cultura, una nueva sociedad emergen de su entraña⁴⁰.

40 José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Perú, Lima, Editora Amauta, 1988, V- 1, p. 94.

Las tesis de Trotsky sobre el futuro de Occidente enriquecen y a la vez refuerzan el optimismo histórico del autor frente al contexto histórico-social europeo de la posguerra, caracterizado en lo fundamental por la destrucción provocada por la contienda bélica y la consiguiente depauperación económica y social. Los aportes del líder ruso en este sentido se revelan también como un fundamento valioso que “nutre” las principales tesis mariateguianas, que patentizan la necesidad de que el movimiento proletario mundial emprendiera la alternativa maximalista (revolucionaria) como la respuesta más coherente frente a lo que se daba en llamar la crisis mundial. Sobre esto último, cabe señalar que si bien es cierto que el peruano le dedicó una particular atención a la creación de un proyecto socialista acorde a las exigencias de la realidad peruana, no es menos cierto su marcada preocupación, a diferencia de Haya de la Torre, por la revolución mundial y las problemáticas vinculadas con el internacionalismo de la revolución socialista⁴¹.

En otra dirección, en los estudios acerca de la herencia de feudalidad presente en la sociedad peruana de los años veinte, cuyas tesis principales se encuentran expuestas en la sección *Peruanicemos al Perú* y luego en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se aprecian las huellas dejadas por los trabajos de Trotsky sobre los estadios del progreso humano. Este distinguía cuatro etapas fundamentales: Antigüedad (régimen esclavista), Edad Media (régimen de servidumbre), Capitalismo (régimen de salario), Socialismo (régimen de igualdad social). Mariátegui, por su parte, sostiene la tesis sobre la existencia en el Perú de la servidumbre y la ausencia

41 Cfr: Harry E. Vanden, *Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*, op. cit., pp. 77-78.

El investigador norteamericano expone en su libro los títulos de distintos trabajos encontrados por él en la biblioteca particular de Mariátegui sobre la revolución mundial y los problemas del internacionalismo de la revolución socialista. Lo anterior corrobora el interés manifiesto del peruano por esta problemática. Asimismo fueron encontrados los siguientes trabajos de León Trotsky: *Cours Nouveau: L'Esercito Rosso della Russia y Terrorismo e Comunismo*.

de un régimen salarial en el campo, como tendencia, lo cual demostraba fehacientemente la presencia de feudalidad en la región incaica.

En otro sentido, cabe destacar que el autor no estuvo ajeno a la polémica ideológica de Trotsky con el Estado mayor bolchevique⁴², aquí pues, que si bien es cierto que reconoce la presencia en el trotskismo de un cierto radicalismo teórico que no logra materializarse en fórmulas concretas y precisas en lo que concierne a la política agraria e industrial (así como en la lucha contra el burocratismo y el espíritu de la NEP), no es menos cierto su llamado de atención sobre la necesidad de que la dirección bolchevique no perdiera de vista el importante papel que debía desempeñar el pensamiento crítico como un eficaz antídoto frente a determinadas deformaciones que podrían engendrarse en la práctica de la construcción socialista. Al respecto precisaba: “Sin una crítica vigilante, que es la mejor prueba de la vitalidad del partido bolchevique, el Gobierno soviético correría probablemente el riesgo de caer en un burocratismo formalista, mecánico”⁴³. Cuando reconoce el arma de la crítica como un instrumento inseparable de la teoría y praxis de un partido de nuevo tipo como el partido bolchevique está, de hecho, justipreciando la parte fundamental de la plataforma de la oposición trotskista: la crítica impostergable y necesaria.

Como se sabe, el peruano se percató de algunas limitaciones de las propuestas del líder ruso, incluso en el sentido del cumplimiento del programa marxista desde la praxis del poder político confiere una mayor capacidad objetiva a los “bolcheviques ortodoxos” (Stalin y la mayoría). Esto último, sin embargo, no puede verse como la cuestión central del asunto, si se tiene en cuenta que la opinión mariateguiana al respecto no implicaba en modo alguno un partidismo teórico-político a favor de la dirección “ortodoxa” de

42 Cfr: José Carlos Mariátegui, “El partido bolchevique y Trotsky”, en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, Lima, Editora Amauta, 1989, V-17, t-2; “Trotsky y la oposición comunista”, en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, Lima, Editora Amauta, 1989, V- 18, T-3, p. 27.

43 *Ídem. El exilio de Trotsky, op. cit.*, p. 27.

dicho partido, lo que se debe entre otras razones a que considera que entre una y otra posición encontradas en la polémica existían no pocas confluencias.

Lo que de ninguna manera puede quedar soslayado, cuando se realiza un análisis de la presencia de Trotsky en los escritos de Mariátegui, es el hecho cierto que representa la alta estima manifestada por este hacia la obra teórica y la praxis revolucionaria del líder ruso. Ni en los momentos más tensos y lamentables de la polémica ideológica en el seno del partido bolchevique, dejó de patentizar su admiración por Trotsky. De lo anterior da prueba fehaciente la aseveración siguiente: "Trotsky es uno de los personajes más interesantes de la historia contemporánea: *condottiere* de la Revolución rusa, organizador y animador del ejército rojo, pensador y crítico brillante del comunismo"⁴⁴.

De igual manera, se debe notar la inconformidad del autor con la imagen ficticia que algunos medios de prensa de la época daban de la figura de Trotsky cuando calificaban a este de marcial y napoleónico. Tal inconformidad la dejó plasmada así:

El Trotsky real, el Trotsky verdadero es aquel que nos revela sus escritos. Un libro da siempre de un hombre una imagen más exacta y más verídica que un uniforme. Un generalísimo, sobre todo, no puede filosofar tan humana y tan humanitariamente⁴⁵.

La dimensión humanística y crítica del filosofar de Trotsky influye de manera perceptible en la reflexión filosófica mariáteguiana. Por un lado, el humanismo emancipatorio del líder ruso sustentado en una lectura revolucionaria de la crisis mundial enriquece la visión mariáteguiana sobre el momento revolucionario que se abría al mundo después de la conflagración mundial, del cual no escapaba la realidad peruana como parte de una América Latina conectada a la civilización occidental; por otro lado, el

44 *Ídem. El partido bolchevique y Trotsky, op. cit., p. 149.*

45 *Ídem. La escena contemporánea, op. cit., p. 95.*

arma de la crítica potenciada por Trotsky dejaba sus huellas en el espíritu crítico, polémico, beligerante que tipifica la producción teórica mariáteguiana, lo que confirma un modo de concientizar el marxismo como pensamiento crítico.

1.2.4. Gramsci. El despliegue de una hipótesis: confluencias en problemática filosófica

No existen evidencias contundentes que corroboren que Mariátegui y Gramsci se hayan conocido personalmente durante la estancia de dos años del primero en Italia⁴⁶. Por otra parte, se sabe que los *Cuadernos de cárcel* del teórico italiano no fueron redactados hasta después de la muerte del peruano, y que los escritos anteriores de Gramsci fueron compilados y publicados muchos años después del deceso de aquel. Esto puede explicar el porqué de la ausencia de las obras del dirigente comunista italiano en la biblioteca particular del autor. Sin embargo, sí existen pruebas del interés que este mostró por el debate ideológico en el seno del Partido Socialista Italiano, el que desembocó en el Congreso de Livorno en 1921, y la fundación del Partido Comunista Italiano. Existen evidencias del conocimiento que tenía Mariátegui de las

46 En la comunidad de investigadores de la obra mariáteguiana prevalece la duda en torno a si Mariátegui y Gramsci se conocieron personalmente. Por un lado, Guillermo Rouillón afirma que el peruano y el dirigente de los socialistas turinenses se conocieron en Italia. Para tal aseveración dicho autor se apoya en los testimonios de Machiavello y de César Falcón (véase: Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, op. cit., p. 72).

Asimismo, la viuda de Mariátegui, Anna Chiappe, en una entrevista realizada por el profesor norteamericano Harry Vanden, en 1974, sostiene que en realidad el peruano había conocido al teórico marxista italiano (véase: Harry Vanden, *Mariátegui*, op. cit., p. 49). Por otro lado, el investigador italiano Antonio Melis sostiene: "Pero falta un estudio orgánico y documentado sobre la posibilidad de relaciones directas y de influjos entre estos dos grandes marxistas" (véase: Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América" en: *Diez años de la revista Casa de Las Américas, 1960-1970*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1970, p. 125. Asimismo, el profesor Aníbal Quijano puntualiza: "No existe información concreta y eficiente acerca de las posibles relaciones personales entre Mariátegui y Gramsci" (véase: *Introducción a Mariátegui*, México, Ediciones Era, S.A., 1982, Nota número 49, p. 121).

teorías y la práctica del grupo comunista de Turín y de su dirigente Antonio Gramsci. Puede afirmarse que leyó el diario *L'Ordine Nuovo* e hizo referencia al marxista italiano y a dicha publicación en *La escena contemporánea, El alma matinal y Defensa del marxismo*.

La lectura del *L'Ordine Nuovo* llevó al investigador francés Robert Paris a sustentar la tesis de que el idealismo y la concepción religiosa del socialismo que está presente en el peruano eran el fruto de las influencias recibidas de Gramsci y *L'Ordine Nuovo*⁴⁷. Existe la posibilidad real de que Mariátegui recibiera el influjo del marxismo potenciado por los comunistas italianos bajo la dirección de figuras como Gramsci, quien centraba la atención en las teorías filosóficas y políticas, y se preocupaba también por los problemas espirituales y culturales. Sin embargo, reconocer esto último no presupone, en modo alguno, que se acepte sin más la tesis de Paris, la que hasta cierto punto es endeble precisamente porque adolece de la debida comprobación. El material encontrado por los investigadores sobre el vínculo Mariátegui-Gramsci-*L'Ordine Nuovo* no es suficiente como para avalar o demostrar las influencias del teórico italiano en la reflexión filosófica mariateguiana. En este sentido, las observaciones del profesor Harry E. Vanden son conclusivas: "Resulta entonces difícil aseverar hasta qué punto había influido Gramsci en Mariátegui"⁴⁸.

Teniendo en cuenta lo complejo que resulta determinar las posibles influencias de la meditación gramsciana en la reflexión filosófica del peruano, distintos investigadores —baste señalar algunos: Antonio Melis, Guillermo Rouillón, Aníbal Quijano, Michel Löwy, Harry E. Vanden, Roberto Armijo, Armando Hart, Guido Melis— asumen posturas teóricas al respecto mucho más coherentes al enfatizar en las analogías, confluencias o paralelismos que se dan en las reflexiones de uno y otro pensador. Dichas

47 Cfr: Robert Paris, "Ensayo Introductorio", en *Sette saggi sulla realta peruviana e altri scritti politici*, Torino, Giulio Einaud Editore, 1972, p. XXXII.

48 Harry E. Vanden, *Mariátegui. Influencias de su formación ideológica*, op. cit., p. 49.

posturas coinciden en señalar la presencia en ambos teóricos de un marxismo abierto y creativo que concede un lugar importante al papel de los resortes volitivos en la modificación social, y que a la vez se manifiesta como esencialmente antitético a toda reducción positivista o sociologista del marxismo. Asimismo, estas posturas teóricas patentizan las similitudes en las temáticas que abordan ambos pensadores y en los núcleos de los discursos filosóficos respectivos.

Basta tan solo referir dos ejemplos representativos. El primero enfatiza en las confluencias en cuanto a algunas temáticas que se desarrollan en el discurso filosófico de uno y otro pensador; y el segundo acentúa lo que concierne a uno de los núcleos del discurso filosófico de ambos dirigentes marxistas. Para el investigador italiano, Guido Melis, existe una *extraordinarie analogie* en temas como el americanismo y el fordismo, así como en la polémica con De Man⁴⁹. Por su parte, el teórico marxista cubano Armando Hart sostiene:

En América puede señalarse el ejemplo de José Carlos Mariátegui y en Europa el de Antonio Gramsci, las ideas de ambos corrieron igual suerte, olvidándose que lo realmente interesante en estos dos casos es el análisis y las potencialidades que alcanzan a desempeñar los factores de la superestructura en los procesos históricos⁵⁰.

Sin embargo, tomando como punto de partida las posturas teóricas que revelan las confluencias, analogías y paralelismos que se dan en las reflexiones de Gramsci y Mariátegui, las cuales expresan un mayor grado de coherencia que aquellas posiciones teóricas orientadas a desentrañar posibles influencias del primero sobre el segundo, resulta posible a nivel de hipótesis esbozar lo que pudiera definirse como confluencias en la problemática filosófica.

49 Cfr: Guido Melis, "Mariátegui: La sorprendente attualità di un marxista peruviano", en *Crítica marxista*, Roma (6): 1995, pp. 61-62.

50 Armando Hart, "Prólogo", en *Gramsci y la filosofía de la praxis*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1997, p. XIII.

Es decir, los nudos centrales de la problemática filosófica mariateguiana (precisados en el epígrafe 1.1.2) coinciden con las orientaciones centrales de la problemática filosófica gramsciana.

Tal coincidencia puede quedar presentada de la manera siguiente: ambas reflexiones filosóficas potencian un marxismo que rescata la subjetividad y la necesidad de la transformación revolucionaria frente al gradualismo y las tendencias socialdemócratas con sus interpretaciones evolucionistas de la crisis mundial y, por otra parte, y de manera paralela, dichas reflexiones se van orientando a la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria en función de la modificación de un tejido social específico.

De esta forma, las coincidencias entre Mariátegui y Gramsci en el rango de problemática filosófica se convierten en el resultado más coherente denominado por distintos autores —citados con anterioridad—, analogías, paralelismos, confluencias, entre una y otra meditación. Tal afirmación no puede verse desde una óptica mecanicista vulgar, es decir, no se trata de que la suma de las coincidencias en el discurso filosófico de ambos pensadores sea igual, en el sentido aritmético de resultado, a la convergencia en el nivel de problemática filosófica. Como se puede advertir, la cuestión expresa un mayor grado de complejidad, pues tiene que ver con la manera en que dichas coincidencias tributan a la problemática filosófica y en qué medida esta última ejerce una función moduladora sobre aquellas.

Las confluencias orientadas en función de la problemática filosófica pueden quedar presentadas de la manera siguiente:

- Afinidad en el manejo crítico que realizan ambos pensadores de las fuentes de significación teórica para las reflexiones filosóficas respectivas.
- Conformación de un marxismo que privilegia el papel de los resortes volitivos en el proceso de praxis revolucionaria frente a las interpretaciones fatalistas, positivistas y sociologistas que se realizaban de la teoría marxista.

- Propuesta teórica afinada en una totalidad social específica (realidad italiana y peruana, respectivamente).
- Despliegue de una lógica crítico-explicativa coincidente tanto en la crítica filosófica como en el tratamiento de problemas medulares del contexto mundial en que se vieron envueltos ambos dirigentes marxistas.

1.2.4.1. Afinidad en el manejo crítico de las fuentes de significación teórica para las reflexiones filosóficas respectivas

En el tratamiento crítico de las fuentes de significación teórica se percibe el despliegue de una asunción crítico-electiva; es decir, en ambos teóricos dicha asunción tiene dos direcciones principales: por un lado, la asunción del método, la concepción del mundo y el proyecto político del marxismo clásico desde una perspectiva creativa y original; por otro lado, el proceso de selección y re-creación de los elementos afirmativos de pretensión universal encontrados en las obras de pensadores no marxistas. Ejemplos representativos de dicho manejo crítico pueden ser los casos de Sorel y Croce.

En ambos pensadores se da una recepción de los fundamentos básicos del leninismo a partir del reconocimiento explícito de la validez teórica y política del método de análisis y las principales tesis del líder ruso en la etapa de la descomposición imperialista, el triunfo de las revoluciones socialistas y el paso a un nuevo orden social basado en la eliminación de la explotación del hombre por el hombre. Puede decirse que la teoría revolucionaria de Lenin se convierte en una importante fuente de la crítica orgánica que potencian Gramsci y Mariátegui frente a las concepciones anacrónicas de los socialdemócratas que castraban la esencia revolucionaria del marxismo. Asimismo, Lenin constituye un referente fundamental de las tesis gramscianas y mariateguianas sobre la preparación y el alcance de las revoluciones socialistas en el contexto de la fase imperialista del desarrollo capitalista.

Sin embargo, cabe señalar que la alta estima de ambos pensadores hacia la obra teórico-política y la praxis revolucionaria del líder ruso no presupone, en modo alguno, una asunción mimética de

los postulados leninistas. Los mismos son sometidos a un proceso de renovación y desarrollo (vale decir creativo) condicionado por las exigencias de una realidad específica (tejido social italiano y peruano, respectivamente); es decir, si bien es cierto que la reflexión filosófica emancipatoria de Gramsci y Mariátegui corrobora la viabilidad de la teoría revolucionaria de Lenin para otros contextos específicos (validez teórica y política de las concepciones leninistas fuera de Rusia), no es menos cierto que dicha teoría resulta enriquecida con un grado apreciable de originalidad en la medida que ambos teóricos la insertan de manera coherente en la interpretación y en las propuestas de transformación de una totalidad social específica⁵¹.

El ideólogo del sindicalismo revolucionario en Francia, George Sorel, constituye otra fuente de significación teórica para Gramsci y Mariátegui. En el manejo crítico de dicha fuente, por uno y otro pensador, se aprecian no pocas confluencias en lo que concierne a los elementos que asumen de la reflexión soreliana y en la manera que se distancian de algunas posturas teóricas, sustentadas por el sindicalista francés. Sin duda, ambos teóricos reciben el influjo del “retorno al marxismo” proclamado por Sorel, es decir, rescatar el espíritu revolucionario de la teoría de Marx frente a la mentalidad positivista o evolucionista de los representantes del “socialismo domesticado”; lo cual había conducido a la degeneración parlamentaria y a una práctica política que alejaba al movimiento obrero de su verdadera misión histórica frente al capital. En síntesis, puede afirmarse que los elementos antipositivistas presentes en la reflexión filosófica gramsciana y mariateguiana tienen como una de sus fuentes principales a la concepción maximalista de Sorel.

No obstante, se debe notar que el reconocimiento de las influencias ejercidas por la reflexión soreliana en Gramsci y Mariátegui no implica, en modo alguno, que la teoría de Sorel se convierta

51 Cfr: José M. Aricó, “Prólogo”, en Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Argentina, Editorial Lautaro, 1962, p. 7; Niko Schvarz, *José Carlos Mariátegui y Rodney Arismendi. Dos cumbres del marxismo en América Latina. op. cit.*, pp. 53-60.

en filiación político-filosófica o paradigma teórico-político. Por el contrario, el nexa que se establece entre el manejo crítico de los escritos del sindicalista francés (asunción crítico-electiva) y la problemática filosófica viene a corroborar cómo las piedras angulares de los presupuestos sorelianos adquieren nuevos contenidos (acepciones diferentes) y a la vez nuevas orientaciones en el discurso filosófico de ambos pensadores. En dichos discursos, los elementos antipositivistas de origen soreliano son sometidos a un proceso de re-creación, quedando finalmente orientados en función de la crítica coherente a las tendencias socialdemócratas con sus interpretaciones evolucionistas de la crisis mundial y, por otra parte, potenciados en la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria dirigida a la transformación de una realidad específica.

Sin duda, una voluntad de acción revolucionaria con un tono bien diferente a las reflexiones sorelianas al respecto: no se trata de la ideología-mito de Sorel, cuya expresión es la acción práctica del sindicato y la realización más plena de dicha acción, la huelga general. Tampoco se trata de una praxis revolucionaria como la del sindicalista francés que desconoce el papel del partido político y arremete contra todo plan preestablecido calificándolo de utópico y reaccionario. En Gramsci y Mariátegui, la voluntad de acción revolucionaria adquiere una nueva dimensión; es decir, “la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un efectivo y real drama histórico”⁵².

Finalmente, cabe significar que ambos pensadores dejaron testimonios de la alta estima hacia las reflexiones del sindicalista francés. Sobre este, Gramsci puntualizaba: “[...] es tortuoso, convulsivo, incoherente, superficial, sibilino, etc.; pero da o sugiere puntos de vista originales, halla nexos impensados pero verdaderos, obliga a pensar y a profundizar”⁵³.

52 Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Argentina, Editorial Lautaro, 1962, p. 29.

53 *Ídem. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 111.

Mariátegui, por su parte, dejó no pocas aseveraciones que corroboran su admiración por el ideólogo francés, incluso las referencias que prevalecen en sus escritos político-filosóficos son las de Marx, Lenin y Sorel. En este sentido, vale destacar una diferencia entre Gramsci y Mariátegui: en la obra escrita del primero, a pesar del reconocimiento de los méritos del sindicalista galo, queda patentizado de manera explícita el conjunto de limitaciones e incoherencias de la teoría soreliana; en el segundo, el distanciamiento de las posturas sustentadas por Sorel se debe buscar no en valoraciones explícitas dirigidas a corroborar tal distanciamiento, sino en la propia concepción mariateguiana sobre la preparación y el desarrollo de la revolución social en el Perú.

Otra fuente de significación teórica para ambos pensadores es el neohegeliano Benedetto Croce. Aquí se evidencian confluencias en el manejo crítico que potencia uno y otro pensador de dicha fuente teórica. En el caso de Gramsci, su concepción acerca de la historia como desarrollo dialéctico recibe el influjo directo de las ideas de Croce al respecto, e impide que el teórico italiano quedara atrapado por el chato positivismo que prevalece en una buena parte del movimiento socialista de la época. Mariátegui, por su parte, conoció personalmente al filósofo napolitano en su estancia en Italia, y recibió también el influjo de las ideas antipositivistas de Croce a través de la lectura de varios textos fundamentales del filósofo italiano, y de manera indirecta mediante la lectura de los ensayos y artículos polémicos del heredero y discípulo de Croce, el escritor italiano Piero Gobetti.

Ciertamente, la crítica croceana al evolucionismo vulgar, al economismo histórico (entendido como interpretación fatalista de la teoría marxista sobre la historia) y las tesis que niegan la intrínseca amoralidad y antieticidad del marxismo “nutren” la problemática filosófica de Gramsci y Mariátegui. Incluso puede decirse que ambos pensadores asumen parte de la lógica explicativa potenciada por Croce sobre el materialismo histórico como canon de interpretación. No obstante, dichos pensadores dejan constancia del distanciamiento de sus posiciones teóricas con respecto a las

posturas neohegelianas del filósofo napolitano. Como se sabe, Croce termina demostrando una incomprensión del materialismo histórico que a la larga niega los postulados nucleicos del marxismo y, por otra parte, despliega un enfoque de la historia que no es más que una historia de conceptos que desemboca, al decir de Gramsci, “en una nueva y extraña forma de sociologismo idealista no menos hilarante e inconducente que el sociologismo positivista”⁵⁴.

1.2.4.2. Conformación de un marxismo que privilegia el papel de los resortes volitivos en el proceso de praxis revolucionaria

Ambos pensadores se manifiestan en contra del reduccionismo positivista o sociologista del marxismo. Frente a las influencias deterministas del positivismo o lo que se daba en llamar también el “pasivo determinismo”, la mentalidad evolucionista de Kautsky y sus discípulos de la II y III Internacionales, dichos pensadores desarrollan una reflexión filosófica y política que acentúa el carácter “voluntarista” del socialismo; es decir, el despliegue de una voluntad de praxis revolucionaria (la tensión ético-política en la acción colectiva de las masas) como una condición indispensable de todo proyecto radical de modificación social (la revolución socialista en Italia y en el Perú).

Varios autores se han referido al papel de los resortes volitivos en el marxismo de Gramsci y Mariátegui. El profesor norteamericano Jesús Chavarría sostiene la tesis de que el “marxismo voluntarista” del teórico italiano ejerce una perceptible influencia sobre Mariátegui en Italia y de esta manera ambos dirigentes políticos desarrollan una reflexión marxista que se aparta de las formulaciones teóricas de los comentaristas y epígonos ortodoxos de Marx⁵⁵.

Por su parte, el sociólogo Michel Löwy enfatiza en las profundas afinidades entre el “marxismo herético” de Mariátegui con el de

54 *Ibid*, p. 125.

55 *Cfr*: Harry E. Vanden, *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*, *ob. cit.*, p. 48.

pensadores marxistas como Antonio Gramsci, György Lukács y Walter Benjamín. Dicho autor ubica al peruano dentro de la corriente romántica del marxismo que incluye a los marxistas británicos contemporáneos, E. P. Thompson, Raymond Williams y que va desde Lukács y Bloch hasta Herbert Marcuse. Finalmente, sostiene la tesis de la presencia de un “voluntarismo romántico” en Mariátegui, evidenciado en la asunción del “romanticismo revolucionario” de Marx y Engels y en la asimilación de ciertos aspectos del pensamiento romántico de Nietzsche, Bergson, Unamuno, Sorel y el surrealismo, así como en la admiración manifestada hacia la energía romántica dada a la lucha del proletariado por el bolchevismo⁵⁶.

Lo medular en cualquier análisis que aborde el papel de los resortes volitivos en el marxismo de Gramsci y Mariátegui, más allá de los rótulos, es lo que concierne a la orientación que dichos resortes reciben en el itinerario de la reflexión; es decir, en ambos casos no se trata de una voluntad agitada al vacío, por el contrario, se trata de la formación de una voluntad colectiva que expresa y concientiza la necesidad histórica. Esto resulta fundamental para comprender cómo las posturas teóricas de uno y otro pensador se diferencian radicalmente del voluntarismo ramplón o del utopismo estéril.

1.2.4.3. Propuesta teórica afincada en una totalidad social específica (realidad italiana y peruana)

Este aspecto tiene que ver esencialmente con el “camino italiano al socialismo” y la “senda peruana al socialismo”. En ambos teóricos, la reflexión filosófica y política está modulada por las particularidades del desarrollo histórico-social italiano y peruano respectivamente. Se trata entonces de un trabajo intelectual encaminado en lo fundamental a interpretar y transformar una realidad específica.

56 Cfr: Michel Löwy, “Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui”, en *Herramientas. Revista de debate y crítica marxista*, Buenos Aires (Argentina), Editorial Antídoto, primavera-verano de 1998-1999, p. 123.

Tal propósito incide directamente en los grados importantes de creatividad y originalidad alcanzados por ambas reflexiones y determina a la vez un hecho cierto debidamente clarificado por el historiador inglés Eric J. Hobsbwan para el caso de Gramsci y que es aplicable también en el caso de Mariátegui: si bien es cierto que la Revolución de Octubre fue una fuente vital de inspiración para ambos pensadores, no representa, en modo alguno, un modelo.

Tanto en Gramsci como en Mariátegui, la estrategia marxista concebida desde la perspectiva del socialismo científico queda planteada en correspondencia con la necesidad teórica de reproducir conceptualmente una totalidad concreta como condición indispensable para el diseño de un proyecto revolucionario de modificación social. Esto puede explicar el peso específico de temáticas ampliamente desarrolladas por ambos teóricos, que tienen que ver desde el conflicto político y de clases en Italia y en Perú hasta el problema campesino en Italia (la cuestión meridional y la cuestión vaticana) y su incidencia en la praxis revolucionaria del proletariado italiano, y el problema agrario e indígena en el Perú y su influencia en la práctica política del incipiente proletariado peruano. Por supuesto, de lo anterior se deriva la validez teórico-política de la estrategia marxista desplegada por ambos pensadores, sobre todo, para las llamadas regiones verdaderamente periféricas del mundo capitalista.

1.2.4.4. Despliegue de una lógica crítico-explicativa omnicomprendensiva coincidente, tanto en la crítica filosófica como en el tratamiento de problemas medulares del contexto mundial

Ambos teóricos manifiestan un interés común por distintas temáticas, tales como: la cuestión del fascismo, la estética y la literatura, el fordismo y el taylorismo y la polémica filosófica. Basta tan solo dos ejemplos que pueden corroborar las coincidencias en la lógica crítico-explicativa que potencian uno y otro pensador. El primero tiene que ver con el análisis crítico del fordismo y el taylorismo. Para ellos, los nuevos métodos industriales estaban muy lejos de demostrar una auténtica preocupación por la “humanidad”

y la “espiritualidad” del trabajador. Sostenían que dichos métodos acentuaban los grados de enajenación del obrero y aplastaban la dimensión creadora del proceso de trabajo. Sobre este particular, Antonio Gramsci puntualizaba:

Las iniciativas puritanas no tienen más finalidad que la de conservar, fuera del trabajo, cierto equilibrio psico-físico que impida el colapso fisiológico del trabajador, exprimido por el nuevo método de producción. Ese equilibrio no puede ser sino meramente externo y mecánico, pero podrá hacerse interior el día que sea propuesto por el trabajador mismo, no impuesto al trabajador desde afuera, sino por una nueva forma de sociedad, con medios adecuados y originales⁵⁷.

En la misma dirección de la lógica crítico-explicativa del teórico italiano, en torno a los nuevos métodos industriales puede ser situada la tesis mariateguiana siguiente: “El maquinismo —y sobre todo el taylorismo—, han hecho odioso al trabajo. Pero solo porque lo han degradado y rebajado despojándolo de su virtud de creación”⁵⁸.

De la crítica coherente de ambos pensadores al fordismo y el taylorismo brotaba la dimensión humanística del filosofar gramsciano y mariateguiano. Al desentrañar la esencia explotadora, enajenante, deshumanizadora de tales métodos industriales; dichos pensadores patentizaban a la vez la esencia creativa y liberadora del proceso de trabajo, solamente posible en el contexto de una formación social radicalmente diferente a la sociedad capitalista explotadora. Siguiendo la lógica explicativa de Michel Löwy en torno al romanticismo, entendido como cosmovisión que emerge en todos los aspectos de la vida cultural: artes, literatura, religión, política, filosofía, ciencia social, historiografía y, en modo alguno, reducido a un estilo literario, tanto

57 Antonio Gramsci, “Racionalización de la producción y del trabajo”, en *Antología*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973, pp. 476-477.

58 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1989, p. 154.

en el italiano como el peruano se da una “protesta romántica” contra la mecanización del mundo y la consecuente esclavización del hombre por la máquina.

El segundo ejemplo representativo de las coincidencias en la lógica crítico-explicativa, que despliega uno y otro pensador es el que concierne a la crítica filosófica a las posturas teóricas sustentadas por Henri de Man, exponente destacado del movimiento socialista belga. Este publicó su obra más importante *Psicología del socialismo* en 1927, la que va a ser objeto de puntuales observaciones críticas por Gramsci y Mariátegui. El primero, refiriéndose a las actitudes del teórico belga, indicaba:

Se inclina hacia el pueblo, no para comprenderlo desinteresadamente, sino para teorizar sus sentimientos, para construir esquemas seudocientíficos, no para colocarse al unísono y extraer principios jurídico-educativos, sino como el zoólogo observa el mundo de los insectos, como Maeterlinck observa las abejas y las hormigas⁵⁹.

Por su parte, Mariátegui sostiene la tesis de que Henri de Man, teórica y prácticamente, respondía a las concepciones de Lasalle, representando la moda de la sicología y del psicoanálisis en particular; lo cual quedaba corroborado en una aplicación hiperbolizada de las reacciones síquicas al terreno de la lucha de clases del proletariado. A su modo de ver, el pensador socialdemócrata había superpuesto la psicología a la economía en sus meditaciones políticas y filosóficas.

Frente a la postura teórica de Henri de Man, de que el interés de clase no lo explicaba todo y de que el proceso de lucha de clases del proletariado no creaba móviles éticos, Mariátegui patentizaba su posición teórica:

59 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 116.

Estas constataciones pueden impresionar a ciertos géneros de intelectuales novecentistas que, ignorando clamorosamente el pensamiento marxista, ignorando la historia de la lucha de clases, se imaginan fácilmente como Henri de Man, rebasar los límites de Marx y su escuela. La ética del socialismo se forma en la lucha de clases. Para que el proletariado cumpla, en el programa moral, su misión histórica es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase, pero el interés de clase, por sí solo no basta. Mucho antes que Henri de Man, los marxistas lo han entendido y sentido perfectamente⁶⁰.

La anterior posición teórica coincide con la postura gramsciana en torno a los supuestos “descubrimientos” del teórico belga:

En realidad, la filosofía de la praxis ha trabajado siempre en el terreno que De Man cree haber descubierto, pero ha trabajado en él para renovar y no para conservar supinamente. El descubrimiento de De Man es un lugar común y su refutación es una rumia de poco sabor⁶¹.

Ciertamente, las confluencias en el nivel de problemática filosófica, presentadas a manera de hipótesis, se revelan como una cuestión clave para corroborar cómo la reflexión filosófica —de uno y otro pensador— se orienta hacia un marxismo de la subjetividad potenciado en función de la modificación radical de una totalidad social específica. Por otra parte, dichas confluencias pudieran aportar nuevos basamentos teóricos que confirmen lo endeble de las posiciones teóricas que sostienen la presencia de un “marxismo occidental” erigido en un modelo de reflexión esencialmente anti-tético a la producción teórica marxista de los países de Europa Central y Oriental. Gramsci y Mariátegui confirman con su legado

60 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Perú, Editora Amauta, 1988, pp. 59-60.

61 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 117.

teórico-político que el asunto central no obedece a normas estrictamente geográficas; por el contrario, obedece a la manera de asumir y potenciar la teoría, el método y el proyecto marxistas en plena sintonía con las exigencias del contexto histórico-social mundial y local, realidad italiana y peruana, respectivamente⁶².

Finalmente, cabe señalar que ambas propuestas teóricas han recibido en el decurso de las ideas filosóficas y políticas las mas disímiles interpretaciones. En el caso de Gramsci, el espectro de posiciones teóricas va desde la llamada corriente neobordiguiana que imputa al pensador italiano el haber desviado al movimiento obrero italiano de su horizonte revolucionario (L. Cortesi, A. Clementi, S. Merli, C. Riechers, G. Marramao) pasando por los autores que sostienen que la perspectiva revolucionaria de Gramsci fue sepultada a través de la interpretación togliattiana del mismo (G. Bonomi, M.A. Macciocchi) y terminando con tres posturas teóricas: La primera sostiene que el marxismo gramsciano tiene un carácter idealista e historicista (L. Althusser, T. Perlini); la segunda, la interpretación socialdemócrata del legado de Gramsci (G. Tamburrano) y la tercera señala que la aspiración a la gran armonía, presente en la obra del pensador italiano, resulta inservible para una sociedad constitutiva fragmentada como es la sociedad postmoderna (Sbarberi)⁶³.

En el caso de Mariátegui, la historia de las interpretaciones de su herencia teórico-política pueden quedar sintetizadas en tres posiciones principales, claramente diferenciadas: La de quienes sostienen que Mariátegui no fue marxista; la de los que afirman que sí lo fue, habiendo cultivado un marxismo ortodoxo; y la de quienes defienden que su marxismo fue heterodoxo. El sujeto de

62 Cfr: Joaquín Santana, "Algunos problemas de la filosofía marxista y su enseñanza en Cuba", en *Temas*, La Habana (3): julio-septiembre 1995, pp. 28-33.

En dicho ensayo, el autor realiza un análisis sintético de las inconsistencias de aquellas posturas que sostienen la presencia en el devenir de las ideas marxistas en el siglo XX de un llamado "Marxismo occidental".

63 Cfr: Rafael Díaz Salazar, *El Proyecto de Gramsci*, Madrid, España, Ediciones HOAC, 1991, p. 33.

dichas interpretaciones está constituido por un amplio espectro de corrientes, agrupaciones políticas e intelectuales, que va desde las visiones sustentadas por las corrientes reformistas de las capas medias intelectuales adversas al marxismo y al socialismo revolucionario, pasando por los representantes de las corrientes democrático-burguesas como el APRA y los nacionalistas como el “Velasquismo”, así como los seguidores y voceros del movimiento comunista fieles a la dirección de la III Internacional Staliniana y los trotskistas, hasta llegar al nuevo ciclo de estudios mariateguistas, a partir de la década del ochenta del siglo XX, protagonizado por una nueva generación de investigadores⁶⁴.

1.3. El pensamiento filosófico no marxista

1.3.1. Georges Sorel

No ocultó Mariátegui su admiración por el ideólogo del sindicalismo revolucionario en Francia, Georges Sorel. Incluso no pocas veces el nombre del sindicalista francés es colocado junto al de Carlos Marx. La obra fundamental de Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, ocupa un lugar privilegiado en la admiración del peruano y las citas del autor francés son frecuentes en itinerario de su reflexión filosófica⁶⁵. Para él, el alcance de la propuesta teórico-política del líder del sindicalismo revolucionario radicaba en lo siguiente:

Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente,

64 Cfr: David Sobrevilla Alcázar, “Introducción”, en *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima, Editora Amauta, Universidad, 1995, pp. 7-18; Aníbal Quijano, *Introducción a Mariátegui*, México, D.F., Ediciones Era, 1982; Horacio Tarcus, “Samuel Glusber, entre Mariátegui y Trotsky”, en *Amauta y su época*. Boletín informativo 2(4): 11-15, julio de 1997; Antonio Melis, “Prólogo” de *Mariátegui total. José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI*, Florencia, Italia, (s.n), 1994, p. 24.

65 Harry E. Vanden, *Mariátegui, Influencias en su formación ideológica*, op. cit., p. 66.

representó en los dos primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica⁶⁶.

La anterior aseveración tiene que ver con el influjo que recibió de los postulados sorelianos acerca del “retorno al marxismo” en medio de un contexto ideológico político caracterizado en lo fundamental por la marcada presencia de la mentalidad positivista o evolucionista de los exponentes del “socialismo domesticado”. La vindicación de Marx por Sorel era entendida como una cierta actualización del legado del pensador alemán, la cual quedaba objetivada en la crítica del teórico francés a las bases racionalistas y positivistas de las tendencias socialdemócratas de los líderes e ideólogos de la II Internacional y en la restitución de la misión revolucionaria del movimiento obrero, la reivindicación del sindicato como factor primordial de una conciencia socialista y como organización representativa de un nuevo orden económico y político. Las ideas de Sorel representaban el renacimiento de la idea clasista frente al aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios y las ilusiones democráticas del apogeo del sufragio universal.

No pocos investigadores se han referido a las huellas dejadas por la reflexión soreliana en el itinerario de la meditación filosófica y política del peruano. Vale la pena detenerse en las posturas teóricas de Robert Paris, Aníbal Quijano y Michel Löwy. Para el primero, Sorel permaneció siempre presente en Mariátegui, lo que determina la alusión de este al binomio Marx-Sorel⁶⁷. El segundo, en sus estudios al respecto, patentiza la sorpresa que causa la desaforada admiración por un pensamiento “tan confuso y prescindible”

66 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Editora Amauta, 1988, V-5, pp. 20-21.

67 Robert Paris, “El marxismo de Mariátegui”, en *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Argentina, Ediciones de Crisis. S.R.L., 1973, p. 10.

como el del sindicalista francés. Sobre las inconsistencias de Sorel puntualiza:

Sorel estaba, pues, interesado menos en la revolución socialista del proletariado, cuanto en la destrucción del orden burgués liberal y socialdemócrata. Nada sorprendente en consecuencia, que enfatizara el sindicalismo y no la lucha por el Estado como estrategia revolucionaria y que fuera el fascismo mussoliniano el que mejor entendiera el mensaje soreliano⁶⁸.

Michel Löwy, en tanto, sostiene que Sorel representa tan solo una referencia teórica, ya que desde el ángulo visual de la práctica política había sido el bolchevismo el que trajo la energía romántica a la lucha del proletariado. El sociólogo francés en su lógica explicativa sobre dicha referencia teórica expone una tesis de indudable coherencia:

Si Mariátegui eligió a Sorel fue porque necesitaba al pensador francés –como un crítico despiadado de la ilusión del progreso y un partidario de la interpretación heroica y voluntarista del mito revolucionario– para combatir la reducción determinista y positivista del materialismo histórico⁶⁹.

Una buena parte de las investigaciones realizadas sobre las influencias de Georges Sorel en Mariátegui aportan granos de verdad al esclarecimiento del polémico vínculo entre uno y otro pensador. Sin embargo, no se le ha prestado la debida atención al nexo que se establece entre la asunción crítico-electiva potenciada en el manejo de las fuentes filosóficas y la problemática filosófica mariáteguiana. Es decir, en modo alguno puede obviarse un hecho cierto: los elementos afirmativos asumidos de la teoría soreliana

68 Aníbal Quijano, *Introducción a Mariátegui*, op. cit., pp. 73-74.

69 Michel Löwy, *Marxismo y Romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui*, op. cit., pp. 128-129.

son re-creados y potenciados en función de la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria orientada a la modificación radical de una realidad específica.

El reconocimiento de dicho nexo permite clarificar en qué medida el peruano se distancia del legado soreliano. Tanto los elementos nucleicos que conforman la problemática filosófica mariateguiana, como la orientación que recibe la misma se diferencian esencialmente de la propuesta teórico-política del sindicalista francés. Lo anterior convierte en inconsistente aquellas posturas teóricas como las de Robert Paris, que enfatizan en la fidelidad mariateguiana al binomio Marx-Sorel. Tal fidelidad debe verse únicamente en el sentido de la admiración explícita hacia la concepción maximalista del teórico francés en particular, lo concerniente al papel de los resortes volitivos en el proceso de praxis revolucionaria. Estos ingredientes son re-creados y puestos en tensión a partir de las exigencias de un tejido social específico. Es por ello que si bien es cierto que Sorel constituye una referencia teórica para el peruano, no es menos cierto que el legado soreliano en modo alguno representa para aquel un paradigma teórico-político convertido en filiación político-filosófica.

Por otro lado, en la comunidad de investigadores de la obra mariateguiana con cierta frecuencia han emergido las opiniones que patentizan la sorpresa que causa la hiperbolizada admiración hacia el legado teórico y político de Sorel, a quien consideran un pensador de segundo orden. Sin entrar a discutir este polémico calificativo, la cuestión clave está en que las ambigüedades y limitaciones sorelianas en torno al lugar y papel de la violencia en la acción revolucionaria son francamente superadas por Mariátegui en su proyecto de redención social.

La influencias centrales que recibe de Sorel; las cuales están determinadas por la manera en que tributan a la problemática filosófica mariateguiana, son las siguientes: la teoría del mito revolucionario, la crítica soreliana a las bases racionalistas y positivistas de las corrientes socialdemócratas, y lo concerniente a la necesidad de una moral de productores. De la teoría soreliana del mito asume

su acento heroico y voluntarista, devenido resorte impulsor de la acción de las masas en instrumento que debía encarnar las legítimas aspiraciones populares. Sin embargo, cabe señalar que la concepción del mito no le llegaba al peruano tan solo a través de Sorel, le llegaba también de una realidad específica donde el mito había estado presente a lo largo de su historia como parte de la vida cotidiana del indio, incluso, pudo haber recibido el influjo del catolicismo tradicional prevaleciente en el hogar en su temprana edad.

Los elementos afirmativos asumidos de la teoría soreliana del mito son re-creados y potenciados en función de la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria orientada a la transformación radical de una realidad específica. Lo anterior está en sintonía con las apreciaciones del filósofo peruano Aníbal Quijano, quien sostiene que no es posible separar la reflexión mariateguiana sobre el mito revolucionario de su indagación y de su meditación sobre el contexto social e intersubjetivo, en el cual actúa y sobre el cual y para el cual trabaja ese particular problema.

Sobre este aspecto Aníbal Quijano afirmaba:

En Sorel no estaba planteada esta problemática, no tenía por qué estarlo. La Francia era una cultura nacional tan homogénea como cabe a una tal experiencia. Las fracturas intersubjetivas allí tienen un origen de clase y no racial o étnico, y en consecuencia no se presenta, por lo menos con la misma fuerza que en América Latina el fundamental problema de la heterogeneidad cultural, de sentidos, de modos y de fuentes de producción de sentidos⁷⁰.

De esta manera, en el itinerario de la reflexión filosófica mariateguiana el mito se convierte en fe, pasión, fuerza religiosa, mística y espiritual. Es lisa y llanamente el resorte catalizador de la emoción revolucionaria de las multitudes que actúan como sujeto de cambio

70 Aníbal Quijano, "El marxismo de Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa", en *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Lima, Editora Amauta, 1955, p. 96.

en el proceso de transformaciones sociales. En síntesis, puede decirse que el mito constituye el resorte metafísico por excelencia para la movilización de los factores subjetivos en la preparación de la revolución social en el Perú. Tal acepción y orientación del mito representa un claro distanciamiento con respecto a la restringida concepción soreliana donde el mito quedaba finalmente reducido a la acción práctica del sindicato y su realización más plena, la huelga general.

Es importante reseñar que el peruano asume los presupuestos centrales de la crítica soreliana a las bases racionalistas y positivistas de las corrientes socialdemócratas de finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Uno de los méritos más importantes que le atribuía al sindicalista francés era su contribución al renacimiento del espíritu revolucionario y clasista del proletariado enervado por la práctica reformista y parlamentaria. La defensa mariateguiana del programa maximalista del socialismo revolucionario en la etapa postbélica, le debe no poco a la contribución, en este sentido, del líder sindical francés. Tanto en Sorel como en Mariátegui la violencia revolucionaria aparece como un eficaz antídoto frente a las interpretaciones deterministas y positivistas del materialismo histórico.

No obstante lo dicho, se debe notar que entre una y otra concepción sobre la violencia revolucionaria existen diferencias esenciales. La apología soreliana de la violencia no desembocaba en la liquidación del régimen capitalista y de la burguesía, sino que estaba explícitamente diseñada como un mecanismo de utilización de la lucha de clases y de su violencia para galvanizar de nuevo la voluntad de la burguesía. Por otro lado, la teoría soreliana de la acción revolucionaria desconocía el papel del partido político y se manifestaba contraria a todo plan preestablecido considerándolo de utópico y reaccionario. Por su parte, la teoría mariateguiana sobre la violencia revolucionaria patentizaba la necesidad de la destrucción del capitalismo y, por ende, del derrocamiento de la burguesía como clase dominante y explotadora mediante la revolución socialista y le

adjudicaba un importante papel al partido de nuevo tipo en todo el proceso de preparación de los cambios sociales.

Finalmente, asumía de Sorel la tesis de “una moral de productores”, la que no surgía mecánicamente del interés económico; se formaba en la lucha de clases librada con ánimo heroico. La idea soreliana de que el proceso de trabajo depende en muy vasta medida de los sentimientos que experimentan los obreros ante su tarea, resultaba una puntual contrapartida a los enfoques economicistas simplificadores que predominaban al respecto. Mariátegui valoraba en su justa dimensión al recepcionar dicha tesis, el papel de la lucha de clases, la necesidad del factor conciencia de clase como resortes impulsores de las transformaciones sociales.

Varios estudiosos han sostenido la posición teórica de que Mariátegui no fue marxista, aludiendo en sus fundamentaciones la obvia proximidad a Georges Sorel. Dentro de dicha posición se destacan los estudios de José A. Barba Caballero y Hugo García Salvatecci⁷¹. Para el primero, Mariátegui creyó en el mito como motor de la historia, creyó en Sorel, más aún fue soreliano. El segundo lo califica como un soreliano, y a Sorel como la fuente más importante del pensamiento mariáteguiano. Estas posturas teóricas son simple y llanamente poco consistentes. El legado teórico del sindicalista francés se revela tan solo como una referencia teórica. La explícita admiración del autor hacia la obra de Sorel no desembocaba en una filiación político-filosófica, lo que hace endeble el calificativo de soleriano. Tampoco debe obviarse en las consideraciones al respecto, el hecho de que los elementos afirmativos asumidos de la producción teórica soreliana son re-creados y potenciados en función de la modificación radical de una realidad específica (entiéndase como el despliegue del proyecto mariáteguiano de revolución socialista en el Perú).

71 Cfr: *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, op. cit., pp. 7-8 (en este libro David Sobrevilla expone las posiciones principales en torno del marxismo de Mariátegui).

1.3.2. *Henri Bergson*

Las influencias que Mariátegui recibe del filósofo francés Henri Bergson le llegan en lo fundamental a través de las lecturas que realizó de la obra de Sorel. Sin embargo, se debe destacar que leyó la obra de Bergson, *La evolución creadora*, a la que atribuyó una significación muy considerable en la historia de los 25 años precedentes como contribución al progreso humano. Reconoció la influencia del bergsonismo en campos tan distintos como la literatura de Bernard Shaw, la Insurrección Dadá, la teoría del sindicalismo revolucionario y el escuadrismo fascista. Dedicó una particular atención al papel de las ideas de Bergson en la propagación del neotomismo, la teosofía y a la confusión mental que habían provocado sus concepciones en los ámbitos universitarios latinoamericanos. Para él Bergson era un gran pensador, con discípulos de derecha e izquierda, como en su tiempo habían tenido Kant y Hegel.

Puntualizaba el mérito histórico de la filosofía de Bergson cuando afirmó:

Históricamente, la filosofía de Bergson ha concurrido, como ningún otro elemento intelectual, a la ruina del idealismo y el racionalismo burgués y a la muerte del antiguo absoluto, aunque por contragolpe haya favorecido el reflatamiento de descompuestas supersticiones. Por este hecho representa una estación en la trayectoria del pensamiento moderno. A su lado palidece el variado repertorio de filosofías alemanas que, cerrado el gran ciclo kantiano, tienden en verdad a la capitulación de los antiguos misterios⁷².

La anterior aseveración patentiza lo abierto que estaba el autor al influjo de otras filosofías que en su seno contenían elementos afirmativos de pretensión universal que, en modo alguno, podían ser obviados. Es por ello que no vacila en considerar la reflexión filosófica bergsoniana como un momento importante en el devenir

72 José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, Lima, Editora Amauta, 1988, V-11, pp. 198-199.

del pensamiento moderno. Hay que apuntar que supo dilucidar dichos elementos afirmativos de aquellos otros presupuestos contenidos en las propuestas filosóficas de Bergson, que no aportaban y conducían irremediabilmente al espiritualismo, al misticismo y a la resurrección del tomismo y la teosofía.

Asume la crítica del filósofo francés, al científicismo positivista y el antiguo absoluto. Incluso en 1926 publica en su editorial Minerva el trabajo de Mariano Ibérico, *El nuevo absoluto*, donde el autor defendía el vitalismo bergsoniano como base filosófica del socialismo, entendido este en su profundo sentido como una voluntad religiosa. Esta postura teórica fue explícitamente comentada y apoyada por Mariátegui. Puede afirmarse que la visión mariateguiana de la subjetividad resulta enriquecida por aquellos elementos del idealismo vitalista de inspiración bergsoniana que tienen que ver con el papel activo y transformador de la voluntad y la fe de los hombres, lo que representaba un eficaz antídoto frente al chato positivismo. Sin embargo, se debe señalar que en el peruano la voluntad no aparece abandonada al impulso de lo irracional, de lo "arbitrario", en la dirección bergsoniana de "impulso vital", o sea, de la espontaneidad; en la acepción mariateguiana la voluntad aparece como expresión consciente y organizada de la necesidad.

1.3.3. *Federico Nietzsche*

El encuentro de Mariátegui con la obra del filósofo alemán se produce muy temprano, posiblemente con anterioridad a su estadía en Europa, comprendida entre 1919-1923. Para el investigador Estuardo Núñez, quien conoció personalmente al peruano, antes del periplo europeo ya este manifestaba un interés por algunos pensadores franceses e italianos como Bergson y Croce, no así por los alemanes, a excepción de la poesía de Nietzsche y Heine y la prosa de Wagner⁷³. Por su parte, Alberto Tauro sostiene que antes del viaje a Europa el peruano denuncia el entusiasmo suscitado por

73 Cfr: Estuardo Núñez, *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, S.A., 1978, pp. 50-56.

una reciente lectura del pensador alemán⁷⁴. Todo parece indicar que el interés por Nietzsche se concreta en el contexto de la Primera Guerra Mundial.

Las influencias nietzscheanas resultan todavía hoy un objeto teórico polémico. Las posturas teóricas contemporáneas al respecto van desde las que acentúan la presencia del filósofo alemán en el peruano, tal es el caso de los estudios de la profesora norteamericana Ofelia Schutte⁷⁵ y el filósofo francés Francis Guibal⁷⁶ hasta aquellas posiciones que más bien atemperan las huellas de Nietzsche en la meditación filosófica mariáteguiana, tal es el caso de las posturas teóricas de Ricardo Marinho, Vagner Gómes de Souza y Rodrigo Estrella, integrantes del círculo de estudios Gramsci en Brasil⁷⁷.

Para Ofelia Schutte las huellas nietzscheanas deben verse, por un lado, en la incorporación cautelosa de las ideas del pensador alemán en la reflexión marxista mariáteguiana sin la más mínima mención específica de Nietzsche. Tal es el caso de los artículos escritos en 1925: *Dos concepciones de la vida*, *El hombre y el mito* y *La lucha final*. En ellos, según la profesora cubano-norteamericana, el autor empleó temas de *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre las ventajas y desventajas de una historia para la vida*, segunda de las consideraciones intempestivas, sin brindar al lector no iniciado una clave que apunte a su deuda con el filósofo germano. Por otro lado, dichas huellas se revelarían de manera explícita en el

74 Cfr: Alberto Tauro, "Estudio preliminar", en *Escritos Juveniles* (La Edad de Piedra), T-1, Lima, Biblioteca Amauta, 1987, p. 52.

75 Cfr: Ofelia Schutte, "Nietzsche, Mariátegui y socialismo ¿Un caso de marxismo Nietzscheano en el Perú?", en *Amauta y su época*, Lima 1 (2): 21-23, octubre de 1996.

76 Cfr: Francis Guibal, "La filosofía de José Carlos Mariátegui", en *Mariátegui, cien años*. Lima 2 (12): 19.

77 Cfr: Ricardo Marinho, Vagner Gómes de Souza y Rodrigo Estrella, "Nietzsche después de Mariátegui", en *Amauta y su época*, Lima 2 (2): 11, marzo de 1997.

agradecimiento del peruano a Nietzsche aparecido en la *Advertencia*, de los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana⁷⁸.

Cabe señalar, en síntesis, que las posturas teóricas de la investigadora norteamericana patentizan la presencia de aquellos elementos afirmativos de origen nietzscheanos que tienen que ver con el papel del proceso creativo, de la creencia de que el poder humano puede transformar la realidad sobrepasando los principios del determinismo y del fatalismo, es decir, el llamado a que la humanidad creara su propio destino y no se comportara como una observadora pasiva o portadora de leyes que regulen su conducta sin atender su propia voluntad o deseo. Asimismo, la autora, en sus consideraciones al respecto, privilegia la interpretación mariáteguiana sobre la "moral del señor" de Nietzsche, la cual reserva dicho paradigma para la clase obrera hasta que esta alcance una posición de poder. No puede obviarse que el peruano sostiene que este tipo de relación con el poder es el resultado de la iniciativa y autodisciplina del obrero y, en modo alguno, puede ser confundida con un deseo de poder nacido de la lástima, los celos o el resentimiento. Para él los obreros deben rechazar la moral del esclavo.

Las posiciones teóricas de Ofelia Schutte en su estudio sobre las influencias nietzscheanas en el peruano, contribuyen a esclarecer los nudos centrales del polémico vínculo entre uno y otro pensador. Sin embargo, se debe notar una cierta intención a sustituir el binomio Mariátegui-Sorel; el cual ha llevado a que algunos estudiosos califiquen de manera equívoca al primero como un soreliano, por el binomio Mariátegui-Nietzsche. Tal parece que uno de los objetivos fundamentales del estudio es el de corroborar cómo el legado teórico del filósofo alemán se convierte en una influencia central, a diferencia de aquellos estudios que relegan las huellas nietzscheanas en la obra mariáteguiana, considerando a las mismas como periféricas en la medida que resultaban eclipsadas por la presencia dominante de Sorel.

78 Cfr: José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 11.

No es casual, entonces, la utilización de la etiqueta “marxismo nietzscheano” de Mariátegui, término empleado por George L. Kline y otros especialistas occidentales en pensamiento ruso para referirse a un grupo de intelectuales como Lunacharsky y a algunos de sus contemporáneos. Dicha etiqueta expresa una simbiosis artificial de dos producciones teóricas que expresan posturas crítico-contestatorias frente a la modernidad capitalista radicalmente diferentes. Calificar a José Carlos Mariátegui de “marxista nietzscheano” es simple y llanamente propagar más tinieblas que luz sobre el proceso de asunción que realiza de la tradición marxista clásica y del pensamiento filosófico de la época. Nadie niega las influencias que Mariátegui recibe de Federico Nietzsche, o de Georges Sorel, Henri Bergson, Benedetto Croce, Sigmund Freud, entre otras destacadas figuras de su tiempo. Ahora, si cada influencia perceptible se convierte en una etiqueta de filiación político-filosófica habría entonces que aceptar la presencia de un “marxismo soreliano”, un “marxismo bergsoniano”, un “marxismo croceano” o un “freudmarxismo”. Sin dudas, se está en presencia de una etiqueta de pobre alcance epistemológico.

El filósofo francés Francis Guibal, por su parte, sostiene la tesis siguiente:

Nietzsche no es solamente una alusión, el estilo de Mariátegui, su manera de pensar es muy nietzscheana, se nota que lo ha leído, no lo cita como un erudito, pero lo ha leído y piensa del mismo modo que Nietzsche, con pasión y con referencia a lo que en la vida, hay de fundamental, fuerzas de creación y de destrucción, de enfrentamiento de las fuerzas hacia la vida o hacia la muerte, hay su vitalismo, su voluntad de potencia⁷⁹.

Por su parte, los integrantes del Círculo de Estudios Gramsci en Brasil (Ricardo Marinho, Vagner Gómes de Souza y Rodrigo Estrella) sostienen que el marxismo del peruano es radicalmente

79 Francis Guibal, *La filosofía de José Carlos Mariátegui*, op. cit., p. 19.

crítico del aristocratismo de Nietzsche. Dichos autores exponen sus posiciones teóricas en torno a la incorporación que realiza el autor del aforismo de Peregrino y su sombra como epígrafe de los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* y de los comentarios de este en la *Advertencia* de la obra.

Al respecto, los investigadores brasileños sostenían:

Como Marx, Nietzsche está ahí para derrumbar la confianza crédula del pensamiento en su propia autonomía, y principalmente toda la espiritualidad ascética que desvía los ojos con horror delante de la sangre y de las luchas, donde realmente nacen las ideas⁸⁰.

El marxismo mariateguiano es radicalmente diferente del aristocratismo del filósofo alemán. Sin embargo, se debe señalar que no pocas veces la lectura que se ha realizado del legado teórico de Nietzsche ha sido francamente infantil y superficial, lo que ha conducido a los enfoques que tan solo privilegian la imagen del filósofo como ideólogo temprano del nazi-fascismo y lo concerniente a su elitismo aristocratizante. En modo alguno puede obviarse que el peruano está potenciando una asunción crítico-electiva de una propuesta que contiene elementos claves cuestionadores de los fundamentos del sistema burgués, muchas veces presentados por el autor en forma de imágenes y metáforas. Por tanto, si bien es cierto que se distancia del aristocratismo nietzscheano, no es menos cierto que sabe calibrar aquellos elementos más transmutadores de la propuesta filosófica del pensador germano.

Además, no se puede perder de vista que la recepción mariateguiana de la obra de Nietzsche forma parte de la repercusión del pensamiento nietzscheano en el ámbito latinoamericano. Sobre este particular, el filósofo cubano Miguel Rojas destaca:

80 Ricardo Marinho, Vagner Gómez de Souza y Rodrigo Estrella, *Nietzsche después de Mariátegui*, op. cit., p. 19.

Nietzsche lo cautivó como cautivó a tantos latinoamericanos a principios de siglo. El filósofo del superhombre tan debatido, lo sedujo con la transmutación de valores que en Perú, Cuba y otros países latinoamericanos, jugó un papel progresista para atacar las corrientes sociales republicanas y la moral de esclavos o la vieja moral colonial⁸¹.

Puede afirmarse, en síntesis, que las huellas nietzscheanas están presentes en la crítica mariáteguiana al positivismo y al fatalismo metafísico. No puede obviarse aquella tesis nucleica del peruano de que el espíritu revolucionario del marxismo se basaba en una liberación inconsciente de la energía creativa, que luego se manifestaba en un compromiso consciente del ideal de una revolución social. En su ensayo *El hombre y el mito*⁸², patentizaba cómo la fuerza de la revolución no radicaba en el dogma o en la técnica, sino en la pasión con la que abraza el marxismo. No vacilaba en postular que ni la razón ni la ciencia podían abarcar toda la necesidad de infinito que hay en el hombre, y que este, como bien lo exponía la filosofía, era un animal metafísico que no podía vivir sin una concepción metafísica de la existencia.

De esta manera incorporaba al itinerario de su reflexión filosófica aquellos elementos de origen nietzscheano que tenían que ver con el papel del proceso creativo, el alcance transformador del poder humano y el papel de resortes subjetivos tan importantes como el vitalismo, la pasión y la voluntad de potencia. Todo ello sometido a un proceso de re-creación acorde con el despliegue de un humanismo marxista que privilegia tanto la crítica al positivismo y al economicismo, como a la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria orientada a la transformación revolucionaria de una realidad específica. Esto pudiera explicar el distanciamiento con respecto

81 Miguel Rojas Gómez, *Mariátegui: La contemporaneidad y América Latina*, Bogotá, Universidad INCCA, 1994, p. 69.

82 Cfr: José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Editora Amauta, 1988, V-3, p. 23.

a las conocidas posturas del filósofo alemán, que hiperbolizaban a la personalidad fuera del contexto y la acción social, las cuales desembocaban en la utilización de calificativos peyorativos como “rebaño”, “horda”, “hombre masa destructor”. Para el peruano las verdaderas élites intelectuales operaban sobre la historia revolucionando la conciencia de la época. El estadista, el político, el filósofo necesitaban de la masa, de la multitud creadora y protagonista de las grandes transformaciones sociales para materializar sus ideas y aspiraciones.

1.3.4. *Benedetto Croce*

A principios de la década del veinte del pasado siglo, Benedetto Croce era considerado como uno de los más prominentes intelectuales de Italia. Mariátegui conoció personalmente al filósofo napolitano a través de la familia de su esposa italiana. Los libros de Croce encontrados en la biblioteca particular del peruano confirman que este estaba al tanto de la producción teórica croceana⁸³. Recibía, además, de manera indirecta el influjo de las ideas del filósofo italiano a través de la lectura que realizó de los escritos de Piero Gobetti.

Las influencias croceanas han sido un objeto teórico abordado con frecuencia por la comunidad de investigadores de la obra mariateguiana, en particular aquellos que se han dedicado a la temática de la formación ideológica del peruano y las fuentes teóricas de su reflexión filosófica y política. Existen dos posturas teóricas al respecto bien definidas: por un lado, los autores que sostienen que la deuda intelectual con Croce es considerable, o en cambio, resulta significativa (autores representativos: Diego Meseguer, Roberto Paris, Ofelia Schutte); por otro, los que sostienen que si existen influencias de Croce en la meditación mariateguiana en lo concerniente a cuestiones éticas y estéticas, apuntan, sin embargo, que el respeto y aprecio mostrado hacia el italiano va siempre unido

83 Harry E. Vanden, *Mariátegui, Influencias en su formación ideológica*, op. cit., p. 42.

al reconocimiento preciso de una calificación ideológica y política claramente diferente de la suya (autores representativos: Harry E. Vanden y Antonio Melis).

La inconsistencia fundamental de las posturas teóricas de Diego Meseguer y Robert Paris radica en la hiperbolización de las huellas croceanas al punto de considerar las ideas marxistas del peruano como el resultado de la lectura de autores europeos contemporáneos como Benedetto Croce y no como el fruto del intercambio directo con obras de Marx, Engels y Lenin⁸⁴.

Ofelia Schutte, por otro lado, enfatiza en las marcadas influencias liberales, progresistas y marxistas recibidas por Mariátegui en su estancia en Italia, dentro de ellas privilegia las que provienen de los liberales posthegelianos como Croce. La autora considera que las opiniones sobre la teoría marxista emitidas en *Defensa del marxismo* tienen la impronta del filósofo napolitano. En este sentido vale destacar que la profesora norteamericana no tiene en cuenta que en dicha obra son citados como las fuentes fundamentales para una comprensión del marxismo, precisamente, Marx y Engels y, en ocasiones, Sorel⁸⁵.

La segunda posición teórica, representada por los investigadores Harry E. Vanden y Antonio Melis, expresa un mayor grado de coherencia al deslindar con toda puntualidad lo concerniente a las influencias croceanas recibidas por el peruano y lo referido a la filiación político-filosófica de este⁸⁶. Es decir, Mariátegui siempre definió su posición como la de un "marxista convicto y confeso";

84 Cfr: Diego José Meseguer, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 136-141; Robert Paris, *Ensayo introductorio*, *op. cit.*, p. XXVIII. Roberto Paris, *El marxismo de Mariátegui*, *op. cit.*, pp. 10-11.

En este último ensayo, el autor atempera su posición teórica acerca de las influencias croceanas en Mariátegui cuando reconoce la presencia de una "influencia mediatizada".

85 Cfr: Ofelia Schutte, *Nietzsche, Mariátegui y socialismo ¿Un caso de marxismo nietzscheano en el Perú?*, *op. cit.*, p. 22.

86 Cfr: Harry E. Vanden, *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*, *op. cit.*, pp. 39-42.

mientras que no vaciló en calificar a Croce como un representante de la filosofía idealista⁸⁷.

Lo anterior resulta de suma importancia para entender el alcance de las influencias croceanas. Cuando Mariátegui sitúa a Croce en el campo de la filosofía idealista y liberal, está de hecho reconociendo su distanciamiento con respecto a la propuesta teórico-política del filósofo italiano. Aquí el distanciamiento se produce en el nivel de filiación político-filosófico, lo que atañe directamente al paradigma teórico-político; es decir, una y otra reflexión responden a filiaciones distintas y, por ende, a paradigmas diferentes. Es por ello que resultan poco consistentes aquellas posiciones teóricas que califican al peruano como un croceano a partir de un manejo maniqueo de las huellas del filósofo napolitano en el itinerario de la meditación filosófica.

El vínculo Mariátegui-Croce debe verse, entonces, como el acercamiento del primero a un “idealismo inteligente”, con elementos afirmativos de pretensión universal; los cuales son re-creados mediante un proceso de asunción crítico-electiva y puestos en tensión en una problemática filosófica que privilegia la crítica orgánica al positivismo y al fatalismo metafísico, así como la conformación de los resortes subjetivos para la transformación revolucionaria de una realidad particular. Lo anterior explica la asunción que realizaba de los elementos centrales de la crítica croceana al evolucionismo vulgar y al economismo histórico; es decir, la interpretación fatalista y simplificadora de la concepción materialista de la Historia. Asimismo, explica la recepción de la tesis de Croce referida a la negación de las posturas teóricas positivistas que planteaban la intrínseca amoralidad y antieticidad del marxismo.

Tal recepción queda evidenciada en la siguiente afirmación:

No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta antieticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La

87 Cfr: José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, op. cit., pp. 45-46.

crítica neorevisionista no dice, a este respecto, ninguna cosa que no hayan dicho antes utopistas y fariseos de toda marca. Pero la reivindicación de Marx, desde el punto de vista ético, lo ha hecho ya también Benedetto Croce –este es uno de los representantes más autorizados de la filosofía idealista, cuyo dictamen parecerá a todos más decisivo que cualquier deploración jesuita de la inteligencia pequeño burguesa⁸⁸.

Como se puede apreciar, la asunción crítico-electiva va dirigida en lo fundamental a los elementos de la meditación croceana que tienen que ver con la reacción antipositivista del filósofo italiano. Sin embargo, se debe notar que en la reflexión filosófica mariateguiana están presentes también las huellas de la lógica explicativa de Croce en torno al materialismo histórico como canon de interpretación. Esto último no puede apartarse del conocimiento pleno que tuvo el peruano de la incomprensión del materialismo histórico demostrada por el filósofo napolitano, la cual desembocó finalmente en la negación de los fundamentos nucleicos del marxismo.

1.3.5. *Piero Gobetti*

El escritor italiano Piero Gobetti (1901-1926), considerado el heredero y discípulo del filósofo neohegeliano Benedetto Croce, constituye otra de las referencias teóricas del itinerario de la reflexión filosófica mariateguiana. Dicho escritor colaboró con Gramsci en el diario de izquierda *L'Ordine Nuovo*. Fundó en 1922 su propia revista: *Rivoluzione Liberale*. El mismo abogaba por un liberalismo revolucionario que patentizaba que la única clase social que podía revolucionar la democracia liberal eran los trabajadores industriales. Mariátegui conoció al joven intelectual en su estancia en Italia y dejó constancia de su admiración hacia el talento y la rica cultura de Gobetti. Este falleció en París con tan solo 25 años, a consecuencia de una brutal agresión de los fascistas; magníficos artículos periodísticos de Gobetti arremetieron contra el movimiento fascista.

88 *Ibidem*, p. 55.

El investigador peruano Estuardo Núñez se ha referido a las confluencias entre uno y otro pensador de la manera siguiente:

Entre Piero Gobetti y Mariátegui se produce una identificación de destino, de ideología y de actitud. La muerte prematura, el primero no llegó a los 30 años y el segundo desapareció a los 35, la preocupación social y económica, las fuentes más comunes (Marx, Sorel, Croce, Gentile, etc.), la formación autodidacta, la interpretación de los problemas de las grandes masas, la renovación del sentido de la crítica, el análisis sociológico de realidad actual, la aproximación al pueblo, la lucha por dar conciencia de clase al obrero [...] son circunstancias coincidentes en ambos escritores⁸⁹.

Necesario es destacar, ahora, al estudioso de la obra mariateguiana, Antonio Melís, quien sostiene que las influencias de Gobetti se revelan en distintas zonas de la reflexión política y filosófica de Mariátegui. Para él las huellas del escritor italiano están presentes en los juicios sobre el lugar y papel del factor económico en la sociedad, así como en el análisis mariateguiano acerca del proceso de independencia de las colonias latinoamericanas; en el cual se percibe el eco de la reflexión de Gobetti sobre los límites del resurgimiento italiano. Igualmente considera que la investigación del joven intelectual en torno al papel desempeñado por el pauperismo, la beneficiencia, el servilismo y el antiliberalismo de la plebe italiana se convierte para el autor en una hipótesis de trabajo aplicable al estudio de la historia social de España y de sus colonias⁹⁰.

Mariátegui manifiesta un apreciable interés por el legado teórico de Piero Gobetti. Lo anterior queda corroborado en los tres ensayos dedicados al escritor italiano en *El alma matinal, La*

89 Estuardo Núñez, "Prólogo", en *Mariátegui, José Carlos. Cartas de Italia*, Lima, Editora Amauta, 1986, V-15, p. 28.

90 *Cfr.*: Antonio Melís, "Mariátegui, primer marxista de América", en *Diez años de la revista Casa de Las Américas, 1960-1970*, La Habana, Instituto del Libro, 1970, p.120.

*economía y Piero Gobetti, y Piero Gobetti y el risorgimiento*⁹¹, así como en la lectura que realizó de los primeros volúmenes de la obra de dicho escritor y los cuatro artículos del mismo publicados en *Amauta*⁹². Las influencias de Gobetti deben verse en dos direcciones centrales: por una parte, en lo que concierne a la importancia del análisis económico y su lugar en el contexto del pensamiento marxista, no puede perderse de vista la alta estima del peruano por la sagacidad y la preocupación demostradas por el intelectual italiano en el análisis de la cuestión económica. Para él Gobetti había llegado a la comprensión de Marx y la economía a partir de un estudio a fondo de las premisas históricas de los movimientos ideológicos, políticos y religiosos de la Europa moderna y en particular de Italia.

También, dichas influencias se revelan en aquellas zonas de la reflexión filosófica, referidas al papel de los resortes volitivos en el proceso de praxis revolucionaria. En este sentido ocupan un lugar privilegiado las tesis de Gobetti en torno a la necesidad de una nueva “religión política” que fuera más allá de las expresiones religiosas corrientes; es decir, el vínculo misticismo revolucionario marxismo, el cual desembocaba en una nueva dimensión de la política, vista en su acento de fe, de voluntad, de convicción heroica, creadora y sacrificio. También ocupan un lugar importante las tesis del escritor italiano sobre la importancia de los revolucionarios en el proceso histórico, su convicción de que cada época tenía una clase social que respondía a las exigencias del progreso social, los trabajadores industriales habían asumido el puesto dejado por la burguesía al perder su capacidad de “liderazgo” y la no menos importante cuestión referida al sentido ético de la lucha y el combate.

Por supuesto, estas tesis evidencian de alguna manera las influencias del marxismo en Gobetti y la significación de dichas tesis para el peruano, quien en su momento fue capaz de

91 Cfr: José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, op. cit., pp. 133-142.

92 Cfr: Harry E. Vanden, *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*, op. cit., p. 45.

justipreciarlas y, a su vez, asumirlas en el intercambio crítico con el paradigma teórico-político del marxismo clásico.

Ese sentido ético de la lucha y el combate quedaba corroborado en la aseveración de Gobetti, de que en el reino de la lucha se templan las capacidades y cada cual, defendiendo con vehemencia su puesto, colabora en el proceso vital que ha superado el punto muerto del ascetismo y el objetivismo griego. Dicha tesis incidirá directamente en la comprensión mariateguiana sobre la interconexión que se produce entre los móviles éticos y la lucha de clases del proletariado; es decir, el impulso moral se forja en el propio bregar de la lucha revolucionaria contra el capital. De esta manera, el escritor italiano junto a Marx, Sorel y Croce, se convertían en referencias teóricas indispensables de la reflexión del peruano en esta dirección.

Finalmente, cabe señalar que el binomio Mariátegui-Gobetti formaba parte del intercambio crítico-electivo que establece el primero con un "idealismo inteligente" con elementos afirmativos de pretensión universal. Tal enfoque difiere de las posturas teóricas como las de Robert Paris que hiperbolizaban las huellas de Gobetti al sostener que el marxismo del peruano era de naturaleza revisionista debido a sus contactos con Gobetti, Croce y Sorel. Para dicho autor, las influencias del intelectual italiano llegaban a distintas zonas de la reflexión mariateguiana, como la política, lo metodológico y la concepción ética de la vida⁹³. Sin embargo, el investigador francés no alude en ningún momento al hecho cierto de que Mariátegui estuvo al tanto de las influencias de Croce sobre Gobetti, llegando a calificar a este, en el sentido filosófico, como croceano de izquierda.

1.3.6. Miguel de Unamuno

La presencia de Unamuno en medios de prensa y revistas latinoamericanas de la década del veinte del siglo XX resultaba

93 *Ídem., op. cit.*, pp. 46-47 (en esta obra el autor expone las posturas teóricas de Robert Paris en torno de las influencias de Gobetti en Mariátegui).

apreciable. Se pueden destacar sus importantes colaboraciones en *La Nación*, de Buenos Aires y el histórico vínculo con la revista *Amauta*. La relación de Mariátegui con el escritor español se estableció entre 1926 y 1927, coincidiendo con el destierro del rector de Salamanca en Hendaya y su oposición a la dictadura de Miguel Primo de Rivera. *La agonía del cristianismo*, de Unamuno, constituyó una de las obras de la época más comentada por el peruano.

Las huellas del intelectual español en la reflexión filosófica mariateguiana se revelan en dos vertientes centrales; por un lado, lo que concierne a la significación metafísica del ideal; por otro, lo referido a la dimensión filosófica de la política. La primera vertiente va a estar indisolublemente vinculada al impacto que causa en el peruano *La agonía del cristianismo*. De dicha obra asume el sentido de la vida que postulaba su autor: la vida como lucha, combate, como agonía. Para él este mensaje contenía más espíritu revolucionario que una buena parte de la literatura socialista de la época. Es por ello que no vaciló en aseverar que nunca un hombre era más revolucionario que cuando se entregaba a un ideal de progreso, de batalla, de lucha. En esta clave mariateguiana resplandecía el sentido agónico y el quijotismo que aprendió del maestro de Salamanca. Las consideraciones de Michel Löwy⁹⁴, de que Unamuno representaba una vuelta al quijotismo, al romanticismo en un contexto donde prevalecía el positivismo marxista de la II Internacional, con su economicismo, su evolucionismo “progresista” y su ciego cientificismo, representa una postura teórica coherente.

La segunda vertiente quedaba patentizada explícitamente en la siguiente aseveración mariateguiana:

Pero el caso es que la política para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser solo administración y parlamento; en las épocas

94 Michel Löwy, *Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui*, op. cit., pp. 128.

románticas o de crisis de un orden, la política ocupa el primer plano de la vida⁹⁵.

Una y otra vertiente aparecen interconectadas en el itinerario de la meditación filosófica mariateguiana. En ella el enfoque metafísico del ideal no se presentaba como la especulación arbitraria; por el contrario, se concretaba en una propuesta emancipatoria, cuya materialización pasaba necesariamente por el resorte movilizador y a la vez transformador de la política. Dicha interconexión resultaba la cuestión clave para la comprensión de las influencias de Unamuno en Mariátegui. Este, mediante la asunción crítico-electiva, re-creaba aquellos elementos afirmativos del “romanticismo” del escritor español en la misma medida que eran puestos en tensión en el proceso de conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria (La revolución social) y en la crítica orgánica desde una perspectiva marxista a la mentalidad positivista.

Por último, cabe destacar que si bien es cierta la alta estima hacia las elucubraciones del pensador español, no son menos ciertas las oportunas críticas al limitado conocimiento que evidenciaba Unamuno de la teoría de Marx, a quien consideraba como judío saduceo que creía que las cosas hacían a los hombres. Sobre este particular Mariátegui afirmaba:

Unamuno conoce mal al marxismo. La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu [...] Marx no está presente, en espíritu, en todos sus supuestos discípulos y herederos. Los que han continuado no han sido los pedantes profesores tudescos de la teoría de la plusvalía, incapaces de agregar nada a la doctrina, dedicados solo a limitarla, a

95 José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*. Editora Amauta, 1990, V-6, p. 20.

estereotiparla; han sido más bien, los revolucionarios, tachados de herejía, como Georges Sorel –otro agonizante, diría Unamuno– que han osado enriquecer y desarrollar las consecuencias de la idea marxista. El materialismo histórico es mucho menos materialista de lo que comúnmente se piensa⁹⁶.

Evidentemente, Unamuno no había realizado un estudio a fondo del marxismo clásico, lo que conocía de él era a través de las versiones más fatalistas. Sin embargo, la tesis mariateguiana trasciende con creces el hecho en sí mismo importante que representaba la crítica a los juicios emitidos por el filósofo español en torno a Marx. Dicha tesis expresaba también el rechazo de Mariátegui a una exégesis nociva de la teoría marxista muy de moda en las primeras décadas del siglo XX, llevada a cabo por los llamados “discípulos” y “herederos” del pensador alemán, la cual trataba de “normalizar” el legado marxista clásico a partir de los cánones del economicismo, el evolucionismo y el cientificismo.

La explicación mariateguiana constituye un llamado al retorno a Marx, entiéndase como la necesidad de rescatar al Marx verdadero, con su “materialismo práctico de la subjetividad”⁹⁷, tan escamoteado por las versiones fatalistas y simplificadoras. Para Mariátegui, en dicho rescate y a la vez actualización del legado marxista, han sido los revolucionarios los que han jugado el papel vital al interpretar el marxismo con su acento de lucha, su sacrificio. De esta manera quedaba planteada implícitamente una idea particularmente interesante: el “romanticismo” de Unamuno, si bien es cierto que representaba una postura teórica bien diferente a la marxista (el peruano califica a la filosofía del pensador español de “paradójica y subjetiva” y “esencialmente relativista”)⁹⁸, no es menos cierto que dicho “romanticismo” y en particular el filosofar de Unamuno afirmaba un sentido heroico y metafísico de la existencia

96 *Ídem. Signos y obras*, Lima, Editora Amauta, 1985, V-7, pp. 118-119.

97 *Cfr.*: Miguel Rojas, *op. cit.*, p. 43.

98 José Carlos Mariátegui, *Signos y obras*, *op. cit.*, p. 124.

humana —captado plenamente por el peruano— consustancial a la actuación revolucionaria y soslayado por las exégesis de Marx, que provenían de los gabinetes positivistas de la época.

1.3.7. *Sigmund Freud*

El movimiento sicoanalista encabezado por Sigmund Freud tuvo una influencia apreciable en el pensamiento filosófico europeo de la etapa de la posguerra. Los presupuestos freudianos revolucionaron la psicología, nutrieron las corrientes antipositivistas, irracionistas y vitalistas de las primeras décadas del pasado siglo. La teoría de Freud causó tanto impacto en su tiempo como los descubrimientos de Copérnico, la teoría de la evolución de Darwin y los aportes físicos-matemáticos de Albert Einstein. Mariátegui no estuvo ajeno a las influencias de dicha teoría; lo cual quedaba corroborado en sus reflexiones acerca de los puntos de convergencia entre marxismo y freudismo, así como en su crítica estética a las interpretaciones del psicoanálisis, realizadas por los artistas de la época.

Sobre las confluencias entre una y otra teoría refería:

Freudismo y Marxismo, aunque los discípulos de Freud y Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan en sus distintos dominios, no solo por lo que en sus teorías había de humillación, como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan⁹⁹.

El peruano consideraba la interpretación económica de la historia como un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. Sostenía que el determinismo marxista y el psicoanálisis constituían teorías cimentadas en la ciencia, cuyos diagnósticos respectivos quedaban fundamentados a partir de la rigurosa revisión crítica de un amplio material. Los resultados de ambas teorías

99 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, op. cit., p. 80.

se presentaban, en última instancia, como una fatalidad o necesidad inevitable en los dominios específicos en que se aplicaban. Dicha necesidad, a su criterio, había sido mal interpretada por aquellos que veían en el psicoanálisis un pan-sexualismo y en el marxismo un pan-economicismo.

Cabe señalar que valoró positivamente los elementos renovadores contenidos en el freudismo. Tampoco es menos cierto su crítica coherente a los intentos de convertir el psicoanálisis en regla de explicación universal. Esto, a su modo de ver, conducía en el terreno propiamente filosófico a un reduccionismo de corte psicológico, puesto claramente de manifiesto en los representantes de la socialdemocracia belga, corriente sometida a un profundo examen crítico en la obra *Defensa del marxismo*.

En dicha obra, el autor exponía un juicio categórico sobre el determinismo psicológico de Henri de Man:

La afirmación de Henri de Man, de que en último análisis la inferioridad social de las clases laboriosas no reposa en una injusticia política ni en un prejuicio económico, sino en un estado psíquico, es para Vandervelde una enormidad. De Man ha superpuesto la psicología a la economía¹⁰⁰.

A no dudar, la teoría de Freud enriqueció la visión mariateguiana de lo subjetivo y la individualidad. En este sentido, se destacan dos grandes posturas teóricas: por un lado, los que sostienen que el vínculo de Mariátegui con el freudismo debe comprenderse desde el entusiasmo que éste experimentó por el surrealismo, pues el método de Freud al quebrar las represiones y las barreras del inconsciente posibilitaba descubrir una intensa vida interior, lo que llevado al plano literario presupone una opción por la imaginación, la creatividad y la espontaneidad en la escritura (ejemplos

100 *Ibid*, p. 97.

representativos: José Aricó y Alberto Flores Galindo)¹⁰¹; por otro lado, los que sostienen que las huellas del psiquiatra austriaco en la reflexión mariateguiana, rebasan el ángulo visual de la crítica estética a los artistas y poetas que entendieron el psicoanálisis mejor que los científicos de entonces (ejemplo representativo: Augusto Ruiz Zevallos)¹⁰².

La inconsistencia fundamental de la primera postura teórica radica en que las influencias freudianas en la meditación mariateguiana quedaban restringidas al campo de la crítica estética, en particular a las consideraciones sobre el surrealismo. Sin duda, en dicho campo se revela nítidamente el nexo que el autor establece entre las corrientes de la vanguardia artística de la posguerra y el psicoanálisis, incluso en ese contexto expone la interesante tesis de que el dramaturgo y novelista italiano Luigi Pirandello había hecho siempre psicología freudista en la misma medida que potenciaba una sátira acérrima a la vieja concepción de la personalidad o psiquis humana. Sin embargo, simplificar las huellas de Freud exclusivamente a esa zona de la reflexión mariateguiana es no tener en cuenta un hecho cierto, en modo alguno, obviado por el peruano: el freudismo venía a representar una moderna comprensión de los procesos psíquicos del hombre, como bien afirma Augusto Ruiz Zevallos: “un proyecto racional”, que cuestionaba los mismos cimientos del edificio teórico levantado por el viejo positivismo y el agotado racionalismo europeo.

De esta manera, el psicoanálisis se convertía en una nueva visión de la subjetividad con una implicación no tan solo en la psicología, sino también en la filosofía, la literatura, la pintura, etc. Tal visión resulta captada plenamente por Mariátegui en su alcance más integral; es decir, no se trataba de patentizar solamente la exégesis del freudismo que realizaba la vanguardia de la conciencia

101 Cfr: Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Perú, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982, p. 101.

102 Cfr: Augusto Ruiz Zevallos, “Freudismo y marxismo en Mariátegui”, en *Amauta y su época*, Lima, 2 (5): 16, septiembre de 1997.

artística de la época; era necesario, sobre todo, revelar los fundamentos de la nueva racionalidad, en particular su potencial liberador. En este sentido resulta coherente la tesis de Augusto Ruiz Zevallos, de que en el autor el psicoanálisis tiene un sentido que no es meramente contestatario e irracionalista como en su tiempo le dieron los artistas, sino que es asumido como un instrumento de praxis y conocimiento que, al igual que el marxismo, desentrañaba el lado invisible de las conductas humanas, traduciéndolo racionalmente con fines liberadores.

No obstante, el autor de dicha tesis sostiene al final de su estudio que la temprana muerte de Mariátegui había privado al Perú de un proyecto de “freudo-marxismo”. Tal postura introduce una nueva etiqueta para calificar la propuesta emancipatoria mariateguiana, la que resulta esencialmente inconsistente dada su pobre significación epistemológica. Aquí se produce una hiperbolización de las huellas de Freud con la misma intencionalidad de la etiqueta de “marxismo nietzscheano” utilizada por la investigadora Ofelia Schutte, que desemboca en una simbiosis maniquea de dos teorías, que si bien tienen puntos de confluencias, penetran con los recursos epistémicos específicos en esferas diferentes de la realidad social, y por ende, sus postulados nucleicos son fundamentalmente distintos. Mariátegui no es un freudiano ni el psicoanálisis constituye para él un paradigma teórico que pudiera justificar su filiación a dicha corriente.

El vínculo del autor con la teoría de Freud debe verse, en definitiva, como parte de una posición teórica francamente abierta a la recepción de aquellos elementos afirmativos de pretensión universal contenidos en el quehacer filosófico, artístico y científico de la época. Tanto Freud como Bergson, Sorel, Nietzsche, Croce, Unamuno, Gobetti, entre otros, enriquecieron con sus propuestas teóricas respectivas un materialismo de la subjetividad que privilegia la crítica orgánica al cientificismo positivista y, por otra parte, orienta el itinerario de la reflexión hacia la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria para la transformación social. Es así como las huellas del psiquiatra

austriaco están presentes en la alternativa mariáteguiana de redención social, la que apuntaba a la liberación del hombre, tanto de las cadenas de la servidumbre y la esclavitud asalariada como de las cadenas mentales. De esta forma, el socialismo científico aparece como el psicoanálisis del espíritu social y político que emancipará a los indígenas de sus utopías y sueños anacrónicos al igual que Freud pretendía liberar a los hombres de sus miserias histéricas.

1.4. Consideraciones finales

El aprendizaje europeo de Mariátegui no va a quedar desplegado tan solo en la recepción crítica de la cultura del Viejo Mundo y en la formación de una visión cultural universal y sólida; junto a ello, va a potenciar una asunción crítico-electiva en función de una problemática filosófica y política que empezaba a diseñar y que, desde el primer momento va a estar en correspondencia con su filiación marxista y el imperativo de elaborar un proyecto de modificación profunda de una realidad específica. La asunción crítico-electiva se manifiesta en dos grandes direcciones: por una parte, en el proceso de selección y recreación de los elementos afirmativos de pretensión universal encontrados en las corrientes filosóficas, artísticas y psicológicas no marxistas de su tiempo y; por otra parte, en la asunción del método, la concepción del mundo y el proyecto político del marxismo clásico y de la teoría revolucionaria de los líderes de la Revolución rusa en las condiciones de la fase imperialista del desarrollo capitalista. La naturaleza específica de dicha asunción está, en buena medida, determinada por la problemática filosófica; es decir, la reivindicación del papel de los resortes subjetivos en el marxismo como un eficaz antídoto frente al fatalismo metafísico, el economicismo y la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria orientada a la transformación radical de la sociedad peruana de la época.

Por otro lado, el encuentro del autor con la producción teórica de Marx, Engels y Lenin permite comprender el lugar y papel de la teoría marxista clásica en la reflexión filosófica mariáteguiana.

De dicho encuentro brota, tanto la filiación político-filosófica como de los rudimentos teórico-metodológicos, que orientan y modulan la asunción crítico-electiva. La obra teórica y el accionar político de Lenin y Trotsky inciden directamente en la visión mariateguiana sobre la necesidad de reivindicar frente a la crisis mundial el marxismo maximalista con su acento de voluntad y fe en el futuro inmediato, tal y como lo había verificado el proceso de revolución en Rusia.

Los núcleos centrales de la problemática filosófica mariateguiana coinciden con las orientaciones centrales de la problemática filosófica gramsciana; es decir, ambas reflexiones filosóficas potencian un marxismo que rescata la subjetividad y la necesidad de la transformación revolucionaria frente al gradualismo y las tendencias socialdemócratas con sus interpretaciones evolucionistas de la crisis mundial. Y, por otro lado, en confluencias de manera paralela, dichas meditaciones se van orientando a la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria en función de la modificación de un tejido social específico: el peruano. De esta manera, dichas coincidencias se convierten en el resultado más coherente de lo que se ha dado en llamar, por distintos autores, analogías, paralelismos y confluencias.

Finalmente, cabe acotar que la cuestión clave para revelar las fuentes teóricas del pensamiento filosófico mariateguiano reside en la interconexión que el autor establece entre asunción crítico-electiva y problemática filosófica. A partir de dicho vínculo, se puede precisar el peso específico de las influencias marxistas, así como los elementos afirmativos de pretensión universal, no marxistas, asumidos de las reflexiones de distintos exponentes de la conciencia filosófica, artística y psicológica de la época.

CAPÍTULO II

EL HUMANISMO Y EL OPTIMISMO HISTÓRICO-PRÁCTICO EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

2.1. La concepción del hombre

2.1.1. *El marxismo clásico y la teoría del hombre*

Uno de los méritos indiscutibles del proyecto crítico del marxismo original radica en haber dado una solución coherente en los planos teórico-general y práctico-político a la interconexión existente entre el individuo y las masas populares. Marx, en *La Sagrada Familia*, dedicaba a este importante asunto un apartado donde revelaba el papel de las masas populares en el contexto de las revoluciones político-sociales. En este sentido, sostenía que la frustración de la parte más numerosa de la masa en el proceso de la revolución burguesa en Francia se debió a que dicho proceso se detuvo, fundamentalmente, en las condiciones de vida de un recortado fragmento de aquel conglomerado humano que dio en llamar “masa exclusiva, limitada”; es decir, aquella mayoría frustrada, diferente a la burguesía, no veía reflejado en la idea política de la revolución sus intereses reales, su peculiar potencialidad revolucionaria. Se trataba tan solo de: “[...] una idea, es decir, solamente un objeto de momentáneo entusiasmo y de una exaltación meramente aparente”¹⁰³. Tempranamente pondría

103 Carlos Marx, *La Sagrada Familia*, La Habana, Editora Política, 1965. p. 136.

el pensador alemán el acento en la “terrenalización” de las grandes convulsiones sociales en el protagonismo histórico de las masas populares devenido *actos empíricos*, expresión de “intereses empíricos” o reales.

Por otra parte, Marx, en sus *Tesis sobre Feuerbach*, comenzaba a esbozar los pilares de la nueva concepción dialéctico-materialista de la historia. En su tesis número tres sustentaba que eran los hombres con su acción práctico-transformadora los que hacían que se modificaran las circunstancias frente a la concepción de que estos eran el resultado de las circunstancias y de la educación. Luego, en la tesis número seis, dejaba sentada una idea nucleica del marxismo dado su alcance esencialmente renovador: la esencia humana radicaba en el conjunto de las relaciones sociales frente al enfoque genérico que hacía de la misma el filósofo alemán Ludwig Feuerbach.

Ambas tesis fueron desarrolladas en los trabajos posteriores de Marx y Engels. En el “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1859 quedaría esencialmente formulada la nueva comprensión de la historia¹⁰⁴; es decir, la vida material de la sociedad condicionaba la vida social, política e intelectual en general. Uno de los nudos centrales que se derivaban de la nueva cosmovisión era precisamente lo referido al papel protagónico de las masas populares en la historia, comprobado a partir de un análisis riguroso del devenir histórico concreto de las relaciones sociales, en particular de las relaciones de los hombres en el proceso de producción y reproducción de su vida material. Esto se convertiría, de hecho, en el basamento primario inicial desde el cual partía el proyecto emancipatorio del marxismo clásico fruto de la crítica transformativa al capital y radicalmente diferente de la arbitraria especulación filantrópica que prevaleció no pocas veces en el tratamiento pre-marxista a la cuestión antropológica¹⁰⁵.

104 Cfr: Carlos Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Obras escogidas, tomo único*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 24-26.

105 Cfr: Adan Schaff, *La filosofía del hombre*, Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1964; Séve, Lucien, *Marxismo y teoría de la personalidad*,

2.1.2. *Las multitudes y la élite*

De esta manera, el proyecto emancipatorio marxista venía a representar la negación intrínseca y más profunda que la modernidad capitalista llevaba dentro de sus propias entrañas. Dicho proyecto estaba llamado a deconstruir y a la vez disolver la racionalidad burguesa desde su propio interior, para luego superarla y trascenderla de manera radical. Es así como el marxismo y su paradigma de redención social se convierten en la crítica deconstructora de todos los discursos positivos de la modernidad burguesa, lo que en el campo específico de la historia, significaba una doble crítica y deconstrucción frontal y radical, tanto del discurso moderno erudito como del discurso filosófico moderno sobre la historia que le había antecedido.

Se puede afirmar que Mariátegui asume la esencia renovadora del paradigma marxista de redención social, lo que presupone la asunción de los fundamentos básicos de la nueva concepción en torno a la interconexión dialéctica entre individuo-masas populares en el devenir histórico. Es por ello, que la reflexión mariateguiana en esta dirección se desarrolla en lo fundamental bajo la égida de dicha concepción. Sin embargo, cabe señalar que tal reflexión tributa en última instancia al proceso de conformación de los presupuestos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria orientada a la transformación radical de una realidad particular, lo cual condiciona en buena medida el discurso político-filosófico en este sentido. Mariátegui, en su reflexión político-filosófica, va a utilizar indistintamente los conceptos de “multitud” y de “muchedumbre” para designar el conglomerado humano conformado por las clases sociales y las etnias explotadas, subyugadas por la dominación burguesa y oligárquica. Para él las multitudes eran, precisamente, las verdaderas protagonistas del drama histórico:

Buenos Aires, Amorrortu editores, 1975; Héctor Ramis Andalia, *Formación de la categoría masas populares en Marx y Engels*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 1989.

“Los profesionales de la inteligencia no encontraron el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes”¹⁰⁶.

Con esta postura teórico-política superaba el componente aristocrático y elitista de una buena parte de la producción filosófica occidental, incluso de aquellas propuestas crítico-contestarias frente a los valores que sustentaban la civilización capitalista, baste señalar el discurso filosófico de Federico Nietzsche o el de Ortega y Gasset que, sin embargo, no pudieron emanciparse de lo que ya a finales del siglo XIX podía calificarse como un enfoque aristocrático francamente caduco.

El reconocimiento mariateguiano del papel protagónico de las multitudes, en aquellos procesos históricos que él definía como “gestas multitudinarias” —entiéndase como las grandes convulsionadoras político-sociales en la historia— venía a corroborar no tan solo la asunción de la tesis marxista clásica al respecto; sino también venía a confirmar un principio cardinal que va a regir su discurso metafísico y práctico político concerniente a la necesidad de conformar una voluntad de acción revolucionaria para la transformación social. Tal voluntad debía concretarse precisamente en la orientación consciente de las multitudes hacia el cambio social.

Por otra parte, se debe señalar que el reconocimiento explícito del papel protagónico de las multitudes en el proceso histórico, en modo alguno va a desembocar en la acomodaticia posición teórica de diluir la individualidad o personalidad humana en el concepto de multitudes. Siguiendo el espíritu del marxismo clásico, el peruano expone la interconexión dialéctica individuo-masas oprimidas. En este sentido, se pronuncia por lo que pudiera llamarse como la “identidad existencial” de los dos polos que interactúan en dicho proceso dialéctico. Esto puede explicar cómo el discurso filosófico comprende en esta dirección, desde el “enfoque metafísico” (existencial) del hombre como individualidad hasta las puntuales

106 *Ídem.* “Prólogo” de *Contribución a la crítica de la Economía Política*, La Habana, Editora Política, 1966, pp. 9-18.

observaciones acerca del papel de las grandes personalidades en la historia, las que sintetiza en el concepto de “hombres imaginativos”.

Dicho concepto quedaba desplegado en la siguiente aseveración:

La historia les da siempre razón a los hombres imaginativos. En la América del Sur, por ejemplo, acabamos de conmemorar la figura y la obra de los animadores y conductores de la revolución de la independencia. Estos hombres nos parecen, fundamentalmente, geniales. ¿Pero cuál es la primera condición de la genialidad? Es, sin duda, una poderosa facultad de imaginación. Los libertadores fueron grandes porque fueron, ante todo, imaginativos. Insurgieron contra la realidad limitada, contra la realidad imperfecta de su tiempo¹⁰⁷.

Siguiendo la lógica de la anterior reflexión, Mariátegui llega a plantear que el progreso ha estado históricamente asociado a la obra de los hombres imaginativos; es decir, las grandes individualidades han desempeñado en el devenir histórico un papel destacado, ya que han sabido avizorar lo que él llamaba una “realidad potencial”, una “realidad superior”, una “realidad imaginaria”. Sin embargo, en dicha visión los hombres imaginativos aparecen indisolublemente articulados a las multitudes, pues son éstas, con su acción heroica, las que hacen posible la materialización o “terrenalización” de las ideas y aspiraciones contenidas en las grandes utopías o proyectos sociales.

De esta manera, dejaba planteado el nexo indisoluble entre la personalidad histórica y las multitudes. La lógica explicativa de tal nexo, en modo alguno, va a quedar restringida a un ángulo visual teórico-general ya que la reflexión del autor en esta dirección se concreta en el plano teórico-político, el que incluye la puesta en tensión de dichos presupuestos en función de la práctica política

107 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, op. cit., p. 28.

modificadora de la realidad social particular. Es así como el concepto de multitudes adquiere finalmente los contornos identitarios en la mediación política; es decir, en lo que serán los actores sociales, las fuerzas motrices, del proyecto mariateguiano de cambio social.

Asimismo, en dicho proyecto de redención social, el papel de los hombres imaginativos quedará finalmente insertado de manera coherente en la praxis política de lo que Mariátegui define como las élites revolucionarias. Sobre este particular acotaba:

A ninguno de estos críticos se le ocurre, por supuesto, reparar en que una revolución es siempre la obra de una élite, de un equipo, de una falange de hombres heroicos y superiores. Ni en que, por consiguiente, el problema de la élite, existe también como problema interno para el proletariado, con la diferencia de que éste, en su lucha, en su ascensión, va templando y formando dentro de un ambiente místico y pasional, y con la sugestión de mitos vivos, sus cuadros directores¹⁰⁸.

El concepto de “élites revolucionarias” expresa el basamento político-filosófico cardinal de la visión en torno al problema de la conducción política revolucionaria en el proceso de revolución socialista. Se trataba entonces de la preocupación y la ocupación por el medular asunto de la dirección de la lucha de clases hacia la toma del poder desde una perspectiva revolucionaria. Despojado de cualquier enfoque iluminista en el tratamiento teórico-político de dicho problema, el peruano está llamando la atención hacia el ejercicio de la dirección, conducción o liderazgo como necesidad ineludible para la liquidación del antiguo régimen vigente, lo que en el pensamiento marxista de su tiempo Lenin distingue como vanguardia, y Trotsky como el pistón que comprime el vapor de una locomotora, que no es otra cosa que el movimiento espontáneo de las masas en el momento decisivo¹⁰⁹.

108 *Ibidem*, pp. 44-45.

109 *Cfr*: Marta Harnegger, *América Latina: Vanguardia y crisis actual*, Biblioteca Popular, 1990, pp. 9-44. En este libro, la autora, desde una perspectiva marxista y leninista, realiza un examen en los planos

En el discurso mariáteguiano, las “élites revolucionarias” vienen a representar el resorte movilizador por excelencia de los factores subjetivos en el proceso de preparación de la revolución socialista. Puede afirmarse que en la dimensión teórico-política de la reflexión sobre el particular se nota la tendencia a privilegiar el papel de la “falange de los hombres heroicos y superiores”, los cuadros directores de la lucha de clases contra el capital; en relación con el papel de las grandes personalidades en el contexto de la transformación social. De esta forma, en dicha dimensión del discurso, lo que en el plano teórico-general aparecía como la interconexión hombre-multitudes, se presenta concretada ahora en la dialéctica que se establece entre las “élites revolucionarias” y las clases sociales que conformaban las fuerzas motrices del cambio social en el Perú y por la analogía del resto del tejido social regional de América Latina.

Se trataba de una reflexión filosófica en torno al lugar y papel de las multitudes y los hombres imaginativos en el proceso histórico, claramente superadora del anacrónico aristocraticismo filosófico todavía vigente en algunas expresiones de la conciencia filosófica europea de las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, el mérito mayor de Mariátegui en esta dirección radica en el despliegue de una meditación con una marcada implicación práctico-política; es decir, la misma está al servicio de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria dirigida a la transformación radical de la sociedad peruana de los años veinte del pasado siglo. Es por ello que se está en presencia de un discurso político-filosófico, que si bien es cierto que tiene como “brújula” o principio orientador los postulados marxistas acerca del papel de las masas populares y las grandes personalidades en el devenir histórico, no es menos cierto que tales postulados resultan

conceptual y práctico-político de la cuestión de la vanguardia en el contexto latinoamericano. Ciertamente, se trata de un objetivo teórico, no suficientemente explorado por el pensamiento marxista de la región, a pesar de su extraordinaria importancia para la praxis política de la izquierda latinoamericana.

enriquecidos en la misma medida que el itinerario de la reflexión va a estar condicionado por la dinámica de un contexto histórico-social particular.

2.2. El hombre en sus dimensiones metafísica y práctica

2.2.1. *La dimensión metafísica del hombre*

El tratamiento de la subjetividad constituye uno de los momentos más trascendentes de la meditación filosófica mariateguiana. La trayectoria de la reflexión en esta dirección quedaba desplegada en dos grandes dimensiones indisolublemente interconectadas: por un lado, la dimensión metafísica; por otro, lo que puede definirse como humanismo práctico. En su reflexión metafísica dirige la atención principal a justipreciar el papel de la individualidad y el lado activo del sujeto, lo que sintetiza en su concepción del hombre como portador del mito revolucionario.

La visión metafísica del hombre quedaba esencialmente formulada en la aseveración siguiente:

Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito¹¹⁰.

En esta fundamentación se puede percibir la impronta de las ideas de Nietzsche, Bergson y Sorel. Es precisamente en la dimensión metafísica de la concepción mariateguiana del hombre donde

110 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, op. cit., p. 24.

con más nitidez se aprecian las huellas dejadas por estos pensadores, quienes realizaron en su tiempo una importante contribución a la comprensión del papel de los resortes volitivos y de la energía creativa en la actividad del sujeto. No es casual entonces que en dicha aseveración se aluda al hombre como “animal metafísico”, recordando, sin lugar a duda, “el animal enfermo” de Nietzsche y que en otro momento de la reflexión en torno al hombre y el mito patentice que la enseñanza de Bergson corroboraba que no solo la religión podía ocupar el espacio del yo profundo, sino también los mitos podían ocuparlo con la misma intensidad. De esta manera, en la comprensión del mito subyace ese impulso vital inherente al hombre que lo hace responder a todas las interrogaciones de la vida.

De este modo, le llegaban al peruano las influencias del impulso vital de origen bergsoniano más bien a través del prisma de la concepción soleriana del mito revolucionario. Los elementos afirmativos de la filosofía occidental, asumidos de las meditaciones filosóficas de Nietzsche, Bergson y Sorel quedarán finalmente sintetizados en la acepción mariáteguiana de lo metafísico, no precisamente coincidente con la que brindaba Engels en su obra *Anti-Dühring*. A este respecto, la tesis de Pablo Guadarrama González resulta clarificadora: “En Mariátegui la actividad metafísica es concebida en su acepción más amplia como producción especulativa del intelecto que demanda y construye entidades espirituales para satisfacer la insaciable sed humana de conocimientos y de consuelo espiritual”¹¹¹.

En la visión metafísica, el mito venía a completar aquella necesidad de infinito que había en la naturaleza humana que ni la razón ni la ciencia por sí solas podían satisfacer. Con tal enfoque, no tan solo enfatizaba en el papel que desempeñaban en la subjetividad humana los resortes asociados a la fe, a la esperanza, a la creencia superior, a la liberación inconsciente de la energía creativa de los hombres, las que luego se concretan en el compromiso consciente

111 Pablo Guadarrama González, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001, p. 209.

del ideal de transformación social profunda; se estaba también y, sobre todo, asumiendo una postura teórica francamente antitética al viejo racionalismo cientificista. No se puede olvidar que el contexto filosófico en que se exponen las meditaciones metafísicas sobre el hombre y el mito está, en lo fundamental, caracterizado por una notable presencia del positivismo y el fatalismo metafísico, en particular, prevalece la versión economicista y materialista vulgar del marxismo potenciada por los representantes del marxismo ortodoxo de la II Internacional.

No resultaba casual la traducción y publicación por el peruano en *Amauta* del artículo del escritor francés Henri Barbusse, “El presente y el porvenir”, donde el autor dejaba explicitada la postura teórica contraria a la subordinación mecánica y simplificadora del individuo a cualquier determinismo materialista. En este sentido, se produce una coincidencia en las posiciones teóricas de Barbusse y Mariátegui. Ambos pensadores consideran que dentro del materialismo histórico debe haber un apartado especial para el individuo y para las influencias individuales y psicológicas. Dicho artículo venía a corroborar tal confluencia en la visión de uno y otro pensador en torno al marxismo y la cuestión de la subjetividad humana.

Sobre el particular, Henri Barbusse, en el artículo anteriormente citado indicaba:

El individuo no es una ficción. Al contrario, es la célula real de la humanidad. Nosotros no nos negamos a reconocer la importancia central del individuo. Carlos Marx no la ha negado tampoco, como se lo reprochan ligeramente los que le conocen mal [...] Los adversarios sofisticados del marxismo y aún a veces ciertos marxistas poco hábiles tienden a transformar el materialismo histórico o económico, en materialismo puro y simple, y a considerar el objetivismo dogmático como un mecanismo, cuyas ruedas se mueven fuera de toda influencia individual, de todo factor psicológico. Esto es traicionar el pensamiento de Marx abusando de la palabra materialismo y desconocer todo lo que tiene de dúctil y viviente el realismo

marxista, que merece ser considerado por su amplitud menos como una doctrina, que como un nuevo estado de espíritu, un nuevo método de orientación de las fuerzas creadoras, en armonía con la vida y la lógica, la naturaleza y la ciencia¹¹².

Ahora bien, no puede perderse de vista el hecho de que la reflexión metafísica, en modo alguno, desemboca en la especulación estéril a “caballo de la fantasía” sobre la existencia humana propia de la filantropía abstracta o el chato romanticismo. Por el contrario, se trata de una meditación metafísica afincada en el curso objetivo del devenir histórico, lo que lleva al autor a desplegar una lógica del discurso que tiene como punto de partida una visión existencial del hombre en un plano general, que en el propio desarrollo de la meditación se va concretando en el reflejo de la época histórica y, a la vez, se va orientando hasta insertarse finalmente en las nociones de clases sociales y proyecto emancipatorio.

Tal orientación del discurso metafísico quedaba corroborada en la tesis siguiente:

[...] lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno, se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito¹¹³.

112 Harry E. Vanden, *Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*, op. cit., pp. 27-28.

113 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, op. cit., p. 27.

De esta manera, la concepción del mito quedaba sujeta a la órbita de los resortes volitivos en el proceso de transformación social. Lo anterior resulta de suma importancia para comprender verdaderamente el alcance de dicha concepción en el contexto ideo-político en que se expone. Los elementos afirmativos asumidos por el autor de las distintas perspectivas filosóficas y psicológicas (vitalismo, irracionalismo, psicoanálisis), los que enriquecen su visión del papel activo de la subjetividad, son recreados en función de la indagación orientada a la movilización de las fuerzas portadoras del cambio social en el Perú de los años veinte del pasado siglo. Por lo tanto, si bien no se debe soslayar la significación que tiene el hecho de que un marxista convicto y confeso, en un ambiente filosófico marcado por el fatalismo metafísico y las interpretaciones simplificadoras de la teoría marxista girara su atención hacia el tratamiento de la subjetividad en otras perspectivas no marxistas, no es menos cierto que el alcance mayor radica en haber demostrado que los elementos afirmativos encontrados en dichas perspectivas podían complementar y enriquecer la concepción marxista del hombre y, a la vez, a partir de un replanteo crítico; los mismos podían ser incorporados con eficacia a un proyecto específico de redención social.

Ese nexo que se establece entre la meditación metafísica en torno al mito y la realidad peruana es advertido por el investigador francés Robert Paris cuando señalaba:

El mito, el elemento irracional o místico heredado de Sorel o de Nietzsche, aparece aquí como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad, como la traducción asimismo de todo cuanto puede haber en el Perú de los años 1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista: casi una utopía, si uno se atiene a la fuerza de las cosas, a la prosa de lo real o de la razón¹¹⁴.

114 Robert Paris, *El marxismo de Mariátegui*, op. cit., p. 34.

La cuestión clave en la comprensión de dicho nexo reside en el llamado de atención sobre la necesidad de potenciar un misticismo revolucionario activador por excelencia del sujeto de la revolución socialista en el Perú. Sin el mito un pueblo no puede alcanzar su grandeza histórica; es decir, sin aquella emoción revolucionaria, impregnada a los hombres por el mito, no resultaba posible la realización más plena de los grandes ideales humanos; esto constituye la tesis nucleica en torno a la cual gira el itinerario de la reflexión sobre el particular. Por tanto, el mito se revela, finalmente, como la fundamentación metafísica del factor subjetivo en el proceso de transformación social y no precisamente como el resorte irracional de lo “indemostrable” en el proyecto socialista mariateguiano como sostenía el investigador francés.

La dimensión metafísica de la concepción mariateguiana de la subjetividad representa uno de los momentos de mayor trascendencia de la meditación filosófica. Frente a las versiones economicistas y fatalistas del marxismo, el autor despliega una lógica reflexiva que privilegia el papel de la individualidad y el lado activo del sujeto, lo que expresa no pocas confluencias con el “fichteanismo” del joven Lukács y el “bergsonismo” del joven Gramsci. De esta manera, Mariátegui se convierte en uno de los ejemplos más representativos de las posturas teórico-políticas heterodoxas frente a la ortodoxia de la II Internacional en la historia del pensamiento marxista de su tiempo. Al decir de la investigadora norteamericana Ofelia Schutte: “la importancia que Mariátegui da al mito lo diferencia de los socialistas estrictamente científicos y le permitió ampliar su comprensión de la realidad social al incorporar otras perspectivas, como el psicoanálisis, el vitalismo y el pragmatismo”¹¹⁵.

Por otra parte, en la misma medida que la heterodoxia quedaba corroborada en el manejo crítico de las distintas perspectivas no marxistas y su incorporación efectiva al itinerario de la reflexión

115 Ofelia Schutte, *Nietzsche, Mariátegui y el socialismo ¿Un caso de marxismo nietzscheano en el Perú?*, op. cit., p. 22.

filosófica, se hacía evidente la necesidad de potenciar un tipo de postura teórica, abierta y creativa como un eficaz antídoto frente a un contexto ideo político, en buena medida marcado por la versión fatalista y materialista vulgar del marxismo. Las interpretaciones ortodoxas de la teoría de Marx de aquellos que se autocalificaban como verdaderos discípulos del pensador alemán empezaban ya, en los tiempos de Mariátegui, a comprometer la dinámica de desarrollo de la teoría marxista, llevándola por el camino del dogmatismo los estereotipos y el anquilosamiento. Como justamente ha señalado Pablo Guadarrama González:

Algo que cercenó las potencialidades regenerativas de la filosofía marxista en el presente siglo, fue la incapacidad para reconocer los aportes del idealismo filosófico a la cultura universal y el adecuado papel de los factores espirituales en todo proyecto social¹¹⁶.

Finalmente, cabe señalar que la concepción de la subjetividad no puede verse restringida a la dimensión metafísica. Esta constituye el basamento filosófico sobre el cual se levanta lo que viene a representar la resultante más coherente de dicha concepción: el “humanismo” práctico. En este peldaño de la reflexión son puestos en tensión los fundamentos existenciales y volitivos que conforman la visión sobre el mito revolucionario, en función de un proyecto de liberación social. Es por ello que el discurso, más bien conceptual de la dimensión metafísica, queda fijado a partir de este nivel de la meditación a la órbita de un humanismo práctico, esencialmente emancipatorio.

2.2.2. *El humanismo práctico*

El origen del concepto humanismo data de la época del Renacimiento (siglos XIV a XVI). En esta época se entendió por “humanismo” un movimiento progresivo de educación que se ocupaba,

116 Pablo Guadarrama González, *Humanismo, marxismo y postmodernidad*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1998, p. 125.

en lo fundamental, de la investigación y la difusión de la filosofía, la cultura y el arte griego antiguos. En el Medioevo, el humanismo sirvió para fundamentar la autonomía de la personalidad humana, el poder de la razón humana y del conocer, frente a la autoridad absoluta de la Iglesia. De esta manera, el humanismo le daba al individuo un optimismo histórico y orientaba la interrogante por el sentido de la vida en el mundo. Desde los orígenes de dicho concepto hasta la actualidad, el humanismo ha venido a significar, en su acepción más general, la aspiración hacia la humanidad, tanto por el respeto de la dignidad y personalidad del individuo.

Distintos autores coinciden en la necesidad de diferenciar en la reflexión filosófica entre “humanismo abstracto” y “humanismo real”¹¹⁷. El primero, entendido como la función humanística de la filosofía que enfatiza el papel de la razón humana del saber; es decir, el hombre aprende a considerarse como un ser autónomo e independiente en el contexto del proceso histórico; el segundo, por su parte, entendido como la unidad del humanismo en el marco de la dialéctica entre teoría y práctica. Se trata entonces de un humanismo práctico, orientado al cómo se deben crear las circunstancias y relaciones sociales para que el hombre pueda emanciparse integralmente y, de esta manera, pueda desarrollar libremente las fuerzas y capacidades creativas.

En la meditación filosófica mariateguiana, el “humanismo abstracto” y el “humanismo real” están coherentemente imbricados. Aquel quedaba revelado, tanto en la concepción metafísica en torno al hombre como portador del mito revolucionario como en el optimismo histórico que brotaba de la crítica filosófica y estética. Si bien es cierto que en el itinerario de la reflexión, el “humanismo abstracto” no desemboca, en modo alguno, en una teoría de la condición humana, no es menos cierto que en dicho itinerario subyace una filantropía revolucionaria que sirve de sostén a un discurso emancipatorio que tiene como núcleo duro el papel de la

117 Cfr: Heinz Krumpel y Manuel Velásquez Mejías, *Notas introductorias a la Filosofía Clásica alemana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995, pp. 66-68.

actividad práctico-transformadora. De esta forma, el “humanismo abstracto” deviene “humanismo práctico”.

En esta última dimensión, no aparece tratado teóricamente el concepto de actividad práctico-revolucionaria. Sin embargo, esta resultaba asumida y reconocida desde el mismo momento en que se asumía el materialismo histórico y el socialismo marxista como método y proyecto de transformación social, respectivamente. El humanismo emancipatorio brotaba de la realidad económica peruana y de la necesidad de emprender una praxis transformativa que cambiara efectivamente las relaciones de producción. No se estaba en presencia de un proyecto moralizante, romántico y utópico anarquista que casi siempre obedece a una verdad pura la que se expresa en una finalidad ética, agitada al vacío; por el contrario, se estaba en presencia de un proyecto que encontraba en la realidad económica la justificación e instrumento para afirmarse.

El punto de partida del humanismo práctico debe buscarse en el enfoque en torno a la dimensión creadora y liberadora del proceso de trabajo. Este resultaba creativo en la misma medida que los hombres se realizaban con él. El trabajo como creación aparecía como el principio básico que debía adoptar una sociedad heredera del espíritu y la tradición de la sociedad incaica. El trabajo se manifestaba como servidumbre cuando, degradado y rebajado, se le despojaba de su virtud de creación; esto puede explicar la crítica mariáteguiana al maquinismo y el taylorismo. De esta manera, Mariátegui superaba la concepción axiológica del catedrático Alejandro Deustua, figura destacada del movimiento irracionalista y anti positivista en América Latina, quien sostenía la tesis que la educación consistía en la realización de los valores y que el proceso de trabajo enriquecía, daba destreza con el hábito, pero no educaba por estar encadenado a los móviles egoístas que constituían lo que él calificaba como “esclavitud del alma”.

Mientras que el profesor Deustua distorsionaba la esencia del proceso de trabajo al identificarla con determinadas manifestaciones alienadoras, Mariátegui, por su parte, demostraba cómo la civilización occidental reposaba totalmente sobre el trabajo. Este

resultaba una condición indispensable para la misma existencia y desarrollo de dicha civilización y una premisa en el proceso de organización de una sociedad de trabajadores, de productores. En síntesis, Deustua veía el trabajo como servidumbre y sujeto a los móviles egoístas de los hombres; Mariátegui lo veía en su esencia creativa y liberadora. Por lo tanto, el humanismo, en su dimensión práctica, parte del reconocimiento del hombre como sujeto del proceso de creación y liberación, lo cual quedaba validado en la actividad conscientemente creativa que se realiza, en lo fundamental, a través del trabajo. El mismo, por su propia esencia, debe hacer posible la emancipación humana sobre las manifestaciones enajenantes que frenan su realización como ser cualitativamente superior a todo lo existente.

Mas, la dimensión práctica del humanismo no quedaba, en modo alguno, restringida a la exégesis sobre la esencia creativa y liberadora del proceso del trabajo. No puede obviarse el hecho de que ya el peruano, en su reflexión metafísica en torno al hombre y el mito, enfatizaba precisamente en la existencia humana como sujeto de valores espirituales y portadora a la vez de resortes volitivos de apreciable significación en los proyectos de redención social; es decir, la comprensión del hombre no podía quedar reducida al exclusivo contexto de la producción de bienes materiales. Con el humanismo práctico, dichos resortes se articulan coherentemente a la órbita de la actividad práctico-transformadora.

Cuando Mariátegui reconocía en la revolución social el mito de los nuevos tiempos, estaba situando el itinerario de la reflexión en el ángulo visual del humanismo práctico. La revolución se presentaba entonces como la fe, la creencia superior, el ideal de una clase, el proletariado, perfectamente realizable en la medida que se correspondía con el curso objetivo de los acontecimientos históricos. El mito de la revolución venía a representar la intuición que interpretaba la nueva época histórica, caracterizada por el ascenso definitivo de la clase social llamada a liquidar finalmente el poder del capital. De esta forma, el mito se revelaba no como la intuición genial de hombres ilustres, sino como la idea de la revolución

socializada en las grandes multitudes; es así como un resorte de tipo subjetivo (el mito) quedaba fijado a la actividad práctico-revolucionaria (proceso de revolución social).

Para él los mitos pretéritos de la burguesía tales como: libertad, democracia, paz, igualdad, habían entrado en un franco proceso de agotamiento y todo intento de restituirlos en las nuevas condiciones históricas estaba destinado al fracaso: "Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto"¹¹⁸. Emergía entonces el nuevo mito (la revolución social) ajeno a toda especulación abstracta y arbitraria marginada de las exigencias histórico-sociales. El mismo venía a expresar la necesidad ineludible del cambio social, lo cual no era posible sin el rescate del papel activo de la subjetividad humana en la lucha de clases y en la preparación de la revolución social.

De esta manera, el mito de la revolución social presupone la puesta en tensión de los factores subjetivos (emocionales, volitivos, organizativos) del proceso de lucha de clases, los que debidamente articulados a las condicionantes objetivas, posibilitaban la materialización de la modificación profunda de la estructura social específica. Aquí, tanto la preparación del cambio como su realización más plena, a través de la confrontación clasista que desembocaba en la toma del poder político por las clases explotadas, tienen un basamento metafísico esencialmente emancipatorio y desalienador. Es por ello que el nuevo mito es expresión de libertad creadora, de una potencia de creación orientada a fines redentores que están en plena sintonía con el curso necesario del devenir histórico y del progreso.

La visión humanístico-práctica del mito va a estar bajo la concepción de lo que Mariátegui definía como la nueva acepción del dogma. Entendido este no como la verdad revelada por Dios y como la que declaraba y proponía la iglesia¹¹⁹, sino como la doctrina

118 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, op. cit., p. 26.

119 Cfr: *Diccionario Enciclopédico Labor*, Barcelona, Editorial Labor, 1968, p. 238.

de un cambio histórico. En la acepción mariateguiana, el dogma está impregnado de la dialéctica entre lo viejo y lo nuevo; es decir, mientras el cambio social viable —expresión de la necesidad histórica— está latente, la doctrina emancipatoria se convierte en el principio cardinal que garantiza la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. Cuando dicha doctrina pierde su vitalidad en la misma medida que no representa ya un factor de la historia y el progreso, entonces se convierte en un reservorio pasivo o en un código de una ideología del pasado. Para el peruano, el dogma de los nuevos tiempos era, precisamente, el marxismo.

Sobre esta última cuestión señalaba:

La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance. El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún imposible. El libre pensador a ultranza se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres: su especulación volteja a una velocidad loca pero inútil en torno a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita. El socialismo, como retorno al sentido original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma¹²⁰.

Esta cita muestra, con toda nitidez, lo alejado que estaba el autor del libre pensamiento a ultranza, lo que a su modo de ver, casi siempre desembocaba en una herejía individual, infecunda. Esto no significa que se esté en presencia de una postura teórica nihilista frente

120 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, op. cit., pp. 125-126.

a todo tipo de herejía. La cuestión clave en este sentido se revela en la interconexión que se establece entre herejía y dogma; es decir, en qué medida la primera contiene la posibilidad real de devenir en el segundo o, en cambio, de incorporarse a este. Dicha interconexión quedaba corroborada en la propia reflexión en torno al hombre y al mito, en su dimensión metafísica y humanístico-práctica.

Dicha reflexión, en sus dos dimensiones, no dejaba de ser una herejía si se atiende al contexto ideo político en que Mariátegui expone sus consideraciones al respecto, que como se sabe, estaba básicamente caracterizado por la presencia de las versiones economicistas y fatalistas del marxismo sustentadas por los ideólogos de la II Internacional. El hecho de que un marxista convicto y confeso concibiera una reflexión metafísica acerca del hombre basada en el papel activo de los resortes existenciales y volitivos, incluso con la palpable influencia de distintos exponentes del idealismo filosófico, era a la luz del marxismo ortodoxo una desviación en modo alguno permisible. Es por ello que en este sentido, Mariátegui se comportaba como un “marxista hereje”, calificativo que pudieran recibir otras notables figuras del pensamiento marxista de su tiempo como Lenin y Gramsci.

Sin embargo, no se trataba, como se ha visto con anterioridad, de una reflexión metafísica agitada al vacío, sino de una meditación “terrenalizada” en un humanismo práctico con un alcance emancipatorio y desalienador. Es así como la herejía se incorpora al dogma; es decir, cuando el peruano rescataba el lado activo del sujeto, lo que equivale a revelar la dimensión subjetiva de la actividad humana y de la individualidad en la sociedad, estaba rescatando uno de los componentes nucleicos del paradigma emancipatorio del marxismo clásico, severamente escamoteado por las exégesis materialistas vulgares. En este sentido, vale destacar que Mariátegui, como otros marxistas convictos y confesos de su tiempo, no conoció las reflexiones antropológicas tempranas de Marx; por lo tanto, la asunción crítico-electiva que él potencia en el manejo de la obra de algunos representantes del idealismo filosófico le permiten arribar a una visión del papel activo de la subjetividad que no tan

solo se convierte en un eficaz antídoto frente a la mediocridad reformista y evolucionista, sino también expresa una correspondencia esencial con el tratamiento que recibe esta cuestión en las obras tempranas del filósofo de Tréveris.

Por otra parte, el nexo que se establece entre la herejía y el dogma en el contexto de la dimensión humanístico-práctica del mito permite revelar, en buena medida, el distanciamiento que se produce entre Mariátegui y los exponentes del idealismo filosófico. Cuando aquel patentiza la tesis de que el nuevo mito era la revolución social concretada en un proyecto específico de redención social, que bajo la égida del dogma de los nuevos tiempos, el marxismo, tenía como sujetos activos a las clases y etnias explotadas y subyugadas por la dominación imperialista y las oligarquías nativas, estaba dándole un nuevo sentido, una nueva acepción a los elementos afirmativos sobre el papel de la subjetividad encontrados en Nietzsche, Bergson, incluso en Sorel, quien sustentaba una concepción de la violencia revolucionaria que, como se ha planteado en otro momento, difiere esencialmente de la visión mariateguiana. Es por ello que si bien es cierto que en la reflexión metafísica están presentes las huellas del idealismo filosófico, no es menos cierto que en la dimensión humanístico-práctica se produce una ruptura al nivel de acepción, sentido e intencionalidad del discurso filosófico con respecto a los exponentes de dicho idealismo. En la dimensión humanístico-práctica va a prevalecer el espectro de la teoría revolucionaria de Marx y Engels, así como la concepción maximalista de los líderes de la Revolución bolchevique.

Ciertamente, la concepción del hombre deviene una de las zonas de la reflexión filosófica mariateguiana de mayor trascendencia histórica. La anterior afirmación no queda corroborada tan solo en la actitud teórica, francamente heterodoxa puesta de manifiesto en el tratamiento del papel de la subjetividad contraria a los enfoques fatalistas y simplificadores del marxismo ortodoxo de la II Internacional, sino también en la vitalidad del legado mariateguiano a la luz del complejo, contradictorio y no pocas veces penoso itinerario seguido por el pensamiento marxista después de la muerte de Mariátegui.

En la antigua URSS se implantó una forma de concebir la filosofía, el DIAMAT, que presentaba a la misma como la ciencia de las ciencias, donde las reflexiones de Marx, Engels y Lenin eran sintetizadas en la obra de Bujarin y luego en las exégesis de Konstantinov, Dinik, entre otros. Estas interpretaciones se convirtieron en el núcleo clásico del período Stalinista (1927-1950) cuyos rasgos fundamentales eran los siguientes: la unidad absoluta entre lo planteado por Marx, Engels y Lenin; la división del marxismo en materialismo histórico y materialismo dialéctico; la tesis de que el marxismo era la ciencia de las ciencias, la división rigurosa de la filosofía en materialista e idealista, lo que desembocó en una visión esquemática del marxismo y al no menos importante fenómeno del manualismo como vía de divulgación del marxismo para facilitar su aceptación; lo cual condujo, al decir del sociólogo argentino Atilio Borón:

[...] al marxismo de manual, que transformó a la teoría en un dogma tan aparatoso como socialmente estéril, incapaz de dar cuenta de los procesos históricos reales y de asegurar una creativa inserción de las políticas progresistas en las luchas sociales de su época¹²¹.

La filosofía al estilo del DIAMAT simple y llanamente desterró o marginó de su agenda teórica lo concerniente al lugar y papel del lado subjetivo de la actividad humana y de la individualidad en la sociedad. Con ello se divorció no tan solo del legado del marxismo clásico, sino también de una generación de marxistas de las primeras décadas del siglo XX (Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Gramsci, Mariátegui, etc.) que habían justipreciado de manera coherente el papel de los resortes subjetivos en el proceso de praxis revolucionaria. Sin duda, este costoso déficit del llamado "marxismo soviético" puede explicar en buena medida los reclamos de Sartre sobre la necesidad de la "existencialización del marxismo"

121 Atilio Borón, "La crisis del marxismo: Nuevo artículo cultural de consumo de masas", en *Marx y el siglo XXI*, Bogotá, Colombia, Ediciones Pensamiento Crítico, 1997, p. 171.

o, en cambio, permite comprender algunas de las posturas contemporáneas de la antropología filosófica. No puede obviarse el hecho de que frente a la concepción del DIAMAT, una de las corrientes más importantes fuera de la antigua URSS, fue precisamente la llamada concepción humanista (Adam Schaff, Erich Fromm, Roger Garaudy, Sartre y Marcuse) la que enfatizaba en el marxismo como humanismo, dándole una particular significación a los *Manuscritos del 44*, publicados en 1932, uno de los textos básicos de donde los representantes de dicha corriente fundamentaban el contenido humanístico de la filosofía de Marx.

El legado mariateguiano confirma cuán importante resulta para un marxista atender, en su justa medida, lo referido a la dimensión subjetiva de la actividad humana y su papel activo en los procesos de transformación social. Mariátegui no dejó a la posteridad una teoría de la condición humana; en cambio, fue capaz de desplegar una reflexión en torno al hombre en un plano metafísico indisolublemente articulado a una óptica humanístico-práctica, con marcados elementos originales para un pensador marxista de su tiempo. Se percató, con meridiana puntualidad, del costoso déficit de aquellas exégesis de la teoría marxista transidas de economismo y de evolucionismo vulgar, las cuales marginaban en sus propuestas teóricas el examen del lado activo del sujeto y el lugar de la individualidad en el contexto social o, en el mejor de los casos, relegaban este importante asunto a un nivel de significación terciario.

El mérito mayor del peruano, en esta dirección, radica en haber desarrollado una reflexión humanística que alcanza los contornos identitarios en una propuesta de redención social. De esta forma, hombre y emancipación aparecen en el itinerario de la meditación indisolublemente vinculados; es decir, desde la dimensión metafísica hasta el humanismo práctico. La tónica del discurso debe verse en sus fines desalienadores y libertarios. Aquí la noción misma de emancipación está planteada con una visión de totalidad que confluye con la perspectiva humanística del marxismo clásico.

Como justamente advierte la investigadora cubana Isabel Monal refiriéndose al proyecto emancipatorio del *Manifiesto comunista*:

Ella va en todos los sentidos y se presenta como una integralidad que no se limita a lo económico o lo político. Así, la emancipación se proyecta en una rica gama de dimensiones que incluyen diversos aspectos de la espiritualidad¹²².

En Mariátegui, la dimensión concreta de lo humano se revela en su propuesta emancipatoria concebida desde una perspectiva integral. Su tesis de que el mito de los nuevos tiempos era la revolución social, se traduce como la preparación y puesta en marcha de un proceso de cambios radicales que presupone como necesidad ineludible la redención del hombre en los planos político, económico y cultural. No existe en el itinerario de la reflexión humanística el más mínimo asomo de una postura teórico-política reduccionista que implique la hiperbolización desmedida de una dimensión emancipatoria con respecto a las otras dimensiones o, en cambio, simplifique el espectro totalizador del proceso de modificación social a una esfera específica de actuación, llámase la económica o la política.

Esa manera de concebir la emancipación integral del hombre, en el contexto de un proyecto específico de transformación profunda de la realidad peruana y latinoamericana de los años veinte del siglo pasado, constituye una de las lecciones fundamentales que se derivan del humanismo mariateguiano. No se trata de encasillar al autor en una u otra corriente dentro del pensamiento marxista del siglo XX; la cuestión clave radica en revelar ese nexo que subyace a lo largo de la “meditación entre marxismo, humanismo y proyecto emancipatorio”. Esto corrobora cómo, a pesar de no haber tenido la oportunidad de conocer la reflexión antropológica temprana de Marx, supo comprender con meridiana

122 Isabel Monal, “La emancipación social a los 150 años del Manifiesto Comunista”, en *Anuario 1998*, Montevideo, Uruguay, [s.n], 1998, p. 25.

claridad que la problemática de la naturaleza y esencia humana, en su dimensión creativa, no podía ser marginada de la dinámica de desarrollo de la teoría y la praxis marxistas.

2.3. Optimismo histórico versus pesimismo

2.3.1. Crítica al escepticismo y al nihilismo históricos

El optimismo histórico se revela como una de las aristas fundamentales de la filantropía revolucionaria desarrollada por Mariátegui a lo largo de su reflexión filosófica. Su visión optimista del futuro constituye el resultado coherente de la lectura crítica que realizó de la crisis económica, política y espiritual que afectaba la estructura social europea de la posguerra. En ello tuvo una incidencia decisiva el periplo europeo, comprendido entre 1919-1923; lo cual le permitió un acercamiento directo a aquel escenario azotado por la profunda crisis y, a la vez, embrión de un porvenir que inexorablemente debía ser diferente. En síntesis, puede afirmarse que su optimismo histórico representa una postura político-filosófica frente a la crisis mundial, que tiene como fuentes nutrientes principales, por un lado, el ejemplo de la Revolución rusa victoriosa y el discurso revolucionario de León Trotsky sobre el porvenir de occidente; y, por otro, el optimismo que subyace en la obra de varios exponentes de la conciencia artística de la época.

Su optimismo histórico se traduce como la lectura revolucionaria de lo que él definía, en sus Conferencias de la Universidad Popular “Manuel González Prada”, como la crisis mundial. Se trata de una postura político-filosófica que fundamenta el proceso de decadencia de la civilización capitalista agudizada con la contienda bélica. A la vez, advierte el advenimiento de un período revolucionario cuya expresión política inicial era la Revolución bolchevique victoriosa y sus influencias en el espectro europeo de la posguerra. Sin embargo, tal postura no se reduce a su componente político, pues el autor sostiene que el germen de un mundo nuevo empezaba a gestarse también en las distintas manifestaciones de la conciencia intelectual de la época.

El discurso en esta dirección dejaba puntualmente claro cómo desde las mismas entrañas de la vieja y agotada civilización capitalista emergería una nueva civilización, una nueva cultura: el socialismo. Tal tesis quedaba fijada a la evaluación que hacía el autor de la marcha de los acontecimientos en Europa y su impacto mundial, así como del curso tomado por el movimiento revolucionario en la región; es decir, no se está en presencia de una tesis fruto de un romanticismo estéril, sino de una posición teórica que es el resultado de un estudio a fondo del tejido social europeo después de la conflagración mundial. Es por ello, que el optimismo histórico que postula el autor se revela esencialmente antitético a cualquier expresión de filantropía abstracta, que simple y llanamente desconoce o no concientiza el movimiento de lo real.

La tónica del optimismo histórico quedaba desplegada cuando señaló:

Un gran ideal humano, una gran aspiración humana no brota del cerebro ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida. Emerge de la realidad histórica presente. La humanidad no persigue nunca quimeras insensatas ni inalcanzables; la humanidad corre tras de aquellos ideales cuya realización presiente cercana, presiente madura y presiente posible [...] Un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean no conmueven nunca a las muchedumbres. Las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta probable; ante aquella doctrina que se basa en la posibilidad; ante aquella doctrina que no es sino la revelación de una nueva realidad en marcha, de una nueva realidad en camino¹²³.

Con esa tónica, el optimismo histórico desemboca en una postura político-filosófica que sirve de eficaz antídoto frente a las expresiones de nihilismo y pesimismo, incluso, en algunos casos

123 José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, Lima, Editora Amauta, 1988, V-8, p. 16.

con un tono marcadamente apocalíptico que caracterizaba a un tipo de discurso filosófico de la posguerra, que reflejaba la crisis existencial y de valores que afectaba a la sociedad europea. En este sentido, vale destacar la crítica a las tesis expuestas por Oswald Spengler en su obra *La decadencia de Occidente*; la cual, a pesar de haber sido escrita en 1912, va a tener una repercusión apreciable en la conciencia filosófica de la etapa postbélica. Cabe destacar también la crítica a las concepciones del filósofo José Ortega y Gasset sobre la *Deshumanización del arte* y el *Alma desencantada*.

La obra de Spengler, *La decadencia de Occidente*, fue estudiada concienzudamente por Mariátegui en su estancia en Europa. Este no comparte la tesis spengleriana acerca del ciclo cerrado en el devenir de las culturas: "Spengler pretende encerrar las trayectorias de las culturas. El socialismo aparece siempre en decadencia, en el *Untergang*. Pero no es un síntoma de la decadencia misma; es la última y única esperanza de la salvación"¹²⁴. Aquí queda confirmada la presencia de dos posturas teórico-políticas en torno al porvenir de la humanidad marcadamente diferentes: mientras que Spengler en un discurso transido de fatalismo despliega toda una visión cataclística, Mariátegui, por su parte, está profesando su optimismo histórico con un sentido de progreso; es decir, sostiene la existencia de una crisis de la cultura burguesa, constata la tendencia a la irremediable desaparición de la vieja sociedad capitalista, pero seguidamente expone la tesis de que en el seno de dicha sociedad germinará un nuevo orden político, una nueva forma social: el socialismo.

Debe apuntarse, que la decadencia de la civilización occidental para Mariátegui y Spengler se revelaba como un proceso y no como un deceso inmediato. Ambos pensadores coinciden en la manera de captar el contenido dialéctico desde una perspectiva histórico-filosófica de los conceptos de caducidad y decadencia. Esto lleva al peruano a plantear una tesis de indudable significación:

La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso.

124 *Ídem. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy, op. cit., p. 26.*

Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. Malgrado la guerra y la posguerra conserva su poder de creación¹²⁵.

La anterior afirmación corrobora cómo Mariátegui no asume en sus estudios sobre la Crisis Mundial una actitud teórica simplista, fruto de una reflexión apresurada o de un excesivo entusiasmo, originado a partir de una filiación político-filosófica y de una fe romántica en el advenimiento inmediato de un mundo nuevo. Su postura teórico-política sobre el particular va a tener dos aristas fundamentales: a) la idea clara de que la crisis de la civilización capitalista agudizada con la contienda bélica, no presupone el fin inmediato del régimen económico-social capitalista, incluso, no descarta la posibilidad de que Europa pueda renovarse una vez más como tantas veces lo había hecho a lo largo del devenir histórico; b) lo concerniente al escenario europeo como portador de un poder de creación que está latente a pesar del conflicto bélico y sus consecuencias nefastas. Esto indiscutiblemente tiene que ver con el contexto histórico social donde surgirán y se desarrollarán las fuerzas gestoras de la nueva cultura que incluye, por supuesto, desde la nueva producción espiritual hasta la praxis política de los actores del cambio social. Es por ello que observa de manera aguda un franco proceso de caducidad y decadencia, sintetizado en el concepto de "crisis de la civilización capitalista" y a la vez aprecia los gérmenes de la creación de un mundo diferente en las entrañas mismas de la vieja sociedad. En síntesis, se trata de un certero despliegue de la dicotomía fuerzas destructoras-fuerzas creadoras desde la perspectiva de la dialéctica materialista.

Es precisamente el manejo eficaz de dicha contradicción lo que aleja a Mariátegui del discurso de tono apocalíptico de Spengler y otros exponentes de la conciencia filosófica de la época. Lo anterior no quiere decir que esté totalmente al margen de los influjos de este tipo de discurso que, en buena medida, venía a tipificar una producción

125 *Ídem. Temas de nuestra América*, Lima, Editora Amauta, 1990, V-12, p. 24.

espiritual impactada por la guerra y la consiguiente depauperación económica y social de la vieja región. El artículo “El crepúsculo de la civilización” escrito en 1922 en la Europa postbélica, corrobora la presencia en la reflexión filosófica mariáteguiana de algunos elementos francamente apocalípticos¹²⁶. Sin embargo, la cuestión clave radica en que en la lógica reflexiva prevalece el optimismo histórico, la confianza en las fuerzas creativas que germinan en el propio escenario de la crisis mundial; es por ello que dichos elementos no devienen tono de la meditación; es decir, no constituyen una actitud teórica dominante.

Las concepciones de Ortega y Gasset recibieron también la atención crítica del peruano. Los viajes del primero a Argentina y México, en las primeras décadas del pasado siglo, y sus conferencias en estos escenarios contribuyeron sustancialmente a impulsar en una nueva generación de pensadores la búsqueda del ser cultural latinoamericano. Dentro de la misma se destacaban figuras como José Gaos, Francisco Romero, Samuel Ramos, Antonio Caso y José Vasconcelos quienes, a partir de fundamentos del humanismo y el historicismo orteguiano, emprendieron importantes estudios sobre la identidad y la historicidad de América Latina. Esta región, para no pocos exponentes de la filosofía y la cultura occidental, portadores de una posición teórica eurocéntrica, era simple y llanamente una prolongación de Europa al carecer de historia y de pasado.

Mariátegui debe ser situado entre aquellos representantes del pensamiento latinoamericano que mostraron interés por las

126 *Ídem. Signos y obras*, Lima, Editora Amauta, 1985, V-7, p. 83.

Este volumen recoge el artículo “El crepúsculo de la civilización”, donde el autor sostiene la tesis siguiente: “Pero antes de que la sociedad nueva se organice, la quiebra de la sociedad actual precipitará a la humanidad en una era oscura y caótica. Así, como se ha apagado Viena, festiva luz de la Europa de *Avant-guerre*, se apagará más tarde Berlín. Se apagarán Milán, París y Londres. Y último y grande foco de esta civilización, se apagará Nueva York. La antorcha de la estatua de la libertad será la última luz de la civilización capitalista, de la civilización de los rascacielos, de las usinas, de los truts, de los bancos, de los cabarés y del jazz band”. Ciertamente, dicha tesis confirma cómo el autor no va a quedar totalmente ajeno a los influjos del tono apocalíptico que prevalece en una buena parte de la producción espiritual europea de la posguerra.

principales tesis del pensador español, incluso en su caso dejó constancia de la admiración hacia la *Revista de Occidente* por su importante papel en la socialización de nuevas inquietudes intelectuales de vanguardia en Europa. Pero, algunas de las tesis principales de dicho pensador son sometidas a examen crítico en distintos momentos de la meditación filosófica mariateguiana. Basta señalar las consideraciones orteguianas sobre la deshumanización del arte y el alma desencantada.

El autor aceptaba parcialmente las reflexiones del filósofo español en torno a la deshumanización del arte. No compartía el absoluto que significaba extender tal tesis a todas las corrientes del quehacer artístico de la época:

Ortega y Gasset nos habla de la deshumanización del arte. Su tesis aparece fundada si se tiene en cuenta solo algunas corrientes, algunas expresiones de decadencia o de desequilibrio. El más nuevo y más interesante movimiento de la literatura occidental –el suprarrealismo– no se conforma con la tesis de la deshumanización del arte. Me parece, más bien, un intento de rehumanización. Hay, por otra parte, mucha humanidad en la obra de Romain Rolland, de Henri Barbusse, de Pierre Hamp, de George Duhamel... Al mismo Pirandello –producto típico de la decadencia– yo no lo encuentro tan antihumano o inhumano como se pretende¹²⁷.

Por otra parte, le achacaba al intelectual español parte del equívoco que en el mundo hispano se había originado debido a sus enfoques sobre el arte nuevo. Para él, Ortega y Gasset no distinguía escuelas ni tendencias, lo que conducía a no dilucidar, al menos en el arte moderno, los elementos de revolución de los elementos de decadencia. Estas inconsecuencias orteguianas, a su modo de ver, venían a ser una de las expresiones más palpables de una meditación marcada por la decadencia, el escepticismo y el pesimismo que trajo consigo la contienda bélica y sus nocivas consecuencias.

127 *Ídem. La novela y la vida*, Lima, Editora Amauta, 1987, V-4, pp. 158-159.

En síntesis, para Mariátegui las concepciones del filósofo español sobre el arte representaban de manera paradigmática el nihilismo que prevalece en un tipo de producción espiritual de la posguerra donde subyacía el “alma desencantada” de la civilización burguesa y el tramonto del orden social capitalista.

No se escapaban a las consideraciones críticas las tesis de Ortega y Gasset acerca del “Alma desencantada”. Se trataba en esta ocasión del despliegue de un discurso de tono nihilista y pesimista que afirmaba tan solo los elementos francamente decadentistas de la crisis socio-cultural y de valores que aquejaba a la vida europea de la etapa postbélica. Frente a la concepción ortegueana, Mariátegui exponía la tesis acerca de la coexistencia de dos interpretaciones: por un lado, “el alma desencantada” del filósofo español como expresión nítida del alma de la decadente civilización capitalista; por otro, “el alma encantada” de Romain Rolland como manifestación palpable del alma vigorosa de los forjadores de la nueva civilización.

En esta oportunidad, de nuevo emerge el nexo que Mariátegui establece entre decadencia (alma desencantada) y el advenimiento de un mundo nuevo (alma encantada). Aquí la lógica explicativa de dicho nexo deviene, finalmente, un tono perceptible: el optimismo histórico; es decir, la reflexión que privilegia la confianza en las fuerzas gestoras de un porvenir diferente. Esta postura político-filosófica se convierte de hecho en el antídoto por excelencia que contrarresta la meditación ortegueana; la cual se erige en una “radiografía” de la decadencia para quedar atrapada en el círculo vicioso de una visión básicamente crepuscular de la crisis mundial.

Finalmente, Mariátegui se encargaría de explicitar su postura político-filosófica frente a la visión crepuscular desplegada por Ortega y Gasset en sus consideraciones sobre el “alma desencantada” de Europa. Al respecto puntualizaba:

Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina

mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles¹²⁸.

En la crítica a las concepciones de Spengler y de Ortega y Gasset quedaban esbozados los fundamentos conceptuales básicos del optimismo histórico mariateguiano. La lectura que ambos pensadores realizan de la crisis mundial adolece del manejo efectivo del nexo dialéctico entre la noción de crisis entendida como proceso de caducidad y decadencia y los gérmenes o fuerzas creadoras de un mundo nuevo. Esto implicaba una inconsistencia epistemológica, pues estos pensadores al poner el énfasis de la reflexión en los elementos francamente decadentistas obviaban los fermentos de una nueva cultura que empezaban a desplegarse en las entrañas mismas del viejo tejido social. Es precisamente en dicha inconsistencia, fundamentada por Mariátegui desde la perspectiva de un optimismo histórico devenido postura político-filosófica, donde radica la piedra angular de la crítica superadora de tales concepciones de tono nihilista y pesimista.

2.3.2. *El optimismo histórico*

2.3.2.1. *El optimismo histórico en la crítica estético-artística*

No dedicó Mariátegui una obra específica a su pensamiento estético. Sus ideas en esta dirección se encuentran básicamente en los artículos que aparecen en distintas publicaciones periódicas de la época¹²⁹ y en aquellos trabajos que forman parte de los dos volúmenes —en forma de libros— que alcanzó a publicar en vida: *La escena contemporánea* (1925) y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Cuando se estudian sus escritos se puede

128 *Ídem. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy, op. cit.*, p. 35.

129 El diario limeño *El Tiempo* y las revistas *Mundial*, *Variedades* y *Amauta*.

comprobar lo alejado que estaba de cualquier pretensión de construir un esquema conceptual o categorial de la interpretación o crítica de la obra artística. Ante una pregunta formulada en 1923 sobre cuál era su concepto del arte, respondía: “Un concepto del arte es una definición del Arte. Yo no amo estas definiciones que son ampulosamente retóricas o pedantescamente didácticas y que no definen nada. ¿Para qué argumentar su número?”¹³⁰.

Sería un equívoco adentrarse en los escritos de corte estético del peruano para buscar en ellos un aparato categorial organizado de manera sistémica y erigido en un absoluto de explicación universal de la obra de arte. Se precisa de un estudio de cada artículo sin estereotipos preconcebidos que revele, sobre todo, esa poderosa lógica explicativa que subyace en cada reflexión crítica sobre una corriente artística en general, o sobre una personalidad del arte en particular. Mas, cuando se realiza una valoración crítica del legado del autor en esta dirección, uno de los aciertos indiscutibles debe buscarse en el manejo eficaz de la dicotomía arte decadente-arte nuevo en el quehacer artístico de las primeras décadas del pasado siglo.

Es precisamente en la lógica reflexiva sobre dicha dicotomía donde quedaba desplegado el optimismo histórico mariáteguiano desde el ángulo visual de la crítica estética. Aquí el tono de la meditación reside en el enfoque del “arte nuevo”, el que se sustenta en la tesis de que ninguna estética podía rebajar el trabajo artístico a cuestión de técnica; es decir, la técnica nueva debía corresponder a un espíritu nuevo. Si no se daba esta confluencia, el cambio se operaba a nivel de parámetro, de decorado y la revolución artística, en modo alguno, debía ser reducida a las conquistas formales. Al respecto acotaba:

El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco

130 José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida*, op. cit., p. 138.

en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués¹³¹.

Si se asume tal visión del arte nuevo como una coordenada principal de la crítica estética, se podrá entonces advertir dos grandes direcciones en la presentación de los juicios críticos: la primera, autores cuyas obras de indiscutibles méritos artísticos están limitados por las condiciones histórico-sociales del tiempo que les tocó vivir o por los intereses de clase que en última instancia representan; la segunda, autores cuyas obras de reconocidos valores artísticos expresan en su creación un optimismo histórico, el advenimiento de una nueva época. En la primera dirección constituyen ejemplos paradigmáticos las apreciaciones críticas sobre Tolstoi, Dostoievsky, Zola y Anatole France. En la segunda dirección, los juicios sobre Henri Barbusse y Romain Rolland.

Mariátegui en su crítica estético-artística precisaba las raíces clasistas existentes en el fondo de la producción artística de Tolstoi y Dostoievsky:

La literatura de estirpe dostoiévskiana refleja, en mi opinión, la neurosis de una burguesía retardada, que no llegó a encontrar su equilibrio en el poder político. La literatura de Tolstoi tiene un espíritu diverso [...] Por lo que toca a Tolstoi es evidente que, aunque su genio rebasara muchos límites, sabe clasificarlo como la sublimación de la vieja aristocracia. Si no conservó el alma del terrateniente, como pretende la frase de Dostoievsky, conservó el alma y los gustos del campesino¹³².

Para el autor, la obra del novelista francés Emilio Zola era una expresión palpable de la Francia de su tiempo. Por tanto, no resultaba justo que se le restara reconocimiento a su potencia y pasión.

131 *Ídem. El artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990, V-6, p. 19.

132 *Ibidem*, p. 137.

Su obra, simple y llanamente, era anterior al espíritu de la revolución proletaria. Zola expresaba la sublimación de la pequeña burguesía francesa, estrato este que no era capaz de apasionarse por los fueros de la verdad y la justicia como en los tiempos, algo románticos, en que el novelista en su famoso *Yo acuso* ayudaba a restablecer la inocencia del capitán Dreyfus. Para él Zola conocía bastante al pueblo, pero ignoraba al proletariado. Sostenía que las ideas del novelista sobre el socialismo eran una concepción humanitaria, sentimental, saturada de romanticismo, de culto a las masas y ajena radicalmente a la concepción energética y heroica de los marxistas¹³³.

La obra de Anatole France fue centro de la atención del peruano en más de una ocasión. Consideraba que el escritor francés pertenecía a la época indecisa, fatigada, en que maduraba la decadencia burguesa. Esto, ciertamente, explicaba las ideas del novelista sobre la revolución y el socialismo. Sostenía que el socialismo era para France una etapa, una estación del progreso, a la que le reconocía más que su prestigio revolucionario, su valor científico: La adhesión a la revolución del escritor francés, era un acto intelectual más bien que un acto espiritual.

Sobre dicho escritor precisaba:

En la obra de Anatole France es, ciertamente, vano y absurdo buscar el espíritu de una humanidad nueva. Pero lo mismo se puede decir de toda la literatura de su tiempo. El arte revolucionario no precede a la Revolución. Alejandro Blok, cantor de las jornadas bolcheviques, fue antes de 1917 un literato de temperamento decadente y nihilista. Arte decadente también hasta 1913 el de Mayakovski. La literatura contemporánea no se puede librar de la enfermiza herencia que alimenta sus raíces. Es la literatura de una civilización que tramonta. La obra de Anatole France no ha podido ser una aurora. Ha sido, por eso, un crepúsculo¹³⁴.

133 *Ibidem*, p. 157.

134 José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, op. cit., p. 173.

En los juicios sobre Tolstoi, Dostoievsky, Zola y Anatole France, quedaba constatada una cuestión central de la producción estética mariateguiana: clarificar en qué medida influyen sobre los creadores y sus respectivas obras los condicionamientos económicos, políticos e ideológicos de una época. Determinar en qué sentido un contexto social decadente puede convertirse en un nexo causal de las vacilaciones, los nihilismos, los escepticismos y contradicciones de un creador. Esto quedaba precisado en la crítica estética sin el menor asomo de sociologismo vulgar, o de un uso hiperbolizado de los factores extra-estéticos.

Por otra parte, el peruano veía en Henri Barbusse un arquetipo de escritor consciente de la necesidad de trabajar por el advenimiento de una sociedad nueva. Saludó más de una vez la fundación, por el escritor francés, del grupo “Claridad”, germen de una Internacional del Pensamiento. Asumió de Barbusse sus consideraciones sobre una nueva dimensión de la política, en medio de la repugnancia estética que algunos escritores de la época experimentaban en torno a la praxis política.

Justipreciaba las reflexiones del escritor francés sobre el nexo orgánico entre intelectualidad y compromiso revolucionario. Al respecto puntualizaba:

Barbusse recuerda a los intelectuales el deber revolucionario de la inteligencia. La función de la inteligencia es creadora. No debe, por ende, conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamente. El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la utopía que la inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido. Abandonar a los humildes, a los pobres, en su batalla contra la iniquidad es una deserción cobarde. El pretexto de la repugnancia a la política es un pretexto femenino y pueril. La política es hoy la única, grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano¹³⁵.

135 *Ibidem*, p. 158.

Conoció varias de las obras del escritor francés Romain Rolland. En sus escritos aparecen menciones o reflexiones sobre *Jean Cristophe*, *El juego del amor y de la muerte*, *El teatro de la revolución* y *El alma desencantada*. Sobre la creación artística del intelectual francés acotaba: “No hemos confundido nunca el arte sano de Romain Rolland, nutrido de eternos ideales, henchido de alta humanidad, rico en valores perennes, con el arte mórbido de los literatos finiseculares en quienes tramonta, fatigada, una época”¹³⁶.

Las reflexiones críticas sobre Henri Barbusse y Romain Rolland desentrañan el optimismo histórico que subyace en la producción artística de dichos escritores. La ternura por el hombre y la pasión por la muchedumbre, que vio en el primero, el pesimismo de la realidad y el optimismo del ideal, unido al mensaje humanista para los hombres jóvenes de Hispanoamérica, que vio en el segundo, venían a patentizar la filantropía de un arte nuevo, la que expresaba nítidamente el proceso de germinación de un mundo nuevo en el seno mismo de la vieja sociedad. Sus argumentos críticos no brotan de una reflexión conceptual, especulativa, al margen de la creación artística; por el contrario, en la medida en que profundiza mediante el ejercicio de la crítica estética en obras como las de Rolland y Barbusse, encuentra en ellas el mentís más contundente al escepticismo, las vacilaciones, el pesimismo y el nihilismo que tipifican un arte marcadamente decadente.

De esta manera, la crítica estética deviene una de las zonas de la reflexión humanística de mayor significación para una comprensión de las coordenadas identitarias del optimismo histórico. Con un apego total a las especificidades de la creación artística, el peruano establece un interesante intercambio crítico con la obra y el autor a partir del cuidadoso balance entre los factores estéticos y extraestéticos para revelar en aquellos casos donde está latente en sus más disímiles formas y rótulos la dicotomía arte decadente-arte

136 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, op. cit., p. 160.

nuevo. Dicha dicotomía, por un lado, confirma la presencia en la conciencia artística de la época de elementos filantrópicos que anuncian el advenimiento de un porvenir diferente; por otro lado, afirma y enriquece la postura político-filosófica de Mariátegui en torno a la crisis mundial y al futuro de la humanidad.

2.3.2.2. El optimismo histórico y la praxis revolucionaria

En modo alguno, el optimismo histórico mariateguiano puede quedar simplificado a la crítica filosófica y estética. Ciertamente, en esta dimensión hay que buscar los trazos conceptuales que fundamentan la postura político-filosófica frente a la situación mundial de la etapa postbélica. Sin embargo, la fundamentación en el plano abstracto o teórico general debe verse en su articulación indisoluble con los instrumentos movilizadores de las fuerzas gestoras del cambio social; es decir, la filantropía revolucionaria del peruano va a estar fijada a lo que puede definirse como actividad práctico-política; sin la cual, a su modo de ver, no resultaba posible o viable el advenimiento de un mundo nuevo. Aquí, por supuesto, tienen un peso específico apreciable las influencias que recibe el discurso mariateguiano del paradigma emancipatorio del marxismo clásico y de la concepción heroica y romántico-revolucionaria de los líderes de la Revolución bolchevique, en particular de Lenin y Trotsky.

Se trata entonces de una visión filantrópica cuyo tono optimista incluye el proceso mismo de preparación de los resortes de la transformación social. Esto, en buena medida, modula el discurso mariateguiano situándolo más bien en la óptica de la modificación necesaria e inevitable de una realidad histórica afectada por una profunda crisis multilateral. De esta forma, el optimismo histórico del autor se alejaba de un tipo de discurso que si bien era cierto, ponía el acento en un futuro mejor, incluso, luminoso; no era menos cierto que el advenimiento del mismo se convertía en una quimera tan lejana en el tiempo que no pasaba de ser una especulación divorciada de las urgencias histórico-sociales de la época. Tal era el caso de la crítica mariateguiana a las concepciones del filósofo mexicano José Vasconcelos sobre la raza cósmica.

Vasconcelos sostenía la tesis de que en el suelo de América se confundirían todas las razas para crear lo que él llamaba la raza cósmica. La misión de América sería el alumbramiento de la primera civilización cosmopolita. El peruano, por su parte, reconocía los intrépidos vuelos de la reflexión del filósofo mexicano; sin embargo, llamaba la atención sobre las inconsistencias básicas de dicho discurso:

La ausencia que los espíritus de la nueva generación tenemos que constatar con un poco de tristeza y desencanto, en las obras de Vasconcelos, es la ausencia de un sentimiento más agudo y despierto de lo presente. La época reclama un idealismo más práctico, una actitud más beligerante. Vasconcelos nos acompaña fácil y generosamente a condenar el presente, pero no a entenderlo ni utilizarlo. Nuestro destino es la lucha más que la contemplación [...] Vasconcelos coloca su utopía demasiado lejos de nosotros. A fuerza de sondear en el futuro, pierde el hábito de mirar en el presente. Conocemos y admiramos su fórmula: Pesimismo de la realidad; optimismo del ideal. Pero, observando la posición a que lleva al que la profesa demasiado, absolutamente, preferimos sustituirla por esta otra: Pesimismo de la realidad, optimismo de la acción. No nos basta condenar la realidad, queremos transformarla. Tal vez esto nos obligue a reducir nuestro ideal, pero nos enseñará, en todo caso, el único modo de realizarlo. El marxismo nos satisface por eso: porque no es un programa rígido, sino un método dialéctico¹³⁷.

La anterior aseveración crítica revela cuán importante resultaba para Mariátegui fijar la reflexión filantrópica a la órbita de una praxis revolucionaria. No bastaba con una interpretación optimista sin más de la realidad histórico-social, pues como parte de ella debía quedar también delineados los aspectos prácticos, lo que equivalía a plantearse el problema de la emancipación desde la perspectiva de la acción clasista y la revolución social. Esto le imprime a la

137 *Ídem. Temas de nuestra América, op. cit.*, pp. 81-82.

visión mariateguiana sobre el porvenir de la humanidad un tono “terrenalizador”, en la misma medida que los resortes teórico-políticos potenciados para activar el proceso de transformación social expresan una correspondencia esencial, con las exigencias de cambio que reclamaba el tejido social de la posguerra.

De esta manera, el optimismo histórico mariateguiano deviene crítica conceptual de lo existente, de la cual brotaba una proyección del futuro que pasaba necesariamente por la puesta en tensión de los instrumentos movilizados de la modificación social, praxis revolucionaria, como una condición indispensable para la real y efectiva crítica superadora del presente. Con ella lograba el despliegue de una postura político-filosófica, por un lado, contraria a la visión crepuscular de la crisis mundial; por otro, cualitativamente superior a un tipo de discurso filantrópico en torno al porvenir de la humanidad que, si bien era cierto, contenía un mensaje francamente optimista, el hecho de quedar reducido a un plano estrictamente conceptual y especulativo y, por ende, al margen de una comprensión del papel transformador de la praxis revolucionaria, lo alejaba definitivamente del complejo decurso de lo real.

2.4. Conclusiones parciales

La reflexión humanística y el tratamiento de la subjetividad representan una de las vertientes más trascendentes de la meditación filosófica mariateguiana. Esta problemática adquiere los contornos conceptuales básicos a través de tres direcciones principales: La interconexión hombre-masa, la concepción del hombre y el optimismo histórico. En la primera dirección queda corroborada la asunción por el peruano de los fundamentos básicos de la concepción del marxismo clásico en torno al nexo dialéctico entre individuo-masas populares en el devenir histórico. En este sentido la meditación tributa, en última instancia, al proceso de creación de los presupuestos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria, orientada a la modificación radical de una realidad

específica, lo que condiciona en buena medida el discurso político-filosófico sobre este asunto.

Asimismo, cabe señalar que el reconocimiento explícito del papel protagónico de las multitudes en el proceso histórico, en modo alguno, desemboca en la acomodaticia actitud teórica de diluir a la individualidad o personalidad humana en el concepto de multitudes. En este sentido, Mariátegui se pronuncia por lo que pudiera definirse como la “identidad existencial” de los dos polos que interactúan en dicho proceso dialéctico. En la dimensión teórico-política de la reflexión sobre el particular se aprecia la tendencia a privilegiar el papel de los cuadros directores de la lucha de clases contra el capital (élites revolucionarias) con respecto al papel de las grandes personalidades en el contexto de la modificación social. De esta manera, lo que aparecía en el plano teórico-general como la acción recíproca hombre-multitudes alcanza su determinación concreta en el plano teórico-político con la interconexión entre las élites revolucionarias y las clases sociales que integraban el sujeto histórico del cambio social en el Perú y en el resto del tejido social regional.

Por otra parte, la concepción del hombre deviene importante zona de la meditación filosófica. En esta dirección queda constatado cómo Mariátegui, a pesar de no haber tenido la oportunidad de conocer las reflexiones antropológicas tempranas de Marx, fue capaz de potenciar una asunción crítico-electiva en el manejo de las obras de algunos exponentes del idealismo filosófico, que le permitió arribar a una visión del papel activo de la subjetividad que sirve de eficaz antídoto frente a la mentalidad reformista y evolucionista. Expresa, entre tanto, una correspondencia esencial con el tratamiento que esta problemática recibe en las primeras obras del filósofo de Tréveris.

De igual manera, dicha concepción revela cómo la piedra angular del distanciamiento que se produce entre Mariátegui y los representantes del idealismo filosófico debe buscarse en el nexo que se establece entre la herejía y el dogma. La tesis de que el nuevo mito era la revolución social adquiere la determinación concreta en un proyecto específico de redención social, que bajo la égida del dogma

de los nuevos tiempos, el marxismo, se plantea la modificación radical de la realidad peruana de los años veinte del pasado siglo. Es así como los elementos afirmativos sobre el papel activo de la subjetividad encontrados en Nietzsche, Bergson y Sorel reciben un nuevo sentido, una nueva acepción. De esta forma, en la dimensión humanístico-práctica se produce una ruptura a nivel de acepción, sentido e intencionalidad del discurso filosófico con respecto a los exponentes de dicho idealismo. En esta dimensión va a prevalecer el espectro de la teoría revolucionaria de Marx y Engels, así como la concepción maximalista de los líderes de la Revolución rusa.

El peruano no dejó a la posteridad una teoría de la condición humana, sin embargo, fue capaz de desarrollar una meditación en torno al hombre en un plano teórico metafísico indisolublemente vinculado a una dimensión humanístico-práctica, con marcados elementos originales para un pensador marxista de su tiempo. Se percató del costoso déficit de aquellas exégesis de la teoría marxista transidas de economicismo y de evolucionismo vulgar que marginaban el examen del lado activo del sujeto y el lugar de la individualidad en la vida social o, en el mejor de los casos, desplazaban esta importante cuestión a un nivel de significación terciario.

En el itinerario de la reflexión hombre y emancipación aparecen indisolublemente vinculados; es decir, desde la dimensión metafísica hasta el humanismo práctico, la tónica del discurso debe verse en sus fines desalienadores y libertarios. Dichos fines están concebidos desde una perspectiva integral, pues incluyen la redención del hombre en los planos político, económico y cultural. Esa manera de concebir la emancipación integral del hombre en el contexto de un proyecto específico de transformación social, constituye una de las lecciones fundamentales del humanismo mariáteguiano.

El optimismo histórico mariáteguiano, por su parte, deviene postura político-filosófica que fundamenta el proceso de decadencia de la civilización capitalista agudizado con la contienda bélica, y a la vez advierte el advenimiento de un período revolucionario, cuya expresión política inicial era la Revolución bolchevique y sus influencias en el espectro europeo de la posguerra. Sin

embargo, tal postura no se reduce al componente político, pues comprende también el germen de un mundo nuevo que empezaba a gestarse en las distintas manifestaciones de la conciencia intelectual de la época.

En la crítica a las concepciones de Spengler y de Ortega y Gasset quedaban esbozados los fundamentos conceptuales básicos del optimismo histórico. La lectura que ambos pensadores realizan de la crisis mundial adolece del manejo efectivo del nexo dialéctico entre la noción de crisis, entendida como proceso de caducidad y decadencia, y los gérmenes o fuerzas creadoras de un mundo nuevo. Esto implicaba una inconsistencia epistemológica, pues estos pensadores, al poner el énfasis de la reflexión en los elementos francamente decadentistas, obviaban los fermentos de una nueva cultura que empezaban a desplegarse en las entrañas mismas del viejo tejido social. Es precisamente en dicha inconsistencia, fundamentada por Mariátegui desde la perspectiva del optimismo histórico devenido postura político-filosófica, donde radica la piedra angular de la crítica superadora de tales concepciones de tono nihilista y pesimista.

Por otro lado, la crítica estética deviene una de las zonas de la reflexión humanística de mayor significación para una comprensión de las coordenadas identitarias del optimismo histórico. El peruano, con un apego total a las especificidades de la creación artística establece un interesante intercambio crítico con la obra y el autor, a partir del cuidadoso balance entre los factores estéticos y extra-estéticos, para revelar en aquellos casos donde está latente en sus más disímiles formas y rótulos la dicotomía arte decadente-arte nuevo. La misma, por una parte, confirma la presencia en la conciencia artística de la época de elementos filantrópicos que anuncian el advenimiento de un porvenir diferente; por otra, afirma y enriquece la postura político-filosófica de Mariátegui en torno a la crisis mundial y al futuro de la humanidad.

Finalmente, queda constatada la visión del autor de que no bastaba con una interpretación optimista sin más del contexto histórico-social, pues, como parte de ella, debían estar delineados

los efectos prácticos, lo que presupone plantearse el problema de la emancipación desde la perspectiva de la acción clasista y la revolución social. De esta forma, el optimismo histórico mariateguiano deviene crítica conceptual de lo existente, de la que brotaba una proyección del futuro que pasaba necesariamente por la puesta en tensión de los instrumentos movilizados de la transformación social (praxis revolucionaria) como una condición indispensable para la real y efectiva crítica superadora del presente.

Es así como la conexión hombre-masa, la concepción del hombre y el optimismo histórico, se convierten en las direcciones principales de la problemática humanística en el contexto de la reflexión filosófica mariateguiana. A través de estas aristas quedan precisados los contornos conceptuales básicos que rigen la lógica reflexiva del discurso en sus distintas zonas y determinaciones práctico-políticas.

CAPÍTULO III

TOTALIDAD CONCRETA Y EMANCIPACIÓN SOCIAL

3.1. La realidad nacional

3.1.1. El condicionamiento histórico del proceso de interpretación de la realidad peruana

En la meditación filosófica, la co-implicación dialéctica entre la teoría y la práctica está orientada hacia la interpretación y modificación del tejido social específico: la realidad peruana de los años veinte del siglo XX como expresión de lo universal concreto situado. De esta manera, el pensamiento electivo crítico creador evidenciado en el manejo de las fuentes de significación teórica y en el tratamiento de temas de proyección filosófica, alcanza su organicidad en el proceso de fijación de la reflexión filosófica a la concientización de la realidad peruana como totalidad concreta, lo que presupone la re-creación del devenir histórico local y el despliegue del diseño de definición de la realidad nacional de donde brotan los trazos identitarios del proyecto de liberación social¹³⁸.

138 Sobre El sentido de totalidad en Mariátegui Cfr: Juan Valdés, "Mariátegui desde la sociología política", en *Mariátegui*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003, p. 99; Osvaldo Cleger, "Debates", *Ibidem*. p. 128; Jorge Luis Acanda, "Debates", *Ibidem*, pp. 133-134.

Para Mariátegui, una interpretación de nuevo tipo de la realidad peruana de la década del veinte del siglo pasado no podía, en modo alguno, soslayar las coordenadas principales del devenir histórico local, regional y mundial. Es por ello que el primer paso dado en función de dicha lectura es el que concierne a la revisión crítica de las fuentes bibliográficas de perfil histórico precedentes y contemporáneas y de la estadística disponible hasta ese momento. De tal ejercicio brota un soporte fáctico de indudable significación para la conformación de los rudimentos que sirven de punto de partida a la concientización teórica del tejido social específico.

Debe apuntarse, sin embargo, que dicho soporte no debe entenderse como el condicionamiento histórico sin más del proceso de concientización de la realidad específica. De ser así, se estaría en presencia de una hechología descriptiva del decurso de los acontecimientos, asumida como una mediación exterior incorporada acriticamente al itinerario de la exégesis en forma de material histórico fragmentado e inconexo. Aquí las condicionantes históricas se revelan como el resultado coherente de la re-creación desde la perspectiva del materialismo histórico del material consultado; es decir, las mismas se expresan en la interpretación del proceso de desarrollo de la realidad peruana visto en el movimiento histórico de la estructura económica y su acción recíproca con los reflejos superestructurales y las tendencias económico-políticas del desarrollo latinoamericano y mundial.

La exposición del proceso evolutivo transcurre en el contexto de una periodización del devenir histórico a través de la cual el autor va desentrañando las regularidades, especificidades y anomalías más notables de los distintos estadios del desarrollo del tejido social local. Estos pueden quedar resumidos de la manera siguiente:

1. Proceso autónomo de la nación quechua.
2. Conquista y colonización: interrupción del proceso autónomo de la nación quechua. No implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por los conquistadores. Abrió en todos los órdenes materiales o espirituales un nuevo período.

3. Independencia: tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú. No mejoró la condición indígena, al no tocar casi la infraestructura económica colonial. Cambió, sin embargo, la situación jurídica del indio y franqueó el camino de su emancipación política y social.
4. República: no siguió el legado de los libertadores. Lo anterior se debió a la clase que usufructuó la obra de estos, tan rica potencialmente en valores y principios creadores: El gamonalismo. Entendido este como los latifundistas o grandes propietarios agrarios, así como una extensa jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etcétera. Se trataba de la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Dicha hegemonía llevó a que en el Perú no se aplicaran plenamente los principios liberales y capitalistas.
5. Finales del siglo XIX y principios del siglo XX: fuerza de colonización de los capitalismo imperialistas extranjeros.

La anterior descomposición analítica del devenir histórico local quedaba fijada a una lógica crítico-explicativa sustentada en la dialéctica entre los espacios culturales (el europeo u occidental por una parte y el latinoamericano por otra) y los tiempos históricos distintos. El autor continuamente traspasa las fronteras previamente establecidas, cuando va y viene de un espacio a otro en la manera de comparar y confrontar realidades distantes, y en interpretar por analogía o contraste cada una de estas realidades a partir de otra. De esta forma, los razonamientos coherentemente imbricados a los ámbitos de pertinencia quedan orientados a un presente, atravesado por las formas del tiempo y el espacio heredadas del pasado.

La investigadora Françoise Perus ha precisado la significación de la conexión que se establece entre la fragmentación de los espacios y la superposición de tiempos históricos distintos en los estudios mariateguianos, sobre la realidad nacional. Al respecto puntualizaba:

La constatación de estos particulares entreveros de tiempos históricos teóricamente distintos (con base en el supuesto de una sucesión lineal de las formas de organización social, referidas por los conceptos de esclavitud, feudalismo, capitalismo) ya no remite, así pues, como en la descripción inicial, a un simple paralelismo o a una comparación con los tiempos de otros espacios, sino al hecho de la inserción real –es decir, de hecho– de una parte del espacio peruano, formalmente nacional, en el tiempo y en el espacio del capitalismo monopolista en expansión. Estamos ahora ante una diferenciación de espacios en función de su inserción en temporalidades históricas y ante la superposición, imbricación, entrevero, en la configuración de un mismo espacio nacional o regional, de tiempos que se articulan no solo a partir de una comparación teórica y abstracta con los espacios y los tiempos de otras latitudes (i.e. Europa occidental y la teoría social que da cuenta de ella), sino también a partir de la vinculación de hecho del espacio peruano, o al menos parte de este, con espacios y tiempos que desbordan ampliamente las fronteras del término nacional (España, Inglaterra o los EE.UU), según los períodos considerados, sin contar con las referencias a Asia, que en el caso particular del Perú, no ha dejado de tener su importancia¹³⁹.

La interconexión entre las modalidades espaciales y temporales se produce en el marco de un doble diálogo, tenso y conflictivo, con la herencia llamada universal por un lado y con la propia experiencia y la tradición –oral o escrita– por otro. De esta manera, la visión mariateguiana de los espacios culturales y el tiempo histórico se revela como un recurso epistémico de indudable eficacia para revelar los ingredientes fundamentales que conformaban la estructura y relaciones del pasado, sin la cual no era posible una comprensión del presente histórico del Perú de los años veinte del siglo pasado.

Teniendo en cuenta lo anterior, la cuestión clave en la exposición abreviada del proceso evolutivo del país andino debe buscarse

139 Françoise Perus, “Heterogeneidad cultural e historia en los 7 ensayos de José Carlos Mariátegui (De Sarmiento a Mariátegui)”, en *Mariátegui, cien años*, Boletín Informativo 2(3): 5, noviembre de 1994.

en la interpretación del pasado como totalidad histórica precedente, cuyas líneas directrices rebasan sus propias fronteras y llegan al presente peruano de las primeras décadas del siglo XX en forma de huellas vivientes en la nueva organización económico-social, las cuales provocan interferencias, discontinuidades y desfases que en ocasiones coartan el pleno despliegue de las potencialidades del espacio natural y cultural. Con tal enfoque del pasado, Mariátegui se distanciaba radicalmente de las posturas positivistas que realizaban un manejo simplificador de los condicionamientos históricos al reducirlo a la función de complemento ornamental o simple decorado tendiente a contextualizar un estudio o una concepción determinados.

Para Mariátegui, la concientización de la estructura y relaciones del pasado desde la perspectiva del materialismo histórico implicaba, de hecho, un replanteo conceptual de la naturaleza o fisonomía de las relaciones pre-capitalistas en el Perú y del proceso complejo y contradictorio de fragmentación cultural o superposición de culturas, sintetizado en la noción de “nacionalidad en formación”. La primera problemática tiene como punto de partida el contrapunteo que se establece entre la definición de la sociedad incaica como sociedad de comunismo agrario y el cambio traumático producido por la conquista y la colonización.

La interrupción del proceso autónomo de la nación quechua por el impacto provocado por la conquista y la colonización es vista de la manera siguiente:

La destrucción de esta economía y, por ende, de la cultura que se nutría de su savia es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores. El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos¹⁴⁰.

140 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 55.

De esta forma, dicha interrupción y sus consecuencias se convierten en el primer hecho histórico a tener en cuenta en el estudio de las relaciones pre-capitalistas en el país andino. Si la sociedad incaica había sido capaz de construir un Estado eficiente y orgánico sustentado en una aristocracia indígena, con una población de diez millones de hombres, la colonización española por su parte, había conllevado a la dispersión anárquica de aquel conglomerado y la imposición por la violencia física y simbólica de la servidumbre, que traería a la larga la exterminación de una buena parte de la población nativa. En este sentido, vale destacar que la crítica mariateguiana a la conquista y colonización, no está planteada en un ángulo visual estrictamente moral; lo importante de los juicios críticos debe verse desde la "racionalidad económica" que potencia el autor cuando demuestra la impotencia manifiesta del coloniaje para organizar una economía cualitativamente superior al comunismo incaico.

Es precisamente en dicha impotencia donde Mariátegui sitúa los nexos causales que originan el problema de la tierra y el indio, en el devenir histórico local, sin duda, la piedra angular de la comprensión mariateguiana del proceso de desarrollo de las relaciones pre-capitalistas en el Perú. El tratamiento del citado asunto se sustenta en el esclarecimiento del substrato económico de la cuestión indígena y, en particular, la conexión de esta con el régimen de propiedad de la tierra. De esta forma, el tono de la reflexión al respecto quedaba sintetizado en la tesis siguiente: "No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra"¹⁴¹.

Como parte del despliegue de este cardinal problema, el autor dirige la reflexión hacia una zona de particular significación para la comprensión de los métodos de explotación de la tierra en el Perú: la coexistencia de la comunidad indígena (ayllú) y el latifundio. La primera es vista en el contexto de un complejo y penoso

141 *Ibidem*, p. 50.

itinerario que abarca los estadios históricos: Colonial, la revolución de la independencia y la República. En los análisis sobre la estructura comunitaria en las condiciones del colonialismo resulta interesante la analogía que se establece entre las comunas rurales en Rusia que subsisten en el régimen feudal (el “mir” ruso) y las comunidades indígenas en el país andino. En ambas experiencias, la propiedad feudal señorial había provocado la desnaturalización de la comunidad. Esta sobrevivía bajo la tutela de un régimen de servidumbre; sin embargo, lo más trascendente en este apartado resulta el paralelismo potenciado con la experiencia rusa que lleva a Mariátegui a enunciar la necesidad de la aproximación al proceso histórico de este país, atendiendo a las similitudes y confluencias con el itinerario histórico peruano. De esta forma, Rusia representaba para los países agrícolas y semif feudales de la región, un referente más apropiado que los países capitalistas de Occidente. Esto será una premisa de suma importancia para entender la concepción mariáteguiana sobre la viabilidad de la alternativa socialista en el Perú, sin pasar necesariamente por el conjunto de transformaciones comprendidas dentro de la fase democrático-burguesa.

Por otra parte, los movimientos por la independencia no trajeron consigo mejorías sustanciales que implicaran un cambio de rumbo en la política con respecto al indio y a la comunidad indígena. Para Mariátegui, estas revoluciones habían desembocado en la colaboración entre la nobleza terrateniente y la burguesía comerciante, lo que implicaba que pese a los postulados teóricos de liberar el dominio de la tierra de las trabas feudales, en la práctica, dichas revoluciones quedaron en el límite fijado por los intereses de los grandes propietarios. Asimismo, enfatizaba en la falta de una presencia directa y activa de la masa campesina en la revolución, lo que incidía en el hecho de que el programa revolucionario no contemplara las reivindicaciones fundamentales de esta clase.

Sobre el alcance de las revoluciones de la independencia, acotaba:

La aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo en el Perú la clase dominante. La revolución no había realmente elevado el poder a una nueva clase. La burguesía profesional y comerciante era muy débil para gobernar. La abolición de la servidumbre no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica. Porque la revolución no había tocado el latifundio. Y la servidumbre no es sino una de las caras de la feudalidad, pero no la feudalidad misma¹⁴².

El estadio republicano, por su parte, representó la despiadada expropiación y absorción crecientes de la comunidad indígena por la expansión latifundista, lo que implicaba la consolidación de la servidumbre y, a la vez, la destrucción de una institución económica y jurídica que expresaba los trazos identitarios de su antigua civilización. En dicho período, emergería con particular intensidad un discurso al servicio del gamonalismo terrateniente y del pensamiento individualista y liberal tendiente a condenar la comunidad como un vestigio de una sociedad primitiva o como un recortado fragmento del orden colonial.

En la antípoda de la comunidad indígena, Mariátegui ubicaba al latifundio; es decir, la gran propiedad sobre la tierra, como nexó causal del proceso de desnaturalización de la comunidad indígena y, por otro lado, expresión de una feudalidad colonial que hacía resistencia creciente al desenvolvimiento de la economía capitalista en el Perú. En este sentido, se detiene en el proceso de desarrollo del latifundio y sus manifestaciones principales en la costa y en la sierra peruanas. En la primera, desde el punto de vista de los cultivos, se notaba un tránsito de la rutina feudal a la técnica capitalista en medio de la desaparición de la comunidad indígena como expresión de explotación comunista de la tierra; en la segunda, por su parte, el latifundio conservaba íntegramente el carácter feudal y se oponía a la lógica de desarrollo de la racionalidad económica capitalista.

142 *Ibidem*, p. 69.

El peruano, en esta dirección, despliega una interesante comparación entre la comunidad indígena y el latifundio. Desde el ángulo visual de la producción agrícola ubica al latifundio en una situación desfavorable. Utilizando los datos disponibles hasta ese momento, sostiene la tesis de que los rendimientos de los cultivos de las comunidades no resultan, en su promedio, inferiores a los cultivos de los latifundios. En esta oportunidad vuelve de nuevo sobre la experiencia rusa, en particular, potencia un paralelismo entre el latifundio de la Rusia feudal del siglo XIX y el latifundio de la sierra peruana, llegando a la conclusión de que este va a estar por debajo del execrado latifundio ruso como factor de producción.

Las anteriores consideraciones pueden explicar la reivindicación de la comunidad indígena en el plano siguiente:

La defensa de la comunidad indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social. La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva, fundada de la propiedad individual. No, las comunidades han sido despojadas de sus tierras en provecho del latifundio feudal o semi feudal, constitucionalmente incapaz de progreso técnico¹⁴³.

En síntesis, en la perspectiva mariateguiana, el latifundio feudal en el Perú aparece como uno de los mayores frenos del propio desarrollo del capitalismo nacional. Los terratenientes se comportaban como una clase parásita en la medida que dependían de una renta territorial, sin ofrecer contribución alguna de trabajo e inteligencia a la actividad económica del país. En el papel retardatario del canon feudal de la economía peruana debía buscarse la explicación a la lentitud con que avanzaba en el país andino la explotación capitalista e industrialista de la tierra.

143 *Ibidem*, p. 84.

Cuando Mariátegui se adentraba a fondo en el problema del latifundio en el Perú, estaba centrando la atención en una de las coordenadas principales que explican la fisonomía de las relaciones pre-capitalistas en el citado país. Su tesis de que “el régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda la nación”¹⁴⁴, permite calibrar en su justa dimensión el alcance de la problemática agraria en la historia económica y política del país andino. En la propiedad de la tierra veía el principal componente de una estructura económica semifeudal, que en su dinámica contradictoria dibujaba las interferencias, desfases y rupturas originadas por la condensación anárquica de tiempos históricos distintos y espacios culturales diferentes.

Finalmente, el replanteo mariateguiano de la naturaleza de las relaciones pre-capitalistas en el Perú incluye el impacto que provoca en la estructura económica de la segunda mitad del siglo XIX la penetración del capital extranjero, básicamente en los valles costeros, la minería, la producción petrolera y los medios de transporte. Aquí lo que interesa destacar son los contrastes que se producen entre la costa y la sierra peruanas y, a la vez, la interconexión entre el mercado internacional y el mercado doméstico. Es por ello que la lógica reflexiva enfatiza en la brecha existente entre la costa, donde el sistema y técnicas capitalistas han sido desarrollados principalmente por las inversiones británicas y norteamericanas que utilizaron las mejores tierras para el algodón y la caña de azúcar y la sierra dominada por la gran propiedad latifundista y la servidumbre como una de sus expresiones fundamentales.

Dicha brecha profundiza el dilema, que presupone la coexistencia en un mismo tiempo histórico de las nacientes relaciones capitalistas de producción, en la costa y la feudalidad que prevalece en la sierra. En este sentido, el peruano sostiene la tesis de que los cambios experimentados a partir de las inversiones extranjeras en la costa formaban parte de una nueva relación de dependencia diseñada por las nuevas metrópolis: Inglaterra y los

144 *Ibidem*, p. 53.

EE.UU. La producción de algodón y azúcar se orientaba a proveer los mercados de los inversores mientras la cosecha de alimentos para el mercado interno quedaba en manos de los pequeños terratenientes y cultivadores por arrendamiento.

El nuevo fenómeno era planteado en el plano siguiente:

El obstáculo, la resistencia a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La economía del Perú es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y las necesidades de los mercados de Londres y Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas¹⁴⁵.

Por supuesto, dicho fenómeno rebasa los límites espaciales y temporales de las relaciones pre-capitalistas de producción en el Perú y, por ende, rebasa las fronteras de la propia interpretación de la estructura y relaciones del pasado; es decir, la intromisión del capital extranjero en el país y la consiguiente relación de dependencia que se establece constituyen un condicionamiento histórico que alcanza el despliegue pleno de sus potencialidades o el desarrollo maduro en el presente histórico peruano de las primeras décadas del siglo XX.

El haber revelado la naturaleza de las relaciones pre-capitalistas en el Perú constituye un acierto indiscutible de los estudios mariáteguianos sobre la realidad nacional. Se trataba de un esfuerzo pionero de un representante del marxismo en América Latina por desentrañar el complejo entramado, que explicaba la estructura y relaciones del pasado de un país situado en las llamadas áreas no capitalistas. Sin tener información de ello, Mariátegui retomaba aquella problemática que tanto preocupó a Marx a mediados de los años 1870 y principios de la década de 1880, concerniente a las opciones revolucionarias en regiones que todavía no eran capitalistas. Si en los distintos borradores de una

145 *Ibidem*, p. 99.

carta de Marx a la populista rusa, más tarde marxista, Vera Zasulich, estaba planteada la posibilidad del camino ruso al socialismo sin pasar por el estadio de desarrollo capitalista, en la interpretación del proceso de desarrollo de las relaciones pre-capitalistas en el país andino, está una buena parte de la fundamentación mariateguiana acerca del camino peruano al socialismo.

En este sentido, el estudioso de la obra mariateguiana, Eugene Walker Gogol, ha precisado:

Es casi seguro que Mariátegui no estaba enterado de gran parte de los últimos escritos de Marx, pero ante una sociedad no europea, no desarrollada industrialmente, del inicio del siglo XX, empezó su estudio viendo el desarrollo económico e histórico del Perú, el problema de la tierra en una sociedad predominantemente agrícola y, lo que es más importante, al campesino indígena peruano. Mariátegui se negó a estar comprometido con ningún llamado modelo marxista europeo y, de esta manera, empezó el trabajo seminal sobre la raza y las clases en el continente latinoamericano, que veía como parte integrante de una interpretación de la realidad¹⁴⁶.

El proceso de concientización de la estructura y relaciones del pasado, presupone también la definición del complejo y contradictorio entramado cultural visto desde una perspectiva histórica como un reflejo de la propia dinámica contradictoria del entramado económico. En este sentido, Mariátegui despliega el concepto del Perú como “nacionalidad en formación”, reflejo de los trazos que identifican la heterogeneidad cultural peruana; los cuales, se revelan como el resultado y la expresión del complejo sistema de interferencias de los distintos movimientos, internos y externos que jalen a sus diversos componentes en sentidos diferentes o contrarios, provocando discontinuidades, rupturas y desfases en todas las esferas de la realidad social.

146 Eugene Walker Gogol, *Mariátegui y Marx: La transformación social en los países en vías de desarrollo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 18.

Las precisiones sobre dicho concepto quedaban expuestas en la afirmación siguiente:

El criollismo no ha podido prosperar en nuestra literatura, como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa todavía la nacionalidad. Se constata, casi uniformemente, desde hace tiempo, que somos una nacionalidad en formación. Se percibe ahora, precisando ese concepto, la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu. En todo caso, se conviene unánimemente, en que no hemos alcanzado aún un grado elemental siquiera de fusión de los elementos racistas que conviven en nuestro suelo y que componen nuestra población¹⁴⁷.

Para el autor, los trabajos y disparidades del itinerario histórico peruano habían incidido en la falta de una sedimentación y cohesión orgánica de los componentes de la cultura, en la perspectiva de la consolidación de un proyecto propiamente nacional. La oligarquía peruana, heredera de la conquista y la colonia, había tenido la mayor responsabilidad en el cerco y la asfixia, no tan solo de las culturas indígenas y campesinas, sino también de las del burgo, del artesanado y la industria, que podrían fecundar y nutrir la nación toda. En el presente histórico peruano de la década del veinte del siglo pasado —advierte Mariátegui— el despliegue de un proceso tendiente a un verdadero mestizaje cultural o fusión de culturas que aparecían superpuestas y en agudo y tenso diálogo conflictivo. Dicho proceso tenía expresiones concretas en la producción artística y literaria de la época.

De esta manera, el replanteo conceptual de la naturaleza de las relaciones pre-capitalistas en el país andino, y la presentación de la sociedad peruana como nacionalidad en formación a partir de razones históricas, se convierten en las dos determinaciones básicas de la interpretación mariateguiana de la estructura

147 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit.*, p. 330.

y relaciones del pasado. Con ello quedaba revelada una de las acepciones fundamentales del condicionamiento histórico en el contexto de la concientización teórica de la realidad específica. De la exégesis del proceso evolutivo del tejido social local brotará la comprensión del pasado como totalidad, sin lo cual no era posible la definición de la realidad nacional peruana de los años veinte del pasado siglo.

3.1.2. *El diseño de definición de una realidad nacional*

La definición mariateguiana de la realidad peruana de la década del veinte del siglo pasado, quedaba desplegada en la obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicada en 1928¹⁴⁸. La organización del libro y la sucesión de los ensayos revelan una estrategia muy coherente, a pesar de lo declarado en la hoja inicial. Dicha obra está estructurada en los ensayos siguientes: “Esquema de la evolución económica”, “El problema del indio”, “El problema de la tierra”, “El proceso de instrucción pública”, “El factor religioso”, “Regionalismo y centralismo” y “El proceso de la literatura”. En los tres primeros estudios eran abordados problemas directamente vinculados con la base económica y en los cuatro restantes la atención se concentraba en la dinámica de diferentes componentes de la superestructura como la educación, religión, organización administrativa y producción literaria.

Cada una de las tesis contenidas en la obra puede legítimamente cuestionarse, o en cambio convertirse en un convite a la polémica y el debate. No puede olvidarse el hecho de que Mariátegui es un hijo de su tiempo, y refleja en cada uno de los ensayos las limitaciones de los conocimientos de la época. A manera de ejemplo, baste señalar que a la luz de la bibliografía más reciente, es posible en la actualidad presentar un cuadro mucho más articulado

148 La obra *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana* representa uno de los acontecimientos más singulares de la cultura latinoamericana en el pasado siglo. Su difusión ha sido extraordinaria: más de 55 ediciones que han superado con creces los dos millones de ejemplares, incluyendo las traducciones a los principales idiomas europeos y asiáticos.

de la etapa precolombina. Asimismo, es innegable que el bosquejo de la literatura colonial proporcionado por el ensayo “El proceso de la literatura” es bastante limitado. Por otro lado, el significado del atributo “feudal” con que el autor caracterizaba la economía de la colonia ha sido objeto de no pocas polémicas dentro de la comunidad académica, debido, sobre todo, a la presencia de las posturas teóricas que sostienen el supuesto carácter capitalista ante *litteram* de la estructura colonial. En este sentido, en los últimos años se nota un retorno creciente a una lectura más apegada a los hechos y menos a los vuelos ideológicos, lo que implica que la interpretación mariateguiana recobre plena autoridad y revele a la vez una función precursora.

Sin embargo, lo cierto es que a pesar de las observaciones puntuales que se puedan dirigir a cada una de sus aseveraciones, sigue en pie, a distancia de tantos años, el conjunto de la obra. Su diseño de definición de una realidad específica sigue vigente, mantiene una vitalidad como modelo de interpretación apegado a las condiciones histórico-concretas; es decir, lo verdaderamente trascendente reside en que se está en presencia de un tratamiento de la realidad peruana de los años veinte del pasado siglo que desemboca en un concepto de realidad nacional.

El despliegue del diseño de definición de la realidad específica se realiza potenciando las herramientas metodológicas del materialismo histórico. Aquí la impronta del paradigma marxista es clave, pues el autor asume explícitamente las directrices fundamentales del método de Marx, aunque se perciben también algunas influencias de la exégesis croceana sobre el materialismo histórico como fundamento de interpretación, y de las reflexiones de Gobetti acerca del lugar y papel del factor económico. Por supuesto, la asunción del método marxista presupone los ajustes necesarios del mismo, determinados por las exigencias que va imponiendo el objeto teórico. Sin ese ejercicio no era posible lograr la sintonía entre las herramientas metodológicas y el movimiento de lo real y, por ende, no resultaba posible corroborar la viabilidad del método de Marx para el estudio de una totalidad social no europea.

La validación de dicho diseño transcurre en dos direcciones principales:

- a) La conformación de un cuadro teórico de la realidad peruana de la época, visto como una totalidad concreta en interacción con el espectro económico y político de la posguerra.
- b) La definición de realidad nacional devenida indagación social, orientada hacia fines de transformación y redención sociales.

El diseño de definición de la realidad nacional comprende, un primer momento, que tiene que ver con la interpretación de la dinámica de la estructura económica de la sociedad peruana de la década del veinte del siglo XX. Esto se convierte en una condición indispensable para revelar el papel del factor económico en el funcionamiento del tejido social local. Los aciertos de dicha interpretación le deben no poco a los conocimientos que posee el autor sobre la política y la economía de su tiempo, demostrado en los artículos escritos en su estancia en Europa y luego en el Perú. Por otro lado, en tales aciertos influye la validez de la exégesis mariateguiana acerca de la naturaleza de las relaciones precapitalistas en el Perú.

Desde el punto de vista económico, el presente histórico peruano de la década del veinte del pasado siglo era presentado de la manera siguiente:

[...] en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada¹⁴⁹.

149 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 28.

El anterior dibujo de la economía peruana de la época revela con toda nitidez sus trazos contradictorios. En la Sierra, el poder y la expansión del gamonalismo y el latifundismo no habían podido desterrar definitivamente los vestigios vivos de la comunidad indígena. En la Costa, por su parte, aparecía la industria moderna con el consiguiente establecimiento de fábricas, usinas, transportes, que modificaban la vida en esa región e incidía en la formación de un proletariado industrial con creciente y natural tendencia a asumir una postura clasista. Asimismo, surgían los bancos nacionales que financiaban distintas empresas industriales y comerciales dentro de la órbita de los intereses del capital extranjero y de la gran propiedad agraria. Se produce en este contexto la paulatina superación del capital británico por el capital norteamericano.

La tesis acerca de la integración del Perú a la órbita de la civilización capitalista occidental tenía en cuenta las tendencias fundamentales del capitalismo internacional en las primeras décadas del siglo XX. Al respecto indicaba:

El capitalismo, dentro del régimen burgués, no produce para el mercado nacional, produce para el mercado internacional. Su necesidad de aumentar cada día más la producción lo lanza a la conquista de nuevos mercados [...] La competencia, la concurrencia entre los industriales es internacional. Los industriales, además de los mercados, se disputan internacionalmente las materias primas¹⁵⁰.

De esta manera, la necesidad económica y comercial de la industria capitalista de expandirse libremente en el mundo, originaba una nueva relación de dependencia de países atrasados (como era el caso del Perú) de las nuevas metrópolis: Inglaterra y los Estados Unidos. Dicha relación de dependencia se expresaba en el control de la burguesía monopolista extranjera sobre importantes sectores y ramas de la producción en esos países. En

150 *Ídem. Historia de la crisis mundial*, Lima, Editora Amauta, 1988, V-8, pp. 158-159.

el caso peruano, la burguesía capitalista *sensu stricto* veía castrada su opción histórica de convertirse en clase nacional dominante al quedar como apéndice semicolonial de la burguesía imperialista, lo que quedaba corroborado no tan solo en el carácter minoritario y subordinado de la parte del capital que estaba bajo su control, sino fundamentalmente por acumular en los mismos cauces y modalidades implantados por la burguesía imperialista dominante.

La tesis mariateguiana acerca de la coexistencia, en el Perú de la época, de elementos pertenecientes a tres economías diferentes no puede interpretarse de manera esquemática, lo que supone el tratamiento del asunto desde un supuesto equilibrio o inercia de los componentes que conforman la simbiosis que prevalece en el espectro económico peruano. La lógica crítico-explicativa sobre el particular, privilegia la dinámica de desarrollo de los trazos contradictorios vista en sus interconexiones, superposiciones y determinaciones, en última instancia, en su acepción marxista. De dichas interconexiones brotará la asociación de intereses; las superposiciones, por su parte, expresarán las relaciones de subordinación y las determinaciones el dominio y la hegemonía.

De estas interconexiones entre el poder económico de la Costa y la Sierra brotaba una asociación de intereses de dominación entre la burguesía capitalista peruana y los terratenientes que expanden su dominio sobre el campesinado y consolidan todo un sistema de poder político local y regional, bajo el nombre de “caciquismo” y de “gamonalismo”. De esta forma, el Estado peruano de los años veinte del siglo XX representaba dicha asociación de intereses que, por determinadas razones históricas puntualmente clarificadas por Mariátegui en su interpretación de la fisonomía de las relaciones precapitalistas de producción en el Perú, clases que como la burguesía y los terratenientes señoriales o gamonales son, en la totalidad histórica, conflictivas, aparecerán durante un período articulando sus intereses en el seno mismo del Estado. Es así como este evidencia su naturaleza oligárquica, sin dudas, uno de los rasgos de la superestructura política del tejido social local que más

importancia le atribuye el autor en la interpretación del presente histórico.

Sin embargo, tanto la burguesía capitalista nacional como los terratenientes quedarán subordinados a la burguesía imperialista, pues son los intereses de esta clase los predominantes en la base de la formación social peruana de la década del veinte del pasado siglo. Se produce así una superposición jerárquica de los intereses económicos de estas clases en el interior del Estado oligárquico que, en modo alguno, contradice la articulación contradictoria de los intereses de clases conflictivas. Dicha superposición expresa las relaciones de subordinación mediante las cuáles Mariátegui explica el dominio del capital extranjero en la vida económica del país andino. En síntesis, la tesis mariáteguiana no se sustentaba en el equilibrio entre los elementos de tres economías diferentes que tipificaban el espectro económico peruano; por el contrario, en la lógica reflexiva quedaba clarificada, por una parte, la hegemonía de la costa en la economía peruana debido a un acelerado crecimiento de la fortuna privada nacional y, por otra parte, el papel determinante, en última instancia, de los intereses de la burguesía imperialista en el régimen económico y, por ende, en la estructura de poder político.

El cuadro teórico de la realidad nacional se sustenta en una presentación cuidadosa de la dialéctica entre la base económica y la superestructura como una vía efectiva para desentrañar el conjunto de regularidades, tendencias, desarrollo y funcionamiento de las relaciones económicas, políticas, sociales e ideológicas de la sociedad peruana de los años veinte del pasado siglo. En este sentido, el diseño de definición de la realidad nacional expresa una afinidad esencial con la categoría marxista de “totalidad concreta” definida por Marx como “totalidad pensada o representación” intelectual de lo concreto¹⁵¹. Sin embargo, se debe notar que Mariátegui no realiza un tratamiento teórico de dicha categoría

151 Carlos Marx, *Fundamentos de la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, T-1, p. 39.

—no podía hacerlo, por demás, las obras no se habían publicado—, lo que no invalida la significación de la aplicación del método del materialismo histórico a un tejido social específico cuya resultante principal es la concientización del mismo como “totalidad concreta”.

El papel del condicionamiento económico se convierte en el hilo conductor base que le imprime la debida coherencia interna al cuadro teórico de la realidad específica. No se trataba tan solo de revelar la dinámica de la estructura económica del Perú de la época, sino también demostrar en qué medida el factor económico ayudaba a comprender la estructura del poder político y los demás componentes superestructurales. Es así como Mariátegui hacía realidad su propia aseveración de que

la economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces. Esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Época que si alguna lógica aparece regida es, sin dudas, por la lógica de la economía¹⁵².

De esta manera, la arquitectura del condicionamiento económico quedaba cimentada en los tres primeros ensayos (*Esquema de la evolución económica, El problema del indio, El problema de la tierra*) y el substrato económico penetraba en los cuatro restantes vinculados a la superestructura de la sociedad peruana de la década del veinte del siglo XX. Esto último puede ser corroborado en el enfoque que reciben las problemáticas siguientes: el proceso de democratización de la enseñanza y su estrecha relación con la democratización de la economía y de la superestructura política, la enseñanza como un problema económico y social, el analfabetismo indígena y su vínculo con la abolición de la servidumbre, el programa de la descentralización pública y su conexión con las necesidades y direcciones de la economía nacional, la descentralización no como

152 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Editora Amauta, 1986, V-11, p. 80.

secesión, sino en función de un fin histórico unionista y la interpretación del espíritu de la literatura en el Perú, a partir no tan solo de mera erudición literaria, sino teniendo en cuenta, además, las relaciones necesarias con la economía, la política y la vida social en su totalidad.

En este sentido, cabe señalar que el interés del autor por presentar un diseño de definición de la realidad nacional con una visión de totalidad lo alejaba de un tratamiento maniqueo de la interconexión base económica-superestructura, que casi siempre desemboca en la acomodaticia posición teórica del mecanicismo reduccionista. El funcionamiento del tejido social local no podía ser reducido a una presentación esquemática de dicha interconexión, donde el contenido (base económica) determina sin más la forma (superestructura) y esta permanece inerte, sin autonomía, mutilada en su propia dinámica interna. En el diseño mariateguiano, el vínculo base económica-superestructura transcurre en un complejo proceso de acciones y reacciones, donde cada problemática, regida en última instancia por un hilo conductor base (condicionamiento económico), tenía su dinámica de desarrollo, llámese su propia autonomía relativa. El papel determinante, en última instancia, del factor económico era revelado dentro del conjunto de disímiles relaciones y mediaciones que se establecían entre la estructura económica y los reflejos superestructurales de la sociedad peruana de la época. De esta forma, la visión que tiene el autor de la totalidad social como “totalidad pensada” era incompatible con la desviación más común en la aplicación del método de Marx: el fatalismo económico hiperbolizado.

En verdad, el peruano no se plantea evidentemente como objetivo un desarrollo explícito de la autonomía relativa de las formas superestructurales. Su propósito central es construir una totalidad concreta regida, en última instancia, por la base económica que fija la sustancia del presente histórico peruano en su imbricación con la estructura y relaciones del pasado. Sin embargo, a pesar de que no revela la historia de las formas ideológicas específicas, tiene muy en cuenta la lógica particular del funcionamiento de las mismas.

Baste señalar que un grupo de problemáticas interpretadas en la obra no van a quedar explicadas directamente a partir del condicionamiento económico: las influencias francesas en la educación peruana, los análisis de las religiones orientales y de la religión del Tawantinsuyo, la religión popular que tiene sus raíces profundas en la época preincaica, las tesis sobre los períodos Colonial, Cosmopolita y Nacional de la literatura en el Perú, entre otras.

Por otra parte, el cuadro teórico de la realidad nacional está planteado en su nexos con el espectro económico y político mundial. Esto es precisamente lo que Mariátegui da en llamar la inserción del Perú en la órbita de la civilización occidental. Al respecto señalaba:

La crisis tiene como teatro principal a Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental, y el Perú como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización, no solo porque se trata de países políticamente independientes, pero económicamente coloniales ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo francés, sino porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones. Y son precisamente estas instituciones democráticas, que nosotros copiamos de Europa, esta cultura, que nosotros copiamos de Europa también, las que en Europa están ahora en un período de crisis definitiva, de crisis total. Sobre todo la civilización capitalista ha internacionalizado la vida de la humanidad, ha creado entre todos los pueblos lazos materiales que establecen entre ellos una solidaridad inevitable. El internacionalismo no es solo un ideal; es una realidad histórica¹⁵³.

La anterior afirmación descansaba en fundamentos históricos, y en la interpretación precisa de las tendencias expansionistas del capitalismo monopolista internacional. En el plano histórico se remontaba al proceso de interrupción del natural desarrollo de la

153 *Ídem. Historia de la crisis mundial, op. cit., p. 16.*

cultura incaica por la conquista y colonización española. A partir de este hecho histórico, se producía una simbiosis de culturas que determinó la introducción del componente europeo como parte inseparable del devenir histórico de la realidad específica. Para él, en cuatro siglos de colonialismo, se había formado una realidad nueva, básicamente creada por aluviones de Occidente. La civilización occidental aparecía no como lo ajeno, lo extraño, lo exótico, sino como componente intrínseco del nuevo ente histórico cultural.

Desde el punto de vista histórico prestó particular atención al proceso de recepción, muchas veces mimético a lo largo de la historia peruana de las instituciones y las ideas de Europa. Para Mariátegui, los mismos movimientos por la independencia no eran más que el resultado directo de la Revolución francesa; en dicha tesis se percibe una cierta hiperbolización de la influencias de este acontecimiento histórico, si se tiene en cuenta que en América Latina se desarrolló una ilustración filosófica y política que tiene sus gérmenes en el proceso de descomposición de la escolástica, que desarrolla su propio discurso filosófico y político acorde con las exigencias latinoamericanas, sin dudas, perceptiblemente influenciada por la ilustración y la Revolución francesa, pero no constituye una copia de estos movimientos europeos.

No obstante, la fundamentación histórica expuesta para demostrar la conexión del Perú a la civilización occidental, reviste una particular significación si se tiene en cuenta, por un lado, que dichos presupuestos no niegan la identidad histórico-cultural de la realidad específica; Perú no resulta una prolongación de Europa, carente de historia, por el contrario, constituía una realidad en proceso de síntesis que buscaba sus perfiles propios con la seguridad de encontrarlos y realizarlos plenamente; por otro lado, el análisis histórico se convierte en un llamado de atención sobre un hecho cierto que está presente en la historia peruana y latinoamericana y es el que concierne a las recepciones acrílicas de los modelos e ideas de Europa.

De los argumentos históricos, y de una lectura adecuada de las tendencias expansionistas del capitalismo internacional brotaba la conexión de la realidad específica a la lógica de desarrollo de la

civilización occidental. Teniendo en cuenta lo anterior, dicha totalidad social no iba a estar regida únicamente por la dinámica de su estructura interna, sino que su funcionamiento estaría sujeto también a las tendencias universales de la etapa imperialista del desarrollo capitalista.

Las precisiones de la investigadora Isabel Monal sobre este particular resultan conclusivas:

[...] a lo largo de toda su indagación, Mariátegui se desenvolvió en tres planos de una única realidad total. Se trataba, en primer lugar, de interpretar y comprender al Perú y al continente, en el contexto mundial donde existían y con el que se interrelacionaban; de hecho, ni una realidad nacional ni la regional podían, a su juicio, ser comprendidas en su profundidad plena solo por ellas mismas¹⁵⁴.

Finalmente, cabe señalar que el diseño de definición de la realidad nacional está sujeto a la dinámica del proceso histórico. El cuadro teórico de la realidad específica no era presentado de manera cerrada como un esquema teórico absoluto, válido para cualquier circunstancia histórica. Por el contrario, aparece sujeto al papel modificador de las condiciones histórico-concretas a nivel local, regional e internacional. No resultaba casual que más de una vez el autor manifestara la necesidad de volver de nuevo, sobre cada uno de los ensayos de su obra, con el marcado propósito de perfeccionarlos y enriquecerlos.

Desde otro ángulo, la segunda dimensión básica en que transcurre el proceso de validación del diseño de definición de la realidad nacional es el que concierne a la orientación que recibe la indagación social. Esto es de suma importancia, pues tiene que ver directamente con una de las aristas principales de la problemática filosófica mariáteguiana: la conformación de un proyecto revolucionario de modificación profunda de la realidad específica.

154 Isabel Monal, "Aproximaciones al marxismo de Mariátegui", en *Marx Ahora*, La Habana (2): 161, 1996.

El cuadro teórico de dicha realidad devenido totalidad concreta no representa tan solo la superación de los enfoques precedentes sobre la historia peruana, atrapados en el chato positivismo y en las especulaciones líricas; representa, sobre todo, la fundamentación intelectual de donde brotaba la necesidad del cambio social.

Si bien es cierto que en las primeras décadas del siglo XX, en el Perú emergían posturas de alcance nacionalista y modernista como las de Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaunde y Alejandro Garland y Gubbins que, estimuladas por la dinamización de la actividad económica como resultado de la intromisión extranjera, proponían salidas a la cuestión nacional que iban desde la esperanza en el surgimiento de regímenes como el de Porfirio Díaz y sus “científicos” como modelo paradigmático para establecer la integración nacional y salir de la anarquía caudillesca hasta la propuesta de moralización y racionalización intelectual del Estado y la facilitación de la entrada e implantación del capital extranjero como la vía para la modernización y el progreso del país, no es menos cierto, que la propuesta teórica de Mariátegui, concebida a finales de dicha década, revelaba la naturaleza explotadora de las clases oligárquicas y de la burguesía imperialista y, por otro lado, corroboraba la posibilidad real de una salida radical a la cuestión nacional que incluía la emancipación del pueblo indígena y del resto de las clases explotadas mediante la revolución socialista.

Finalmente cabe señalar que el diseño de definición de una realidad nacional desplegado en la obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* no tuvo una favorable acogida en los círculos de la III Internacional en América Latina. Varias de las tesis principales verificadas en dicha obra formaron parte de las tres tesis ideológicas presentadas por la delegación del Partido Socialista del Perú al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana de Montevideo y a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, celebradas en mayo y junio de 1929, respectivamente¹⁵⁵.

155 Cfr: José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Editora Amauta, 1987, V-13, pp. 21-26.

El concepto mismo de realidad nacional resultaba incompatible con el esquema teórico-político de la Komintern (normativas o disponibilidades teóricas) para América Latina en los finales de la década del veinte y durante los años treinta del pasado siglo. Dicho esquema puede ser sintetizado de la manera siguiente:

- Existen tan solo países semicoloniales definidos por una específica relación de dependencia al capital monopolista. No existen las especificidades nacionales. La realidad específica peruana es igual a la mexicana o la argentina.
- El marxismo es interpretado como un cuerpo cerrado de doctrina o como una teoría con validez universal para que funcione en América Latina. Esta región tenía forzosamente que asemejarse a la europea donde se había generado ese marxismo y donde se estaba conquistando los logros de la Revolución bolchevique. De esta manera primaba un enfoque universalista desde el cual se juzgaba la realidad nacional. Por lo tanto, el caso particular era una mera comprobación de la ley universal.

El investigador Roberto Armijo se ha referido al alcance de las polémicas que se desarrollaron entre la delegación peruana y los representantes de la III Internacional en la Conferencia de Buenos Aires en junio de 1929. Sobre el particular indicaba:

La III Internacional con su sistema de disponibilidades teóricas y políticas no podía incluir a alguien como Mariátegui. Aceptarlo hubiera implicado una remoción entera en el cuerpo doctrinal, y en los criterios de su aplicación e imposición, completamente distintos de lo que era la vía acostumbrada. Significaba para el organismo internacional desestructurar criterios básicos. Eran dos maneras de pensar que se oponían radicalmente, dos lógicas distintas y opuestas frente al proceso histórico. Darle la razón a Mariátegui implicaba poner en cuestión todo el edificio¹⁵⁶.

156 Roberto Armijo, "La pregunta por la vigencia", en *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*, Lima, Editora Amauta, La Habana, Casa de Las Américas, 1995, p. 39.

Los estudios mariateguianos sobre la realidad nacional se insertan en el proceso de internacionalización del marxismo, en la realidad latinoamericana llevado a cabo por varios exponentes del “marxismo pionero” en la región durante la década del veinte del siglo XX. Basta mencionar figuras como Julio Antonio Mella, en Cuba, y Luis Emilio Recabarren en Chile. Dicho proceso se vio interrumpido en lo fundamental por la presencia dominante del esquema teórico-político de la Komintern en el seno de los partidos comunistas en la región, que en breve plazo desembocó en un perceptible anquilosamiento de la teoría y la consiguiente emergencia de cánones dogmáticos que terminaron por “enajenar” a no pocas propuestas teóricas de la propia realidad histórico-concreta y, por ende, del propio movimiento de lo real.

3.2. Determinismo y libertad

3.2.1 *El determinismo filosófico marxista*

Una de las problemáticas teóricas que más atención le prestó Mariátegui en sus meditaciones sobre el marxismo, era la que concernía a las distintas lecturas que se realizaban del determinismo de Marx en su época. Un antecedente significativo en este sentido era precisamente las valoraciones de Engels, a finales del siglo XIX¹⁵⁷, ante la aparición de ciertas tendencias que se autocalificaban de “marxistas” y que, de hecho, malinterpretaban la concepción materialista de la historia de Marx, reduciéndola a un simple y pasivo fatalismo económico. Tales tendencias, propias de la mentalidad metafísica de esta centuria, desconocían la dialéctica marxista expresada en el complejo proceso de acciones y reacciones en la

157 *Cfr: Federico Engels, Cartas sobre materialismo histórico (1890-1894), Moscú, Editorial Progreso, 1980.*

Las valoraciones de Engels sobre el materialismo histórico, expuestas en varias cartas escritas en el período 1890-1894 resultaban un oportuno esclarecimiento ante las tentativas tempranas de interpretar la teoría de Marx como un rígido y pasivo fatalismo económico.

historia, donde la causa y el efecto se reconocen en su “juego” ininterrumpido y no como antítesis polares.

Los análisis mariáteguianos sobre esta problemática, seguían la lógica de pensamiento de Engels en las nuevas condiciones histórico-sociales. Los mismos centraban la atención crítica, no en corrientes abiertamente hostiles al marxismo que acusaban la teoría de Marx de un monismo económico, sino en aquellas posturas teóricas francamente positivistas y evolucionistas que, en ocasiones, dentro del propio marxismo realizaban sutilmente una labor de “revisión negativa” al formular sus consideraciones en torno a la lucha por el socialismo. En este sentido, Mariátegui distinguía entre una “revisión positiva” y una “revisión negativa” del marxismo. La primera se realizaba con un sentido de renovación y continuación de la obra de Marx y las figuras más sobresalientes resultaban Lenin y Sorel; la segunda, por su parte, en teoría y praxis política, se alejaba cada vez más de los fundamentos originales del marxismo. Este tipo de revisión del marxismo, a su modo de ver, venía perfilándose desde finales del siglo XIX en profesores universitarios, herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels: el profesor Charles Andler, quien pronosticaba en 1897 la disolución del marxismo; el profesor Masarik, quien diagnosticaba en 1899 la “crisis del marxismo” y el socialdemócrata Eduardo Bernstein con sus concepciones acerca de la concentración del capital y la depauperación del proletariado. Este, para Mariátegui, no pretendía suscitar una corriente secesionista, sino considerar circunstancias no previstas para Marx; sin embargo, se había mantenido dentro de la socialdemocracia alemana que tenía una influencia dominante del pensamiento de Lassalle. Dentro de este tipo de revisionismo colocaba también a la socialdemocracia belga. La distinción mariáteguiana, entre uno y otro revisionismo, deviene buen punto de partida para dilucidar en su tiempo, incluso en la contemporaneidad entre las posturas teóricas acerca del marxismo, cuáles, a partir de la cosmovisión de Marx, enriquecen la teoría a la luz de las nuevas experiencias histórico-sociales y cuáles, utilizando un “ropaje” marxista o, en otros casos, intentando

un “replanteo” de las tesis del marxismo, lisa y llanamente, se alejan de él y terminan por liquidarlo.

Para Mariátegui las corrientes reformistas habían resistido el empuje revolucionario de la etapa postbélica con razones del más rústico determinismo económico. Al respecto apuntaba:

A la mayoría de sus críticos, la Revolución rusa aparece, en cambio, como una tentativa racionalista romántica, antihistórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia tachando de blanquista y putschista la táctica de los partidos de la III Internacional¹⁵⁸.

Estas corrientes reformistas resultaban para el autor, en teoría y praxis política, más cercanas a Lassalle que a Marx. Las mismas habían comenzado a socializarse de manera creciente en el movimiento* socialista europeo desde finales del siglo XIX, a partir básicamente de las influencias de la socialdemocracia alemana y su principal ideólogo, Karl Kautsky¹⁵⁹. El llamado de atención iba

158 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, *op. cit.*, p. 67.

159 Cfr: Monique Fauré, *Los marxismos después de Marx*, Barcelona, A. Redondo, 1970, pp. 10-11.

En 1891 Kautsky define el programa de Erfurt. Se trataba de una plataforma minimalista que se pronunciaba por el sufragio universal y representación proporcional, derecho para el pueblo de proponer leyes, elección de funcionarios, laicización del Estado y de la enseñanza, impuesto progresivo sobre la renta, legislación protectora del trabajo, etc. A partir de 1891 la socialdemocracia domina los debates de la II Internacional. El movimiento socialista europeo manifiesta particular admiración por la socialdemocracia alemana, su eficacia como partido y la precisión de su organización. Pronto surgió el conservadurismo, reforzado por los éxitos parlamentarios cada vez más halagüeños de dicho partido. Comenzaba un proceso de distanciamiento de las tesis marxistas sobre la revolución, cayendo la agrupación en las posiciones teóricas y políticas del reformismo. Kautsky evoluciona posteriormente hacia las posiciones teóricas del “ultraimperialismo” (1915) renunciando a las ideas del hundimiento inevitable del capitalismo y considerando que no hay que luchar más que por simples reformas sociales. Sin dudas, el marxismo de corte positivista de Kautsky, que no es más que antimarxismo, en teoría y praxis política (al apartarse

dirigido a desenmascarar la hiperbolización interesada que realizaba la socialdemocracia de una teoría cierta, convirtiéndola en un monótono mecanicismo que desembocaba en el orden político en el culto a las alternativas minimalistas de la clase obrera y en el rechazo a las tesis leninistas acerca de la revolución.

Mariátegui enfoca la problemática teórica a partir de la relación dialéctica que se daba en el marxismo entre determinismo económico y factor subjetivo. A su modo de ver, dicha interconexión resultaba clave para demostrar en el campo teórico porque la concepción materialista de la historia de Marx no obedecía a un determinismo pasivo y rígido. Al respecto destacaba:

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta la actualidad, dominada por el primer experimento de Estado Socialista: la URSS. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista¹⁶⁰.

En la reflexión mariáteguiana en torno a la lucha del proletariado por el socialismo, determinismo económico y voluntad conforman una relación dialéctica. Si bien Mariátegui tiene plena claridad de que en dicha relación el factor económico determina en última instancia y que el socialismo no es una voluntad que se agita

de la crítica transformativa que Marx realiza al capital, cuyo resultado es el proyecto maximalista de la clase obrera) ejerció no pocas influencias en el contexto europeo de finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, particularmente en el movimiento socialista y en círculos intelectuales marxistas. Baste señalar las influencias del teórico alemán en las investigaciones marxistas en Austria; él mismo elaboró el programa del Partido Socialdemócrata Austriaco en 1889.

160 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, op. cit., p. 69.

al vacío, premisa que es defendida y demostrada en varios de sus principales trabajos¹⁶¹, consideraba oportuno combatir el reduccionismo económico de los reformistas, desarrollando la tesis de que no bastaba la decadencia o agotamiento de la civilización capitalista, se requería de un trabajo de organización y concientización del proletariado. El socialismo no podía ser la consecuencia automática de una bancarrota, tenía que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión.

Ciertamente, en la anterior tesis incide, por un lado, una lectura que reivindica el papel de los resortes subjetivos en el marxismo y, por otro, se aprecian las huellas de pensadores como Nietzsche, Bergson, Unamuno, Gobetti, Sorel, Freud, que enriquecieron la visión mariáteguiana de la subjetividad, sobre todo, en lo que concierne al papel activo de la voluntad y al lugar del poder de creación y la acción heroica de los conglomerados humanos en las convulsiones sociales. En este sentido, las consideraciones del filósofo mexicano Adolfo Sánchez Vázquez resultan oportunas:

Justamente como revolucionario, Mariátegui busca en estas filosofías –vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo del autor– lo

161 El aspecto merece ser ampliado mediante la siguiente bibliografía mínima: “Esquema de la evolución económica”, “El problema de la tierra”, “El proceso de instrucción pública”, “El regionalismo y centralismo”, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editora Amauta, 1989, v-2; “El problema de las razas en América Latina”, en *Ideología y política*, Lima, Editora amauta, 1987, v- 13; “La crisis mundial y el proletariado peruano”, “La paz de Versalles y la sociedad de las naciones”, “Los problemas económicos de la paz”, “La crisis de la democracia”, “1905-1914: Europa pre bélica”, “1914-1918: La Gran Guerra”, “El fascismo en Italia”, en *Historia de la crisis mundial*, Lima, Editora Amauta, 1988, v-8; “Algo sobre fascismo, qué es, qué quiere, qué se propone hacer”, “Los problemas de la paz”, en *Cartas de Italia*, Lima, Editora Amauta, 1986, V-15; “El problema primario del Perú”, “Hacia el estudio de los problemas peruanos”, “El hecho económico en la historia peruana”, “El problema de la estadística”, “Economía colonial”, “El progreso nacional y el capital humano”, “La historia económica y social”, “Aspectos del problema indígena”, “Preparación de política agraria nacional”, “La historia económica-social”, en *Peruanicemos al Perú*, Lima, Editora Amauta, 1988, V-11.

que el marxismo adocenado, científicista, determinista, no puede encontrar: el reconocimiento del papel de la actividad, el sujeto movido por su voluntad de transformación. Eso no significa que se convierta –como le achacan sus adversarios– en un portaestandarte del irracionalismo y el subjetivismo¹⁶².

La interpretación mariateguiana de la dialéctica entre la premisa económica y los móviles ideológicos en el proceso de lucha de clases resultaba una apreciable contribución teórica por dos razones fundamentales: en primer lugar, esclarecía el espíritu y la letra del marxismo originario en medio de la aguda lucha ideológica de las primeras décadas del siglo pasado, donde la mentalidad mecanicista¹⁶³, en el plano filosófico y político, tomaba nuevos bríos,

162 Adolfo Sánchez Vázquez, “El marxismo latinoamericano de Mariátegui”, en *América Latina, historia y destino*, México, UNAM, 1992, T-II, p. 335.

163 Cfr: José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Editora Amauta, 1988, V-5.

La mentalidad mecanicista tiene sus orígenes en el siglo XVII y XVIII, a partir de la creación por Newton de la mecánica clásica. Una apreciable influencia tuvieron los aportes del científico inglés en el pensamiento filosófico, baste señalar el materialismo francés del siglo XVIII. En el siglo XIX, los descubrimientos de Darwin y Marx en el campo de la biología y la historia, respectivamente, sentaron sobre bases materialistas estas disciplinas. Darwin con su obra *El origen de las especies* (1859) realizaba un primer intento de trabajo racional sobre una explicación lógica de las variaciones de las especies, creando la base que sustentaba la teoría de la evolución. Marx, por su parte, con la concepción materialista de la historia, fundamentaba del papel de las relaciones económicas dentro de la totalidad social y descubría el conjunto de leyes objetivas del desarrollo social. Al decir del marxista italiano Antonio Gramsci, Marx significaba la entrada de la inteligencia en la historia al fijar la sustancia histórica en el sistema y en las relaciones de producción y cambio. Esta concepción de Marx echaba por tierra las ideas mecanicistas e idealistas que habían prevaecido en el estudio de la historia y la sociedad, prácticamente hasta la primera mitad del siglo XIX; sin embargo, estos extraordinarios aportes teóricos que representaron un duro golpe a la vieja concepción mecanicista del mundo, pronto fueron distorsionados por las interpretaciones reduccionistas y metafísicas. La teoría de Darwin, acerca de la lucha por la existencia y la selección natural o la supervivencia de los más aptos, fue extrapolada al terreno social originando las concepciones evolucionistas y

con el fatalismo económico hiperbolizado de los reformistas y el reduccionismo psicológico, revisionismo belga, ampliamente criticado en la obra *Defensa del marxismo*, y sus tentativas de espiritualizar la base material de la sociedad y, en segundo lugar, llamaba la atención a que en las lecturas del determinismo marxista primara más un sentido de totalidad, es decir, que se tuviera más en cuenta el conjunto de relaciones que se establecían entre la base económica y la superestructura ideológica y se le prestara mayor atención al papel activo del factor subjetivo en la lucha de clases.

socialdarwinistas que en no pocos casos conducían a la justificación del más exacerbado racismo (el positivismo de Herbert Spencer y el darwinismo social de Ernest Lange, Ammon, Benjamín Kidd, etc.). La concepción materialista de la historia, por su parte, fue simplificada unas veces por discípulos y teóricos que sin haber comprendido profundamente la teoría del pensador alemán rebasaban los límites y funciones del determinismo marxista cayendo en un economicismo vulgar. Otras veces conscientemente para desmantelar la esencia dialéctica y revolucionaria del marxismo dentro de estas tentativas, las corrientes socialdemócratas y revisionistas resultaban particularmente nocivas. A partir de la segunda década del siglo pasado aparece un nuevo tipo de reduccionismo metafísico, el psicológico; este tendrá como base los importantes descubrimientos que se venían alcanzando en el campo de la psicología, particularmente con la teoría del psicoanálisis de Sigmund Freud. Dicha teoría se sustentaba en los siguientes pilares: la existencia de los procesos síquicos inconscientes, el reconocimiento de la teoría de la resistencia y la represión y la valoración de la sexualidad y el complejo de Edipo. El reduccionismo psicológico se va a caracterizar por la tendencia a aplicar a otras parcelas del conocimiento, como la política, la filosofía, la historia, la sociología, etc., el canon de una ciencia universal: la psicología. Pronto surgió la tendencia a aplicar los datos y conclusiones de la nueva psicología a los estudios del marxismo. Baste señalar el libro de Henri de Man, *Más allá del marxismo* y el libro de Max Eastman, *La ciencia de la revolución*. Estos dos representantes de la socialdemocracia belga reciben un amplio tratamiento crítico en la obra de Mariátegui *Defensa del marxismo*. Dicho reduccionismo pronto “contaminó” los medios marxistas o pseudo marxistas, originando un nuevo revisionismo que pretendía espiritualizar la base material de la sociedad, introduciendo la base psicológica “ideal”, la escuela austriaca (Bohm-Bawwark, L. Word y otros). La economía, el modo de producción, pasaron simple y llanamente a una categoría inferior, es decir, a una superestructura de las reacciones síquicas. El cimiento sólido de lo material desaparecía del edificio social.

Los análisis del autor en torno al papel y lugar del determinismo marxista constituyeron un duro golpe a las tentativas que interesadamente exageraban el papel del factor económico en el proceso histórico y declaraban el marxismo como un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX. La dialéctica materialista del marxismo, defendida por Mariátegui en su crítica al economismo reformista y la socialdemocracia, había resultado una superación de la concepción reduccionista y metafísica del siglo XIX. Simplificar la teoría de Marx, como se hizo frecuentemente por las corrientes reformistas y socialdemócratas de finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, no solo representaba una cruel mitificación de concepciones del marxismo originario, sino que constituía un regreso a la metafísica premarxista. Era, sencillamente, volver atrás en el plano epistemológico.

Mariátegui, al enfrentar la mentalidad mecanicista, tenía en cuenta, por un lado, los peligros reales de la creciente socialización de esta mentalidad en el seno del movimiento socialista; ella desembocaba en el reformismo de la sociodemocracia muy de moda en los años de la posguerra y, por el otro lado, consideraba un equívoco teórico, querer reducir los análisis de la política o de la economía a los principios de la ciencia más de moda. Combatió los reduccionismos más importantes de su tiempo, el biológico¹⁶⁴, el psicológico y el economicismo.

Consideraba un diletantismo intelectual querer adaptar una técnica científica a temas que escapaban a su objeto; cada ciencia tenía su propio método y recalca en la necesidad de que, en el campo de las ciencias sociales, se respetara consecuentemente el

164 Refiriéndose al reduccionismo biológico, Mariátegui apuntaba:

Hasta hace poco la biología imponía sus términos a especulaciones psicológicas e históricas con un rigor impertinente y enfadoso. En nuestra América tropical, tan propensa a ciertos contagios, esa tendencia ha hecho muchas víctimas. El escritor cubano Lamar Schweyer, autor de una *Biología de la Democracia*, que pretende entender y explicar los fenómenos de la democracia latinoamericana, sin el auxilio de la ciencia económica, puede ser citado entre estas víctimas (*Ibidem*, p. 25).

derecho a la autonomía teórica y metodológica de cada disciplina. La autonomía a la que se refería Mariátegui no negaba en modo alguno, la necesaria interconexión entre las distintas ciencias sociales; para él la ciencia económica resultaba un instrumento auxiliar básico para la política, la historia, la sociología, etc. Con la autonomía se refería a que se respetaran los objetos de estudio específicos y el conjunto de principios, leyes y categorías de cada ciencia.

A la luz de la lucha ideológica contemporánea en torno a la crisis del marxismo, las valoraciones de Mariátegui acerca del proceso de socialdemocratización del marxismo, que comienza a finales del siglo XIX y que se desarrolla con marcada fuerza en las primeras décadas del pasado siglo, tienen un extraordinario valor político y teórico. El peruano combatió sin tregua la degeneración parlamentaria del movimiento socialista europeo con el conjunto de demandas minimalistas. Avisoró los peligros reales del ascenso de las corrientes positivistas, cientificistas y evolucionistas en el seno del marxismo a partir de las influencias ejercidas por los ideólogos de la socialdemocracia alemana. No resultaba casual entonces la admiración por Sorel y Lenin; estos, para él, habían reivindicado al Marx verdadero, al poner en el lugar que merecían la lucha de clases y la violencia revolucionaria.

En el plano teórico, la crítica mariateguiana a la deformación positivista del marxismo tenía como base la explicación dialéctica del determinismo de Marx. A partir de una mentalidad antimecanicista, el autor demostraba las inconsistencias teóricas del reduccionismo metafísico de la socialdemocracia reformista, las cuales se revelaban en un manejo esencialmente simplificador del papel de la premisa económica en la historia que desembocaba en un pasivo y rígido fatalismo económico. La degeneración positivista dentro del marxismo olvidaba en esencia uno de los pilares fundamentales de la herencia de Marx: la necesidad del derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales existentes a partir de la fuerza impulsora de la historia: la Revolución.

Cuando se emprenda un estudio serio de la historia del marxismo se podrá conocer con toda profundidad los daños reales causados a este por los contagios reformistas y evolucionistas de los círculos marxistas a partir de los finales del siglo XIX. Se podrá entender con más claridad por qué Mariátegui no encontró, muchas veces en las distintas versiones del marxismo de los años veinte del siglo pasado, respuestas teóricas eficaces a las cuestiones sobre la subjetividad individual y el carácter de la voluntad en la lucha por el socialismo. Se tendrá plena comprensión del por qué no titubeó en la indagación de Nietzsche, Bergson, Unamuno, Freud, etc.

3.2.2. *La libertad en su dimensión histórico-concreta*

La meditación filosófica mariateguiana no tiene en su centro de atención el despliegue de una teorización dirigida a enriquecer las acepciones del concepto de libertad. Puede decirse que la presentación más ampliada de los fundamentos del autor sobre el particular aparecen en una nota aparecida a pie de página en el libro *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En este sentido vale destacar las precisiones teóricas en torno a la dimensión histórico-concreta de dicho concepto y lo que concierne a la opción socialista frente al discurso ideológico y la praxis política que servía de sostén a la democracia y la libertad burguesas.

Para el peruano, el origen del concepto de libertad individual estaba indisolublemente vinculado a las expresiones del liberalismo político en el contexto de la civilización industrial capitalista. Sobre esta particular puntualizaba:

La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista (sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida incaica. El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así, como no sentía absolutamente, por

ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta [...] pero los indios podían ser felices sin conocerla y aún sin concebirla. La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales¹⁶⁵.

En la anterior aseveración se nota el marcado énfasis en el análisis histórico-concreto del concepto de libertad. Es por ello que introduce la comparación entre el concepto burgués de libertad y la manera en que el espíritu de libertad se le revela al quechua. Es decir, se trataba de dos fórmulas diferentes ubicadas en tiempos históricos distintos lo que invalidaba, de hecho, cualquier tentativa de imponer la cosmovisión liberal y burguesa a la hora de exponer determinadas consideraciones en torno a la libertad y la democracia en los regímenes económico-sociales precapitalistas. En síntesis, la idea de libertad individual no existió en el comunismo incaico. Por lo tanto, esta filosofía liberal no debía imponerse a un período histórico de la sociedad inca en donde la autocracia y el comunismo no eran incompatibles.

El tono del enfoque mariáteguiano a esta dirección quedaba evidenciado en la afirmación siguiente:

La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio –hija del protestantismo y del Renacimiento y de la Revolución francesa– es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia¹⁶⁶.

La dimensión histórico-concreta de la libertad en la visión de Mariátegui no quedaba reducida, en modo alguno, a la manera de

165 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit.*, pp. 78-79.

166 *Ibidem*, p. 29.

contextualizar las formas evolutivas del concepto de libertad atendiendo a las especificidades del devenir histórico. Dicha dimensión presupone también el enfoque clasista que llevaba al autor a plantearse la praxis revolucionaria por el socialismo como una vía efectiva que conduce a la emancipación integral del hombre lo que equivalía a una libertad más plena. Es así como la reflexión se dirige, por un lado, a las precisiones teóricas que clarifican el pobre alcance epistemológico de un concepto abstracto general de libertad ajeno a las condicionantes histórico-concretas y, por otro, se orienta a la conformación de un resorte práctico-político que permita “terrenalizar” la meditación mediante los instrumentos movilizadores del cambio social.

Sin embargo, el proyecto socialista como una expresión más completa de redención humana, de ninguna manera podía quedar al margen de la significación histórica del liberalismo político. En este sentido, Mariátegui afirmó:

El socialismo contemporáneo –otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres– es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No se encarna y vilipendia, sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca solo lo que en esta idea hay de negativo y temporal¹⁶⁷.

En la apreciación mariáteguiana, el socialismo no representaba una negación metafísica del liberalismo político, por el contrario, dicho proyecto asumía las conquistas intelectuales y los elementos positivos que había traído consigo la filosofía política liberal. La realización plena del “humanismo real”, al decir de Marx, en el contexto del socialismo pasaba necesariamente por el cumplimiento de los preceptos demoliberales de libertad, igualdad y fraternidad que, en el marco de la civilización capitalista, habían

167 *Ibidem*, pp. 79-80.

quedado como meros discursos teóricos, sustentados por las élites burguesas aristocráticas. El vínculo que Mariátegui establece entre liberalismo y socialismo a través de una negación dialéctica resulta de suma importancia para comprender su propia percepción en torno al papel de la subjetividad y la identidad del hombre como individualidad que, si bien presupone su articulación a grupos, clases y multitudes, no implica diluir a éste en el conglomerado social.

Finalmente, cabe señalar que el análisis histórico-concreto de la libertad incluye las determinaciones económicas que, en última instancia, explican los espacios de libertad alcanzados con el devenir de las distintas formaciones sociales, pues dichas determinaciones expresan la fisonomía o estructura de la totalidad social. De esta manera, determinismo y libertad están imbricados en el itinerario de la meditación filosófica mariateguiana. Si bien no existía una libertad abstracta general y ahistórica, tampoco existía una libertad agitada al vacío, desprovista de su contenido económico y clasista. Las nociones de libertad habían sido, en última instancia, diseñadas por las clases dominantes que en los distintos regímenes económico-sociales han implantado su propia cosmovisión ideológica acorde a sus intereses clasistas.

3.3. Revolución social y socialismo

3.3.1. La revolución social en el contexto de la interconexión crítico-electiva y problemática filosófica

El tema de la revolución social en Mariátegui constituye un objeto teórico de marcado alcance político y filosófico del cual se derivan implicaciones diversas. Desde el punto de vista de la reflexión filosófica, este asunto tiene que ver con la interconexión que establece entre la asunción crítico-electiva y la problemática filosófica, y con el no menos importante problema referido al diseño de un proyecto socialista en correspondencia con las condiciones histórico-concretas de la realidad específica. La opción por la revolución social resulta una consecuencia de la asunción del

proyecto político del marxismo clásico y de la teoría revolucionaria de los líderes de la Revolución bolchevique en las nuevas condiciones históricas, esencialmente determinadas por el despliegue de la fase imperialista del desarrollo capitalista.

A su vez, la opción por la revolución social puede explicar la propia configuración de los trazos que identifican la problemática filosófica mariateguiana. La crítica orgánica al gradualismo y las tendencias socialdemócratas, con sus interpretaciones evolucionistas de la crisis mundial, se realizan desde una reivindicación de la revolución social como la vía apropiada que venía a expresar la urgencia de una salida revolucionaria frente a las graves consecuencias generadas por la contienda bélica. De esta manera, dicha opción quedaba imbricada a la meditación tendiente a rescatar un marxismo de la subjetividad práctica. Todo ello se concreta, finalmente, en la conformación de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria, orientada a la transformación radical de la sociedad peruana de los años veinte del siglo pasado. Dichos fundamentos parten de una concepción del mito que presupone el redimensionamiento de la religión, lo cual implica nuevas acepciones que, al decir del autor, significa darle al viejo vocablo, “un nuevo valor, un nuevo sentido”, que equivale a justipreciar la dimensión subjetiva con su acento de fe, creencia y pasión al servicio de un ideal de liberación social¹⁶⁸.

La concepción de la revolución social recibe a la impronta de las ideas de Marx, Engels y Lenin sobre este tópico. Se trata de una asunción de los pilares fundamentales del legado histórico de dichos pensadores al respecto, lo que se traduce en una comprensión puntual del proceso de revolución como una transformación profunda de la estructura social que implicaba una emancipación integral de las clases explotadas por la dominación burguesa. Tal asunción incluye también el reconocimiento explícito del papel de la lucha de clases en la historia, la hegemonía del proletariado, el problema de la toma del poder político, la dialéctica entre los factores objetivos y subjetivos de

168 *Ibidem*, pp. 263-264.

la revolución y las tesis leninistas en torno al partido de nuevo tipo. Todo ello corrobora cómo los fundamentos teóricos del marxismo y el leninismo se convierten en principios cardinales que rigen la cosmovisión del autor sobre este medular asunto.

Sin embargo, lo anterior no puede verse como una asunción mimética o acrítica de los postulados marxistas y leninistas en esta dirección, lo cual resultaba incompatible con la propia concepción del marxismo, incluso con la manera en que recepcionó el universo cultural de su tiempo. No puede olvidarse el hecho de que Marx y Engels a la luz de las experiencias históricas vividas en el cuarto de siglo transcurrido desde 1848 no vacilaron en declarar caducos, envejecidos o incompletos algunos puntos analizados en el *Manifiesto Comunista* e incorporaron tesis nuevas acerca de cuestiones fundamentales como el Estado y la revolución, confirmando de esta forma un concepto medular ya incluido en el *Manifiesto fundacional*, de que la aplicación práctica de los principios debía estar sujeto siempre y en todas partes a las circunstancias históricas existentes.

Mariátegui fue consecuente, en todo el sentido de la palabra, con tal concepto formulado por los fundadores del socialismo científico. Sus concepciones sobre la revolución social tienen muy en cuenta el papel modificador de las circunstancias, que en el caso del Perú, presupone el estudio a fondo de su devenir histórico para desentrañar regularidades, anomalías y especificidades y, a la vez, la conformación de un diseño de definición de la realidad nacional peruana de la década del veinte del siglo XX, de donde debía brotar el verdadero curso de lo real que impondría los ajustes prácticos de los principios cardinales y las problemáticas teóricas recepcionadas del paradigma marxista.

De esta manera, las ideas de Mariátegui acerca de la revolución social se van desplazando del reconocimiento explícito de los aportes teóricos del marxismo y el leninismo, en este sentido, hasta un nivel de concreción donde dichos aportes son replanteados a partir de las exigencias de las condiciones reales. Ello implica la comprensión de la libertad en su condicionamiento histórico-concreto, lo que permite ubicar el papel de las fuerzas

motrices de la revolución socialista en el Perú. Es precisamente en este nivel donde el autor confirma la viabilidad teórico-política del paradigma emancipatorio del marxismo clásico para las llamadas áreas no industrializadas; es decir, lo que en la contemporaneidad se define como países subdesarrollados o tercermundistas. Esto último representa uno de los momentos de mayor audacia intelectual, pues implicaba poner en crisis las posturas teóricas que desde Europa o América Latina sostenían la inviabilidad del modelo macroteórico de Marx para modelos de realidades no europeas. También significaba un duro golpe a ciertas interpretaciones de la teoría marxista que habían desembocado en un “marxismo eurocéntrico”, encerrado en un radio de acción muy limitado al retroalimentarse tan solo de la dinámica de desarrollo del mundo capitalista industrializado.

Por otra parte, la reivindicación de la revolución social y su viabilidad en las condiciones históricas del Perú de la época está vinculado a la asunción crítico-electiva de los elementos afirmativos de pretensión universal presentes en la obra de varios exponentes de la conciencia filosófica de las primeras décadas del pasado siglo. En este sentido, dicha temática recibe de manera indirecta el influjo de las ideas de Unamuno, Sorel, Bergson, Nietzsche, que afirmaban el papel activo de los resortes volitivos traducidos indistintamente en el papel del mito social, en el poder de creación de la subjetividad, en la dimensión heroica de la política que eran, sin dudas, ingredientes que el autor, luego de un replanteo crítico, incorporaba a su propia visión sobre los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria, sin los cuales no era posible el despliegue de un diseño efectivo de transformación social.

De este modo, la revolución social para Mariátegui representa un proceso de modificación radical y multilateral de la sociedad peruana y latinoamericana de su tiempo, que incluye desde la socialización de los medios productivos, la toma del poder político por las clases explotadas por el bloque gamonalista, oligárquico e imperialista hasta la renovación completa de la vida social, que la lleva a un nivel cualitativamente superior de creatividad en las más diversas esferas.

En las condiciones de su país dicho proceso debía concretarse en un proyecto socialista intrínsecamente vinculado a la cuestión nacional y la problemática indígena, lo que plantea nuevos ingredientes imbricados a nuevos actores que se corresponden con las peculiaridades del tejido social; es decir, se trataba de peruanizar al Perú, lo que equivalía a realizar al Perú en tanto que nación socialista.

Lo anterior queda confirmado en la aseveración siguiente:

La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituírle su sentido estricto y cabal. La revolución latinoamericana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: antiimperialista, agrarista, nacionalista-revolucionaria. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos¹⁶⁹.

Por último, cabe destacar que en algunas posturas teóricas contemporáneas que enfatizan en la visión que tiene Mariátegui de la revolución social, en tanto revolución integral de la vida nacional, termina por restarle significación al componente político de dicho proceso. Para el investigador peruano Cesar Germaná, el enfoque mariateguiano de la revolución presupone un cambio en el modo de producir, de consumir, de gobernar, de sentir y pensar y no representa un hecho político. De esta forma se pretende marginar lo concerniente a la toma del poder del Estado y su utilización por el sujeto del cambio social. Se olvida que en los *Principios programáticos del Partido Socialista* queda plasmado lo siguiente: "El Partido del proletariado, capacitado por la lucha para el ejercicio de poder y el desarrollo de su propio programa, realiza en esta etapa las tareas de organización y defensa del orden socialista"¹⁷⁰.

169 José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, op. cit., pp. 247-248.

170 *Ibidem*, p. 62.

No es casual que dicho investigador asuma tal postura. Esta debe verse como parte de una actitud teórica más general, dirigida a verificar que del intercambio crítico de Mariátegui con la realidad particular brota la teoría que permite comprenderla y transformarla, lo que determina que en este sentido pueda postularse la no aplicación del marxismo al estudio de la realidad específica. Esto, simple y llanamente, resulta una manera disimulada de desplazar la impronta del marxismo en la meditación filosófica y política del autor hacia un nivel de significación terciario.

3.3.2. Consideraciones sobre el proyecto socialista mariateguiano

3.3.2.1. La concreción de una voluntad de acción revolucionaria

Cualquier estudio sobre el proyecto socialista de Mariátegui choca con la dificultad que entraña la pérdida del libro *Ideología y política en el Perú*, donde el autor, por lo que se ha podido comprobar en su epistolario, desarrolla explícitamente su proyecto de modificación social en plena sintonía con las circunstancias específicas. Es por ello que las directrices más representativas del ideal emancipatorio se encuentran desplegadas en artículos, ensayos, tesis ideológicas, misivas, etc. Sin embargo, el estudio de este material, hasta cierto punto disperso, resulta suficiente para tener una medida de los contornos identitarios del citado proyecto.

Sobre la significación del libro *Ideología y política en el Perú*, en carta a Moisés Arroyo Posadas del 30 de julio de 1929, precisaba:

Este último libro, precisamente contendrá todo mi alegato doctrinal y político. A él remito tanto a los que en *7 ensayos* pretenden buscar algo que no tenía por qué formular en ninguno de sus capítulos: una teoría o un sistema políticos, como a los que, desde puntos de vistas hayistas me reprochan excesivo europeísmo o insuficiente americanismo. En el prólogo de *7 ensayos* está declarado expresamente que daré desarrollo y autonomía en un libro aparte a mis conclusiones ideológicas y políticas. ¿Por qué, entonces, se quiere encontrar en sus capítulos un pensamiento político perfectamente

explicado? Sobre la fácil acusación de teorizante y europeísta que pueden dirigirme quienes no han intentado seriamente hasta hoy una interpretación sistemática de nuestra realidad, y se han contentado al respecto con algunas generalizaciones de declamador y de editorialista, me hará justicia, con cuanto tengo ya publicado, lo que muy pronto en el libro y en la revista, entregaré al público¹⁷¹.

Una de las directrices fundamentales del proyecto socialista es la que concierne al proceso de formación y consolidación de una voluntad de acción revolucionaria en el Perú de la época. Esta cuestión se revela como la puesta en tensión de los factores subjetivos que posibilitan la concreción del cambio social a lo cual Mariátegui le daba una importancia de primer orden dentro del proceso de preparación de la revolución socialista en el país andino. El despliegue de dichos factores presupone la tarea de construir un nuevo sujeto revolucionario con base en la fusión de las demandas proletario-urbanas con las indígenas-agrarias en el contexto de una sólida educación política y de una organización autónoma. Para este empeño tiene muy en cuenta la especificidad y consolidación de tres grandes fuerzas sociales que había que interrelacionar de manera orgánica: el naciente movimiento obrero, el disperso y heterogéneo movimiento campesino y la vanguardia intelectual e indigenista.

El proceso de puesta en tensión de los factores subjetivos tiene dos momentos cimeros de indudable trascendencia: la fundación de la revista *Amauta* en septiembre de 1926, y del periódico de información *Labor* en noviembre de 1928 y, por otra parte, la fundación del Partido Socialista del Perú en octubre de 1928 y de la Confederación General de Trabajadores del Perú en septiembre de 1929. Ambos momentos tienen una particular significación desde el punto de vista de la educación político-cultural del sujeto del cambio social y de la dirección del proceso de revolución socialista.

171 *Ídem. Correspondencia (1915-1930). Introducción, compilación y notas de Antonio Melis*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984, 2 t, T-2, p. 610.

Dentro del itinerario de la revista *Amauta*, “Aniversario y Balance”, que iniciaba la segunda jornada, constituye un documento de apreciable implicación en el proceso de desarrollo de una voluntad de acción revolucionaria en el Perú de la época. La revista asumía de manera convicta y confesa la ideología política socialista y la vanguardia intelectual y artística quedaba imbricada a un proyecto político de emancipación social. De este hecho necesario brotaba la interesante cuestión referida al nexo entre la vanguardia intelectual peruana y la política. Tal nexo quedaba clarificado en el propio editorial: “*Amauta* no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo”¹⁷².

La fundación de la revista obedecía a fines estratégicos. Mariátegui tenía plena claridad de que la misma no agotaba su destino histórico, quedándose en un plano de discusión o polémica entre intelectuales; esto, a la larga, era funcionar como espectadores del drama real del Perú el que reclamaba de los espíritus nuevos una articulación efectiva a las transformaciones sociales que necesitaba el país. Desde ese momento el ideal socialista y su plena realización en el Perú sería el centro de atención principal de aquella vanguardia intelectual nucleada en torno a *Amauta*.

El periódico de información *Labor*, por su parte, constituyó un complemento de *Amauta*. Para el autor dicha publicación tenía la obligación de ilustrar de manera integral las cuestiones y movimientos contemporáneos que una revista doctrinal como *Amauta* desconocía. Sobre este particular, el investigador peruano Alberto Tauro acotaba:

Por eso da vida a una revista de doctrina y a un periódico de información, igualmente inspirados por su concepto agonal de la existencia. *Amauta*, que atendía a la dotación de los recursos ideológicos indispensables para fijar y acercar los objetivos finales; y *Labor*,

172 *Ídem*. “Aniversario y balance”, en *Amauta y su época*, Lima, 2 (3): 1, mayo de 1997.

que auscultaba y esclarecía los menudos problemas del presente, contribuyendo a formar una disciplina crítica¹⁷³.

Por otro lado, la fundación del Partido Socialista del Perú en los finales de la década del veinte del siglo XX, representó el comienzo de una nueva fase del proceso de desarrollo de una voluntad de acción revolucionaria orientada a la transformación social. Hasta ese momento la labor de Mariátegui había estado dirigida en lo fundamental a potenciar los espacios adecuados de educación ideológica y política de las grandes fuerzas sociales que actuaban en el tejido social local. La fundación de dicho partido era el fruto de un cuidadoso examen del proceso de maduración de los factores subjetivos que tenía muy en cuenta el sentido del tiempo y de los ritmos del proceso social y político que estaba claramente marcado por la dinámica de maduración del movimiento social. Ciertamente, esta lógica “societal” puede explicar en buena medida el aparente retraso en la fundación del Partido Socialista Peruano.

De esta manera, Mariátegui materializaba un viejo proyecto acorde con su propia visión de que el partido debía surgir en el seno del movimiento social como una expresión política auténtica de los obreros y campesinos organizados. Dicha agrupación se convierte en el instrumento mediante el cual el proletariado peruano debía desplegar y consolidar su hegemonía dentro del sujeto del cambio social en la misma medida que potenciara los resortes adecuados para nuclear a las mayorías nacionales, conformadas en un alto porcentaje por las masas indígenas campesinas y trabajadoras, en torno a un proyecto emancipatorio (socialismo), lo cual estaba indisolublemente vinculado a la creación de un “ambiente” ideopolítico orientado a imbricar en el proceso de concientización revolucionaria la cuestión racial con el problema clasista.

173 Alberto Tauro, “Labor, complemento de *Amauta*”, en *Amauta y su influencia*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1989, V-19, p. 18.

De lo anterior se deriva la misión del Partido Socialista Peruano en la preparación ideológica de las masas indígenas. Al respecto Mariátegui señalaba:

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de raza india que, en las minas o en los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena regresen temporal o definitivamente a este. El idioma le permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase¹⁷⁴.

La concepción en torno al lugar y papel del Partido Socialista del Perú en el proceso de preparación y conducción de la revolución socialista debe verse en sintonía con las principales tesis leninistas acerca del partido de nuevo tipo. La asunción explícita del marxismo-leninismo como método de lucha de la agrupación política peruana, declarado en el acápite número cuatro, de los principios programáticos y el concepto del partido como vanguardia organizada del proletariado del país andino, en la lucha por la materialización de sus ideales clasistas, patentizado en el acápite número nueve de dichos principios, corrobora la impronta de las ideas del líder de la Revolución bolchevique sobre el particular y a la vez convierte en endeble toda tentativa dirigida a restar significación al impacto perceptible de las enseñanzas del proceso revolucionario ruso en la visión mariáteguiana sobre la conformación de una voluntad de acción revolucionaria como condición indispensable para la modificación radical del tejido social.

Por supuesto, las tareas ideopolíticas del Partido Socialista del Perú están en sintonía con las exigencias que impone la realidad específica. Para dicho partido la imbricación que debe lograrse

174 José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, op. cit., p. 44.

entre raza y clase se convierte en un asunto cardinal de su praxis política, pues tiene que ver directamente con un enfoque nuevo que se sustenta en la comprensión de las razas como factor revolucionario, de lo cual se deriva en buena medida lo concerniente al sistema de alianzas de clase que formaba parte de la “arquitectura” mariáteguiana del proceso de formación y desarrollo de una voluntad de acción revolucionaria en el Perú. En este sentido se producía una polémica con el APRA, al mostrar esta organización una postura desdeñosa con respecto al movimiento obrero y campesino y, a la vez, venía a representar una visión que se alejaba de la táctica obrerista de “clase contra clase” postulada en ese momento por la Komintern.

Por otra parte, la fundación de la Confederación General de Trabajadores del Perú como central unitaria nacional de las organizaciones sindicales del proletariado peruano constituye otro momento importante de la puesta en tensión de los factores subjetivos del proceso de transformación social en el Perú de la época. Se trataba de una organización cuyos fines estaban orientados en lo fundamental a nuclear a todos los asalariados del país para la defensa de sus derechos, intereses y reivindicaciones, así como propiciar una adecuada orientación y estimulación del movimiento sindical mediante la propaganda y, de esta forma, desarrollar la conciencia de clase de los obreros.

Mariátegui puntualizaba la significación de dicha organización al plantear:

Hasta el presente se ha hablado siempre de organización, pero en un sentido general, sin que los trabajadores hayan podido darse cuenta del tipo de organización de clase que reclama la defensa de sus intereses. La Confederación General de Trabajadores del Perú aborda la forma de organización por la cual luchará incesantemente. La situación general del país, con su incipiente desarrollo industrial en las ciudades, carácter feudal del latifundio en la costa y en la sierra, ha impedido hasta el presente el desenvolvimiento clasista del proletariado. El artesanado ha recurrido a sus

sociedades mutuales, viendo en ellas el único tipo de asociación obrera. Pero hoy, que se operan grandes concentraciones de masas proletarias, en las minas, puertos, fábricas, ingenios, plantación, etc., este tipo de organización, que ha correspondido a la etapa del artesanado, decae, dando paso al sistema sindical¹⁷⁵.

Es así como el Partido Socialista del Perú y la Confederación General de Trabajadores del Perú se convierten en el núcleo del proceso de organización y dirección de una voluntad de acción revolucionaria en el país andino. Esto quedaba corroborado en la naturaleza específica de sus misiones históricas y en el nexo indisoluble en el nivel de praxis y estrategia políticas entre ellas. Mariátegui tenía la íntima convicción de que la eficacia de dicho proceso dependía, en buena medida, de la creación de aquellos resortes subjetivos, directamente vinculados a la necesidad de estructurar, orientar y conducir al movimiento revolucionario en correspondencia con los fines propuestos.

Finalmente, cabe señalar que todo el proceso político de concreción de una voluntad de acción revolucionaria está bajo la égida de los fundamentos metafísicos que explican la visión mariateguiana acerca del papel activo de la subjetividad en la transformación social; es decir, el despliegue de los factores políticos referidos a la concientización y movilización del sujeto del cambio social se realiza desde una postura que valora en su justa dimensión ese acento de fe, voluntad, pasión y acción heroica que debía estar presente en el itinerario de la preparación y realización de la revolución socialista en el Perú. En síntesis, se trata de una voluntad de acción revolucionaria que, fijada al movimiento de lo real, afirma la dimensión creativa de la subjetividad sin la cual no resultaba posible la modificación revolucionaria del tejido social.

175 *Ibidem*, pp. 139-140.

3.3.2.2. *Socialismo e indigenismo*

La imbricación que Mariátegui establece entre socialismo e indigenismo se revela como la cuestión clave a la hora de fundamentar los trazos creativos del proyecto socialista. Aquí emerge de nuevo el diseño de definición de la realidad peruana de la década del veinte del siglo XX, pues las principales tesis sobre dicha imbricación brotaban, precisamente, del conjunto de especificidades del tejido social, desentrañadas en el proceso de concientización del pasado y el presente históricos del país andino. El problema del indio y la tierra unido a la supervivencia de la comunidad indígena, pese a las arremetidas del colonialismo primero, y luego del poder oligárquico en el contexto de la República, tendrían una solución coherente en una propuesta socialista vinculada estrechamente con las tradiciones comunitarias de la cultura andina, lo que presupone una vasta operación de re-creación de lo mejor del mundo moderno, teniendo muy en cuenta lo más arcaico y remoto de las tradiciones nacionales y populares.

Tal proceso de re-creación se deriva de una postura teórica que privilegia la asunción crítica y el poder de creación, sin lo cual no era posible lograr la eficacia y, a la vez, corroborar la validez de un proyecto de redención social. Lo anterior quedaba patentizado en la afirmación siguiente:

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva¹⁷⁶.

Dicha concepción tiene como nudo central el concepto de creación heroica, que lejos de resultar un llamado a la originalidad a ultranza constituye un efectivo antídoto frente a las recepciones acrílicas de modelos y teorías políticas provenientes de otras

176 *Ídem*. "Aniversario y balance", en *Amauta y su época*, Lima 2 (3): 2, mayo de 1997.

latitudes. La dimensión mariateguiana de la creación incluye la originalidad; es decir, esta se revela en el propio proceso de la creación; es por ello que el autor, al referirse al mérito histórico universal de los grandes líderes de los movimientos por la independencia en América Latina, sostiene la tesis de que la historia no medía la grandeza de dichos hombres por la originalidad de las ideas que enarbolaron, sino por la eficacia y el genio con que las sirvieron.

El concepto de creación heroica expresaba, ante todo, el grado de eficacia y genio con que el sujeto del cambio social y en particular su élite política re-crearan la teoría general del socialismo en plena correspondencia con un ente específico: la realidad peruana. De hecho, el proceso de re-creación suponía desterrar cualquier actitud acomodaticia de mimesis, de calco y copia de experiencias foráneas. Para Mariátegui, la cuestión clave no era plantearse la problemática de la originalidad, sino acentuar el propio acto de creación en su dimensión constructiva y emancipatoria. Solo mediante la creación heroica se llegaría a un socialismo auténtico en el Perú y en Iberoamérica; esta era la intención vital de la citada reflexión mariateguiana. Por lo tanto, el acto de creación heroica presupone la necesidad de la originalidad, ella por sí sola no constituye una preocupación central para el peruano.

En las condiciones específicas del Perú, el socialismo como creación heroica implicaba la asimilación de la problemática indígena desde una perspectiva revolucionaria, lo que equivalía a desentrañar tanto las confluencias de las tradiciones comunitarias con el ideal socialista moderno, como las potencialidades revolucionarias del trabajador y el campesinado indígenas. De las tradiciones de la cultura andina, el autor acentúa aquellas que subsisten en las aldeas indígenas que afirmaban los hábitos de cooperación y solidaridad que, a su modo de ver, venían a expresar empíricamente un espíritu comunista. Precisamente, dicho espíritu podía explicar la sobrevivencia de la comunidad frente a la expropiación y el reparto de tierras puesta en práctica por el gamonalismo.

Es así como la propia supervivencia de la comunidad corroboraba la presencia de elementos de socialismo práctico en la agricultura y en la conciencia cotidiana indígenas. Sin embargo, cabe llamar la atención por un lado, que la comunidad para Mariátegui representaba más bien una institución económico-social formadora de un espíritu que se corresponde con los postulados principales del socialismo moderno, pero en modo alguno constituía el sujeto del cambio social en el Perú, conformado por obreros y campesinos explotados por la dominación extranjera y oligárquica y articulados a la lucha de clases; y por otro, si bien es cierto que se parte del reconocimiento de la tradición socialista vista en el espíritu colectivista y en las formas de producción de la comunidad, no es menos cierto que el itinerario de la reflexión en ningún momento pregoniza el retorno al comunismo agrario primitivo, pues por el contrario afirma la necesidad de transformar la comunidad o ayllu bajo la hegemonía de la clase proletaria en la sociedad colectivista diseñada por el comunismo marxista.

En el papel positivo desempeñado por las tradiciones emanadas de la estructura comunitaria en la asimilación directa por los trabajadores y campesinos indígenas del socialismo moderno, ve el autor la posibilidad real de que pueblos de economía rudimentaria pudieran transitar a una organización económica colectiva sin pasar por la larga evolución experimentada por otros pueblos. En este sentido, el marxista norteamericano Eugene Walker Gogol advierte puntos de convergencia entre la tesis mariáteguiana y los estudios de Marx sobre las áreas no capitalistas, en particular, los realizados a mediados de 1870 y principios de la década de 1880, en los cuales el fundador del socialismo científico retorna con marcada intensidad a las potencialidades revolucionarias en aquellas regiones que todavía no eran capitalistas¹⁷⁷.

177 Cfr: Eugene Walker Gogol, *Mariátegui y Marx: La transformación social en los países en vías de desarrollo*, op. cit., pp. 17-21.

El investigador norteamericano sintetizaba la confluencia esencial entre Marx y Mariátegui en esta dirección del modo siguiente:

La visión de la realidad por parte de ambos tenía como meta la transformación de esa realidad. La visión de Marx con respecto a la comunidad en el mir ruso y la visión de la comunidad que tenía Mariátegui en la aldea india de la sierra no eran una mirada hacia atrás, ni tampoco simplemente una protesta contra la destrucción tan real de estas formas indígenas. Más bien, tanto para Marx como para Mariátegui la visión consistía en tratar de discernir un camino hacia el futuro, un futuro donde el poder humano fuera su propio fin¹⁷⁸.

Desde otro vértice, el nexo que se establece entre las tradiciones comunitarias y el proyecto socialista moderno brotaba lo concerniente a las potencialidades revolucionarias de trabajador y campesinado indígenas. Aquí la cuestión indígena está planteada desde una perspectiva clasista, es decir, en su interconexión con el problema del proletariado agrícola y el problema campesino. Para el peruano, el proletariado agrícola estaba conformado en el Perú por las grandes masas de trabajadores que realizaban su labor en haciendas, chácaras, plantaciones, etc., que dependían de la autoridad de un "patrón", ejercida por un conglomerado de caporales, mayordomos, apuntadores y administradores, percibiendo un jornal por día o "tarea" en condiciones de vida extremadamente difíciles. La clase campesina, por su parte, estaba integrada por el colono que trabajaba la tierra solo para dividir con el "patrón" sus productos o cosechas; el yanacón que adquiría las tierras en arriendo y debía entregar una parte de la producción, casi siempre en quintales de algodón a los hacendados y el dueño de pequeñas parcelas de tierra herencia de sus antecesores.

Las masas indígenas quedarán insertadas al espectro clasista a través de la dualidad campesino-trabajador que se produce debido

178 *Ibidem*, pp. 84-85.

a la forma en que dichas masas distribuían el fondo de tiempo para trabajar en un año. El indio laboraba en las serranías de 6 a 7 meses al año, período que, por lo general, duraba la siembra y cosecha de sus productos; en los meses restantes, una parte de ellos se dedicaba a trabajar en los latifundios serranos y minas, y la otra lo hacía en las haciendas de la costa. De esta manera el campesino indígena, como resultado de una emigración temporal, devenía trabajador agrícola. Para Mariátegui esta dualidad era de suma importancia, pues permitía al conglomerado indígena entrar en contacto con los sindicatos del proletariado agrícola y de los mineros, lo que implicaba una ardua labor educativa de las organizaciones sindicales tendiente a capacitarlos en su papel de clase, llevándolos a comprender su condición de explotados, sus derechos y los medios de reivindicarlos.

El campesino indígena se convierte, entonces, en un militante del movimiento sindical que está preparado para desarrollar un activismo político en las comunidades y ayllus, etc., una vez que retorna a su trabajo habitual en las serranías. De lo anterior se deriva una de las aristas fundamentales del discurso mariateguiano en esta dirección: Para la movilización de las masas indígenas en torno al nuevo proyecto no bastaba con las tradiciones socialistas emanadas de la estructura comunitaria; resultaba imprescindible activar dichas tradiciones y re-crearlas como parte de un proceso de actualización de los objetivos y medios de lucha que debía conjugar coherentemente la emancipación de la raza, su autodeterminación como mayoría étnica en el Perú, con la redención como clase explotada. De esta forma en el proyecto socialista de Mariátegui el campesinado indígena, lejos de representar el último reducto del individualismo burgués, constituye una fuerza auténticamente socialista para el cambio social en el Perú, es decir, se erige en uno de los pilares del "socialismo indoamericano".

Por supuesto, dicha fuerza debía desplegarse en el espacio político de la acción clasista coordinada. En este sentido la imbricación entre lo étnico y lo clasista no se reduce al caso peruano, pues comprende al tejido social regional cuando sostiene la tesis

de que el conglomerado indígena y otras etnias (negros, blancos y mestizos) se convertirían en sujetos de la transformación social en la misma medida que se incorporaran a los proletarios y campesinos explotados en la lucha contra las exiguas burguesías nacionales y el imperialismo. Solo así quedaría cimentada la conciencia de clases y se establecería en Latinoamérica el poder de los obreros y campesinos. Todo este proceso, a su modo de ver, debía transcurrir bajo la hegemonía del proletariado y el papel medular de su vanguardia ideológica que en su país estaba representada por el Partido Socialista del Perú.

No es casual, entonces, el llamado de atención dirigido a que la agrupación política peruana no concentrara su actividad exclusivamente en las filas del proletariado urbano; sino que su acción se extendiera también a las masas indígenas, contribuyendo a su progresiva educación ideológica. Tampoco resulta casual el énfasis en el deber ineludible de los partidos comunistas de América Latina de clarificar el carácter económico y social del problema de las razas y de esta manera contrarrestar las posiciones burguesas interesadas en orientar el asunto en un sentido exclusivamente racial. Particularmente importante era el papel que debían desempeñar los comunistas en acentuar el carácter económico-social de las luchas de las masas indígenas y negras explotadas, destruyendo los prejuicios raciales y dándole a estas masas una clara conciencia de clases que las orientara a reivindicaciones concretas y revolucionarias alejadas de las soluciones utópicas. Sin dudas, esta labor de la vanguardia ideológica tributaba a una de las zonas más trascendentes de la estrategia política diseñada por el autor en su proyecto socialista: En la medida que el indio y otras etnias se emanciparan como raza en el mismo proceso de lucha por el socialismo, estarían en mejores condiciones de integrarse junto al proletariado y el campesinado pobre y explotado en la lucha contra el poder oligárquico y el imperialismo.

La incorporación de la cuestión racial al proyecto socialista constituye uno de los aciertos de Mariátegui que expresaba con mayor nitidez los trazos creativos de un esfuerzo intelectual

tendiente a plantearse el marxismo desde América Latina a partir del conocimiento profundo de las exigencias del objeto específico. Desconocer la composición étnica de la sociedad peruana; no tener en cuenta la historia y papel de la comunidad indígena como institución económico-social formadora de un espíritu colectivista que confluye con el ideal socialista, no reconocer el pobre desarrollo del proletariado peruano, en particular del proletariado industrial, hubiese significado quedar atrapado por una postura teórica abstracta y general enajenada del curso de lo real o, en cambio, apostar por la asunción mimética de modelos de interpretación afincados en realidades histórico-concretas, esencialmente diferentes al entramado social peruano y latinoamericano. Una acomodaticia y desviada actitud teórica de este tipo hubiese representado de hecho un lamentable distanciamiento del espíritu marxista que conduce inexorablemente a situarse en la antípoda de la herencia de Marx.

Mariátegui se encargaría de patentizar la significación del vínculo indigenismo y socialismo en la aseveración siguiente:

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú, las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues peruano, –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista¹⁷⁹.

Cabe finalmente apuntar en este sentido, que el planteamiento de la imbricación entre socialismo e indigenismo se realiza

179 José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, op. cit., p. 217.

desde una visión que tiene en cuenta otros procesos de la historia universal que expresan analogías con el devenir específico de la realidad peruana. Es por ello que la esperanza indígena es vista en el plano metafísico y existencial con el renacer del mito que está en la esencia misma del alma del indio y que se concreta en el presente peruano de la década del veinte del siglo XX con el ideal de la revolución socialista. Aquí Mariátegui aprovecha para justipreciar el papel del mito como agente decisivo del despertar de culturas milenarias y de viejas razas en colapso como hindúes, chinos, etc. El mito potenciado y actualizado en la praxis del movimiento indigenista entronca coherentemente con las corrientes revolucionarias mundiales, lo que resultaba válido también para aquellas regiones y países portadores de una ancestral historia cultural donde el agente mitológico por su presencia en costumbres y tradiciones populares podía ser movilizadado hacia fines emancipatorios.

De esta manera, dicha imbricación se convierte en una referencia obligada para aquellos estudios en torno al proyecto socialista mariateguiano. Sin dudas, representa una de las zonas de la reflexión donde se aprecia con más puntualidad la “heterodoxia” o la “no ortodoxia” del autor en cuestiones referidas a la interpretación del marxismo y su aplicación en áreas llamadas en la contemporaneidad periféricas o tercermundistas. Puede decirse que esta manera de diseñar una propuesta emancipatoria socialista en el Perú que clarificaba, y a la vez daba solución mediante una viable estrategia política a la problemática indígena en su país, resultaba de hecho incompatible con la visión teórico-política que sobre América Latina tenía la nomenclatura de la III Internacional a finales de la década del veinte del siglo pasado. Como justamente ha señalado el investigador Narciso Bassols Batalla: “El ideólogo Mariátegui no parece creer que existan recetas ideológicas; sin el conocimiento de las técnicas y de los hechos reales, las fórmulas generales pierden su eficacia y su validez”¹⁸⁰.

180 Narciso Bassols Batalla, “México: Mariátegui y la izquierda latinoamericana”, en *Mariátegui cien años*, Lima, 2 (13): 9, 30 de noviembre de 1994.

Asimismo, el investigador norteamericano Eugene Walker Gogol en sus consideraciones críticas sobre el nexo que Mariátegui establece entre socialismo e indigenismo, potencia una analogía con el concepto de “filosofía de la revolución permanente” de Marx, que no es otra cosa que la indagación continua de nuevos caminos revolucionarios de transformación social que incluye la aparición de nuevas fuerzas humanas: el campesinado, las mujeres, pueblos indígenas, las masas negras en el contexto de momentos revolucionarios históricos. Por supuesto, dicho concepto, imbuido por la visión que tenía Marx de los procesos revolucionarios por venir¹⁸¹. En síntesis, a lo largo de la lógica reflexiva en torno a la viabilidad del proyecto socialista en el país andino, subyace esa vitalidad creativa inherente al discurso mariáteguiano, es decir, en la necesidad de conformar una voluntad de acción revolucionaria para el cambio social como condición indispensable para el triunfo de la revolución socialista estaba latente el reconocimiento del papel activo de la subjetividad en los procesos sociales. En el diseño de la imbricación entre socialismo e indigenismo brotaba la comprensión del socialismo como un acto de creación heroica.

3.4. Consideraciones finales

El condicionamiento histórico del proceso de interpretación de la realidad peruana presupone la concientización de la estructura y relaciones del pasado desde la perspectiva del materialismo histórico, lo que implicaba de hecho un replanteo conceptual de la naturaleza o fisonomía de las relaciones pre capitalistas en el Perú y del proceso complejo y contradictorio de fragmentación cultural o superposición de culturas sintetizado en la noción de nacionalidad en formación. Esto constituye un esfuerzo intelectual pionero de un representante del marxismo en Latinoamérica por desenmarañar el entramado social que explicaba la estructura y relaciones

181 Cfr: Eugene Walker Gogol, *Mariátegui y Marx: La transformación social en los países en vías de desarrollo*, op. cit., pp. 9-15.

del pasado de un país situado en las llamadas áreas periféricas o tercermundistas.

El papel del condicionamiento económico se convierte en el hilo conductor base del cuadro teórico de la realidad específica. Sin embargo, el diseño de definición de la realidad nacional está presentado con una visión de totalidad incompatible con el tratamiento maniqueo de la interconexión base económica-superestructura, lo que casi siempre desembocaba en la acomodaticia posición teórica del reduccionismo mecanicista. A pesar de que Mariátegui no se propone revelar la historia de las formas ideológicas específicas va a tener en cuenta la lógica particular del funcionamiento de las mismas. Su propósito central es diseñar una totalidad concreta regida, en última instancia, por un hilo conductor base que fija la sustancia del presente histórico peruano en su imbricación con la estructura y relaciones del pasado.

De igual manera, dicho cuadro teórico quedaba sujeto a la dinámica del proceso histórico, es decir, no era presentado de manera cerrada como un esquema teórico absoluto, válido para cualquier circunstancia histórica. Aparece sujeto al papel modificador de las condiciones histórico-concretas al nivel local, regional e internacional. No es casual que más de una vez el autor patentizara la necesidad de volver de nuevo sobre cada uno de los ensayos de la obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* con el objetivo de perfeccionarlos y enriquecerlos.

Por otra parte, el proceso de validación del diseño de definición de la realidad nacional está indisolublemente vinculado a la orientación que recibe la indagación social. El cuadro teórico de dicha realidad no representa tan solo la superación de los enfoques precedentes sobre la historia peruana, representa, sobre todo, la fundamentación intelectual que concientiza la necesidad del cambio social. Esto resulta de suma importancia, pues está directamente conectado a una de las aristas principales de la problemática filosófica mariateguiana: la conformación de un proyecto revolucionario de modificación profunda de la realidad específica.

La exégesis mariateguiana del determinismo marxista se sustenta en la explicación de la relación dialéctica entre determinismo económico y factor subjetivo. Dicha interconexión resultaba clave para demostrar teóricamente, el por qué la concepción materialista de la historia de Marx no obedecía a un determinismo pasivo y rígido. En este sentido se aprecia una lectura que reivindica el papel de los factores subjetivos en el Marxismo y, por otra parte, se aprecian los huellas de Nietzsche, Bergson, Unamuno, Gobetti, Sorel y Freud que, sin lugar a dudas, enriquecieron la visión del autor en torno a la subjetividad, en particular lo que concierne al papel activo de la voluntad y al lugar del poder de creación y la acción heroica de las multitudes en las convulsiones político-sociales.

La reflexión filosófica mariateguiana no tiene en su centro de atención una teorización dirigida a enriquecer las acepciones del concepto de libertad. En este sentido el itinerario de la meditación se concentra en la dimensión histórico-concreta de dicho concepto y en la defensa de la opción socialista frente al discurso ideológico y la praxis política que servía de base a la democracia y la libertad burguesas. Para el autor, el análisis histórico-concreto de la libertad incluye las determinaciones económicas que, en última instancia, explican los grados de libertad alcanzados en el devenir de las distintas formaciones sociales. Si bien no existía una libertad abstracta general y ahistórica, tampoco existía una libertad agitada al vacío desprovista de la "sustancia" económica y clasista.

Por otro lado, en Mariátegui la opción por la revolución social resulta una consecuencia de la asunción del proyecto político del marxismo clásico y de la teoría revolucionaria de los líderes de la Revolución bolchevique. A su vez, la opción por dicha revolución explica la propia configuración de los trazos que identifican la problemática filosófica mariateguiana. La crítica al gradualismo y las corrientes socialdemócratas se realizan desde la reivindicación de la revolución social como la vía que expresaba la vitalidad de la salida revolucionaria frente a la Crisis Mundial de la posguerra.

Para el autor, la concreción de una voluntad de acción revolucionaria en el Perú de la década del veinte del siglo XX presupone la puesta en tensión de los factores subjetivos en función de la transformación social. El despliegue de dichos factores implicaba la tarea de construir un nuevo sujeto revolucionario con base en la fusión de las demandas proletario-urbanas con las indígenas agrarias en el contexto de una educación político-cultural y de una organización autónoma. La praxis política de concreción de una voluntad colectiva para el cambio social se deriva de una fundamentación metafísica que privilegia el papel activo de la subjetividad en los procesos político-sociales.

La imbricación que Mariátegui establece entre socialismo e indigenismo se revela como una cuestión clave a la hora de fundamentar los trazos creativos del proyecto socialista. Dicha imbricación brotaba del concepto de creación heroica que expresa el grado de eficacia y genio con que el sujeto del cambio social y en particular su élite política re-crearan la teoría general del socialismo en plena sintonía con las exigencias de la realidad específica. Sólo mediante la creación heroica se arribaría a un socialismo auténtico en el Perú y en Iberoamérica. Para el peruano, en las condiciones específicas del país andino, la asimilación de la problemática indígena —desde una perspectiva revolucionaria— implicaba desentrañar, tanto las confluencias de las tradiciones comunitarias con el ideal socialista moderno como las potencialidades revolucionarias del trabajador y campesinado indígenas.

CAPÍTULO IV

PENSAMIENTO ESTÉTICO: DIMENSIÓN DESALIENADORA Y EMANCIPATORIA

Ensayo I: José Carlos Mariátegui: Aproximación a su crítica estética*

Algunas premisas para el estudio del pensamiento estético mariateguiano

No dedicó José Carlos Mariátegui una obra específica a su pensamiento estético. Sus ideas en esta dirección se encuentran básicamente en los artículos que aparecen en distintas publicaciones periódicas de la época¹⁸² y en aquellos trabajos que forman parte de los dos volúmenes –en forma de libros– que alcanzó a publicar en vida: *La escena contemporánea* (1925) y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928).

Después de la muerte de Mariátegui, sus hijos, con la ayuda de prestigiosos investigadores de la obra mariateguiana, han realizado el meritorio esfuerzo de rescatar y compilar la abundante producción que se hallaba fragmentada en los artículos recogidos

182 El diario limeño *El Tiempo* y las revistas *Mundial*, *Variedades* y *Amauta*.

* El presente trabajo forma parte de un estudio de carácter introductorio sobre el pensamiento estético de José Carlos Mariátegui, que incluye otros dos aspectos: *Amauta*: creación ejemplar y *El Proceso* de literatura en el Perú.

por varias publicaciones de la época. Esta labor ha sido, sin duda, una apreciable contribución a la comunidad de los investigadores de la obra del gran Amauta. Y por supuesto, favorece de manera sustancial el estudio de la producción de corte estético del pensador peruano¹⁸³.

No fue propósito de Mariátegui que sus reflexiones sobre el arte desembocaran en una explícita teoría estética. Cuando se estudian sus escritos se puede comprobar lo alejado que estaba de cualquier pretensión de construir un esquema conceptual o categorial de la interpretación o crítica de la obra artística. Ante una pregunta formulada en 1923 sobre cuál era su concepto del arte, el gran Amauta respondía: "Un concepto del Arte es una definición del Arte. Yo no amo estas definiciones que son ampulosamente retóricas o pedantescamente didácticas y que no definen nada. ¿Para qué aumentar su número"¹⁸⁴.

Sería un equívoco adentrarse en los escritos de corte estético del gran Amauta para buscar en ellos un aparato categorial organizado de manera sistémica y erigido en un absoluto de explicación universal de la obra de arte. Se precisa de un estudio de cada

183 Con posterioridad a la muerte de Mariátegui se publicó: *Defensa del marxismo* (1934); *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950) y *La novela y la vida* (1955). Estos tres libros estaban en gran parte organizados por su autor. Como resultado de la ardua labor de los hijos de Mariátegui y de la comunidad de los investigadores de la obra del peruano se publicaron los siguientes volúmenes: *El artista y la época*; *Signos y obras*; *Historia de la crisis mundial* (conferencias); *Peruanicemos al Perú*; *Temas de Nuestra América*; *Cartas de Italia*, y los tres tomos de *Figuras y aspectos de la vida mundial*. Recientemente (1994) en el marco de las actividades centrales desarrolladas en Lima por el centenario del natalicio de Mariátegui se publicó *Mariátegui total*, la compilación más acabada de las obras completas del pensador peruano, que en esta oportunidad incluye sus escritos juveniles, los que él llamaría *La edad de piedra*.

Para el presente trabajo hemos consultado: *El artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990; *Signos y obras*, *ibíd.*, 1985; *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, *ibíd.*, 1988; *La escena contemporánea*, *ibíd.*, 1988; *La novela y la vida*, *ibíd.*, 1987; *Cartas de Italia*, *ibíd.*, 1986.

184 José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, p.138.

artículo sin estereotipos preconcebidos que revele, sobre todo, esa poderosa lógica explicativa que subyace en cada reflexión crítica sobre una corriente artística en general, o sobre una personalidad del arte en particular.

Para Mariátegui los estilos y las escuelas artísticas y literarias no tienen la misma suerte ni el mismo valor en todas las épocas. Cada época las interpreta y las conoce desde su peculiar punto de vista, según su propio estado de ánimo. Si se parte de esta premisa se podrá entender lo nefasto que resultaría buscar en sus escritos un esquema cerrado de apreciación de la obra artística. Puede decirse que en este sentido, Mariátegui se comportaba como un relativista. Esto queda verificado en el siguiente planteamiento:

Porque en el arte la fluctuación y la inestabilidad de los valores son muy claras, muy netas, muy precisas. Ha habido épocas enamoradas de Miguel Angel. Ha habido otras que han delirado por el barroquismo. Y, en cambio, otras que han preferido a los pre renacentistas, por ejemplo, la nuestra. Soy, pues, en estas cosas, relativista. Una valoración está siempre subordinada a su tiempo¹⁸⁵.

Otra premisa que no puede perderse de vista en el estudio de las concepciones estéticas del gran Amauta es la que tiene que ver con su enfoque del Arte Nuevo. Para él ninguna estética puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. La técnica nueva debía corresponder a un espíritu nuevo. Si no se daba esta confluencia el cambio se operaba a un nivel de parámetro, de decorado y la revolución artística no se contenta de conquistas formales. Al respecto puntualizaba:

El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas, no está en la creación de una técnica nueva. No está

185 *Ibíd*, p. 148.

tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués¹⁸⁶.

En el estudio de la producción estética del pensador peruano no puede quedar marginado lo concerniente a su filiación y fe; es decir, quien ejerce la creación artística o la crítica estética no es un sujeto imparcial o neutro en el orden político. Es un hombre que cree profundamente en la transformación revolucionaria de la sociedad de su tiempo, es un revolucionario verdadero que hace suyo las reflexiones del escritor francés, Henri Barbusse, de que hacer política es pasar del sueño de las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es la vida, es admitir una solución de continuidad entre la teoría y la práctica.

Lo anterior está en la base de las apreciaciones mariáteguianas sobre los nexos causales de cierta repugnancia estética de algunos intelectuales a la política. Esto, para él, era una expresión de un vulgar sentimiento conservador muchas veces oculto en los intelectuales. Ellos, no pocas veces, se comportaban reacios a la disciplina, el programa y el sistema, siendo su psicología individualista y su pensamiento heterodoxo.

El vínculo entre la estética y la política, las confluencias y las diferencias entre la obra artística y la ideología política del creador, el deber revolucionario de la inteligencia en el contexto histórico de la posguerra, constituyen problemáticas incorporadas por el pensador peruano a su meditación estética.

Finalmente, se impone la exposición de una periodización general de la trayectoria del pensamiento estético mariáteguiano, con la sola intención de situar los momentos distintivos o trascendentes de su quehacer en esta dirección:

- a) **ETAPA DE FORMACIÓN (1910-1919):** Aquí se encuentran los llamados escritos juveniles, que Mariátegui calificara como La

186 José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990, p. 19.

Edad de piedra. Se va forjando su estilo ensayístico inconfundible a partir de un trabajo de escritura casi diario. Para el investigador italiano, Antonio Melis, no dejaba de impresionar el hecho de que teniendo en cuenta las fechas de publicación, en muchos casos Mariátegui escribiera varios artículos en un mismo día. En esta etapa, unido al oficio de periodista, el gran Amauta comienza con la experiencia literaria: incursiona en el cuento y en la poesía, participa en la llamada Bohemia Literaria y en la breve experiencia de colónida junto a Abraham Valdelomar¹⁸⁷.

- b) **ETAPA DE APRENDIZAJE E INICIO DEL PROCESO DE MADURACIÓN (ESTADÍA EN EUROPA 1919-1923):** El gran Amauta amplía su cultura con la lectura febril de muchos libros en italiano y francés. El viaje a Europa le ha permitido conocer de cerca a grandes figuras del pensamiento italiano como Benedetto Croce, Giovanni Papini Marinetti, Gobetti, Prezzolini, entre otros. En esta etapa ejerce la crítica estética tomando como objeto las corrientes artísticas europeas de la posguerra, los creadores y obras más sobresalientes. Para el investigador peruano, Estuardo Núñez, mucho tuvo que ver en tal ejercicio la asunción creativa por el gran Amauta de la plenitud ideológica, el método y rigor de enjuiciamiento de los críticos literarios, De Sancti, el neoidealista Croce, Borghese, Giuseppe Prezzolini, Piero Gobetti, Antonio Gramsci, entre otros¹⁸⁸.

187 La recopilación cuidadosa del material que conforma los escritos juveniles de Mariátegui, se debe a la ejemplar labor del investigador peruano, Dr. Alberto Tauro. Este servicio resulta esencial para cualquier estudio futuro sobre la etapa formativa del pensador peruano. No solamente en el campo de su pensamiento estético, sino también en la vertiente político-filosófica.

188 Itinerario europeo de Mariátegui: Inicia el viaje el 8 de octubre de 1919 siguiendo la ruta marítima de Callao-Nueva York-Francia. Luego se instala en Roma, de enero a marzo de 1920, posteriormente en Florencia entre junio y julio. En Génova en agosto, y en Venecia en septiembre. Regresa a Roma en octubre de 1920, y allí reside hasta comienzos de 1922. El resto de su periplo europeo se desenvuelve entre el segundo semestre de 1922 y comienzos de 1923: Francia (junio-julio de 1922 y luego prosigue a Alemania (Munich), Austria, Hungría, Checoslovaquia. En Berlín queda de octubre de 1922 a

- c) **ETAPA DE MADUREZ. ESTANCIA EN EL PERÚ (1923-1930):** Constituye la etapa adulta del pensamiento estético mariáteguiano. En esos años continúa ejercitando la crítica artística. En septiembre de 1926 funda la revista *Amauta*, sin duda una de las publicaciones más importantes de América Latina en este siglo. En 1928 publica *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. El último ensayo “El proceso de la literatura” ocupa más o menos la tercera parte del libro. Esto confirma la importancia que va a tener para el autor la problemática cultural. En esta etapa escribe lo que él llamó un relato, mezcla de cuento y crónica, de ficción y realidad, Siegfried y el profesor Canella, obra que para no pocos especialistas tiene el valor señero de representar la vuelta del pensador peruano a la creación literaria¹⁸⁹.

Se debe apuntar que las etapas generales en el desarrollo, el pensamiento estético de Mariátegui se corresponden en lo fundamental con los estadios principales del proceso de formación y desarrollo de su reflexión político-filosófica. Lo estético, en modo alguno, está separado por una barrera infranqueable de las otras facetas. Por el contrario, se integra armónicamente al pensamiento único y coherente del gran Amauta.

La crítica estética

Los artículos de Mariátegui que recogen su crítica estética son tan numerosos y ricos en ideas, que resulta imposible tratarlos todos en un trabajo de este tipo, que solo persigue una aproximación introductoria al pensamiento estético del peruano. El presente

enero de 1923 y finalmente en Hamburgo, Colonia y Essen de enero a febrero de 1923. De Alemania pasó finalmente a Francia y Bélgica. En el puerto de Amberes se embarcó para el Perú (febrero de 1923) y arribó al puerto de El Callao el 20 de marzo. Véase: Estuardo Núñez: “La cultura italiana en el Perú del siglo XX”. Prólogo, en José Carlos Mariátegui: *Cartas de Italia*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1986.

189 Véase: “Siegfried y el profesor Canella”, en José Carlos Mariátegui: *La novela y la vida*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1986, p. 19.

estudio abordará algunos momentos sobresalientes del ejercicio de la crítica mariateguiana, consciente su autor de que quedarán problemáticas para objeto de análisis en ulteriores investigaciones.

Cuando se realiza un balance del conjunto de artículos sobre la temática publicados por el pensador peruano, se puede constatar que a su reflexión crítica no escapó ninguna de las corrientes y creadores más importantes de la Europa de posguerra. Entre las corrientes se destacan: el futurismo, el postimpresionismo, el cubismo, el expresionismo, el dadaísmo, el realismo y el surrealismo. En cuanto a los creadores centró su atención, entre otros, en: Henri Barbusse, Charles Maurras, Anatole France, Aragón, Paul Eluard, Bretón, Philippe Soupault, Romain Rolland, Bernard Shaw, Pirandello, Zola, Tolstoi, Dostoievski, Alejandro Blok, George Grosz, Marinetti, Giovanni, Papini. También dedicó su atención al teatro, el cinema, la música, la pintura y a creadores americanos como Waldo Frank y Diego Rivera.

Para Mariátegui, el futurismo era la manifestación italiana de la revolución artística, que en otros países se había manifestado bajo el título de cubanismo, expresionismo, dadaísmo. Sostenía que a diferencia de estas corrientes, el futurismo no era únicamente una escuela o una tendencia de arte de vanguardia, sino, y sobre todo, una cosa peculiar de la vida italiana. Apuntaba que más que un esfuerzo de edificación de arte nuevo había representado un esfuerzo de destrucción del arte viejo.

Lo más sobresaliente en la crítica mariateguiana al futurismo reside en las puntuales observaciones sobre el paso de los futuristas en octubre de 1913 del arte a la política, tránsito que llevó a los representantes de esta corriente a adoptar un programa político reaccionario, que se declaraba explícitamente imperialista, conquistador y guerrero y aspiraba a una anacrónica restauración de la Roma imperial. Su principal representante, Marinetti, escribe *Más allá del comunismo*, donde sostiene que la ideología futurista marchaba adelante de la ideología comunista, adhiriéndose al movimiento fascista.

Sobre el programa futurista Mariátegui precisaba:

El programa político constituyó una de las desviaciones del movimiento, uno de los errores mortales de Marinetti. El futurismo debió mantenerse dentro del plano artístico. No porque el arte y la política sean cosas incompatibles. No. El gran artista no fue nunca apolítico. No fue apolítico el Dante. No lo fue Byron. No lo fue Víctor Hugo. No lo es Bernard Shaw. No lo es Anatole France. No lo es Romain Rolland. No lo es Grabiel D'Annunzio. No lo es Máximo Gorki. El artista que no siente las agitaciones, las inquietudes, las ansias de su pueblo y de su época, es un artista de sensibilidad mediocre, de comprensión anémica ¡Que el diablo confunda a los artistas benedictinos, enfermos de megalomanía aristocrática, que se clausuran en una decadente torre de marfil!¹⁹⁰.

Para el pensador peruano, la cuestión central no estaba en que los exponentes de la corriente futurista se plantearan un ideal político. No pocas veces sustentó con vehemencia en sus reflexiones que el arte y la política no eran incompatibles. El llamado de atención que él realiza sobre la significación del programa futurista, va dirigido a clarificar dos aspectos de apreciable importancia política y estética. El primero concierne al proceso de formación de la ideología política de un artista. El peruano considera que esta no puede ser el fruto de una asamblea de estetas donde se improvise de sobre-mesa una doctrina política. Tiene que ser sobre todo, el resultado de una ideología plena de vida, de emoción, de humanidad y de verdad radicalmente antitética a la concepción artificial literaria y falsa, del proyecto político del futurismo; el segundo aspecto por su parte tiene que ver con las propias inconsecuencias del programa. Para el peruano el mismo estaba saturado de un sentimiento conservador y se revelaba como un programa esencialmente italiano, que contrastaba con el carácter universal del movimiento futurista. Del análisis mariáteguiano sobre esta corriente se desprende una idea que resulta clave: el arte y la política no son antítesis polares, por el

190 Véase: José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, p. 58.

contrario, son compatibles. Esto, sin embargo, no presupone que del seno mismo de las revoluciones artísticas de naturaleza expansiva (en el orden geográfico y en la invasión sobre otras manifestaciones artísticas) se pretenda construir una doctrina política obviando el estudio a fondo de condicionantes y factores extraestéticos.

Otra corriente artística que centró la atención de Mariátegui fue el dadaísmo. Para él el arte dadaísta era fundamentalmente humorista y al mismo tiempo agudamente escéptico. Estudió a fondo el manifiesto de esta corriente y las concepciones de sus principales representantes, particularmente, las de Francis Picabia y las de Tristan Tzara.

Sobre el dadaísmo el gran Amauta puntualizaba:

[...] El dadaísmo, por ejemplo, propugna la siguiente tesis artística: Asesinemos la inteligencia si queremos comprender la belleza. Desde este punto de vista, el dadaísmo resulta un fenómeno congruente con otros fenómenos actuales. Constituye una reacción contra el intelectualismo del arte de los últimos años. El arte, a causa de la influencia del período racionalista, llegó a este siglo demasiado intelectualizado y el arte no debe ser pensamiento, sino sentimiento; no debe ser creación consciente, sino creación subconsciente. El dadaísmo en el lenguaje ultraísta y extremista que le es propio, arremete contra toda servidumbre del arte a la inteligencia. Y este movimiento coincide con el tramonto del pensamiento racionalista¹⁹¹.

No pocas reflexiones críticas realizó el pensador peruano en torno al surrealismo. En sus análisis exponía con una lógica impecable cómo el surgimiento de este movimiento se correspondió con el rechazo de la vanguardia artística de la posguerra a la hiperbolización de lo racional en el arte o la intelectualización de las manifestaciones artísticas, tendencia esta que había sido heredada del siglo XIX. Conoció el gran Amauta las obras de los máximos

191 *Ibíd.*, pp. 68-69.

representantes de este movimiento Luis Aragón, André Bretón, Paul Eluard y Philippe Soupault. Profundizó de manera particular en los manifiestos socializados por los máximos exponentes de dicha corriente.

Para Mariátegui, el surrealismo constituía un duro golpe al realismo vulgar. Al respecto indicaba:

El realismo ha empobrecido así a la naturaleza y a la vida. Por lo menos ha hecho que los hombres las declaren limitadas, monótonas y aburridas y las desalocen, finalmente, de sus altares para restaurar en ellos la fantasía [...] Lo verdadero es que la ficción y la realidad se modifican recíprocamente. El arte se nutre de la vida y la vida se nutre del arte. Es absurdo intentar incomunicarlos y aislarlos. El arte no es acaso sino un síntoma de plenitud de la vida¹⁹².

Como se puede apreciar en las anteriores reflexiones, el peruano, establece una interesante dialéctica entre la realidad y la ficción en la obra artística, que confirma su estética heterodoxa, alejada de los enfoques naturalistas y objetivistas, propios de una "estética materialista", que no prestaba la debida atención a los resortes subjetivos: "realidad interior" o "mundo interno" del artista y su papel activo en la creación, lo subconsciente en el arte, el alcance epistemológico de la fantasía, etcétera. Su heterodoxia estética quedaba también constatada en el siguiente planteamiento:

Pero no es, absolutamente, una paradoja decir hoy que el realismo nos aleja de la realidad. Porque no la captaba en su esencia viviente, y la experiencia ha demostrado que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad. No por supuesto, falsificándola o inventándola. La fantasía no surge de la nada, y no tiene valor sino cuando crea algo real¹⁹³.

192 *Ibíd*, p. 186.

193 José Carlos Mariátegui, *Signos y obras*, p. 23.

Finalmente, cabe apuntar que para Mariátegui el surrealismo no debía restringirse a los creadores que se declaraban convictos y confesos surrealistas. Esta corriente al ser expresión de una necesidad epocal, hacía que creadores como el novelista y el dramaturgo italiano Luigi Pirandello o el novelista norteamericano Waldo Frank, fuesen considerados también surrealistas, atendiendo entre otras razones, al trazado psicológico de sus personajes y al manejo del subconsciente en sus obras artísticas. Asimismo apuntar cómo el pensador peruano distinguirá las diferencias en el orden político entre surrealistas y futuristas. Mientras los primeros asumían la teoría de cambio social del marxismo, los segundos, tratando de elaborar una doctrina política alternativa al comunismo, cayeron en posturas conservadoras y reaccionarias.

Como se expone al principio del presente trabajo, muchas fueron las obras y personalidades artísticas de la época que fueron objeto de la crítica estética mariáteguiana. Resulta imposible abarcar cada una de ellas, en un estudio de este tipo. De manera sintética se abordarán los juicios críticos de Mariátegui en dos direcciones. La primera: autores cuyas obras de indiscutibles méritos artísticos, están limitados por las condiciones histórico-sociales del tiempo que les tocó vivir o por los intereses de clase que en última instancia representan. La segunda: autores cuyas obras de reconocidos valores artísticos expresan en su creación un optimismo histórico, el advenimiento de una nueva época.

En la primera dirección constituyen ejemplos paradigmáticos las apreciaciones críticas sobre Tolstoi, Dostoievsky, Zola y Anatole France. En la segunda dirección, los juicios sobre Henri Barbusse y Romain Rolland.

El peruano en su crítica estética precisaba las raíces clasistas latentes en el fondo de la producción artística de Tolstoi y Dostoievsky:

La literatura de estirpe dostoievskiana refleja, en mi opinión, la neurosis de una burguesía retardada, que no llegó a encontrar su equilibrio en el poder político. La literatura de Tolstoi, tiene un espíritu diverso [...] Por lo que toca a Tolstoi es evidente que,

aunque su genio rebasara muchos límites, sabe clasificarlo como la sublimación de la vieja aristocracia. Si no conservó el alma del terrateniente como pretende la frase de Dostoievsky, conservó el alma y los gustos del campesino¹⁹⁴.

Para Mariátegui, la obra del novelista francés Emilio Zola, era una expresión palpable de la Francia de su tiempo. Por tanto no resultaba justo se le restara reconocimiento a su potencia y pasión. Su obra simple y llanamente era anterior al espíritu de la revolución proletaria. Zola expresaba la sublimación de la pequeña burguesía francesa, estrato este que no era capaz de apasionarse por los fueros de la verdad y la justicia como en los tiempos algo románticos, en que el novelista en el famoso folleto "Yo acuso", ayudaba a restablecer la inocencia del capitán Dreyfus. Para él, Zola conocía bastante al pueblo, pero ignoraba al proletariado. Sostenía que las ideas del novelista sobre el socialismo era una concepción humanitaria, sentimental, saturada de romanticismo, de culto a las masas y ajena radicalmente a la concepción energética y heroica de los marxistas¹⁹⁵.

La obra de Anatole France fue centro de la atención del peruano en más de una ocasión. Consideraba que el escritor francés pertenecía a la época indecisa, fatigada, en que maduraba la decadencia burguesa. Esto ciertamente explicaba las ideas del novelista sobre la revolución y el socialismo. Sostenía el gran Amauta, que el socialismo era para France una etapa, una estación del progreso, a la que le reconocía más que su prestigio revolucionario su valor científico. La adhesión a la Revolución del escritor francés, era un acto intelectual más bien que un acto espiritual.

Sobre Anatole France, Mariátegui puntualizaba:

[...] En la obra de Anatole France es, ciertamente, vano y absurdo buscar el espíritu de una humanidad nueva. Pero lo mismo se

194 Véase: José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, op. cit., p. 137.

195 *Ibíd*, p. 157.

puede decir de toda la literatura de su tiempo. El arte revolucionario no precede a la Revolución, Alejandro Blok, cantor de las jornadas bolcheviques, fue antes de 1917 un literato de temperamento decadente y nihilista. Arte decadente también, hasta 1917, el de Mayaskowski. La literatura contemporánea no se puede librar de la enfermiza herencia que alimenta sus raíces. Es la literatura de una civilización que tramonta. La obra de Anatole France no ha podido ser una aurora. Ha sido, por eso, un crepúsculo¹⁹⁶.

En los juicios de Mariátegui sobre Tolstoi, Dostoievsky, Zola y Anatole France, queda constatada una cuestión central de su producción estética: clarificar en qué medida influye sobre los creadores y sus respectivas obras los condicionamientos económicos, políticos e ideológicos de una época. Determinar en qué sentido un contexto social decadente puede convertirse en un nexo causal de las vacilaciones, los nihilismos, los escepticismos y contradicciones de un creador. Esto queda precisado en la crítica estética del peruano sin el menor asomo de sociologismo vulgar, o de un uso hiperbolizado de los factores extraestéticos.

Mariátegui ve en Henri Barbusse un arquetipo de escritor consciente de la necesidad de trabajar por el advenimiento de una sociedad nueva. Saludó más de una vez la fundación por el escritor francés del grupo Claridad, germen de una Internacional del Pensamiento. Asumió de Barbusse sus consideraciones sobre una nueva dimensión de la política, en medio de la repugnancia estética que algunos escritores de la época experimentaban en torno a la praxis política.

Sin dudas, resulta distintivo en las apreciaciones del pensador peruano sobre la obra del escritor francés, sus reflexiones sobre el deber revolucionario de la Inteligencia. Al respecto señalaba:

196 Véase: José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, p. 173.

[...] Barbusse recuerda a los intelectuales el deber revolucionario de la inteligencia. La función de la inteligencia es creadora. No debe, por ende, conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamente. El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la utopía que la inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido. Abandonar a los humildes, a los pobres, en su batalla contra la iniquidad es una deserción cobarde. El pretexto de la repugnancia a la política es un pretexto femenino y pueril. La política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano¹⁹⁷.

Conoció Mariátegui muchas de las obras del escritor francés Romain Rolland. En sus escritos aparecen menciones o reflexiones sobre *Jean Christophe*, *El juego del amor y de la muerte*, *El teatro de la Revolución* y *El alma encantada*. Sobre la creación artística de Rolland, el peruano afirmaba: "No hemos confundido nunca el arte sano de Romain Rolland, nutrido de eternos ideales, henchido de alta humanidad, rico en valores perennes, con el arte mórbido de los literatos finiseculares en quienes tramonta, fatigada, una época"¹⁹⁸.

Las reflexiones críticas del gran Amauta sobre Henri Barbusse y Romain Rolland, tienen una marcada importancia desde el punto de vista estético. La ternura por el hombre y la pasión por la muchedumbre que vio en el primero; el pesimismo de la realidad y el optimismo del ideal unido al mensaje humanista para los hombres jóvenes de Hispanoamérica, que vio en el segundo, se convierten en un antídoto por excelencia frente a la tesis orteguana de la llamada "Deshumanización del arte". Mariátegui no comparte tal tesis. Sin embargo, sus argumentos críticos no brotan de una reflexión conceptual, especulativa, al margen de la creación

197 *Ibíd*, p. 158.

198 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, p. 160.

artística. Por el contrario, en la medida en que profundiza mediante el ejercicio de la crítica estética en obras como las de Rolland y Barbusse, encuentra en ellas el mentís más contundente a la tesis de Ortega y Gasset.

Finalmente, resulta importante detenerse de manera breve en tres momentos de la crítica mariáteguiana, que revisten una particular significación estética. Ellos son: los comentarios críticos sobre la obra de Charles Maurrás *Los amantes de Venecia*. El trabajo escrito en 1928 *Esquema de una explicación de Chaplin* y las apreciaciones críticas sobre Santa Juana, una obra del dramaturgo inglés Bernard Shaw.

Los comentarios críticos de Mariátegui a la obra *Los amantes de Venecia*, constituyen una demostración paradigmática de la claridad que tiene el peruano como sujeto de la crítica, de que la ideología política del creador no siempre se refleja en el producto artístico. Inclusive que este último puede ser trascendente a pesar de que la ideología del autor sea conservadora o reaccionaria. Sobre la obra citada de Charles Maurrás, el gran Amauta expresaba:

Charles Maurrás que dirige *L'Action Française*, el mismo escritor mancomunado con el insoportable chauvinista León Daudet en la literaria empresa de predicar a los franceses a la vuelta a la monarquía, es, por ende, un tipo que habitualmente detesto. Pero esta vez me resulta simpático. Su libro es agradable. Tan agradable que, leyéndolo, se olvida uno del editorialista de la absurda *L'Action Française*¹⁹⁹.

El trabajo de Mariátegui, esquema de una explicación de Chaplin, constituye una pieza importante dentro de su producción estética. Para el peruano, Chaplin necesita absolutamente la pobreza y el hambre de Charlot, el romanticismo y la insolvencia de Charlot. Este se manifiesta como antiburgués por excelencia. Está siempre

199 *Ídem. Signos y obras*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1985, p. 69.

listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Resulta ser un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego.

Sobre el arte de Chaplin, el gran Amauta señalaba:

Pero Estados Unidos no se ha asimilado espiritualmente a Chaplin. La tragedia de Chaplin, el humorismo de Chaplin, obtienen su intensidad de un íntimo conflicto entre el artista y Norteamérica. La salud, la energía, el elán de norteamérica retienen y excitan al artista; pero su puerilidad burguesa, su prosaísmo arribista, repugnan al bohemio, romántico en el fondo. Norteamérica, a su vez no ama a Chaplin. Los gerentes de Hollywood, como bien se sabe, lo estiman subversivo, antagónico. Norteamérica siente que en Chaplin existe algo que se le escapa. Chaplin estará siempre sindicado de bolchevismo, entre los neo cuáqueros de la finanza y la industria yanquis²⁰⁰.

El pensador peruano enjuició en más de una oportunidad la creación artística del dramaturgo inglés, Bernard Shaw, autor de obras como: *Hombre y Superhombre*; *Volviendo a Matusalén* y *Santa Juana* sobre Juana de Arcos. Para Mariátegui esta última obra era uno de los documentos más interesantes del relativismo contemporáneo. En su crítica, el peruano expone una conceptualización del relativismo de apreciable significación estética y política:

No hay cosa que un relativista no se sienta dispuesto a comprender y tolerar. El relativismo es fundamentalmente un principio o una escuela de tolerancia. Ser relativista significa comprender y tolerar todos los puntos de vista. El riesgo cierto del relativismo está en la posibilidad de adoptar todos los puntos de vista ajenos hasta renunciar al derecho de tener un punto de vista propio. El relativista puro [...] está siempre en todas partes; no está nunca en ninguna, su posición en el debate histórico es más o menos la misma del liberal

200 *Ídem. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy, op. cit., pp 73-74.*

puro en el debate político [...] Poco le importa que la neutralidad frente a las doctrinas más opuestas equivalga a la abdicación de su propia doctrina. Esto nos define la filosofía relativista como una consecuencia extrema y lógica del pensamiento liberal²⁰¹.

La tesis anteriormente expuesta por Mariátegui, trasciende con creces su aplicación particular a la obra del dramaturgo inglés. Funciona como un principio de la propia labor crítica del gran Amauta. Este se adentra en el objeto de su crítica no con el relativismo anárquico consustancial al crítico liberal. No cree Mariátegui que todos los puntos de vista son buenos y que todas las ideas pueden y deben ser toleradas. Esto no lo considera así ni en la crítica estética ni en la política. Cuando reflexiona sobre la creación artística lo hace desde una filiación y una fe, desde un ideal político de redención humana. Su estética únicamente es relativista en el sentido de la supeditación de la obra artística al tiempo histórico.

Consideraciones finales

1. La crítica estética constituye uno de los momentos más significativos del pensamiento estético de José Carlos Mariátegui. Dicha crítica alcanza un grado importante de maduración en la estada europea del pensador peruano (1919-1923). Una muestra de ello son los artículos enviados por el gran Amauta desde Europa publicados en lo fundamental en el diario limeño *El tiempo*.
2. No aplica el peruano en el ejercicio de la crítica un esquema preconcebido válido para los distintos objetos. El esquema brota no pocas veces de la propia especificidad de la obra en cuestión. Debe señalarse que Mariátegui es el crítico culto, que avala su reflexión con el estudio a fondo de todas las obras posibles de la personalidad artística que enjuicia.
3. Su crítica estética es una expresión de su marxismo creativo y abierto. No se aferra a un canon universal de interpretación de la

201 *Ibíd*, p. 172.

obra de arte, casi siempre consustancial a los estereotipos y sociologismos vulgares. Su espíritu marxista brota de la interesante dialéctica que establece entre artista-obra-tiempo histórico. Se constata en sus juicios críticos una apreciable influencia del pensamiento apocalíptico que prevalece en la conciencia filosófica europea de la posguerra sobre la decadencia de Occidente. A diferencia de los filósofos pesimistas de entonces, el peruano considera que del seno mismo de la civilización que tramonta, nacerá una nueva cultura: el socialismo.

Ensayo II: La revista *Amauta* y la visión mariateguiana del nexo entre estética y política

*1. Breve descripción de *Amauta**

La revista *Amauta* fundada por José Carlos Mariátegui, comienza su devenir fecundo en septiembre de 1926 cuando aparece su primer número. En total fueron publicados 32 números en cuatro años de ejemplar existencia. Durante la gravedad de Mariátegui asume la dirección interina de la publicación Ricardo Martínez de la Torre; quien ocuparía la responsabilidad de director gerente de la revista después de la muerte del gran *Amauta*²⁰².

Varias fueron las secciones que tuvo la publicación en sus años de existencia. En el número 5, la revista comenzó a insentar sus páginas un Boletín de Defensa Indígena, bajo el rubro de “El proceso de gamonalismo”. Se publicó seis veces y en forma esporádica. Desde el número 10 comenzó una sección llamada vida económica. Su aparición fue continuada solamente hasta el número 16. Con el número 17 nació la sección “Panorama móvil de la actualidad literaria y política”. En la misma se recogían textos aparecidos en otras publicaciones o especialmente enviados a la redacción de *Amauta*; asimismo aparecían informaciones sobre la actividad de escritores y artistas, o noticias destacadas de la actualidad mundial

202 Véase: Alberto Tauro, “Fisonomía bibliográfica de *Amauta*”, en *Amauta y su influencia*, Lima, Empresa Editora *Amauta* (*Obras completas de José C. Mariátegui*, V. 19, 1989).

o comentarios artísticos. Desde esta sección salieron las opiniones de la revista sobre la ejecución de Sacco y Vanzetti y sobre el asesinato de Julio Antonio Mella.

La sección “Libros y Revistas” fue la única que en *Amauta* perduró a través de toda su existencia. Inició su devenir como boletín de propaganda de las “Ediciones Minerva”. Desde que apareciera *Amauta*, su formato fue el de la revista; y su número de páginas decreció debido a que las necesidades informativas que aconsejaron la edición de Libros y Revistas habían sido satisfechas con *Amauta*.

El periódico de información *Labor* constituyó un complemento de *Amauta*. Para Mariátegui, *Labor* tenía la obligación de ilustrar de manera integral las cuestiones y movimientos contemporáneos, que una revista doctrinal como *Amauta* desconocía. Sobre este particular el investigador Alberto Tauro acotaba:

[...] Por eso la vida a una revista de doctrina y a un periódico de información, igualmente inspirados por su concepto agonal de la existencia. *Amauta*, que atendía a la dotación de los recursos ideológicos indispensables para fijar y acercar los objetivos finales; y *Labor*, que auscultaba y esclarecía los menudos problemas del presente, contribuyendo a formar una disciplina crítica²⁰³

Labor, presentado como quincenario de información e ideas, tuvo en la práctica una irregular periodicidad. Para Alberto Tauro lo anterior se debió a la beligerante independencia de sus campañas que hizo aleatorio su sostenimiento económico y aún determinó la interdicción policial. El primer número apareció en noviembre de 1928 y el último número en septiembre de 1929. En ese período salieron a la luz un total de 10 números.

Disímiles fueron las temáticas abordadas por *Amauta* en sus años de existencia. En el campo propiamente de la creación

203 *Ídem*. “*Labor*, complemento de *Amauta*”, en *Amauta y su influencia*, Lima, Editora Amauta (*Obras completas de José C. Mariátegui*, V. 19, 1989).

artística, la revista centró la atención en la Poesía, el Cuento, de Novela, el Teatro, en los Ensayos de crítica, en Literatura Americana, Arte, Pintura, Arquitectura, Danza, Música, recitación, Cinema y Folklore. En la vertiente de las ciencias sociales la revista dedicó importantes espacios a la Filosofía, la Educación, la Organización y Crítica de la Educación, Educación Universitaria, Antropología, Sociología, Derecho, Relaciones Internacionales, Problemas internacionales contemporáneos, Historia, Historia de América, Historia general, Economía, Economía peruana, Cuestiones económicas de América, El Problema del Indio, Problemas Americanos, etcétera. Asimismo en las páginas de *Amauta* se trataron cuestiones vinculadas a la Religión, la Ciencia y la Educación Física.

Finalmente, cabe apuntar que un amplio concierto de intelectuales de la época, fueron acogidos en las páginas de la revista, en el plano propiamente estético se destacan: André Bretón, Vladimir Mayakovski, César Vallejo, Luis E. Valcarcel, Henri Barbusse, Martín Adán, Miguel de Unamuno, Víctor Raúl Haya de la Torre, César Falcón, Jorge Luis Borges, Manuel González Prada, Mariano Azuela, Waldo Frank, Máximo Gorki, José Eguren, Diego Rivera, Armando Bazán, María Wiese, José Ortega y Gasset, Luis Aragón, Bernard Shaw y Adolfo Samora. Asimismo se debe señalar, que 23 estudios de la autoría de Mariátegui: 19 aparecidos en *Amauta* y 4 publicados en *Labor*, tienen un apreciable valor estético²⁰⁴.

204 José Carlos Mariátegui, "El libro de la nave dorada" por Alcides Spelucin, en *Amauta*, N-1, p. 36; "Ubicación de Hidalgo", *Ibid.* N-16, pp. 41-42; "Contribución a la crítica de Eguren", N-21, pp. 35-40; "Preludio del renacimiento de José María Eguren", *Ibid.* pp. 11-12; "El pueblo sin Dios" por César Falcón, *Ibid.* pp. 102-103; *Ibid.* N-15, p.41; "Elationeto", *Ibid.* N-17, p. 76; "Defensa del disparate puro", *Ibid.* N-13, p. 11; "La casa de cartón. Los de abajo" por Mariano Azuela, n-12, p. 42; "Leshaidoucspor Panait Istrati", *Ibid.* N-3, pp. 41-42; "Arte, revolución y decadencia", *Ibid.* N-3, pp. 3-4; "José Sabogal", *Ibid.* N- 6, pp. 9-10; "Bourdelle y el anti-Rodin", *Ibid.* N-26, pp. 51-52; "Esquema de una explicación de Chaplin", *Ibid.* N-18, pp. 61-66; "Presentación de *Amauta*", *Ibid.* n-1, p. 3; "Polémica finita", *Ibid.* N-7, p. 6; "Segundo acto de *Amauta*", *Ibid.* N-10, p. 3; "Aniversario y Balance", *Ibid.* N-17, pp. 1-3; "Llamamiento a nuestros amigos y simpatizantes", *Ibid.* N-20, p. 1; "El pueblo sin Dios" por César Falcón, en *Labor*, N-7, pp. 3-4; "Prensa de doctrina y prensa de información", *Ibid.* N-2,p,2; "Aniversario y

2. *Mariátegui, Amauta y las revistas cubanas Social y De Avance*

2.1. *El gran Amauta y la revista Social*

Social, surge en 1916 bajo la dirección de Conrado Walter Massaguer, padre de la caricatura cubana, y luego, integrante del Grupo Minorista. En el editorial de su primer número la publicación patentiza un perfil alejado de los conflictos más candentes de la sociedad cubana de la época. En la década del 20 con la llegada de Emilio Roig al consejo de redacción, y luego como director literario, *Social* exhibe cambios sustanciales, hasta convertirse en el órgano oficial del Grupo Minorista. Un concierto de intelectuales de reconocido prestigio nacional e internacional socializan sus estudios, a través de las páginas de la revista, tal es el caso de: Juan Marinello, José de Vasconcelos, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Jiménez de Asúa, Pedro Henríquez Ureña, Jorge Mañach, Alejo Carpentier, Sigmund Freud, Hernández Catá, Marx Henríquez Ureña y en el año 1926, irrumpen los escritos de José Carlos Mariátegui, Magda Portal y Serafín Delmar²⁰⁵.

El primer trabajo de Mariátegui aparecido en la revista tiene el título: "La escena contemporánea. La revisión de la obra de Anatole France". Tal como acostumbraba la publicación, en estas ocasiones,

Balance", *Ibid.* N-1, pp. 3-8; "Llamamiento a nuestros amigos y simpatizantes", *Ibid.* N-7, p.4, véase: Alberto Tauro, *Amauta y su influencia*, Lima, Editora Amauta, *Obras completas de José C. Mariátegui*, V-19, 1989.

205 Véase: Teresa Bustillo, Imilka Fernández, R.P. Labrada y Juan J. Huerta, "Mariátegui, el Grupo Minorista y la revista *Social*" (ponencia inédita). Los autores son estudiantes de la maestría en Cultura Latinoamericana, que auspicia el Centro Memorial Nicolás Guillén y la Universidad de Camagüey. En septiembre de 1997, el autor del presente trabajo impartió un curso sobre la significación filosófica del pensamiento mariateguiano, en la citada maestría. La ponencia anteriormente referenciada obtuvo la calificación de excelente. Para revelar el vínculo de Mariátegui con la revista *Social* dicha ponencia constituye una fuente de obligada consulta. La misma se encuentra en la biblioteca de Cátedra de Pensamiento Latinoamericano Enrique José Varona, de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, Cuba.

el Director literario encabezaba la página con una especie de brevísima presentación y, en el caso del escrito antes mencionado, Roig apuntaba:

[...] el libro que nos ocupamos, es un libro de alto valor, en el que en forma sencilla y clara se estudia nuestra época y sus múltiples y complicados problemas. Como declara su autor –culto espíritu, hombre nuevo y brillante talento– este libro es un documento leal del espíritu y sensibilidad de la actual generación. Por ello, agrega lo dedico a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América Indoibera²⁰⁶.

En 1927, en el número correspondiente al mes de agosto aparece en la sección “Notas del Director Literario” un comentario de denuncia a las agresiones iniciadas en Perú contra los intelectuales de vanguardia nucleados en torno a las revista *Amauta*. En la sección se informa que los minoristas y otros profesionales e intelectuales cubanos habían enviado un cablegrama al presidente del Perú intercediendo por la libertad de escritores, artistas y estudiantes, en general, y en especial de aquellos cuyos nombres eran conocidos: José Carlos Mariátegui, Blanca Luz Parra del Riego, Serafín Delmar, Magda Portal y Alfredo Miró Quesada. Dicho cablegrama fue encabezado con el nombre del glorioso maestro de la joven intelectualidad cubana, Enrique José Varona²⁰⁷.

206 Véase: Emilio Roig de Leuchsenring, “La escena contemporánea”, revisión de la obra de Anatole France (notas del director literario), en revista *Social*, abril, La Habana, 1926, p. 16.

207 Véase: Emilio Roig de Leuchenring, “Compañerismo intelectual”, en revista *Social*, agosto, La Habana, 1927, p. 15.

La agresión contra los intelectuales peruanos denunciada por los minoristas, la revista *Social* y otros prestigiosos intelectuales cubanos de la época, se origina por la clausura que impusieron las ordenanzas policiales como cololario del “descubrimiento” de un complot antileguleta cuya preparación se le atribuyó a José Carlos Mariátegui. Por esta razón, *Amauta* interrumpió su producción editorial por espacio de 6 meses. El número 10 de la revista aparece en diciembre de 1927, fecha en que se inicia la segunda época de la publicación.

En febrero de 1927 aparece publicado en *Social* el artículo de Mariátegui, “La poesía de José M. Eguren” y seis meses más tarde el trabajo, “Los encadenamientos de Barbusse”. El 10 de octubre de 1927, el revolucionario peruano a través de una carta manifiesta su gratitud por las gestiones de denuncia de los minoristas y expresa su satisfacción y beneplácito por haber entrado en contacto con la revista *Social*; asimismo patentiza su disposición para intercambiar esta publicación por igual número de ejemplares de la *Amauta*²⁰⁸.

En enero de 1928 aparece otro texto de José Carlos Mariátegui, en esta oportunidad dedicado a valorar la Indología de José Vasconcelos. En abril del siguiente año aparece “El indigenismo en la nueva literatura peruana”; el último artículo del gran Amauta publicado en *Social*, llevaba por título “El problema indígena sumaría revisión histórica”, el mismo sale a la luz en junio de 1930. En la presentación del texto, Emilio Roig, director literario, señalaba:

Una de las más altas y más representativas figuras de la joven intelectualidad indoamericana contemporánea, el peruano José Carlos Mariátegui, acaba de fallecer en Lima, donde residía. Literato, pensador, filósofo, sociólogo, su nombre era conocido en todo el continente y en España. Desde la revista *Amauta* y desde las páginas de sus libros *La escena contemporánea* y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* libró, con inteligencia y valentía superlativas las más brillantes campañas que en nuestra América se han acometido en estos tiempos contra las desigualdades sociales, la injusticia, las dictaduras, la explotación capitalista y el imperialismo, predicando con la pluma y con su ejemplo, ennoblecida su labor por las persecuciones y prisiones [...] social, que le contó entre sus admirados colaboradores y amigos, siente la muerte de José Carlos Mariátegui, como desgracia propia, que nuestro era

208 Dicha carta aparece publicada íntegramente en: Revista *Casa de Las Américas*, N-100, Año XVI, enero-febrero, La Habana, 1977, p. 180.

también el afecto que le profesábamos y por la comunidad ideológica que a él nos acercaba y unía²⁰⁹.

La revista *Social*, constituyó una vía fundamental de socialización de la obra mariateguiana, en la década del 20 del presente siglo en Cuba. De esta manera quedaba confirmado el vínculo del revolucionario peruano con la vanguardia intelectual cubana de los años veinte, comprometida en lo más profundo con los destinos de su pueblo. Este pasaje evidencia el mérito histórico de Emilio Roig de Leuchsenring, al ser uno de los más fervientes promotores del pensamiento y la acción del gran Amauta, entre los revolucionarios e intelectuales cubanos enrolados en la lucha contra Gerardo Machado y la injerencia yanqui en Cuba.

2. 2. *El gran Amauta y la Revista de Avance*

La *Revista de Avance* sale a la luz en 1927, teniendo a Juan Marinello como eje y promotor. Junto a él, asumieron el proyecto editorial Jorge Mañach, Francisco Ichaso, Alejo Carpentier (quien por incompatibilidades de índole profesional, causó baja apenas aparecido el primer número), José Z. Tallet, Martín Casanovas y Félix Lizaso. La publicación tiene como antecedentes primarios la "Protesta de los 13" (18 de mayo, 1923), encabezada por Rubén Martínez Villena y el Grupo Minorista.

Para Juan Marinello la "Protesta de los 13" había representado una actitud distinta, nueva en los intelectuales cubanos, que hasta ese momento no habían expresado directa y militantemente su inconformidad con la corrupción administrativa. Con este hecho los escritores y los artistas habían sentido pesar sobre sí la responsabilidad de sus posturas políticas.

Para Martín Casanovas la "protesta" revistió formas más concretas y determinantes con la Declaración del Grupo Minorista. En ella la intelectualidad cubana se pronunciaba: por la independencia

209 Emilio Roig de Leuchsenring, "Nota", en revista *Social*, junio, La Habana, 1930, p. 11.

económica de Cuba y contra el imperialismo yanqui; contra las dictaduras unipersonales en el mundo, en Latinoamérica y en Cuba; contra los desafueros de la pseudodemocracia, y por la participación activa del pueblo en el gobierno; por el mejoramiento del agricultor, del colono y del obrero. La proclama minorista venía a ser el primer testimonio colectivo de la insugerencia de la intelectualidad cubana, algo así como su carta de presentación en la arena política²¹⁰.

La *Revista de Avance* socializó a través de sus páginas los estudios y las creaciones artísticas de importantes intelectuales de la época, entre los que se encontraban: Xavier Abril, Roberto Agramonte, Miguel Ángel Asturias, Mariano Azuela, Emilio Ballagas, Regino E. Buti, José M. Chacón y Calvo, Alejo Carpentier, Martín Casanovas, Waldo Frank, Federico García Lorca, Fernando Lles, Carlos Loveira, Raúl Maestri Arredondo, Jorge Mañach, José Carlos Mariátegui, Juan Marinello, César Miró Quesada, Manuel Navarro Luna, Lino Novás Calvo, Fernando Ortiz, Regino Pedroso, Félix Pita Rodríguez, Alfonso Reyes, Raúl Roa García, Luis Alberto Sánchez, José Z. Tallet, Franz Tamayo, Miguel de Unamuno, César Vallejo, Enrique José Varona, Adolfo Samora, etcétera.

La revista llega a su fin en 1930 debido a la negativa de su equipo de dirección de pasar por las mallas de la censura gubernamental. Este anuncio fue hecho público en el último número de la publicación (50, del 15 de setiembre) que salió con atraso y posteriormente al encarcelamiento de Juan Marinello, acusado como instigador de la manifestación estudiantil del 30 de setiembre, en la que perdió la vida Rafael Trejo.

Se debe apuntar que a pesar que las inquietudes estéticas y literarias constituían la línea principal de la *Revista de Avance*, sus páginas acogieron también otros trabajos de sus editores y colaboradores, que abordaban directamente problemáticas específicamente políticas y sociales, casi siempre vinculadas con la realidad cubana.

210 Véase: Martín Casanovas, *Revista de Avance* (Prólogo), La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972, p. 7.

Uno de los primeros pasos dados por el equipo de dirección de la revista fue el de establecer estrechos intercambios con los escritores e intelectuales de la región y sus publicaciones más representativas. En este sentido se destacan los nexos establecidos con Joaquín García Monje, editor de Repertorio Americano de San José de Costa Rica y con José Carlos Mariátegui y su revista *Amauta*.

Al igual que *Social*, la *Revista de Avance* denunció en su N-8, 30 de junio de 1927 el encarcelamiento de Mariátegui, la supresión de *Amauta* y la clausura de los talleres donde esta se editaba, debido al supuesto complot antileguista, cuya organización se le atribuye al revolucionario peruano.

La nota aparecida en la revista en su parte final, hacía constar la más enfática protesta contra aquellos actos del dictador peruano y enviaba un mensaje de simpatía a la publicación limeña y a su valeroso inspirador²¹¹.

La *Revista de Avance* con motivo de la muerte de José Carlos Mariátegui, dedicó un número especial de homenaje al luchador peruano. En el mismo aparecen artículos de Waldo Frank, Juan Marinello, Lino Novas Calvo, Jorge Mañach, Adolfo Samora, Félix Lizaso y Madardo Vitier²¹².

Por otra parte, se debe señalar que las páginas de *Amauta* acogieron artículos enviados por intelectuales cubanos vinculados a la *Revista de Avance*. Tal es el caso de la colaboración dada a la publicación limeña por Adolfo Samora y Martín Casanovas²¹³.

211 Véase: Martín Casanovas, *Revista de Avance*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972, pp. 35-36.

212 Número 47 de junio de 1930. En la selección realizada por Martín Casanovas de trabajos publicados en la *Revista de Avance*, se pueden consultar los siguientes artículos sobre Mariátegui: "El Amauta José Carlos Mariátegui" por Juan Marinello; "Un estilo" por Medardo Vitier; "Mariátegui" por Adolfo Samora; véase: Martín Casanovas, *op. cit.*, pp. 351-364.

213 Adolfo Samora, "El pintor Abela", en *Amauta*, N-29 pp. 56-57; "Contra la corriente", *Ibid.* n-22, pp. 87-88; Martín Casanovas, "Autoctonismo y europeísmo", *Ibid.* n-18, pp. 77-83; "Arte de decadencia y arte revolucionario", *Ibid.* n-12, p. 31; "Vanguardismo y arte revolucionario", *Ibid.* n-22, pp. 73-77; "La inmoralidad de la inteligencia", *Ibid.* N-13,

Asimismo los estudios de Juan Marinello y Medardo Vitier sobre Mariátegui forman parte de las ediciones populares de las obras completas del revolucionario peruano²¹⁴.

El nexo que se establece entre Mariátegui y la vanguardia intelectual de Cuba en los años veinte posibilita la recepción de la obra mariateguiana en la Isla, en los mismos momentos en que se producía un auge del movimiento revolucionario nacional. Dicha recepción se precisa verla en dos direcciones: por una parte la socialización de los escritos del gran Amauta en las publicaciones periódicas de izquierda como las revistas *Social* y *De Avance* y por otra parte, en el estudio a fondo que realizan distintos intelectuales comprometidos con la necesidad de cambios en el país, de los escritos del peruano, notan solo los de corte literario y estético, sino de aquellos estudios de carácter político y sociológico que aparecen formando parte de las obras, *La escena contemporánea* y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

De esta última dirección se desprende la problemática referida a las influencias de Mariátegui en la vanguardia intelectual cubana de la década del veinte. El estudio de esta cuestión no es un propósito del presente trabajo; por el momento cabe exponer algunas ideas introductorias a manera de pie forzado por una ulterior profundización en la temática.

A) A partir de junio de 1923, Mariátegui imparte un ciclo de conferencias sobre la Historia de la Crisis Mundial en la Universidad Popular Manuel González Prada, Lima, Perú. Pocos meses después, el 3 de noviembre de 1923, se inician los cursos de la Universidad Popular José Martí, fundada por Julio Antonio Mella en La Habana, Cuba. En mayo de 1924 el líder Juvenil

pp. 25-26; "Carta", *Ibíd.* n-18, p. 91 (véase: Alberto Tauro, *Amauta y su influencia*, *op. cit.*).

214 Juan Marinello, "El Amauta José Carlos Mariátegui", en Armando Bazan, *Mariátegui y su tiempo*, Lima, Empresa Editora Amauta, V-20, p. 191, 1987; Medardo Vitier, Medardo, "Ensayos de José Carlos Mariátegui", en María Wiese, *José Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, V-10, p. 109.

cubano en nombre de la Universidad Popular José Martí dirige una misiva al representante del Perú en Cuba donde denuncia la represión desatada por la dictadura de Leguía y el encarcelamiento de Oscar Herrera y del profesor de la Universidad Popular González Prada, José Carlos Mariátegui²¹⁵.

Julio Antonio Mella publica en 1927 su trabajo *La lucha revolucionaria contra el imperialismo: ¿qué es el ARPA? (Alianza Revolucionaria Popular Americana)*, uno de los documentos de crítica marxista más coherente de la década del veinte en América Latina²¹⁶. Existe más de una coincidencia entre las posturas teóricas y políticas asumidas por Mella en el mencionado escrito, y las sostenidas por Mariátegui en su polémica con el APRA y su líder histórico Víctor Haya de La Torre. El estudio del revolucionario cubano aparece publicado en los últimos dos números de la revista *Amauta*²¹⁷.

Existen apreciables coincidencias entre las posturas teóricas sobre el arte y la problemática estética en general asumidas por el destacado intelectual cubano Martín Casanovas y las reflexiones mariateguianas sobre este particular. Casanovas es el exponente de la intelectualidad cubana de la época que más estudios publica en la revista *Amauta*²¹⁸.

215 Julio A. Mella, "Carta al representante del Perú", en Mella, *Documentos y Artículos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 98-99.

216 *Ídem*. "La lucha revolucionaria contra el Imperialismo: ¿qué es el Arpa?", *Ibid.*, pp. 363-395.

217 *Ídem*. "La lucha revolucionaria contra el imperialismo: ¿qué es el arpa?", en *Amauta* N. 31 y 32, pp. 41-49 y 24-37 (véase Alberto Tauro, *op. cit.*).

218 Véase: José Carlos Mariátegui, *El Artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, V-6, pp. 18-21 y 32-35, 1990; Martín Casanovas, "El Capitalismo y la Inteligencia", en *Revista de Avance* (Prólogo y selección Martín Casanovas), La Habana, Instituto Cubano del Libro, pp. 82-87, 1972; "Nuevos rumbos. La exposición de 1927", *Ibid.* pp. 92-95; "Arte nuevo", *Ibid.* pp. 115-121; "Tres momentos de la pintura mexicana", *Ibid.* pp. 269-274.

Mariátegui publica en mayo de 1925 su estudio “Existe un pensamiento hispano-americano”²¹⁹, donde realiza algunas consideraciones críticas sobre determinadas tendencias de la época, que sobrestimaban el valor y la potencia del pensamiento hispanoamericano. Para él resultaba evidente la existencia de un pensamiento francés o de un pensamiento alemán, etcétera; no así de un pensamiento hispano-americano. El peruano sostenía la tesis que la producción intelectual del continente carecía todavía de rasgos propios, de contorno originales; el pensamiento hispano-americano no era sino “una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo”.

Por otra parte, consideraba que en el Perú y en otros pueblos de Hispanoamérica, no se había logrado todavía la verdadera síntesis cultural. Los elementos de la nacionalidad estaban en elaboración y no habían podido fundirse; la capa indígena se mantenía casi totalmente extraña al proceso de formación de la peruanidad. Al final de sus reflexiones hace un llamado a que los intelectuales de la región meditaran y opinaran sobre muchos problemas fundamentales de lo que calificó como “continente en formación”.

Parece ser que el reclamo del peruano tuvo oídos receptores en Cuba. Sobre la problemática tratada por él en su memorable artículo, se pronunciaron importantes intelectuales de la época, tal es el caso de Enrique José Varona, Raúl Roa García y Adolfo Samora.

En una indagación realizada en 1928 acerca de lo que debía ser el arte americano, Enrique José Varona, respondiendo a la pregunta, “¿Cree usted en la posibilidad de caracteres comunes al arte de todos los países de nuestra América?”, acotaba: “Hoy por hoy, no. Aunque haya pocos grandes núcleos sociales diversos en nuestro hemisferio; todavía están muy distantes en

219 José Carlos Mariátegui, *Temas de Nuestra América*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990, V-12, pp. 22-26.

ideología, instituciones y costumbres, para que su arte presente caracteres comunes fuera de lo sustancialmente humano”²²⁰.

Raúl Roa, en 1929, responde al mismo cuestionario de preguntas a que fue sometido Varona, un año antes. Sobre la interrogante número dos, “¿Cree usted que la americanidad es cuestión de óptica, de contenido o de vehículo?”, el intelectual cubano apuntaba:

Primeramente concibo el arte como vehículo, nunca como fin en sí mismo. Importa sobremedida el contenido, pues que él determina –nada menos– las calidades esenciales de la obra artística. Esto en cuanto al arte estrictamente respecta. Para mí la americanidad es –será– realidad política con firme sustento económico. A los que propugnan la americanidad literaria hay que perdonarlos porque no saben lo que hacen. Existe sí, literatura y arte americanos: algunos de sus frutos saben ya a cosas plenamente cuajada. Pero no, americanidad literaria y artística. Desde el ángulo visual de nuestra generación, la americanidad es vehículo y contenido al propio tiempo. También óptica por añadidura²²¹.

Sobre la misma pregunta realizada a Enrique José Varona: “¿Cree usted en la posibilidad de caracteres comunes al arte de todos los países de nuestra América?”, Roa respondió:

En la posibilidad, sí. Mas, hoy esos caracteres comunes no aparecen por ninguna parte [...] ni surgirán ellos suscitada por factores intelectuales exclusivamente. Cuando un ritmo ideológico idéntico sintonice con parejos fervores beligerantes a los artistas de nuestra América –haciendo de su vida brega generosa y no, como hasta ahora, escueta dedicación estética– comenzarán, creo yo, a perfilarse nítidamente esos caracteres comunes. Mientras tanto solo

220 *Revista de Avance* (Prólogo y selección de Martín Casanovas), La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972, p. 369.

221 *Ibíd*, pp. 370-371.

sabe aspirar a semejanzas puramente adjetivas, cuya intrascendencia huelga precisar²²².

Por su parte, Adolfo Samora en su artículo “Mariátegui”, dedicado a homenajear la obra del pensador peruano, aborda entre otros aspectos, la problemática esbozada por este en su trabajo de 1925. Al respecto señalaba:

Literatura, seguirá habiendo en América. Literatura americana habrá cuando exista la América que él predicó y que deberán crear las mayorías trabajadoras, destruyendo las tiranías criollas y contribuyendo a la supresión del imperialismo internacional. Una vida más amplia, una vida continental, comienza ahora para la obra de José Carlos Mariátegui²²³.

Las reflexiones de Varona, Roa y Samora, confirman que la vanguardia intelectual cubana de los años veinte, no estuvo al margen de los presupuestos desarrollados por Mariátegui en su artículo de 1925. Algo más, en lo fundamental, las posturas teóricas asumidas por los intelectuales antes mencionados, sobre la cuestión de la existencia o no de un pensamiento hispanoamericano, coinciden con la lógica explicativa y las posiciones teóricas sostenidas por el peruano.

- B) Existe un testimonio de Raúl Roa, dado en el contexto de una entrevista que le fue realizada en 1976, donde confirma el impacto que tuvo la obra de Mariátegui, *La escena contemporánea*, en la generación de jóvenes de los años veinte en Cuba.

[...] fue en el mismo 1925, poco tiempo después de publicada, *La escena contemporánea*, cuando llegaba esta a Cuba. Yo la leí porque la tenía Emilio Roig en el bufete. A mí me fascina desde la primera

222 *Ibíd*, p. 371.

223 *Ibíd*, 364.

lectura. Mariátegui decía lo que nosotros necesitábamos decir en ese tiempo. Él llenaba nuestras inquietudes. Encontrarlo fue como un norte para nuestros espíritus juveniles que se hallaban en plena búsqueda²²⁴.

Figuras emblemáticas de la nueva generación de intelectuales de la década del 20 en Cuba, así como revolucionarios comprometidos con una praxis política que cambiara la situación existente en el país en aquellos años, conocieron de cerca el accionar político y algunos de los escritos más sobresalientes de Mariátegui. Se estableció un nexo fluido entre éste y distintos intelectuales; entre la revista *Amauta* y las revistas cubanas *Social* y *De Avance*.

Entre los intelectuales cubanos que conocieron los escritos del peruano se encuentran: Emilio Roig de Leuchsenring, Juan Marinello, Medardo Vitier, Martín Casanovas, Raúl Roa, Adolfo Samora, Lino Novas Calvo, Jorge Mañach y Félix Lizaso.

3. Significación estética de *Amauta*

Resulta prácticamente imposible en un estudio de este tipo abarcar todas las aristas de la trascendencia estética de la publicación limeña. En esta oportunidad, el análisis se concentrará en dos momentos claves en el itinerario de la revista: La presentación de *Amauta* por José Carlos Mariátegui, aparecida en el número 1, Lima, septiembre de 1926 y “Aniversario y Balance”, editorial que inicia la segunda etapa de la publicación, aparecido en el número 17, Lima, septiembre de 1928.

La “Presentación de *Amauta*” condensaba los objetivos básicos que se planteaba el colectivo de trabajo de la publicación, en plena sintonía con una primera fase organizativa y ecuménica. La misma quedaba desplegada en las direcciones siguientes:

224 Raúl Roa, por Winston Orrillo en “Primeras huellas de Mariátegui en Cuba”, La Habana, *Revista Casa de las Américas*, n-100, Año XVI, enero-febrero, 1977, p. 178.

- a) Espíritu ecuménico,
- b) depuración o purificación en el seno de la intelectualidad peruana,
- c) la necesidad de concebir una revista orientada a la gestación de un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo.

El propósito ecuménico de la publicación quedaba patentizado en el hecho mismo de organizar un movimiento de nuevo tipo donde confluyeran fuerzas políticas, intelectuales, literatos, artistas y otros espíritus de la época sensibilizados con la necesidad de cambios renovadores en la sociedad peruana.

Sobre este particular, Mariátegui declaraba en su presentación:

Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo, representa, más bien, un movimiento, un espíritu [...] Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo²²⁵.

Para Mariátegui, la dirección ecuménica constituía un fin estratégico de extrema importancia en una primera fase en el itinerario de la publicación. Para consolidar un movimiento intelectual orgánico era preciso dejar atrás el espíritu de secta y las posturas anarcoides, expresiones típicas de las influencias pequeño burguesas en determinados sectores de la intelectualidad y del mundo artístico. Finalmente cabe apuntar que mucho tuvo que ver el prestigio intelectual y moral alcanzado por el gran Amauta y su labor paciente y sistemática desde su llegada al Perú después del periplo europeo, en el logro de una unidad de acción del movimiento intelectual y artístico peruano en torno al proyecto de *Amauta*.

Por otra parte, se debe señalar que en la medida que se iba alcanzando un movimiento orgánico de intelectuales y artistas

225 José Carlos Mariátegui, "Presentación de *Amauta*", en *Amauta y su época*, Lima, Boletín informativo n-1, año 1, octubre, 1996, p. 2.

peruanos en torno a los objetivos de la publicación limeña, se iban alejando del nuevo proyecto algunos elementos que Mariátegui calificaba como fluctuantes y desdeñados que coqueteaban con el vanguardismo y que apenas este le reclamara algún sacrificio se apresurarían en dejarlo. Sin dudas, la consolidación de *Amauta* representó el inevitable proceso de purificación en el seno de la intelectualidad y del universo artístico peruano, lo que Mariátegui justamente llamaría “separar la paja del grano”.

El proceso de purificación operado en el mundo intelectual y artístico del Perú a partir de *Amauta*, posibilitó la formación de una vanguardia intelectual y artística en ese país. Esto resultaba medular para la propia viabilidad de la misión histórica de la publicación. Para Mariátegui resultaba vital que en una primera fase del desarrollo histórico de la revista se lograra cimentar dicha vanguardia, la que debía convertirse “en voz de un movimiento y de una generación”; bajo el principio de la beligerancia, la polémica, el rechazo a la tolerancia de las ideas y a todo aquello que fuese contrario a la ideología de la revista así como a todo aquello que no expresara ideología alguna.

En esta primera fase del itinerario de *Amauta* quedaba evidenciado el espíritu renovador de la publicación. Esta desterraría de sus páginas la retórica, los rótulos y las etiquetas tan de moda en el contexto peruano de la época. Para su fundador, *Amauta* no tenía necesidad de un programa; tan solo de un destino, de un objeto. Al respecto puntualizaba:

El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideramos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos

del Perú, primero con los de otros pueblos de América, en segundo con los de los otros pueblos del mundo²²⁶.

Amauta, desde sus primeros números, corroboró los propósitos planteados por Mariátegui en el editorial que sirvió de presentación de la publicación. Esta abrió sus páginas a una digna representación de los espíritus nuevos del Perú, América Latina y el mundo. No pocas temáticas en el campo de la creación artística, de las ciencias sociales y del quehacer científico general tuvieron un espacio en las distintas ediciones de la revista limeña.

De esta manera, *Amauta* contribuía a conectar la sociedad peruana de la época al mundo. La vanguardia intelectual y artística devenida del proyecto editorial mariateguiano quedaba vinculada al panorama mundial. El peruano comprendía plenamente que el rol estético y político que le correspondía a dicha vanguardia sería cumplido exitosamente, si desde una perspectiva universal (por naturaleza antitética a las posturas aldeanas y provincialistas) se era capaz de concientizar una realidad específica y luego diseñarla sobre bases nuevas.

La construcción del Perú nuevo no sería posible si a este empeño no se incorporaba un nuevo sujeto de los cambios sociales durante siglos marginado del proceso de formación de la peruanidad: El indio. Para Mariátegui, el propio título de la revista reflejaba el homenaje más sincero al Incaísmo y seguido puntualizaba que la palabra "Amauta" adquiriría con la publicación una nueva acepción; sería necesario crearla otra vez. Esta aseveración contenía una dimensión estratégica: la revista limeña se convertiría de hecho en una vía efectiva de asimilación de la raza indígena y en el escenario propicio para su preparación político-cultural, cuestión esta de suma importancia en el proceso de emancipación del indio y en la incorporación de sus portavoces más lúcidos y genuinos a la vanguardia intelectual y artística peruana.

226 *Ídem.*

“Aniversario y Balance”, editorial que iniciaba la segunda jornada de *Amauta* constituye un documento de apreciable significación política, filosófica y estética. Atendiendo al objeto de estudio del presente trabajo solo se abordará la trascendencia estética del citado editorial, la que puede ser desplegada en las siguientes direcciones:

- a) La revista asumía de manera convicta y confesa una ideología política: El socialismo. Dicha filiación sería la definitiva carta de presentación de la publicación,
- b) la vanguardia intelectual y artística peruana quedaba imbricada a un proyecto político de emancipación social. De este hecho necesario brotaba la interesante cuestión del nexo entre la vanguardia intelectual peruana y la política.

Para Mariátegui, la primera fase en el itinerario de la publicación había sido propicia para la confrontación de ideas y el debate provechoso. Sostenía que se había alcanzado una unidad de acción entre intelectuales y artistas de una nueva generación en el Perú en torno a la revista limeña. Sin embargo como él mismo señalaba en su editorial, “*Amauta* no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo”²²⁷.

Lo anterior tenía que ver con la propia dimensión estratégica de *Amauta*. La misma no agotaba su destino histórico quedándose en un plano de discusión o polémica entre intelectuales, esto a larga era funcionar como espectadores del drama real del Perú, el que reclamaba de los espíritus nuevos una articulación efectiva a las transformaciones sociales que necesitaba el país.

La filiación de la revista a la ideología política socialista confirmaba el inicio de una fase cualitativamente superior en el itinerario de la publicación, atrás quedaban los calificativos que identificaban a los gestores de *Amauta* “nueva generación”, “vanguardia”

227 *Ídem*. “Aniversario y Balance”, en *Amauta y su época*, Lima, Boletín informativo N.3, año 2, mayo, 1997, p. 1.

“izquierda”. Desde ahora el ideal socialista y su plena realización en el Perú sería el centro de atención principal de la vanguardia revolucionaria nucleada en torno a *Amauta*.

La asunción del proyecto socialista por la revista limeña corroboraba la íntima convicción de Mariátegui, que las ideologías políticas no debían brotar de una asamblea de estetas, no se trataba de inventar terceros términos, como plasmaba en su editorial, la originalidad a ultranza era una preocupación literaria y anárquica. Recuérdese las puntuales críticas realizadas por el peruano al futurismo italiano cuando esta corriente artística, tratando de construir una tercera vía en política, elaboró un programa marcadamente reaccionario y conservador. Si algo elogió el gran Amauta del surrealismo fue el hecho de que esta corriente no se pronunciara por terceros términos en política y asumiera de manera convicta y confesa el ideal emancipatorio del marxismo.

Por último, cabe detenerse en el enfoque mariateguiano sobre la originalidad y el socialismo. Sobre este particular el peruano acotaba:

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva²²⁸.

La anterior aseveración expresada con toda intención en un tono profético, tenía como nudo central el concepto de creación heroica, el que lejos de resultar un llamado a la originalidad a ultranza, constituía un efectivo antídoto frente a las recepciones acríticas de modelos y teorías políticas potenciadas en otras latitudes. A partir de dicha formulación conceptual se puede advertir el lugar que ocupa en la meditación mariateguiana el nexo creación-originalidad-autenticidad.

228 *Ídem*. “Aniversario y Balance”, en *Amauta y su época*, Lima, Boletín informativo, N-3, año 2, mayo, 1997, p. 2.

La dimensión mariateguiana de la creación desplazaba a una posición terciaria la cuestión de la originalidad. Esto puede verificarse en la lógica explicativa en torno al mérito histórico universal de los grandes líderes de los movimientos por la independencia en América Latina. Para él la historia no media la grandeza de dichos hombres por la originalidad de las ideas que enarbolaron, sino por la eficacia y el genio con que las sirvieron.

El concepto de creación heroica, expresaba ante todo, el grado de eficacia y genio con que los sujetos de los cambios sociales y en lo particular su elite política, recrearan la teoría general del socialismo en plena correspondencia con un ente específico: la realidad peruana. De hecho el proceso de re-creación suponía desterrar cualquier forma acomodaticia de mimesis, de calco y copia de experiencias foráneas.

Para Mariátegui, la cuestión clave no era plantearse la problemática de la originalidad como acentuar el propio proceso de creación en su dimensión constructiva y emancipatoria. Solo mediante la creación heroica se llegaría a un socialismo auténtico en el Perú y en Iberoamérica; esta era la intención vital del tono profético presente en la citada reflexión mariateguiana. Por lo tanto, el acto de creación heroica suponía la necesidad de la originalidad, ella por sí sola, no constituía una preocupación central para el peruano. Por otra parte, en la medida que el acto de creación heroica fuese potenciado por como voluntad colectiva se alcanzaría la autenticidad: El socialismo indoamericano.

Cualquier estudio hermenéutico sobre el concepto de creación heroica no debe soslayar el interesante nexo creación –originalidad– autenticidad que brotaba de las conexiones internas de la formulación conceptual. Dicho nexo está modulado por la “sustancia” misma del concepto, que no era otra cosa, que el imperativo-político, de clarificar el deber ser del socialismo en el Perú y en América Latina en general.

Sin embargo, cabe apuntar que si bien era cierto que el contenido del concepto de creación heroica era político con una marcada implicación filosófica, lo que determinaba la propia órbita en la que

se mueven las nociones de creación, originalidad y autenticidad; no era menos cierto que en el nexo que se establecía entre esas nociones subyace una dimensión estética de indudable valor para el estudio del pensamiento estético mariateguiano.

La dimensión estética del concepto de creación heroica tiene que ver con la propia validez teórica de la interacción creación-originalidad-autenticidad para la producción estética mariateguiana. No debe olvidarse el hecho que antes de aparecer dicho concepto en septiembre de 1928 formando parte del editorial, “Aniversario y Balance”, que inicia la segunda jornada de *Amauta*, en algunos trabajos de Mariátegui, se advierte de manera implícita lo que puede ser considerado como las conexiones germinales del concepto de creación heroica.

En su artículo, “Algunas ideas, autores y escenarios del teatro moderno”²²⁹, publicado en *Variedades*, en marzo de 1924, se aborda entre otras cuestiones las problemáticas referidas al lugar del personaje en la novela y el teatro y lo concerniente a la dialéctica entre ficción y realidad en la obra artística. En el desarrollo de estos presupuestos quedaba evidenciado la significación del acto de creación en los estudios mariateguianos de crítica estética.

Para el peruano, el personaje era el objeto central de la novela y el teatro; la vida estaba en el personaje, no en su ambiente, ni en otras cosas circundantes y externas. Sostenía la tesis que la fortuna y el acierto del teatro no estaba en la creación de personajes aparentemente humanos y verosímiles, sino en la creación de personajes vivos. Por otra parte, consideraba que la ficción y la realidad se modificaban recíprocamente; el arte se nutría de la vida y la vida se nutría del arte, por lo tanto, resultaba absurdo tratar de incomunicarlos y aislarlos.

Sus ideas sobre el lugar del personaje en la novela y el teatro vienen a revelar algunas de las aristas principales de la concepción mariateguiana sobre la especificidad de la creación artística. Si la vida estaba en el personaje y este es el fruto por excelencia de la

229 *Ídem. El artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990, p. 183.

actividad creadora del artista, el que de hecho se convierte en sujeto de un tipo de creación que cobra vida e historia propias, siguiendo la línea de pensamiento de Miguel de Unamuno, quien sostenía que Don Quijote era tan real como Cervantes, Hamlet y Macbeth tanto como Shakespeare; entonces el arte es esencialmente creación para Mariátegui. Si se reconoce la veracidad de esta premisa medular de su pensamiento estético, se podrá entender con meridiana claridad su enfoque sobre el vínculo ficción-realidad.

En un estudio publicado en marzo de 1926 bajo el título *La realidad y la ficción* exponía interesantes precisiones sobre la temática. Al abordar el alcance artístico de la revolución suprarrealista puntualizaba:

El realismo nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que solo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía y esto ha producido el suprarrealismo que no es solo una escuela o un movimiento de la literatura francesa sino una tendencia, una vía de la literatura mundial²³⁰.

Ciertamente, sus reflexiones acerca del nexo realidad-ficción responden a la necesidad de clarificar la dimensión subjetiva del acto de creación artística frente a un tipo de realismo marcadamente vulgar, que en su copia fiel de la naturaleza y de la vida limita la potencialidad imaginativa del sujeto de la creación artística. Lo anterior no significa que el peruano diera riendas sueltas al vuelo de la fantasía, esta no es libre, va a estar modulada por la realidad. Para él, la fantasía, más que descubrir lo maravilloso debe revelar lo real. La ficción cuando no acercaba a la realidad servía bien poco, la misma tenía valor en la misma medida que fuese capaz de crear algo real.

En su artículo, "Arte, revolución, decadencia" publicado en *Amauta* en noviembre de 1926, sostiene la tesis que ninguna estética

230 *Ídem. El artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990, p. 23.

puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. Debía darse una correspondencia entre técnica nueva y espíritu nuevo, de no ocurrir esto, el cambio se operaba a nivel de parámetro, de decorado y las revoluciones artísticas eran sucesos que rebasaban con creces las conquistas formales. Desde el ángulo visual del presente análisis, en la tesis mariateguiana, subyace una cuestión de suma importancia en el acto de creación artística: el papel crítico-emanipatorio del arte.

Para Mariátegui la creación artística no puede verse restringida a la simple antinomia creación de una técnica nueva destrucción de una técnica vieja. El arte refleja una época histórica y puede contribuir a preparar un orden nuevo: Para él la decadencia de la civilización capitalista se reflejaba en la atomización y en la disolución de su arte; sin embargo, el arte burgués escindido y disgregado, era la expresión del tránsito. Del tramonto al alba. En medio de la crisis de la conciencia burguesa y de sus manifestaciones artísticas se elaborarían dispersamente los elementos del arte del porvenir. Por estas razones consideraba el cubismo, el dadaísmo, el expresionismo entre otras corrientes, no tan solo reflejos de una crisis sino también el anuncio de una reconstrucción.

A la luz de la estética mariateguiana, una corriente o escuela del mundo artístico será expresión de un arte nuevo, si del acto mismo de la creación brota un resultado artístico que, junto a las conquistas formales, sea un reflejo crítico de determinadas circunstancias históricas y, sobre todo, sea capaz de captar en su esencia viviente el germen de un espíritu nuevo. El sujeto de la creación debe marchar movido por una fe orgánica hacia una meta que no es más que su propio mito y que de hecho no es otro propósito que el de contribuir mediante el arte a la verdadera y definitiva emancipación humana.

Un enfoque de tal manera sobre el arte nuevo confirma de manera explícita el rol crítico-emanipatorio de la creación artística. La especificidad de este tipo de creación no puede, en modo alguno, quedar agotada en la sustitución de estilos o formas caducas por técnicas, parámetros o decorados novedosos. Esto por sí solo no garantiza la perdurabilidad de la renovación continua del arte en el

tiempo histórico. El arte nuevo ha sabido germinar de las entrañas mismas de agudas crisis económicas, políticas, sociales y espirituales vividas por la humanidad en los distintos estadios de su desarrollo histórico. El nacimiento de nuevas corrientes artísticas en condiciones críticas de la historia ha sido posible, sobre todo, porque al arte de vanguardia (verdadera locomotora del desarrollo artístico) en sus disímiles manifestaciones a lo largo de su devenir, le ha sido inmanente un rol crítico, desalienador y de emancipación del hombre de todas las servidumbres que lo han mantenido alejado de su propia realidad y no pocas veces ha mitificado el producto de su creación vital y ha sacrificado su legítima autenticidad.

Su artículo, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, publicado en *Mundial* en mayo de 1925, ha sido comentado con anterioridad en el presente trabajo. Sin embargo se precisa volver a dicho estudio atendiendo a la importancia que reviste para revelar las conexiones germinales del concepto de creación heroica. Cuando Mariátegui desarrolla su tesis acerca de la no existencia de un pensamiento hispano-americano atendiendo entre otras razones a que la producción intelectual del continente carecía de rasgos propios, no presentaba contornos originales y que el llamado pensamiento hispanoamericano no era en lo fundamental otra cosa que una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo estaba, de hecho, haciendo un llamado a la nueva generación de intelectuales de Hispanoamérica al insertarse en un movimiento de creación heroica, aunque explícitamente no lo definiera de esta manera.

Para el gran Amauta, el espíritu de la raza estaría reflejado en la obra intelectual de la región, en la misma medida que el sujeto del proceso de creación, ajeno a toda mimesis de ideas y patrones foráneos, fuere capaz con eficacia y genio, de construir un lenguaje propio que en sus disímiles maneras de expresión reflejara la identidad más profunda de un ente histórico-cultural, que hasta ese momento, salvando las necesarias excepciones, había sido desconocida por la creación intelectual de América Latina. Se puede

advertir cuando se estudia a fondo el citado artículo, la íntima convicción que tenía el peruano, que solo articulando entre la nueva generación un sólido movimiento de creación auténtica, el pensamiento hispanoamericano llegaría a su plena adultez, alcanzando así sus rasgos propios y sus contornos originales.

Los artículos analizados con anterioridad evidencian el lugar y papel del acto de creación dentro de los estudios mariateguianos de corte estético. En los mismos como se ha podido ver subyace la dimensión subjetiva del proceso de creación y su rol crítico desalienador y emancipatorio. Cuestión esta de suma importancia para los estudios hermenéuticos sobre el concepto de creación heroica formulado con posterioridad a la publicación de los citados artículos. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede sostener la tesis, que las conexiones germinales del concepto de creación heroica provienen de la reflexión estética mariateguiana desarrollada con anterioridad a septiembre de 1928.

Por tanto, al asumir tal tesis se está reconociendo de hecho que el punto de partida o la génesis del concepto de creación heroica, le debe no poco a la visión estética de la creación que tiene el peruano. Teniendo en cuenta esto, se puede entender mucho mejor la interacción creación-originalidad-autenticidad que se establece a partir del concepto de creación heroica y que confirma su dimensión estética.

Desde el punto de vista estético, dicha interacción patentiza que la cuestión central de la creación artística no debe ser en modo alguno la originalidad a ultranza. Más importante que esto resulta la eficacia y genio que demuestre el sujeto de la creación, en la elaboración de un producto artístico verdaderamente auténtico. Dicha autenticidad presupone de hecho la originalidad; ésta se va moldeando en el propio itinerario del proceso de creación; pero no constituye el fin exclusivo del creador.

El vínculo entre las nociones de creación –originalidad, autenticidad– revela a grandes rasgos los pilares de un tipo nuevo de creación, convertida en un imperativo para la nueva generación de intelectuales latinoamericanos si verdaderamente se pretendía

estar a la altura de la misión histórica que tenían ante sí. El concepto de creación heroica se traduce en el plano estético en la brújula, en el principio modulador de una producción artística concebida por un nuevo sujeto de la creación en América Latina.

La otra dirección en la que se verifica la trascendencia estética del editorial “Aniversario y Balance” es la que concierne al vínculo entre la vanguardia intelectual peruana y la política. Este hecho resulta clave para entender cómo a partir de la aparición de dicho editorial en septiembre de 1928, se produce un cambio cualitativo que estaba en plena correspondencia con los más íntimos propósitos del núcleo gestor de la publicación limeña.

La primera etapa en el itinerario de *Amauta* representa la voluntad de los fundadores del proyecto de conformar y luego consolidar un movimiento donde se encontrarán fuerzas políticas, intelectuales, literatos, artistas y otros espíritus de la época, sensibilizados con la necesidad histórica de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo. Sin dudas, entre septiembre de 1926 y septiembre de 1928, en torno a la revista peruana, se va gestando una vanguardia intelectual, la que ya había alcanzado un nivel importante de organicidad en el momento en que aparece el editorial “Aniversario y Balance”.

Por lo tanto, puede afirmarse que la primera jornada en el itinerario de *Amauta* preparó el camino para lo que sería a partir de septiembre de 1928 la definición socialista de la revista y la articulación efectiva de la nueva vanguardia intelectual peruana con el proyecto emancipatorio del marxismo. En este sentido se da una línea de continuidad entre la primera fase y la segunda fase del itinerario de la publicación limeña.

Sin embargo, cabe apuntar que el vínculo entre los intelectuales y la política constituye una preocupación temprana de la reflexión mariateguiana. En el artículo redactado en Roma y publicado en el Perú en agosto de 1921, bajo el título “Aspectos viejos y nuevos del futurismo”, Mariátegui llamaba la atención sobre el nexo que debía establecerse entre los artistas y las exigencias del contexto histórico-social, que servía de marco al acto de creación artística. Para

él el artista debía sentir las agitaciones, las inquietudes y las ansias de su pueblo y de su época; cuando esto no ocurría así, el creador clausurado en una torre de marfil evidenciaba una “sensibilidad mediocre, y una comprensión anémica”.

El nexo entre la vanguardia intelectual peruana y el proyecto político socialista explicitado en el editorial “Aniversario y Balance” expresa, ante todo, la radicalización del movimiento renovador que se gesta alrededor de *Amauta*. La vanguardia intelectual organizada en el decursar de los dos primeros años de vida de la publicación, va adoptar a partir de dicho editorial, posturas ideopolíticas precisas frente a los complejos problemas presentes en el contexto histórico social peruano y latinoamericano de finales de la década del veinte.

Frente a la idea de un partido nacionalista pequeño burgués y demagógico, la vanguardia intelectual nucleada en torno a *Amauta* adopta el socialismo como su definitiva carta de presentación. Asimismo considera que la revolución latinoamericana constituye una fase de la revolución mundial y esta sería, simple y llanamente, la revolución socialista. Frente a Norteamérica capitalista, plutocrática e imperialista, la vanguardia intelectual peruana expone la necesidad de una América Latina o Ibero Socialista. Estas actitudes políticas van a ser una clara expresión de la definitiva orientación ideopolítica de la vanguardia intelectual que da vida a la segunda jornada de la publicación limeña. Las posturas teórico-políticas asumidas por dicha vanguardia vienen a corroborar la ruptura que se produce con respecto a la primera jornada de la revista.

Amauta se convierte en lo adelante en un instrumento eficaz para la preparación de la revolución socialista en el Perú. Por un lado, mediante la socialización de importantes trabajos sobre: política, economía, historia, arte y literatura, problemas internacionales contemporáneos, educación, defensa del marxismo, etcétera, la revista limeña va a contribuir de manera apreciable a la superación cultural de las fuerzas motrices del proceso de cambios sociales que reclamaba la sociedad peruana de la época; por otro lado, la publicación se convierte en el escenario propicio para un

fluido intercambio entre la vanguardia intelectual peruana y prestigiosos intelectuales e importantes publicaciones de distintas partes del mundo que en no pocos casos van a estar comprometidos con las transformaciones sociales en sus respectivos países. Esto contribuye al perfeccionamiento cultural y político de la elite o núcleo dirigente del proceso de revolución en el Perú.

La articulación de la nueva vanguardia intelectual peruana al proyecto político emancipatorio del socialismo marxista constituye un hecho político de apreciable significación estética. En primer lugar venía a confirmar la íntima convicción que tenía Mariátegui de que arte y política no eran, en modo alguno, formas de la creación humana incompatibles. La integración efectiva del artista a los reclamos de su tiempo tomaba plena coherencia en la misma medida que este fuere capaz de alcanzar un ideal político de redención humana. De esta manera, los artistas peruanos articulados a la nueva vanguardia se convertían en intelectuales orgánicos de los desposeídos, de los explotados y marginados que constituían la gran mayoría de la sociedad peruana de finales de los años veinte; en segundo lugar, el nexo entre vanguardia intelectual y proyecto político no representó una politización de la publicación, que de hecho hubiese obligado a simplificar la gran variedad de espacios que siempre caracterizó a la revista. Esta siguió prestando la debida atención a las más disímiles temáticas y en el capo propiamente artístico las páginas de *Amauta* acogieron a los exponentes de las más importantes escuelas, corrientes o movimientos artísticos de América Latina, Norteamérica y Europa.

Si bien era cierto que Mariátegui concedía particular importancia al vínculo entre el arte y la política, no era menos cierto, su oposición a la manera vulgar con que en ocasiones la política invadía al arte, borrándose de esta manera los límites y las especificidades de la creación artística. Como se ha afirmado con anterioridad en el presente trabajo, el peruano criticó siempre los sociologismos vulgares en la interpretación de la obra de arte, así como las recetas preconcebidas regidas no pocas veces por condicionantes extraestéticos, que desembocaban en un realismo (calco

y copia de la realidad) que mutilaba la capacidad imaginativa del sujeto de la creación.

La experiencia de *Amauta* confirma que arte y política no son antítesis polares, que por el contrario, puede establecerse entre esas dos formas ideológicas una acción recíproca, que articule por un lado al artista con las exigencias histórico-sociales de su tiempo, y por otro lado impregne a la obra de arte del mensaje humanista y emancipatorio, que debe caracterizar a toda buena creación artística. El proyecto *Amauta* corrobora, además, cómo una publicación periódica puede nuclear en torno a ella a una vanguardia intelectual orientada a la transformación revolucionaria de una realidad específica, sin perder por ello, su orientación permanente al buen gusto estético y a la belleza.

4. Alberto Tauro Pino y Fernanda Beigel. Dos estudiosos contemporáneos de *Amauta*

Sin duda, una de las contribuciones más importantes del Dr. Alberto Tauro a la comunidad de investigadores de la obra mariateguiana, resulta de sus estudios sobre la revista *Amauta*. Si en la actualidad se palpa un interés creciente por profundizar en las distintas facetas de la publicación limeña, sobre todo, dentro de la nueva generación de mariateguianos, se debe en buena medida al material organizado por Alberto Tauro, fruto de muchos años de intensa actividad investigativa. La labor del Dr. Tauro queda patentizada en dos grandes direcciones:

1. Compilación y descripción del material existente sobre *Amauta*.
2. Creación de una obra ensayística que enfatiza en: génesis e itinerario de *Amauta*, ubicación histórica y trascendencia del proyecto editorial mariateguiano.

La primera dirección constituye el esfuerzo del autor por dotar a los investigadores e interesados en la publicación de un material cuidadosamente organizado por temáticas. Dentro de cada una de ellas aparecen los autores, con los títulos de sus trabajos, el número

de *Amauta* que publica los mismos con sus respectivas páginas. Asimismo el autor añade en la mayoría de los casos una breve reseña del contenido de los estudios socializados por la publicación²³¹.

En la segunda dirección, el autor a través de una obra ensayística desarrolla importantes presupuestos teóricos sobre el contexto histórico-social que posibilita el surgimiento del proyecto, de *Amauta* y el nexo de la revista limeña con otras publicaciones que le antecedieron en el tiempo. Sobre este último particular, el Dr. Alberto Tauro, expone una interesante interrelación entre el *Mercurio Peruano* (1791-1794), *La Revista de Lima* (1859-1863) y *Amauta* (1926-1930)²³².

Para Tauro, el *Mercurio Peruano* había definido las bases del patriotismo, desligándolo de la lealtad sentimental a un monarca extranjero y fundándolo en la identificación con la voluntad y la felicidad del pueblo. Asimismo se había convertido en un instrumento de cautelosa censura de los privilegios y las discriminaciones impuestas durante el dominio colonial y de exaltación de las grandezas del pasado prehispánico.

Sostiene que *La Revista de Lima* emergió entre los vaivenes del caudillaje militar para reivindicar un orden regido por la ley. Dicha publicación contribuyó además a dar una visión coherente de la realidad, armonizándola con las defensas de los derechos individuales, pero a la sombra de la prosperidad labrada por la explotación del guano. En los tiempos del mercantilismo y las especulaciones bancarias, la revista limitó la acción del estado a la protección de las empresas privadas.

Por otra parte, considera a la revista *Amauta* como una expresión de la continuidad histórica del Perú. La misma había dado un

231 Véase: Alberto Tauro. *Amauta y su influencia*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1989, V-19 (*Ediciones Populares de las obras completas de José Carlos Mariátegui*).

232 Véase: Alberto Tauro, "Ubicación histórica de *Amauta*", en *Amauta y su época*, Lima, Librería Editorial Minerva, octubre 1996, N-1, año I, pp. 3-4.

sustento ideológico a la integración nacional y en plena sintonía con los ideales que gestaron los movimientos por la independencia rechazó la supeditación a los intereses del imperialismo y reclamó el bienestar colectivo, dirigiendo la acción pública hacia las transformaciones estructurales que posibilitaran la superación de los problemas crónicos de la sociedad peruana.

La presentación que realiza el Dr. Tauro del rol desempeñado en su contexto histórico-social específico por cada publicación, le sirve de premisa para una profundización en el nexo existente entre cada una de ellas. Para él entre estas publicaciones se da una relación que rebasa la simple secuencia cronológica y se convierte en una concatenación profunda, en la cual se descubren series casuales y ritmos periódicos, que permiten al investigador plantear la total explicación del cuadro histórico y aún asomarse a las posibilidades del futuro.

Entre el *Mercurio Peruano*, *La Revista de Lima* y *Amauta* media un lapso de setenta años, lo que a criterio del autor permite clarificar la tesis de que cada publicación refleja los cambios económicos y sociales registrados durante esos períodos, y en rigor interpreta las aspiraciones alentadas en el curso de la vida de varias generaciones. Para Alberto Tauro estos proyectos editoriales surgieron cuando la acumulación de los cambios desembocaba en una coyuntura de crisis y fue inevitable ensayar las soluciones exigidas por los conflictos respectivos.

Los estudios del investigador peruano clarifican la conexión que se establece entre los distintos proyectos editoriales y las condicionantes histórico-sociales específicas. Alejado de cualquier enfoque simplificador o reduccionista, el Dr. Tauro, re-crea el cuadro histórico que expresa en cada caso la necesidad devenida en necesidad concientizada por los núcleos intelectuales gestores de las distintas publicaciones.

La socióloga argentina Fernanda Beigel, viene desarrollando en la actualidad una interesante línea investigativa referida a: "Cultura y Proyecto: José Carlos Mariátegui y la cuestión de la identidad latinoamericana". En sus estudios sobre la revista *Amauta* ha

prestado una particular atención a la periodización del itinerario de la publicación a partir de una lectura coherente de las condicionantes epocales y de un rastreo de los trabajos socializados por la revista limeña, enfatizando en aquellos que marcan una pauta en su recorrido histórico²³³.

Para la investigadora argentina Beigel, la revista tiene dos puntos de inflexión fundamentales que se expresan en dos productos discursivos: el primero es el Editorial de “Presentación de *Amauta*” (*Amauta*, No. 1, septiembre de 1926), donde Mariátegui expone los principales objetivos de la publicación y realiza un llamado a la integración de otros intelectuales. El segundo representado simbólicamente en “Aniversario y Balance” (*Amauta*, No. 17 septiembre de 1928) en la que se declara a *Amauta* una revista socialista.

Los puntos de inflexión de la publicación sirven como brújula que va modulando la exposición lógica e histórica de los contenidos que corroborarán las distintas tesis enunciadas en el ensayo. Ahora si importante resulta la precisión de dichos puntos por lo anteriormente señalado, no menos significativo resulta los criterios seguidos por la autora para la determinación de los dos momentos trascendentales en el recorrido histórico de *Amauta*.

Para tal determinación, la autora se plantea una reconstrucción con sentido de totalidad del cuadro histórico peruano perteneciente a septiembre de 1926 y a septiembre de 1928. Asimismo se aprecia un estudio a fondo del contenido de cada editorial y un intenso trabajo de revisión del material publicado por *Amauta*. Sin dudas, la propuesta de una periodización de la publicación a partir de la determinación de los puntos de inflexión básicos permite dilucidar en el devenir de *Amauta* los momentos de continuidad y el estadio donde el discurso se radicaliza provocando un salto cualitativo o ruptura con respecto a la jornada precedente.

233 Fernanda Beigel, “Un portavoz, una revista y una vanguardia: El proyecto de José Carlos Mariátegui y la periodización de la revista *Amauta*”, en *Amauta y su época*, Lima, Boletín Informativo, Librería Editorial Minerva, 1997, N-2, año 2, pp. 13-17.

La socióloga argentina sostiene que a partir de “Presentación de *Amauta*” comienza la primera jornada en el itinerario de la publicación. En esta etapa, el núcleo gestor del proyecto editorial aglutina y unifica a la nueva generación mediante la articulación coherente entre el arte y la política. El núcleo de *Amauta* se va configurando como un grupo de intelectuales revolucionarios que disputan la hegemonía civilista. Para la autora en esta fase del recorrido histórico de la revista, la vanguardia estético-política irá alcanzando su identidad. Mariátegui por su parte utilizará su discurso para la construcción de los sujetos sociales, el indio será uno de ellos, quedando definido poco a poco como agente de la revolución social.

Para la autora, con el editorial “Aniversario y Balance” comienza la segunda jornada de *Amauta*. Las condicionantes económicas y políticas y la radicalización ideológica del campo intelectual peruano demandaba una nueva forma de producción del discurso. El socialismo aparecía como una categoría más comprensiva porque era capaz de sintetizar los propósitos de la nueva vanguardia peruana.

Asimismo, sostiene que a partir de 1928 la publicación limeña forma parte del proyecto socialista mariáteguiano, pero la acompañan el periódico de información *Labor*, el Partido Socialista del Perú, y dos textos de gran significación en la definición ideológica del proyecto: *Defensa del marxismo* (título de la sección que comienza a partir del N-17 de la revista hasta el N-24 de junio de 1929) y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Para su criterio, en la segunda jornada la revista limeña alcanza un nivel tal de definición ideológica que precipita la necesidad vital de crear una organización política: el diagnóstico y el proyecto ya habían sido diseñados. Por otra parte, la filiación socialista de la publicación y la conformación a nivel de rasgos generales del proyecto mariáteguiano determinaba el distanciamiento definitivo entre Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

Para la investigadora, si en la primera jornada de *Amauta* el problema del indio había sido una de las vías de acceso a lo político por parte de la vanguardia estética peruana; a partir de setiembre de 1928, la solución de dicha problemática estaba indisolublemente

vinculada a la asunción de la perspectiva marxista. Asimismo sostiene que la segunda jornada de la revista inaugura una nueva forma de comunicación, no ya entre la nueva generación peruana entre sí y con la vanguardia europea, no ya de la intelectualidad con el socialismo, sino de la vanguardia peruana con las masas.

La socióloga argentina patentiza, finalmente, que en la segunda fase de *Amauta*, la preocupación esencial de Mariátegui está centrada en apropiarse del lenguaje de los sectores sociales que se organizaban en torno a la lucha reivindicativa. Para la autora el segundo momento de la trayectoria de Mariátegui en *Amauta* muestra de manera explícita el tipo de acción política a emprender para la solución de los conflictos sociales.

El ensayo de Fernanda Beigel sobre la periodización de *Amauta* resulta una apreciable contribución a la comunidad de investigadores que mantienen un vivo interés por la revista limeña. La propuesta de periodización que se presenta alejada de todo enfoque hecho lógico o descriptivo permite revelar con nitidez los momentos trascendentales en el devenir histórico de la publicación y a la vez clarificar el nexo entre el proceso evolutivo de *Amauta* y la conformación del proyecto mariateguiano.

La autora ha precisado el valor teórico de su propuesta de la siguiente manera:

El señalamiento de dos jornadas de *Amauta* vividas entre 1926 y 1930, nos permite reflexionar acerca del proceso de consolidación del proyecto de José Carlos Mariátegui, por cuanto se puede detectar la existencia de variaciones operadas en la formulación del discurso del peruano, en su intento por construir teóricamente los sujetos sociales capaces de converger en la transformación real del país e interpelar, primero a la vanguardia y luego a esos sectores a través de lo cual se agudiza la performatividad de su discurso²³⁴.

234 *Ibíd.*, p. 17.

Los estudios sobre *Amauta* de Alberto Tauro y Fernanda Beigel resultan tan solo dos legítimas expresiones de toda una producción teórica acerca de la publicación limeña, que ha venido creciendo en cantidad y calidad en los últimos años. Entre el 3 y el 6 de septiembre de 1997 se desarrolló con todo éxito en Lima, Perú, el Simposio Internacional “*Amauta* y su Época”, donde se presentaron más de cuarenta ponencias por parte de prestigiosos investigadores del proyecto editorial mariateguiano²³⁵.

Consideraciones finales

1. Entre Mariátegui, *Amauta* y las revistas cubanas *Social* y *De avance* se establece un estrecho vínculo profesional y afectivo. Estas publicaciones constituyeron una vía de socialización de la obra mariateguiana en la década del veinte del siglo xx en Cuba. Emilio Roig de Leuchsenring fue uno de los más fervientes del pensamiento y la acción del gran Amauta entre los revolucionarios e intelectuales cubanos enrolados en la lucha contra Gerardo Machado y la injerencia norteamericana en Cuba.
2. El nexo que se establece entre Mariátegui y la vanguardia intelectual de Cuba en los años veinte, posibilita la recepción de la obra mariateguiana en la Isla, en los mismos momentos en que se producía un auge del movimiento revolucionario nacional. Dicha

235 El *Amauta* y su época se organizó en comisiones de reflexión que examinaron distintas problemáticas: Mesa N-1: *Amauta* y su época; Mesa N-2: El Proyecto Amauta; Mesa N-3: Indigenismo; Mesa N-4: Indigenismo; Mesa N-5: Vanguardia Poética en *Amauta*; Mesa N-6: Vanguardia Literaria; Mesa N-7: Vanguardia Poética en *Amauta*; Mesa N-8: Mujer, Imaginación y Psicoanálisis en *Amauta*; Mesa N-9: Revistas; Mesa N-10: Universidad, Política, Religión y Cine en *Amauta*; Mesa N-11: Revistas. Participaron en el evento otros investigadores: Luis Aristas Montoya (Perú), Ricardo Luna Vega (Perú), Fernanda Beigel (Argentina), Roland Forges (Francia), César Germaná (Perú), Raimundo Prado (Perú), Philomena Gebran (Brasil), Carlos Meneses (España), Américo Ferrari (Suiza), Sara Beatriz Guardia (Perú), Daniel Castro (Estados Unidos), Diego Meseguer (Perú), Roberta Fernández (Estados Unidos), Gregory Zambrano (México), Horacio Tarcus (Argentina). Véase: *Amauta* y su época, Lima, Boletín Informativo, Librería Editorial Minerva, N-6, año 2, 1997.

recepción quedaba desplegada en dos direcciones: por una parte la socialización de los escritos del gran Amauta en las publicaciones periódicas de izquierda como las revistas *Social* y *De Avance* y, por otra parte, en el estudio a fondo que realizan distintos intelectuales comprometidos con la necesidad de cambios en el país, de los escritos del peruano, no tan solo los de corte literario y estético, sino de aquellos estudios de carácter político y sociológico que aparecen formando parte de las obras, *La escena contemporánea* y *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Entre los intelectuales cubanos que conocieron los escritos de Mariátegui se encuentran: Emilio Roig de Leuchsenring, Juan Marinello, Medardo Vitier, Martín Casanovas, Raúl Roa, Adolfo Samora, Lino Novas Calvo, Jorge Mañach y Félix Lizaso.

3. El proceso de purificación operado en el mundo intelectual y artístico del Perú a partir de *Amauta*, posibilitó la formación de una vanguardia intelectual y artística en ese país. Esto resultaba medular para la propia viabilidad de la misión histórica de la publicación. Para Mariátegui era vital que en una primera fase del devenir de la revista, se lograra cimentar dicha vanguardia, la que debía convertirse en voz de un movimiento y de una generación, bajo el principio de la beligerancia, la polémica, el rechazo a la tolerancia de las ideas y a todo aquello que fuese contrario a la ideología de la revista así como a todo aquello que no tradujera ideología alguna.
4. A partir del editorial "Aniversario y Balance" que iniciaba la segunda jornada de *Amauta*, la vanguardia intelectual y artística peruana quedaba imbricada a un proyecto político de emancipación social. La filiación de la revista a la ideología política socialista confirmaba el inicio de una fase cualitativamente superior en el itinerario de la publicación; atrás quedaban los calificativos que identificaban a los gestores de *Amauta*: "nueva generación", "vanguardia", "izquierdas". Desde ahora, el ideal socialista y su plena realización en el Perú sería el centro de atención principal de la vanguardia revolucionaria nucleada en torno a *Amauta*.
5. La dimensión estética del concepto mariateguiano de creación heroica tiene que ver con la propia validez teórica de la interacción

creación-originalidad-autenticidad para la producción estética del peruano. No debe soslayarse el hecho que antes de aparecer dicho concepto en setiembre de 1928 formando parte del editorial "Aniversario y Balance", en algunos trabajos de Mariátegui, se advierte de manera implícita lo que puede ser considerado como las conexiones germinales del concepto de creación heroica.

6. La articulación de la nueva vanguardia intelectual peruana al proyecto político emancipatorio del socialismo marxista constituye un hecho político de apreciable significación estética. Venía a confirmar la íntima convicción que tenía Mariátegui que arte y política no eran, en modo alguno, formas de creación humana incompatibles. La integración efectiva del artista a los reclamos de su tiempo tomaba plena coherencia en la misma medida que este fuere capaz de abrazar un ideal político de redención humana. De esta manera, los artistas peruanos articulados a la nueva vanguardia se convertían en intelectuales orgánicos de los desposeídos, de los explotados y marginados que constituían la gran mayoría de la sociedad peruana de finales de los años veinte.
7. El nexo entre vanguardia intelectual y proyecto político no representó una politización de la publicación que de hecho hubiese obligado a simplificar la gran variedad de espacios que siempre caracterizó a la revista. Esta siguió prestando la debida atención a las más disímiles temáticas; y en el campo propiamente artístico, las páginas de *Amauta* acogieron a los representantes de las más importantes escuelas y corrientes artísticas de América Latina, Norteamérica y Europa. Si bien era cierto que Mariátegui concedía una particular importancia al vínculo entre el arte y la política, no era menos cierto su oposición a la manera vulgar en que en ocasiones la política invadía al arte borrándose de esta manera los límites y especificidades de la creación artística. El peruano criticó siempre los sociologismos vulgares en la interpretación de la obra de arte, así como las recetas preconcebidas regidas no pocas veces por condicionantes extraestéticos, que desembocaban en un realismo (calco y copia de la realidad) que mutilaba la capacidad imaginativa del sujeto de la creación.

Ensayo III: José Carlos Mariátegui y el proceso de la literatura en el Perú

1. Tesis principales del autor sobre el nexo Literatura, Economía y Política

La obra de Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicada en 1928, constituye uno de los acontecimientos más trascendentales de la cultura latinoamericana en el presente siglo. Baste señalar que hasta febrero de 1989 se habían realizado 55 ediciones de dicha obra con una difusión que superaba los dos millones de ejemplares, incluyendo las traducciones a los principales idiomas europeos y asiáticos.

La obra está estructurada en 7 ensayos: Esquema de la evolución económica; El problema del indio; El problema de la tierra; El proceso de instrucción pública; El factor religioso; Regionalismo y centralismo y El proceso de la literatura. El último ensayo (objeto de estudio del presente trabajo) ocupa más o menos la tercera parte del libro, lo que corrobora la importancia que le atribuía el autor a la creación literaria en el Perú.

Resulta siempre recomendable estudiar a fondo los seis ensayos que anteceden “el proceso de la literatura”. Si bien es cierto que cada estudio tiene su propia dinámica y autonomía a partir de las especificidades que brinda su región de estudio, no es menos cierto que se está en presencia de un material cuidadosamente ordenado por el autor donde no existen barreras infranqueables entre uno y otro ensayo.

No se debe olvidar que uno de los méritos teóricos de los *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, está en haber concientizado una realidad nacional como totalidad concreta. Por tanto, las formas superestructurales (instrucción pública, factor religioso, regionalismo y centralismo y proceso de la literatura) aparecen interconectados entre sí y a la vez mediadas (mediación exterior) por el condicionamiento económico, magistralmente presentado en los tres primeros ensayos y debidamente revelado

en los cuatro ensayos restantes, sin el más mínimo asomo de fatalismo económico y de reduccionismos simplificadores.

A lo largo de “el proceso de literatura” el autor expone un conjunto de tesis sobre el nexo literatura, economía y política de apreciable valor estético. Al estudiar a fondo las mismas se advierte en ellas dos dimensiones conceptuales:

1.1. Tesis generales o ideas rectoras sobre el nexo Literatura, Economía y Política

a) Para Mariátegui, su exégesis del proceso de la literatura en el Perú, en modo alguno, podía estar al margen de sus pasiones e ideas políticas. Esto no presupone que él enfocara el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extraestéticos. Sostiene que sus concepciones morales, políticas y religiosas se unimismaban en la intimidad de su conciencia.

De lo anterior se desprende una cuestión de extrema importancia para el sujeto de la crítica estética: Cómo incorporar al ejercicio de la crítica los condicionamientos morales, políticos, económicos, etcétera, sin caer en posturas sociologistas vulgares. El abundante material sobre crítica estética dejado por Mariátegui resulta un ejemplo paradigmático de la articulación certera de los condicionamientos extraestéticos al juicio estrictamente estético.

b) Necesidad de emprender la exégesis del espíritu de una literatura, teniendo muy en cuenta una visión totalizadora de la realidad. Sobre este particular el autor señalaba:

[...] Para una interpretación profunda del espíritu de una literatura, la mera erudición literaria no es suficiente, sirven más la sensibilidad política y la clarividencia histórica. El crítico profesional considera a la literatura en sí misma. No percibe sus relaciones con la política, la economía, la vida en su totalidad. De suerte que su investigación no llega al fondo, a la esencia de los fenómenos

literarios. Y, por consiguiente, no acierta a definir los oscuros factores de su génesis ni de su subconsciencia²³⁶.

Como se puede apreciar en la anterior aseveración, el autor concede una particular atención en sus consideraciones al nexo de la literatura con la política, la economía y la vida en general. Si el crítico no es capaz de revelar las conexiones profundas (no pocas veces ocultas) que existen entre el fenómeno literario o artístico y las demás esferas de la vida social, su estudio irremediablemente será parcial y en extremo vulnerable.

De lo anterior se deriva una idea nucleica: el espíritu de una literatura, su esencia, los elementos que condicionan su propia génesis, no pueden ser explicados exclusivamente desde el fenómeno literario en sí mismo.

- c) Para Mariátegui la literatura de un pueblo se alimenta y se apoya en su *subextractum* económico y político. Una historia de la literatura peruana deberá tener en cuenta sus raíces sociales y políticas. El fenómeno literario está permeado de política, aún en los casos en que aparece más lejano y más extraño a su influencia. Sobre esta cuestión acotaba: "Como lo denunció González Prada, toda actitud literaria consciente o inconscientemente refleja un sentimiento y un interés políticos. La literatura no es independiente de las demás categorías de la historia"²³⁷.

Estas tesis generales acentúan la necesidad de emprender en el Perú un estudio del devenir del fenómeno artístico y literario sobre bases nuevas. Esto para autor no será posible hasta tanto los críticos e investigadores de la problemática revelen el *subextractum* económico y político que subyace en el proceso de la literatura peruana. En el curso del ensayo se exponen de manera magistral distintas consideraciones críticas acerca

236 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1989, p. 247.

237 *Ibíd.* p. 257.

de figuras y corrientes del quehacer literario en el Perú, que evidencian el marcado interés del autor por presentar una interpretación del devenir del fenómeno literario con una visión de totalidad.

El nexo literatura, economía y política revelado en la crítica a representantes y corrientes de la literatura peruana. Baste señalar: las consideraciones críticas sobre Manuel González Prada, Alberto Hidalgo, Riva Agüero y José Gálvez. Asimismo el tratamiento crítico del futurismo, el experimento colónida y la corriente indigenista.

Mariátegui veía en González Prada más que al político, a un escritor por excelencia. Sostenía que si el peruano no hubiese nacido en un país urgido de reorganización y modernización políticas y sociales, en el cual no podía fructificar una obra exclusivamente artística, no habría intentado jamás la idea de formar un partido (partido radical). Fracasado dicho partido abrazó el abstracto utopismo de Kropotkin y en la controversia entre marxistas y bakuninistas había adherido a los segundos. En este sentido, el juicio valorativo del autor apunta a revelar las conexiones entre las urgencias de un contexto histórico-concreto y las posturas extraliterarias asumidas por González Prada.

En la crítica a la estética anarquista de Alberto Hidalgo, el autor, exponía una tesis de extraordinaria significación teórico-política:

Políticamente, históricamente, el anarquismo es, como está averiguado la extrema izquierda del liberalismo. Entra, por tanto, a pesar de todas las protestas inocentes o interesadas, en el orden ideológico burgués. El anarquista, en nuestro tiempo, puede ser un *revolté*, pero no es, históricamente, un revolucionario²³⁸.

Mariátegui sostenía que Hidalgo en su "Biografía de la palabra revolución" realizaba un elogio a la revolución pura. De este

238 *Ibíd.* p. 305.

señalamiento crítico derivaba otra tesis de apreciable valor estético y político:

[...] La revolución pura, la revolución en sí, querido Hidalgo, no existe para la historia y, no existe tampoco para la poesía. La revolución pura es una abstracción. Existen la revolución liberal, la revolución socialista, otras revoluciones. No existe la revolución pura, como cosa histórica ni como tema poético²³⁹.

En estas consideraciones críticas, el autor corrobora la importancia de determinadas conceptualizaciones políticas para el ejercicio de la crítica estética. En modo alguno el peruano hubiese podido penetrar a fondo en lo que él mismo llamó: “la estética anarquista de Hidalgo”, sin el conocimiento previo de la concepción política del anarquismo. En este caso se revela con toda nitidez la máxima mariateguiana que la literatura está íntimamente permeada de política, que aquella y esta aparecen raigalmente conectadas a lo largo del proceso histórico.

Uno de los momentos más importantes del ensayo es el que concierne a las críticas del autor a los estudios de Riva Agüero. Desde el ángulo visual del nexo literatura, economía y política, resultan sobremanera interesantes los juicios valorativos del autor sobre el sentimiento de casta y el fondo conservador y virreinal que subyacen en las reflexiones del escritor peruano. Este, a su modo de ver, era uno de los más connotados representantes de una literatura producida en los tiempos de la República, que en esencia su espíritu era profundamente colonial.

Para Mariátegui, a la casta feudal en el Perú le convenía plenamente una corriente literaria tradicionalista. Sostenía que en el fondo de la literatura colonialista estaba la exigencia imperiosa del impulso vital de una clase, de una casta. A la raíz misma de la producción literaria de Riva Agüero fue Mariátegui, lo hizo con una disciplina forjada en un método que potenciaba las exégesis

239 *Ibíd.* p. 306.

literarias en su más íntima conexión con otras categorías centrales de la historia como la economía y la política.

El fondo virreinal y el sentimiento de casta lo ve también el autor en el futurismo, el pasadismo y el romanticismo de José Gálvez. Las serenatas bajo los balcones del virreinato estaban destinadas políticamente a reanimar una leyenda indispensable para el dominio de los herederos de la colonia. El fenómeno futurista en el Perú (como ocurrió con Marinetti y demás representantes de esta corriente en Italia) no fue tan solo un movimiento artístico, estuvo impregnado de un marcado componente político. En el caso peruano, lo que el autor llamó “la falange de abogados, escritores, literatos, etcétera”, cuando llegó a su mayoría de edad quiso ser un partido.

La crítica mariáteguiana al futurismo en el Perú, pone al descubierto el origen fundamentalmente político de dicho movimiento. Sin embargo, para tener una visión integral del tratamiento del autor al fenómeno futurista se precisa estudiar a fondo la crítica estética al futurismo italiano, donde se exponen interesantes consideraciones sobre el vínculo entre el arte y la política. Cuando Mariátegui aborda dicho nexo en el movimiento futurista no se preocupa tan solo de revelar el *substratum* político de este, sino, y sobre todo, patentizar los equívocos en que incurrían sus representantes al considerar que los programas políticos podían ser el fruto de las deliberaciones de una asamblea de estetas. Para él, el arte y la política tenían sus campos bien delimitados, violentar esos límites no pocas veces conducía a las terceras posiciones en política y a abrazar el conservadurismo político más retrógrado.

Para el autor, el experimento colónida negó e ignoró la política. Esto, a su criterio, se debía en lo fundamental al elitismo y el individualismo de los colónidos que lo alejaban irremediamente de las muchedumbres y lo aislaban de sus emociones. Asimismo sostenía que los representantes del colonidismo carecían de orientación y sensibilidad política; veían en la política tan solo una función burguesa, burocrática y prosaica.

Sin embargo, precisaba como al terminar el experimento colónida sus representantes, fundamentalmente los más jóvenes se

empezaron a interesar por las nuevas corrientes políticas. En esta conversión influyó de manera decisiva el prestigio de la literatura política de Unamuno, de Aranquístain, de Alomar y de otros exponentes de la revista *España*.

Lo más sobresaliente de la crítica Mariateguiana al fenómeno colónida (si se atiende al ángulo visual de la conexión literatura, economía y política), reside en la búsqueda de las raíces más profundas que clarificara el apoliticismo característico de los colónidos. Quedaba evidenciado que las posturas del colonialismo en torno a la política eran consecuencia no tan solo de un marcado elitismo e individualismo de sus exponentes sino también de una falta de orientación y sensibilidad políticas de estos que los conducía irremediamente a una postura equívoca acerca de las funciones de la política. A esta última consideración llegaba el autor, movido por la más íntima convicción que un ideal político podía ser una vía eficaz de redención humana. La política podía perfectamente estar orientada a fines emancipatorios y desalentadores.

Sin dudas, uno de los momentos más interesantes del ensayo es el que concierne a los juicios valorativos del autor sobre la corriente indigenista en el Perú. Sobre este particular puntualizaba:

A medida que se le estudia se averigua que la corriente indigenista no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos. Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre –no solo inferioridad– social y económica. La presencia de tres a cuatro millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie en una época en que este pueblo siente la necesidad de encontrar el equilibrio que hasta ahora le ha faltado en su historia²⁴⁰.

240 *Ibíd.* pp. 332-333.

Para Mariátegui, como se puede apreciar en la anterior afirmación, la ascensión de la corriente indigenista en el panorama literario del Perú dependen de un conjunto de factores que rebasaban el campo estrictamente literario. Entre ellos resultaba de suma importancia el conflicto y contraste entre el predominio demográfico de la raza autóctona —la presencia de tres a cuatro millones de indios en una población total de cinco millones— y la servidumbre social y económica a que estaba sujeta la población indígena en el Perú. Por lo tanto, las raíces y el propio sentido del fenómeno indigenista en la literatura peruana, estaba precisamente en la necesidad intrínseca de un pueblo (marginado económica, social y culturalmente durante siglos de explotación y vasallaje), de buscar ese equilibrio, que le había faltado en su historia, sin el cual no era posible su propia emancipación cultural y por ende la verdadera peruanidad.

No escapó a la atención del autor la problemática del mestizaje. Sobre este particular expuso una tesis de apreciable trascendencia teórica: “[...] El mestizaje necesita ser analizado, no como una cuestión étnica sino como una cuestión sociológica. El problema étnico en cuya consideración se han complacido sociólogos rudimentarios y especuladores ignorantes, es totalmente ficticio y supuesto”²⁴¹.

Una tesis de este alcance solo podía ser sustentada por alguien verdaderamente impregnado del sentido de totalidad social. El mestizaje, como la misma corriente indigenista son visto por el autor dentro de un contexto histórico-social donde las condicionantes económicas, políticas y culturales (mitos, sentimientos, costumbres) actúan de tal manera sobre el factor étnico, que hasta se puede afirmar que esté al margen de sus mediaciones exteriores carece de sentido, o como bien dice el autor es totalmente ficticio y supuesto.

La exégesis mariáteguiana del mestizaje contribuye a una nueva visión del fenómeno en el Perú. En las condiciones económicas y

241 *Ibíd.* p. 343.

sociales del país andino, el mestizaje no tan solo producía un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social. Lo anterior constituye la piedra angular de la concepción del autor sobre la problemática.

El mestizaje conceptualizado como un nuevo tipo social resultaba una importante contribución a los estudios sociológicos en el Perú. Sin dudas, la nueva tesis sobre el mestizaje sentaba las bases para un estudio de este desde una perspectiva sociológica coherente ajena por completo a las concepciones especulativas y mitificadoras que hiperbolizaban la cuestión étnica en el tratamiento de dicha problemática.

Como se ha podido ver con anterioridad, Mariátegui prestó una particular atención al nexo existente entre la literatura, la economía y la política. En su ensayo, dicho nexo quedaba revelado en un conjunto de tesis generales y en la crítica a figuras y corrientes del panorama literario peruano. En estas dos dimensiones (tesis generales y la crítica específica), el autor hace patente la validez teórica de un método para la interpretación del espíritu de una literatura.

Las condicionantes económicas, políticas y sociológicas forman parte de las conexiones intrínsecas del método. Esto permite que el estudio del proceso de la literatura, emprendido por el autor, revele las determinaciones ocultas (raíces, nexos causales) del fenómeno literario en el Perú, sin el más mínimo asomo del dañino sociologismo vulgar, que exagera en la crítica estética el rol desempeñado por los factores extraestéticos.

El método potenciado por Mariátegui en su exégesis del proceso de la literatura en el Perú, está en plena sintonía con su propia concepción de realidad nacional. De lo anterior se deriva una máxima de extraordinaria significación estética: la génesis y el desarrollo del fenómeno literario en un contexto específico no puede ser visto en modo alguno desde un ángulo visual estrictamente literario. Se requiere una armónica articulación de dicho fenómeno con las demás facetas de la realidad nacional.

La inserción coherente de lo económico, lo político y lo sociológico en el método mariateguiano de crítica estética, posibilitó la

desacralización oportuna de no pocos puntos de vista (establecidos como axiomas matemáticos durante décadas en el Perú) que lejos estaban de captar la verdadera esencia del fenómeno literario y se complacían tan solo con hechos, descripciones, análisis unilaterales, que expresaban únicamente reflejos secundarios, cada vez más apartados de los nexos causales que verdaderamente explicaban las raíces de la problemática en el país andino.

2. *La crítica mariáteguiana a la historiografía literaria*

En el desarrollo del ensayo se advierte las influencias que recibe el autor del historiador de la literatura italiana Francisco De Sanctis. De este recepciona la tesis:

El hombre, en el arte como en la ciencia, parte de la subjetividad y por esto la lírica es la primera forma de la poesía. Pero de la subjetividad pasa después a la objetividad y se tiene la narración, en la cual la conmoción subjetiva es incidental y secundaria. El campo de la lírica es lo ideal, de la narración lo real: en la primera impresión es fin, la acción es ocasión; en la segunda sucede lo contrario; la primera no se disuelve en prosa sino destruyéndose; la segunda se resuelve en la prosa que es su natural tendencia²⁴².

La anterior aseveración del crítico italiano lleva a Mariátegui a enfocar el concepto de literatura nacional como proceso en formación: "Colonial, española, aparece la literatura peruana, en su origen, hasta por los géneros y asuntos de su primera época. La infancia de toda literatura, normalmente desarrollada, es la lírica"²⁴³.

Sin embargo, cabe apuntar que el autor atendiendo a las condiciones históricas-concretas del Perú sitúa el proceso evolutivo de la literatura dentro de una problemática mucho más general: el país

242 Citado por Mariátegui a pie de página en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 237.

243 *Ibíd.*

andino concebido como nacionalidad en formación. Aquí, hasta cierto punto, se enriquece la concepción de Francisco De Sanctis, en la misma medida que el autor afincado en las especificidades de la realidad particular establece una acción recíproca entre dos procesos que a su criterio están íntimamente interconectados en el devenir histórico peruano: el proceso de formación de la peruanidad y el proceso de formación de una literatura genuinamente nacional.

Por otra parte, debe señalarse que la tesis que sustenta Mariátegui sobre la existencia de una primera fase llamada colonial en el proceso de la literatura en su país, presupone una clara discrepancia con el modelo italiano de De Sanctis y en sentido general con todos los modelos de factura europea de la época. Para él este período supone, en síntesis, la prolongación del espíritu colonial (nostalgia por el virreinato, españolismo acentuado, añoranza por la metrópolis) en la etapa republicana. Aquí, el autor tiene muy en cuenta un hecho histórico clave en el proceso histórico peruano: la conquista y colonización española y el consiguiente trasplante al Perú no tan solo de estructuras políticas, formas de organización económica, técnicas nuevas, sino también de costumbres, tradiciones y de una creación literaria metropolitana.

Otra huella apreciable en el autor es la del ensayista dominicano Pedro Hernández Ureña con su magistral: *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. La tesis de Ureña de que la teoría de la exuberancia espontánea de la literatura americana es una teoría falsa es asumida por Mariátegui en su ensayo. Este, a partir de los presupuestos desarrollados por el dominicano, demuestra que la creación poética de José Santos Chocano pertenece por entero al período colonial, la misma tiene sus raíces en España. El criterio de la crítica limeña que Chocano es exuberante, luego es autóctono, es considerada por el autor simplista y falsa. En modo alguno la verbosidad y la exuberancia de la poesía del peruano eran expresión de autoctomía.

El autor, en su ensayo desarrolló la crítica estética a algunos representantes destacados de la historiografía literaria en el Perú.

Tal es el caso de José de la Riva Agüero y José Gálvez. De la producción del primero tuvo oportunidad de consultar *Carácter de la literatura del Perú independiente*, así como *Elogio del Inca Garcilaso* y *Comentarios Reales*. En cuanto a la primera obra citada sostenía que estaba “inequívocamente transido no solo de conceptos políticos sino de un sentimiento de casta”. Consideraba que era a la vez una pieza de historiografía literaria y de reivindicación política²⁴⁴.

Por su parte, *Elogio del Inca Garcilazo* es visto por el autor como una exaltación genial del criollo y en *Comentarios Reales* advertía la fidelidad de Riva Agüero a la colonia así como al fondo conservador y virreinal latente en el estudio. Finalmente cabe apuntar que de la crítica Mariateguiana a la historiografía literaria de Riva Agüero brota el verdadero espíritu de su producción historiográfica: la raigambre hispanista y colonialista que sitúa a Riva Agüero como un exponente paradigmático de aquel sentimiento colonial que se expande en los tiempos de la República.

En el caso de José Gálvez, el autor centra la atención crítica en el estudio “Posibilidad de una genuina literatura nacional”. Para Gálvez, la etapa de la colonia produjo tan solo imitadores serviles e inferiores de la literatura de España especialmente la gongórica, con la única excepción del Inca Garcilaso. Mariátegui asume tal tesis en sus reflexiones sobre la creación literaria en los tiempos de la colonia. Para él en dicha etapa (salvo la figura de Garcilaso con

244 La obra de José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente* fue publicada en 1905. El estudio está marcado “por una concepción de jerarquización étnica” (Eduardo Devés Valdés). Para Riva Agüero el hecho que el régimen colonial produjera hombres indolentes y blandos estaba indisolublemente vinculado a la influencia debilitante del tibio y húmedo clima de la costa (núcleo de la cultura criolla) así como del prolongado cruzamiento y hasta simple convivencia con razas inferiores, india y negra. Lo anterior confirma la postura elitista y el sentimiento de casta de Riva Agüero. Este también denuncia en su trabajo la propensión en literatura a imitar, la falta de personalidad y el servilismo de la moda. Véase: Devés Valdés, Eduardo, “El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX. La reivindicación de la identidad”, en *Anuario de filosofía argentina y americana*, V- 14, 1997, p. 11.

su literatura de raigambre indígena) había prevalecido el “barroquismo y culteranismo de clérigos y oidores”.

Para el autor José Gálvez, no debía ser situado dentro del conservantismo positivista y el tradicionalismo oportunista que lideraba José de la Riva Agüero y sus contemporáneos. Sostenía que aquel con su pasadismo de fondo romántico se distanciaba en ocasiones del credo de Riva Agüero. Justipreciaba las ideas de Gálvez sobre la posibilidad de una literatura genuinamente nacional y coincidía con este en el rechazo de aquellas posturas que consideraban imposible revivir poéticamente las antiguas civilizaciones americanas.

Asimismo, el autor valoraba en su justa dimensión la aseveración de Gálvez de que la historia no podía partir de la conquista y que la raza vencida debía tener un espacio en la historia literaria del Perú. Sin embargo, cabe notar que Mariátegui no comparte la definición que da Gálvez de literatura nacional, al considerarla permeada de un pasadismo que lleva a tener solo como nutrientes de una literatura genuinamente nacionalista la historia, las leyendas y las tradiciones obviando de esta manera que el presente era también historia. Por otro lado, el autor está en desacuerdo con la tesis sustentada por el crítico peruano de que la forma artística debe tener una fina aristocracia que esté alejada de cualquier modismo callejero. Sostenía que aceptar tal tesis era simple y llanamente renunciar al derecho que tiene la literatura a ser una literatura del pueblo.

Sin dudas, el autor realiza un eficaz manejo de las fuentes pertenecientes a la historiografía literaria de su tiempo. Los elementos afirmativos que asume de Francesco de Sanctis y de Pedro Henríquez Ureña quedan coherentemente incorporados al enfoque crítico explicativo del proceso de la literatura en el país andino potenciado en el ensayo. Sin embargo, las especificidades del proceso histórico peruano y su incidencia en el fenómeno literario llevan al autor a presentar una propuesta de periodización que al menos en una de sus fases (la colonial), supone un claro distanciamiento del modelo sustentado por el crítico italiano. Por otra parte, el encuentro que tiene Mariátegui con la producción

historiográfica de estos dos críticos confirma su visión universalista, su afán de actualización constante y sobre todo, evidencia lo distante que estaba de cualquier postura aldeana o provincialista.

Por otro lado, la crítica a José de la Riva Agüero y José Gálvez deviene en una magistral exposición interpretativa de la producción literaria de estas figuras. En el primer caso, el autor desentraña la raigambre hispanista y colonialista presente en sus estudios, corroborando de esta manera su propia tesis acerca de la existencia de una literatura permeada de espíritu colonial en los tiempos de la República. En este sentido cabe apuntar que la historiografía literaria de Riva Agüero no es presentada por el autor como un ejemplo más de aquel tipo de literatura, sino, y sobre todo, como una expresión paradigmática al reunir los ingredientes básicos que tipifican el estadio colonial del proceso de literatura según la propuesta mariáteguiana.

En el caso de José Gálvez, el autor potencia la crítica y la asunción creadora. Si bien es cierto que rechaza el pasadismo del crítico peruano a la hora de concebir su concepción de la literatura nacional y sus posturas elitistas sobre el deber ser de la forma artística; no es menos cierto que asume de Gálvez sus tesis sobre la pobre originalidad de la literatura en la etapa colonial, así como la concerniente a la posibilidad de una literatura genuinamente nacional, que en modo alguno marginara el componente indígena. Esto último lleva al autor a no identificar la figura de Gálvez con el positivismo conservador de Riva Agüero y sus secuaces. La anterior confirma el tratamiento diferenciado que recibe cada fuente historiográfica consultada por el autor, lo que repercute directamente en la propia efectividad del enfoque crítico explicativo desplegado en el ensayo.

3. La dimensión desacralizadora del enfoque crítico-explicativo del proceso de la literatura

Mariátegui no se propone en su ensayo el análisis detallado del itinerario de la literatura en su país. Su intención básica es la de presentar un enfoque de interpretación del espíritu del fenómeno

literario en el Perú. En la medida que el autor lleva a cabo esta ardua empresa se hace patente el marcado carácter desacralizador de una buena parte de los puntos de vista expuestos por él en el ensayo.

La dimensión desacralizadora queda desplegada en *El proceso de la literatura* en tres direcciones conectadas entre sí en la lógica explicativa del autor:

1. El conjunto de tesis que confirman las anomalías del proceso de la literatura en el Perú con respecto a otros países de la región y los esquemas sobre periodización de la literatura que prevalecían en Europa.
2. Ubicación de los representantes del quehacer literario peruano atendiendo a una propuesta de periodización del proceso de literatura en tres fases: colonial, cosmopolita y nacional.
3. Reivindicación de figuras del panorama literario en el Perú que habían sido marginados por un tipo de estudio crítico que en el fondo estaba saturado de un espíritu hispanista y colonialista.

Para Mariátegui, el estudio del proceso de la literatura en el Perú debía tener muy en cuenta las condicionantes económicas, políticas y sociológicas y, por supuesto, la historia. Sostenía que mientras en Europa el florecimiento de las literaturas nacionales era consustancial a la afirmación política de la idea nacional (Reformas y Renacimiento); en el caso peruano, la literatura nacional, como la nacionalidad misma era de irrenunciable filiación española, es decir, era una literatura escrita, pensada y sentida en español.

La conquista y la colonización española había tenido un impacto directo sobre la civilización autóctona; esta, a criterio del autor, no pudo llegar a la escritura, y por ende no llegó propia y estrictamente a la literatura, quedándose más bien en el estadio de los aedas; de las leyendas y de las representaciones coreográficas-teatrales. De lo anterior se derivaba lo que el autor llamaría el dualismo quechua-español. Sobre la incidencia de este en el proceso de la literatura peruana señalaba:

El dualismo quechua-español del Perú no resuelto aún, hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de una conquista. Nuestro caso es diverso del de aquellos pueblos de América, donde la misma dualidad no existe, o existe en términos inocuos. La individualidad de la literatura argentina, por ejemplo, está en estricto acuerdo con una definición vigorosa de la personalidad nacional²⁴⁵.

En la anterior aseveración, el autor patentiza el carácter de excepción de la literatura peruana. Esta tesis nucleica queda verificada a lo largo del ensayo en el despliegue de una lógica explicativa que acentúa las especificidades del devenir literario en el país andino. Dicha lógica se sustenta en la interrelación entre las razones históricas y el itinerario del fenómeno literario en el Perú.

Sin dudas, la tesis mariáteguiana sobre el carácter de excepción de la literatura peruana le imprime al ensayo un tono desacralizador, que lo diferencia de manera radical de otros estudios emprendidos en el Perú sobre la problemática literaria. Aquí las ideas presentadas no son el fruto de una erudita especulación no pocas veces vacía y ficticia o de análisis extremadamente parciales, unilaterales, situados como regla en el ángulo visual estrictamente literario; la tesis expuesta por Mariátegui, brota de una concientización plena del proceso histórico peruano, sin lo cual no era posible adentrarse en el fenómeno literario, revelar sus raíces y poner en el tapete las anomalías de su devenir histórico, que no era ni más ni menos que legitimar su propia fisonomía.

Por otra parte, el carácter de excepción de la literatura peruana presupone otra tesis de suma importancia dentro del ensayo. El estudio de la literatura en el Perú no se acomoda a los usados esquemas de clasicismo, romanticismo y modernismo de antiguo medieval y moderno. En este sentido, el autor se pronuncia por la construcción de un nuevo andamiaje, que no es otra cosa que el

245 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit.*, p. 236.

método de explicación y ordenación del devenir del fenómeno literario en el país andino, que se hace patente a lo largo del ensayo.

Siguiendo la anterior línea de pensamiento, Mariátegui expone el esquema que sirve de hilo conductor de la explicación del proceso de la literatura:

Una teoría moderna-literaria, no sociológica, sobre el proceso normal de la literatura de un pueblo distingue en él tres períodos: un período colonial, un período cosmopolita, un período nacional. Durante el primer período, un pueblo, literariamente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo período, asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento²⁴⁶.

Sin dudas, la aplicación consecuente de dicho esquema tiene mucho que ver con la coherencia interna que caracteriza a la lógica crítico-explicativa desplegada por el autor en su estudio. Como él mismo esclarece, su propuesta no está concebida según un esquema político o clasista; resulta ser más bien un sistema de crítica e historia artística que, en modo alguno, pretende ser una teoría que prejuzgue la interpretación de obras y autores.

En las consideraciones de Mariátegui sobre la fase colonial y colonialista del proceso de la literatura en el Perú, el tono desacralizador se revela en la misma medida que se demuestra la falta de raíces de la producción literaria en ese período. Aquí el autor introduce el nexo literatura-tradición-historia-pueblo para confirmar la flaqueza, la anemia, la flacidez de la literatura colonial en el Perú. Esta al no brotar de la tradición, de la historia, del pueblo indígena, se había sentido históricamente extraña al pasado inkaico adoleciendo de la aptitud e imaginación para reconstruirlo.

De esta manera, el autor desea llamar la atención sobre una cuestión extremadamente importante para cualquier estudio sobre

246 *Ibíd.*, p. 239.

el origen y desarrollo del fenómeno literario en el país andino: la literatura en el Perú nace desarraigada (extraña a su propio ser) porque no se nutre de la savia (tradicción, historia, pueblo) carece entonces del substrato (olvidado y marginado) y sus representantes en lo fundamental no hacen otra cosa que importar la literatura española y luego nutrirse de la recepción acrítica de esa misma literatura.

De lo anterior se deriva la siguiente aseveración del peruano: “Por eso no hemos tenido casi sino barroquismo y culteranismo de clérigos y oidores, durante el coloniaje, romanticismo y trovadorismo mal trasegados de los bisnietos de los mismos oidores y clérigos, durante la República”²⁴⁷.

Sin embargo, el autor reconoce que en la fase colonial de la literatura en el Perú algunas individualidades (casos excepcionales) exhiben una creación literaria con rasgos originales, que contrasta con aquella producción literaria saturada de ideología hispanista. Tal es el caso de la figura de Garcilaso de la Vega (en la Colonia), de Mariano Melgar (período de la Independencia) y de Ricardo Palma (época Republicana). Por otro lado, no puede perderse de vista las propias limitaciones del autor en cuanto a la información disponible de un período tan amplio en el proceso histórico peruano como el que está comprendido dentro de lo que él llama literatura colonial²⁴⁸.

Sin duda la figura de Ricardo Palma es reivindicada en el ensayo. Para Riva Agüero y Moré, Palma era un exponente de la literatura colonialista. Mariátegui, por su parte, considera que la reconstrucción de la colonia que realiza Palma está concebida en un realismo burlón y una fantasía irreverente y satírica. A diferencia de aquellos que evocaban la colonia con nostalgia y con unción (don Felipe

247 *Ibíd.*, p. 241.

248 Sobre este particular, el investigador italiano Antonio Melis ha manifestado que el panorama de la literatura colonial proporcionado por el ensayo es bastante limitado. Para él es uno de los casos en el que con mayor evidencia se aprecia la información parcial de la que disponía el autor. Véase: Antonio Melis, *José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI* (Prólogo de “Mariátegui total”), material reprográfico, pp. 16-18.

Pardo y don José Antonio Lavalle) la versión de Palma era cruda y viva. Su obra tenía un carácter popular y en modo alguno podía ser situada dentro de la literatura colonialista e hispanista en el Perú.

En el caso de Ricardo Palma, el autor orienta la reflexión crítica a legitimar los méritos de la creación literaria de aquel frente a los estudios de figuras tan influyentes en los círculos intelectuales de la época como era el caso de Riva Agüero, quien en su estudio sobre “el carácter de la literatura en el Perú independiente” situaba erróneamente a Palma dentro de la literatura colonialista. Aquí, el método desplegado por el autor tiene una dimensión crítico-apologética: se trata de justipreciar una obra artística para ubicarlas en su verdadero sitio y evitar de esta manera que los tradicionalistas y los sectores conservadores de la época con la lectura instrumental de la literatura de Palma distorsionaran su verdadero alcance y terminaran por apropiarse de ella.

Otro momento sobresaliente en el ensayo es el que concierne al análisis crítico que realiza el autor de la figura de Manuel González Prada. Este es presentado como el precursor de la transición del período colonial al período cosmopolita del proceso de la literatura en el Perú. Lo anterior queda corroborado en la siguiente aseveración mariáteguiana:

En la obra de González Prada, nuestra literatura inicia su contacto con otras literaturas. González Prada representa particularmente la influencia francesa. Pero le pertenece en general el mérito de haber abierto la brecha que debían pasar luego diversas influencias extranjeras²⁴⁹.

En la valoración que realiza el autor de González Prada, el tono desacralizador gira en torno a dos aspectos fundamentales. El primero tiene que ver con el juicio categórico expuesto en el ensayo de que González Prada es el primer instante lúcido de la conciencia del Perú. Para Mariátegui, ni en “Páginas libres” ni en “Horas de

249 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit., p. 257.

Lucha” se encontraba una doctrina ni un programa propiamente, dichos; sin embargo en un lenguaje del literato González Prada sugería la realidad peruana. Este —sostenía el autor—, no era propiamente un estadista o sociólogo, su cultura era básicamente literaria y filosófica, su obra en cuanto a estilo y estructura era esencialmente la de un literato; el segundo aspecto, tiene que ver con el positivismo *sui generis* de González Prada. Mariátegui realiza una oportuna distinción entre el monótono positivismo conservador de Javier Prado, García Calderón y Riva Agüero, quienes convertidos en ideológicos del civilismo se comportaban como fieles servidores de las oligarquías ilustradas, y aquel positivismo revolucionario de González Prada, donde razón y pasión andaban juntas en el itinerario de la reflexión y la acción. En este estaba presente el espíritu jacobino heredado de los racionalistas del siglo XVIII, por naturaleza antitético al chato positivismo del siglo XIX, expresión no pocas veces de un “racionalismo domesticado”.

Mariano Melgar y Abelardo Gamarra son reivindicados por Mariátegui en su ensayo. Este considera a Melgar como la primera expresión de categoría del sentimiento indígena en la historia literaria del Perú. Frente a la crítica limeña que trata a Melgar con desdén al considerarlo demasiado popular, Mariátegui exponía una tesis de indudable valor estético:

Los que se duelen de la vulgaridad de su léxico y sus imágenes, parten de un prejuicio aristocratista y academicista. El artista que en el lenguaje del pueblo escribe un poema de perdurable emoción, vale en todas las literaturas mil veces más que el que en lenguaje académico escribe una acrisolada pieza de antología²⁵⁰.

Cabe apuntar que la reivindicación de la figura de Melgar frente a la hegemonía de la crítica limeña la realiza el autor sin el más mínimo asomo de una hiperbolización del método artístico del peruano. Este es debidamente enjuiciado dentro del estadio de la

250 *Ibíd.* p. 267.

incipiente literatura peruana de su época (etapa de la revolución por la independencia a la que Melgar se entrega apasionadamente).

La obra de Abelardo Gamarra, hasta que Mariátegui publica su ensayo, había sido relegada desdeñosamente por la crítica a un plano secundario. Sin embargo para el autor, Gamarra era heredero del espíritu de la revolución de la independencia, esto explicaba su diferencia sustancial con aquellos herederos del espíritu de la conquista y la colonia. El Tunante había comprendido, con toda claridad, que la aristocracia encomendera no representaba al Perú y por ello se mantenía en guardia contra el civilismo y sus manifestaciones intelectuales e ideológicas.

Para Mariátegui, la obra de Gamarra era la más popular, la más leída en las provincias. Frente al olvido de la crítica estaba el recuerdo sincero del pueblo que tanto estimaba su creación. Al respecto puntualizaba:

Sin embargo, Gamarra es uno de nuestros literatos más representativos. Es en nuestra literatura esencialmente capitalina, el escritor que más pureza traduce y expresa a las provincias. Tiene su prosa reminiscencias indígenas. Ricardo Palma es un criollo de Lima. El Tunante es un criollo de La Sierra. La raíz india está viva en su arte jaranero²⁵¹.

Mariátegui, en la valoración crítica de Melgar y Gamarra, despliega el método crítico-apologético. Se trata sobre todo de justipreciar la obra de estos escritores frente a una crítica académica básicamente limeña, que la desdeña, la margina y la relega a planos secundarios. Melgar y Gamarra son dos buenos ejemplos de una literatura que patentiza su raíz indígena en un período saturado de una creación literaria de profunda raigambre hispanista y colonialista.

El análisis crítico que realiza el autor de la obra de José Santos Chocano y Riva Agüero se mueve en una dirección bien distinta con respecto a los anteriores juicios críticos sobre Palma, Melgar y

251 *Ibíd.* p. 268.

Gamarra. En esta oportunidad, de lo que se trata es de clarificar la raíz hispanista de la obra de Chocano y Riva Agüero y situarlos en el lugar que le correspondía en el proceso de la literatura en el Perú.

En el caso de José Santos Chocano, Mariátegui desacraliza de manera convincente la idea equívoca prevaleciente hasta ese momento, de que Chocano era el cantor de América autóctona y salvaje. Aquí el peruano desarrolla una coherente reflexión sobre la autonomía, que sirve para desnudar mediante el arma de la crítica aquel ropaje que servía de carta de presentación al poeta peruano.

Para el autor, la poesía de Santos Chocano tenía sus orígenes en España. El énfasis de su poesía que resultaba la única confirmación de su autoctonismo y de su americanismo artístico o estético descendía de España. La tesis sustentada por los críticos de la época de que Chocano al ser exuberante era autóctono, era clasificada por él como una lógica simplista y falsa. Sostenía que verbosidad no era, en modo alguno, igual a autoctonía y en esta dirección recibía una influencia directa de los planteos del enyasista dominicano Pedro Henríquez Ureña sobre esta problemática.

En el Perú –sostenía el autor–, lo autóctono era lo indígena o lo que era lo mismo decir lo inkaico. Sobre este particular acotaba: “Y lo indígena, lo inkaico, es fundamentalmente sobrio. El arte indio es la antítesis, la contradicción del arte de Chocano. El indio esquematiza, estiliza las cosas con un sintetismo y primitivismo hieráticos”²⁵².

Mientras que la crítica de la época veía en la poesía de Chocano una expresión de autoctonismo, Mariátegui patentiza en su ensayo que la poesía del peruano pertenece plenamente al período colonial del proceso de la literatura en el Perú. Si en el caso de Melgar y Gamarra, el autor descubre la raíz indígena de su creación literaria; en el caso de Santos Chocano clarifica la raíz hispanista y la fantasía exterior y extranjera que caracteriza a su creación poética.

Por su parte, José de la Riva Agüero es considerado por el autor un ejemplo paradigmático de la literatura peruana a la luz de la ideología hispanista y colonialista. Sostiene que Riva Agüero unido

252 *Ibíd.* p. 271.

a Javier Prado y Fransisco García Calderón representaban a un positivismo conservador bajo la égida de Taine. Asimismo percibe en Riva Agüero una idealización y glorificación de la colonia y un desdén hacia la obra de Mariano Melgar y una falta de comprensión de lo más válido y fecundo de la obra de González Prada: su propuesta, el germen del Perú nuevo, que subyace en su creación literaria.

Otro momento sobresaliente del ensayo es el que concierne a la valoración crítica del experimento Colónida y de su principal figura Abraham Valdelomar. Para Mariátegui, Colónida había representado una insurrección contra el academicismo y sus oligarquías; sin embargo, como movimiento había carecido de contornos definidos dado su carácter heteróclito y anárquico, que impidió que sus propuestas pudieran concretarse en una tendencia o fórmula. El colonidismo –sostenía el autor– no impuso a sus partidarios un verdadero rumbo estético, agotando su ímpetu en el grito iconoclasta y en el esnobismo.

Sobre las inconsecuencias del Movimiento Colónida, el peruano puntualizaba con meridiana claridad:

[...] El colonidismo no constituía una idea ni un método. Constituía un sentimiento ególatra, individualista, vagamente iconoclasta; imprecisamente renovador [...] Los colónidos no coincidían sino en la revuelta contra todo academicismo. Insurgían contra los valores, las reputaciones y los temperamentos académicos. Su nexa era una protesta, no una afirmación²⁵³.

Por otro lado, la reflexión crítica en torno a la figura de Abraham Valdelomar está dirigida en lo fundamental a justipreciar el alcance de su creación literaria. El autor en sus juicios críticos tiene muy en cuenta la complejidad que supone el hecho de la corta vida de Valdelomar –murió a los treinta años–; es decir, la muerte lo sorprende en un franco proceso de maduración cuando en el plano

253 *Ibíd.* p. 282.

artístico no tenía aún una definición de sí mismo. A pesar de esta fatalidad, Mariátegui reconoce en el fundador del Movimiento Colónida su particular simpatía por la gente humilde y sencilla y el humorismo impregnado en su arte.

Asimismo, el autor se opone a la crítica artística que consideraba a Valdelomar como pesimista. Sobre este particular puntualizaba: “[...] Era Valdelomar demasiado panteísta y sensual para ser pesimista. Creía con D’Annunzio que la vida es bella y digna de ser magníficamente vivida [...] Valdelomar buscó perennemente la felicidad y el placer”²⁵⁴.

Finalmente cabe señalar que el autor no considera todavía a Valdelomar como una expresión del hombre matinal en la literatura peruana. Para tal afirmación tiene en cuenta las influencias decadentistas que recibe el colónido, básicamente la que tiene que ver con el signo de D’Annunzio que recorre su obra; si bien es cierto que reconoce que la nota de humor presente en el arte de Valdelomar es la manera en que este se evade del universo d’annunziano.

Valdelomar, dentro del enfoque crítico-explicativo del proceso de la literatura en el Perú — que Mariátegui potencia en su ensayo —, viene a ser una expresión no suficientemente nítida todavía de la fase cosmopolita de la literatura en el país andino. En el sentido de la introducción en el quehacer literario nacional de las influencias foráneas puede situarse al fundador del colonodismo en la misma línea que comienza Manuel González Prada, con las influencias francesas que subyacen en su creación literaria.

El poeta José María Eguren es otra de las figuras sobresalientes del quehacer literario en el Perú que recibe un tratamiento crítico en el ensayo mariateguiano. Desde el ángulo visual de la crítica desacralizadora desplegada por el autor interesa de manera particular los juicios sobre las influencias que recibe el poeta y el enfoque explicativo sobre el simbolismo de Eguren.

En cuanto a las influencias latentes en la creación poética de Eguren, Mariátegui señalaba:

254 *Ibíd.* p. 287.

Eguren descende del medioevo. Es un eco puro -extraviado en el trópico americano- del Occidente medioeval. No procede de la España morisca sino de la España gótica. No tiene nada de árabe en su temperamento ni en su espíritu. Ni siquiera tiene mucho de latino. Sus gustos son un poco nórdicos [...] Porque Eguren no procede de la Europa renacentista o rococó. Procede espiritualmente de la edad de las cruzadas y las catedrales²⁵⁵.

De la influencia primaria que recibe el poeta peruano de la Europa medioeval y gótica, deriva el autor el espíritu aristocrático que prevalece en aquel. En el caso de Eguren, la lógica crítico-explicativa desplegada en el ensayo acentúa un resorte de tipo histórico (la falta de una genuina aristocracia bajo el virreinato y de una genuina burguesía bajo la República) para patentizar la metamorfosis sufrida en el devenir histórico peruano por el espíritu aristocrático, que no es, en modo alguno, el elitismo aristocrático de Eguren que se nutre —sin mediaciones de ningún tipo— de las fuentes clásicas: la aristocracia medioeval europea. De esto brota la tesis mariateguiana, de que en el itinerario del proceso de la literatura en el país andino, Eguren era el único descendiente del espíritu de la Europa de las cruzadas y las catedrales.

Además, su poesía romántica —en medio de la decadencia novecentista— tenía que desembocar en el simbolismo. Para el autor, el poeta al evadirse de su época, de la realidad, estaba constatando su propia incapacidad para traducir la época y la realidad que le había tocado vivir. Esto explica lo alejado que estaba Eguren de la problemática indígena en su país y el desconocimiento que mostraba de las contradicciones que emanaban del desarrollo de la civilización capitalista. Sobre este particular, Mariátegui puntualizaba:

Eguren, en el Perú, no comprende ni conoce al pueblo. Ignora al indio, lejano de su historia y extraño a su enigma. Es demasiado

255 *Ibíd.* p. 300.

occidental y extranjero espiritualmente para asimilar el orientalismo indígena. Pero, igualmente, Eguren no comprende ni conoce tampoco la civilización capitalista, burguesa occidental [...] Eguren ve al hombre jugar con la máquina; no ve, como Radindranath Tagore a la máquina esclavizar al hombre²⁵⁶.

Los juicios críticos sobre Eguren confirman la dimensión profunda del andamiaje crítico-explicativo desplegado por el autor en el ensayo. El espíritu aristocrático, el elitismo extremo del poeta había que buscarlos en las influencias decisivas que este recibía no de las corrientes artísticas de la Europa de su tiempo, sino de la auténtica Europa medieval y gótica. Su arte evasivo, el simbolismo decadentista que tipifica su creación poética había que desentrañarlo de su propia incapacidad para traducir el contexto social que servía de marco a su poesía y de la propia experiencia existencial del poeta (“la versión encatada y alucinada de la vida” y sobre todo, “de sus impresiones de niño”, acotaba el autor).

Eguren —salvando las diferencias en el tipo de influencias— constituye, junto a Manuel González Prada y Abraham Valdelomar, una expresión paradigmática del comienzo de la fase cosmopolítica del proceso de la literatura en el Perú. Sus creaciones literarias son una expresión del rechazo a aquella literatura hispanista y colonialista que había prolongado la nostalgia por la metrópoli y el virreinato en los tiempos de la Independencia y la República. Ellos representan un estadio superior en el itinerario de la literatura en el país andino en la misma medida que supieron romper con la dependencia o servidumbre intelectual a la España colonialista, y de esta manera abrieron el camino de la recepción de otras literaturas foráneas.

Un momento sobresaliente del ensayo es el que concierne al análisis mariateguiano de la poesía y el indigenismo de los años veinte en el Perú. Estas reflexiones críticas deben verse en estrecha conexión con el propósito del autor de fomentar una alianza

256 *Ibíd.* pp. 302-303.

estratégica entre la vanguardia artística y la vanguardia política, que como es conocido constituye uno de los objetivos centrales del proyecto de *Amauta* (revista fundada por Mariátegui en septiembre de 1926). En esta dirección resultan de particular significación los juicios críticos sobre el indigenismo en la literatura y las penetrantes valoraciones sobre la poesía de César Vallejo.

Para Mariátegui, la corriente indigenista caracterizaba la nueva literatura peruana. Sin embargo, dicha corriente estaba tan solo en un estadio de germinación; a su criterio faltaba todavía un poco de tiempo “para que dé sus flores y sus frutos”. Por lo tanto, la problemática, objeto de atención del autor, está en una fase inicial de su desarrollo; es decir, la nueva tendencia no ha desplegado al máximo la potencialidad intrínseca. Se precisa entonces que los juicios mariateguianos sean visto teniendo muy en cuenta que su formulación se produce en el marco de un indigenismo en la literatura que emerge, que empieza a brotar, sin tener aún los contornos definidos.

En el análisis crítico de la naciente tendencia indigenista en la literatura en el Perú, el autor centraba su atención en tres cuestiones fundamentales:

- a) Dimensión del criollismo;
- b) meridiana distinción entre una literatura indigenista y una literatura producida por los mismos indígenas;
- c) verdadero sentido de la corriente indigenista en el proceso de la literatura en el Perú.

Puede decirse, sin temor a equívocos, que el enfoque crítico que se realiza en el ensayo sobre el criollismo, tiene un marcado alcance desacralizador, si se atiende a la novedad de las principales tesis expuestas por el autor. Un ejemplo de ello es la siguiente aseveración:

El criollismo no ha podido prosperar en nuestra literatura, como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa todavía la nacionalidad. Se constata, casi uniformemente, desde hace tiempo, que somos una nacionalidad en

formación. Se percibe ahora, precisando ese concepto, la subsistencia de una dualidad de raza y espíritu. En todo caso, se conviene, unánimamente, en que no hemos alcanzado aún un grado elemental siquiera de fusión de los elementos raciales que conviven en nuestro suelo y que componen nuestra población. El criollo no está netamente definido. Hasta ahora la palabra criollo no es casi más que un término que nos sirve para designar genéticamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos. Nuestro criollo carece del carácter que encontramos, por ejemplo, en el criollo argentino. El argentino es identificable fácilmente en cualquier parte del mundo: el peruano, no²⁵⁷.

El concepto de “nacionalidad en formación” constituye la piedra angular de la concepción mariateguiana sobre el criollismo. Dicho concepto de perceptible alcance histórico y sociológico sirve en esta oportunidad de supuesto o premisa necesaria para la comprensión cabal de una lógica crítico-explicativa orientada en lo fundamental a constatar que en el Perú, el criollismo no representa una corriente de espíritu nacionalista; por tanto, no constituye una expresión de autonomía, “ha estado nutrido de sentimiento colonial”. Esta tesis, en modo alguno es presentada de manera definitiva o conclusiva; por el contrario, el criollismo (como la nacionalidad misma) va en busca de sus contornos originales, que no es otra cosa que la expresión literaria del espíritu nacional (verdadera fusión de los distintos componentes raciales y legítima síntesis cultural).

Esto último explica la oportuna distinción que realizaba el autor entre el criollo puro que conservaba el espíritu colonial (exponente del sector costumbrista de la literatura colonial) y aquel criollo europeizado (exponente de la fase cosmopolita del proceso de la literatura) que reaccionaba contra la ideología hispanista y colonialista. Sin dudas, el autor percibe los comienzos de la ruptura del criollismo con el espíritu colonial. Sin embargo, él está consciente que el proceso de conformación del carácter del criollo peruano

257 *Ibíd.* p. 330.

(su personalidad o legítima fisonomía) está indisolublemente vinculado al proceso mismo de formación de la peruanidad y a una cuestión que en modo alguno puede ser soslayada: la asunción por el criollo del ideal socialista que despertara en él una conciencia clasista capaz de llevarlo a la definitiva ruptura con los rezagos de la ideología colonial. Por lo tanto, el proceso desalienatorio que debía operarse en el seno mismo del criollismo no tenía sus fuentes en el campo estrictamente literario sino que estaba determinado por factores extraliterarios (condicionantes sociológicas y políticas).

La distinción mariateguiana entre una literatura indigenista y una literatura producida por los mismos indígenas constituye una tesis de indudable alcance desacralizador. De esta manera, el autor quiere llamar la atención, sobre todo a los estudiosos y simpatizantes de la nueva tendencia indigenista en la literatura del país andino, que una cosa es un tipo de creación literaria producida y sentida por los indios donde el elemento fundamental fuese el substrato indígena (literatura indígena), y otra cosa bien distinta es aquel tipo de creación literaria de mestizos, que imposibilitada de dar una versión coherente y verídica del indio termina por “idealizarlo y estilizarlo” (literatura indigenista)²⁵⁸.

La tesis anterior en modo alguno lleva al autor a marginar el sentido constructivo de la nueva corriente indigenista en el Perú. Al respecto puntualizaba:

El indigenismo, en nuestra literatura, como se desprende de mis anteriores proposiciones, tiene fundamentalmente el sentido de una reivindicación de lo autóctono. No llena la función puramente sentimental que llenaría, por ejemplo, el criollismo. Habría error, por consiguiente, en apreciar el indigenismo como equivalente del criollismo, al cual no reemplaza ni subroga²⁵⁹.

258 Sobre la distinción mariateguiana entre literatura indigenista y literatura producida por los mismos indígenas. Véase la interpretación de Huamán, Miguel Ángel “Literatura y cultura indígena en el pensamiento de Mariátegui”, en *Anuario mariateguiano*, Lima, 1992, V- IV, n. 4, pp. 69-82.

259 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit.*, p. 333.

Para Mariátegui, el indigenismo es ante todo “una reivindicación de lo autóctono”, que no es otra cosa que la emancipación de un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. De esta manera, el indigenismo rebasa con creces lo estrictamente literario y se convierte en un instrumento que contribuye a la empresa política y económica de reivindicación del indio. Supo el autor distinguir con meridiana precisión los indigenistas auténticos con su legítimo afán de afirmar lo autóctono de aquellos llamados indigenistas que explotaban la temática indígena por mero exotismo y no pocas veces sus creaciones literarias se convertían en un artificial giro vernáculo o pintoresquismo folclórico.

Sin dudas, la crítica mariateguiana a la poesía de César Vallejo constituye uno de los momentos trascendentes del ensayo. No es un propósito del presente trabajo detenerse en las distintas aristas de la reflexión del autor sobre la creación literaria de Vallejo²⁶⁰. El análisis está orientado, en lo fundamental, a constatar la significación de aquellos puntos de vista de Mariátegui sobre el poeta peruano, que tienen un marcado alcance desacralizador al ofrecer un enfoque interpretativo de la creación de Vallejo desde una perspectiva nueva.

Para Mariátegui, el primer libro de César Vallejo, *Los Heraldos Negros*, constituía el amanecer de una nueva creación poética en el Perú. Este juicio lleva al autor a precisar la esencia de lo nuevo en la propuesta de Vallejo:

Vallejo es el poeta de una estirpe, de una raza. En Vallejo se encuentra, por primera vez en nuestra literatura, sentimiento indígena virginalmente expresado Melgar –signo larvado, frustrado– en sus yaravies es aún prisionero de la técnica clásica, un gregario de la retórica española. Vallejo, en cambio, logra en su poesía un estilo

260 Para una profundización acerca del tema se debe consultar: Antonio Melis, “Hacia la alteridad de César Vallejo”, en *Insula*, Madrid, septiembre 1988, No. 501, pp. 17-18, septiembre, 1988; Marco Martos, “Reflexión sobre la poética de los movimientos de vanguardia latinoamericana”, en *Amauta y su época*, Boletín informativo, Lima, marzo 1997, No. 2, pp. 3-5.

nuevo. El sentimiento indígena tiene en sus versos una modulación propia. Su canto es íntegramente suyo. Al poeta no le basta traer un mensaje nuevo. Necesita traer una técnica y un lenguaje nuevos también. Su arte no tolera el equívoco y artificial dualismo de la esencia y la forma²⁶¹.

Como se puede apreciar en la anterior aseveración, lo nuevo en la propuesta poética de Vallejo reside en la armónica correspondencia entre un mensaje, una técnica y un lenguaje nuevos. En el enfoque interpretativo que presenta el autor no se acentúa, en modo alguno, una de las dimensiones creativas de Vallejo en detrimento de la otra. Un ejemplo de ello resulta la magistral comparación entre Vallejo y Melgar: en el primero, el sentimiento indígena aflora en el verso mismo cambiando su estructura, es verbo, es empresa metafísica; en el segundo, el sentimiento indígena subyace en el fondo de sus versos, no es verbo es acento, no es empresa metafísica es queja erótica. En dicha comparación el autor condensa los tres momentos de máxima creatividad en la propuesta artística del autor de *Los Heraldos Negros*: el mensaje, el estilo y el lenguaje.

Por otra parte, no puede perderse de vista que Mariátegui percibe con claridad que las dimensiones creativas de la propuesta poética de Vallejo están potenciadas en función de lo que tipifica su arte: la emergencia del substrato indígena. Al respecto el autor señalaba:

Mas, lo fundamental, lo característico en su arte es la nota india. Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo o localista. Vallejo no recurre al folklore. La palabra quechua, el giro vernáculo no se injertan artificiosamente en su lenguaje; son en el producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico. Se podría decir que Vallejo no elige sus vocablos. Su autoctonismo no es deliberado. Vallejo no se hunde en la tradición, no se interna en la historia para extraer de su oscuro

261 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit., pp. 308-309.

substratum pérdidas emociones. Su poesía y su lenguaje emanan de su carne y su ánimo. Su mensaje está en él. El sentimiento indígena obra en su arte, quizá sin que él lo sepa ni lo quiera²⁶².

En el anterior juicio mariateguiano está acentuado con toda intención el mérito artístico de Vallejo al presentar en su arte la nota india desde una perspectiva nueva. En el poeta peruano no se encuentra el más mínimo asomo de una postura aldeana (“americanismo descriptivo o localista”) o de un giro vernáculo insertado artificialmente en su lenguaje. El autor patentiza en sus juicios críticos el autoctonismo del poeta que en modo alguno resulta ser preconcebido o prefabricado; brota de lo más intrínseco de su ser (“producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico”).

El autoctonismo intrínseco del poeta explica el simbolismo de su poesía, así como la actitud de nostalgia que evidencia en su creación y el pesimismo que recorre su obra poética. Para el autor, el simbolismo de Vallejo es el estilo apropiado para interpretar el espíritu indígena “[...] El indio por animista y por bucólico, tiende a expresarse en símbolos e imágenes antropomórficas o campesinas”²⁶³. En esta dirección cabe señalar que el autor sostiene que Vallejo es simbolista en parte, si se tiene en cuenta que en su obra se encuentran elementos de expresionismo, de dadaísmo y de suprarrealismo. Para él la técnica del poeta estaba en continua elaboración y en este sentido se revela su dimensión creadora.

Por otra parte, el autor distingue la actitud de nostalgia presente en el indigenismo de Vallejo, de aquella nostalgia literaria de los pasadistas. Para él la evocación del poeta es siempre subjetiva, su nostalgia está impregnada de una pureza lírica y no resulta ser meramente retrospectiva. Vallejo no añoraba el imperio como el pasadismo añoraba el Virreinato. Sostiene que la nostalgia del poeta se convierte en una protesta sentimental o una protesta metafísica. Aquí el autor clarifica de manera puntual cómo la propuesta

262 *Ibíd.* pp. 310-311.

263 *Ibíd.* p. 310.

poética de Vallejo es incompatible con las posturas que en torno al pasado asumen los pasadistas o tradicionalistas.

Para Mariátegui, el pesimismo de Vallejo no era ni más ni menos que el pesimismo de indio. A partir de esta tesis inicial, despliega una interesante lógica explicativa cuyo hilo conductor es la comparación entre un tipo de pesimismo que sintetiza la actitud espiritual de una raza y aquel pesimismo conceptualizado en Occidente. Lo anterior queda corroborado en la siguiente aseveración:

Vallejo tiene en su poesía el pesimismo del indio [...] Es el pesimismo de un ánimo que sufre y expía la pena de los hombres como dice Pierre Hamp. Carece este pesimismo de todo origen literario. No traduce una romántica desesperanza de adolescente turbado por la voz de Leopardi o de Schopenhauer. Resume la experiencia filosófica, condensa la actitud espiritual de una raza, de un pueblo. No se le busque parentesco ni afinidad con el nihilismo o el escepticismo intelectualista del Occidente. El pesimismo de Vallejo, como el pesimismo del indio, no es un concepto sino un sentimiento. Tiene una vaga trama de fatalismo Oriental que lo aproxima, más bien, al pesimismo cristiano y místico de los eslavos²⁶⁴.

Sin dudas, el enfoque interpretativo del autor sobre la propuesta poética de Vallejo constituye uno de los momentos de más lucidez del ensayo. Puede decirse sin temor a equívocos que los juicios mariateguianos sobre el poeta contribuyeron, por una parte, a justipreciar una obra artística que empezaba a emerger en el panorama literario peruano pero que en lo fundamental pasaba inadvertida, en la medida que era ignorada y desconocida por los círculos intelectuales limeños; por otra parte, la crítica mariateguiana constituyó un examen a fondo de la significación de Vallejo en el proceso de la literatura peruana, a pesar de tener una limitación de tipo histórico originada por la muerte temprana de Mariátegui en 1930, lo que motivó que este pudiera tan solo

264 *Ibíd.* pp. 312-313.

concientizar una parte de la poesía de su amigo, no llegando a conocer la producción posterior a la salida definitiva de Vallejo a Europa, salvo algunos poemas adelantados en revistas. Aquella visión temprana del autor, de que Vallejo era “un precursor del nuevo espíritu, de la nueva conciencia” inauguró en la crítica estética sobre la poética del peruano un tipo de estudio “sustancialista”, “esencialista”, “raigal”, impregnado de tal vitalidad, que es lo que puede explicar hoy, la afirmación del investigador italiano, Antonio Melis, de que “en la crítica más reciente, en cambio, asistimos a una recuperación y revalorización de su enfoque”²⁶⁵.

Esto último no presupone en lo más mínimo, “asumir la hipótesis mariáteguiana como clave exclusiva y totalizante”²⁶⁶ (Antonio Melis). Mariátegui expone tan solo un enfoque interpretativo de la poética de Vallejo sustentado en un método crítico-apologético que permite revelar la raigambre indígena de la poesía del peruano, sin el más mínimo asomo de reduccionismos dogmáticos y simplificaciones unilaterales. Sin dudas, la interpretación que realiza el autor de la poética de Vallejo señala el camino que la crítica contemporánea deberá emprender de nuevo, si verdaderamente quiere desentrañar “el sentido profundo de la alteridad vallejana en su conexión dinámica con la alteridad del mundo andino”²⁶⁷.

Dentro de la poesía contemporánea en el Perú, el autor dedicó también un apartado en su ensayo a las figuras de Alberto Guillén y Magda Portal. En la creación poética del primero percibió las influencias recibidas de la generación “Colónida” visto en el espíritu iconoclasta y ególatra del poeta así como la marcada recepción de Nietzsche, Rodó y Unamuno, que se hace patente en su poesía. Sin embargo, a pesar de las disímiles influencias que recibe Guillén, el autor constató en la creación poética de este una originalidad intrínseca, “la flor, la espiga, el grano, son de Guillén”²⁶⁸.

265 Antonio Melis, *Hacia la alteridad de César Vallejo*, op. cit., p. 18.

266 *Ibíd.*

267 *Ibíd.*

268 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 320.

Por su parte, los juicios críticos del autor en torno a la naciente creación poética de Magda Portal tienen la marcada intención de llamar la atención sobre un producto artístico no suficientemente conocido y apreciado en el Perú y en el resto de Hispanoamérica. Baste señalar que en el momento en que el autor emite sus valoraciones críticas sobre la poetisa, la misma había publicado tan solo un libro en prosa, *El derecho de matar* (La Paz, 1926) y un libro de versos, *Una esperanza y el mar* (Lima, 1927).

Mariátegui, tempranamente, ubica la creación poética de Magda Portal en el devenir del proceso de la literatura en el Perú:

Magda Portal es ya otro valor signo en el proceso de nuestra literatura. Con su advenimiento le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido solo mujeres de letras, de las cuales una que otra con temperamento artístico o más específicamente literario. Pero no habíamos tenido propiamente una poetisa²⁶⁹.

El enfoque crítico-explicativo potenciado por Mariátegui en “el proceso de la literatura” llega precisamente hasta el estadio cosmopolita del devenir histórico del fenómeno literario en el país andino. Dicha fase caracterizada en lo fundamental por la recepción acrítica de lo que el autor llamaría “corrosivos decadentismos occidentales” y “anárquicas modas finiseculares”. Sin embargo, de la reflexión mariateguiana brota el mensaje puntual que anuncia el advenimiento de un estadio nuevo en el proceso de la literatura, que no era ni más ni menos que el surgimiento de una creación literaria propiamente nacional (la fase nacional).

Sin dudas, la dimensión desacralizadora de una buena parte de los puntos de vista presentados por el autor en su ensayo, le imprimen a este un tono esencialmente creativo y a la vez polémico. Queda corroborado, a lo largo del ensayo, la eficacia del enfoque crítico explicativo desplegado por el autor para desentrañar el

269 *Ibíd.* p. 32.

espíritu del fenómeno literario en su país; y de esta manera, patentizar las anomalías del proceso de la literatura en el Perú con respecto a otros países de la región, y a los esquemas sobre periodización de la literatura que prevalecían en Europa. Asimismo queda confirmada la viabilidad de la propuesta de periodización del proceso de la literatura en tres fases: colonial, cosmopolita y nacional.

Dicha propuesta está modulada por una lógica crítico-expliativa impecable que potencia no tan solo factores estrictamente literarios, sino que tiene muy en cuenta las condiciones históricas, sociológicas, económicas y políticas y su incidencia en el devenir del fenómeno literario en el país andino. Puede decirse, sin temor a equívocos, que no se podrá entender el verdadero sentido de la propuesta mariáteguiana de periodización de la literatura en el Perú, si no se comprende de manera cabal dos conceptos de máxima importancia en la meditación político-filosófica del autor: realidad peruana y nacionalidad en formación.

En estos conceptos hay que buscar decididamente el fundamento coherente que explica la necesidad de elaborar un enfoque interpretativo del proceso de la literatura, a partir de las especificidades histórico-culturales de la realidad particular. Esta empresa la lleva a cabo Mariátegui en su ensayo sin el más mínimo asomo de hiperbolización del papel de los factores extraestéticos, que como regla conduce a los sociologismos vulgares. La acción recíproca entre los factores literarios y los factores extraliterarios resulta cuidadosamente presentada por el autor, quien no pierde de vista la propia dinámica de la problemática objeto de estudio.

Desde otro punto de vista, la periodización del proceso de la literatura en tres fases permite la ubicación precisa de los distintos representantes atendiendo a un esquema evolutivo del fenómeno literario en el país andino. En este sentido, el autor potencia lo que puede llamarse método crítico-apologético orientado — en lo fundamental— a justipreciar la obra de distintas figuras del panorama literario en el Perú que en unos casos había sido marginada por un tipo de estudio crítico saturado en el fondo de un espíritu

colonialista y en otros casos pasaba simple y llanamente inadvertida para la crítica limeña. Baste señalar en esta dirección los estudios críticos sobre Mariano Melgar, Ricardo Palma, Abelardo Gamarra, César Vallejo y Magda Portal.

Aparte de lo ya afirmado, el autor potencia lo que puede llamarse método crítico-desacralizador, dirigido en lo fundamental a desentrañar la raigambre hispanista y colonialista presente en la creación literaria de figuras como José Santos Chocano y José de la Riva Agüero, bien conocidas en los círculos intelectuales limeños. Aquí el análisis crítico se convierte en una propuesta de interpretación de la obra de dichas figuras que contrasta en lo esencial con los estudios que hasta ese momento habían prevalecido en los medios intelectuales básicamente capitalinos. De esta manera, la producción literaria de Santos Chocano y Riva Agüero quedaba situada dentro de la fase colonial del proceso de la literatura en el Perú.

De igual manera, Mariátegui introduce lo que puede calificarse como un estudio de nuevo tipo, es decir, revelar mediante un enfoque crítico-explicativo la dinámica del proceso de asunción de los elementos foráneos por parte de las figuras que expresan en sus creaciones una postura contraria al españolismo o hispanismo colonialista. En este sentido, cabe destacar el hecho que si bien es cierto que el autor enfatiza en la recepción acrítica de los decadentismos occidentales por los representantes del período cosmopolita de la literatura en el Perú, no es menos cierto que valora en su justa dimensión los valores artísticos de figuras como Manuel González Prada, Abrahan Valdelomar y José María Eguren. Estos reciben un tratamiento crítico de nuevo tipo, que se distancia de las apreciaciones de la crítica limeña de la época.

Sin dudas, la propia dimensión desacralizadora del ensayo, le imprime a este un tono polémico. Puede decirse que cada tesis mariateguiana regida por una lógica crítico-explicativa coherente constituye un pie forzado para la polémica y la reflexión. Recuérdese que el autor no se propone en su ensayo hacer una presentación de todo el itinerario del proceso de la literatura en su país, sino tan solo potenciar un enfoque de interpretación del espíritu del

fenómeno literario, por lo tanto, la cuestión central no es propiamente la exposición histórica del rico devenir del proceso, sino la interpretación de la dinámica interna que rige dicho proceso con una visión de totalidad. En este sentido, lo más proclive a la polémica puede ser alguna que otra crítica del autor a una figura o corriente en específico o en cambio alguna que otra figura que no haya sido objeto de atención en el ensayo; esto sin embargo, no invalidaría la eficacia del enfoque crítico explicativo presentado en el mismo.

Por otra parte, no puede perderse de vista las propias limitaciones del autor en cuanto al material disponible y la fatalidad de su muerte temprana. Los 7 *ensayos* que conforman su magistral obra están sujetos al enriquecimiento; él mismo manifestó en una ocasión que volvería de nuevo sobre cada uno de ellos, empresa que se vio truncada con su muerte prematura. Esta impidió, baste tan solo dos ejemplos que el autor conociese, en lo fundamental, la obra de Vallejo después de su salida definitiva a Europa o que pudiera seguir la futura evolución de la corriente ingenista en la literatura en el Perú. Asimismo algunos estudiosos de la obra mariateguiana en la contemporaneidad ha señalado que en el llamado período colonial de la literatura se evidencia la información parcial de que dispone el autor en su tiempo.

Lo anterior explica la necesidad de incorporar, mediante la reflexión y la polémica, el rico material fáctico existente hoy sobre el proceso que interpreta el autor y, sobre todo, enriquecer las ideas de este acerca de la problemática, a partir de la posibilidad que brinda el tiempo transcurrido desde la muerte de Mariátegui hasta hoy de dar una visión mucho más rica y abarcadora del proceso de la literatura en el país andino. Cabe apuntar que, en buena medida, esta empresa la ha venido llevando a cabo la comunidad de investigadores de la obra mariateguiana. Baste señalar, entre otros, la contribución de Antonio Cornejo Polar, Antonio Melis, Roland Forgues, Estuardo Núñez, Miguel Ángel Huamán, Roberta Fernández, Julio Jesús Galindo, Héctor Alimonda, Sara Beatriz Guardia, Marco Martos, etcétera.

Sin embargo, a pesar de las limitaciones anteriormente señaladas, el ensayo mariateguiano mantiene una vitalidad intrínseca que ha enfrentado felizmente el embate del tiempo transcurrido desde su publicación hasta la actualidad. Sin dudas, dicha vitalidad brota del método empleado por el autor en su exégesis del proceso de la literatura. Aquí las herramientas metodológicas están potenciadas en función de un enfoque crítico-explicativo con un sentido de totalidad social, es decir, el devenir del fenómeno literario visto en sus nexos con el proceso histórico peruano y por consiguiente, en estrecho vínculo con las condicionantes económicas, políticas y sociológicas.

Esto último le imprime al ensayo una novedad particular en su tiempo. Por vez primera en la historiografía literaria del país andino, un estudio crítico alejado del método positivista (descripciones parciales restringidas a lo estrictamente literario) y de los sociologismos vulgares interpretaba el verdadero espíritu (la raigambre) del fenómeno literario. En la contemporaneidad aún más que las puntuales críticas del autor a determinadas figuras y corrientes del panorama literario en el Perú (algunas de ellas de marcada actualidad), llama la atención la eficacia del enfoque crítico-explicativo potenciado en el ensayo, la que queda constatada en la efectiva desacralización de los puntos de vista establecidos por una élite intelectual afiliada en lo fundamental al conservantismo positivista y al tradicionalismo oportunista y sobre todo, en la interpretación desde una perspectiva nueva del proceso evolutivo de la literatura en el Perú.

Sin dudas, el ensayo mariateguiano deja una máxima para aquellos que ejercitan la crítica estética: la necesidad de concientizar y potenciar un método que esté en correspondencia con los propósitos del estudio crítico y con las especificidades de la problemática objeto de estudio insertada en un contexto particular. El autor, en modo alguno, propone una receta metodológica para todos los tipos de estudios críticos en el campo estético (nada más alejado de sus posturas sobre el arte y la literatura), lo que sí demuestra con su ensayo es que una interpretación del espíritu de la literatura en

el Perú debe llevarse a cabo desde un método que discipline en un todo orgánico la acción recíproca entre los factores literarios y los factores extraliterarios.

4. *Consideraciones finales*

1. La inserción coherente de lo económico, lo político y lo sociológico en el método mariateguiano de crítica estética posibilitó la desacralización oportuna de no pocos puntos de vista (establecidos como axiomas matemáticos durante décadas en el Perú), que lejos estaban de captar la verdadera esencia del fenómeno literario y se complacían tan solo con hechos, descripciones, análisis unilaterales, que expresaban únicamente reflejos secundarios, cada vez más apartados de los nexos causales que explicaban verdaderamente las raíces de la problemática en el país andino.
2. El autor realiza en su ensayo un eficaz manejo de las fuentes pertenecientes a la historiografía literaria de su tiempo. Los elementos afirmativos que asume de Francesco de Sanctis y de Pedro Henríquez Ureña quedan coherentemente incorporados al enfoque crítico explicativo del proceso de la literatura en el Perú potenciado en el ensayo. Por otra parte la crítica a José de la Riva Agüero y José Gálvez deviene en una magistral exposición interpretativa de la producción literaria de estas figuras. En el primer caso, desentraña la raigambre hispanista y colonialista presente en sus estudios; y el segundo caso, potencia la crítica y la asunción creadora: rechaza el pasadismo de Gálvez a la hora de concebir su concepción de la literatura nacional así como sus posturas elitistas sobre el deber ser de la forma artística; sin embargo asume del crítico peruano sus tesis sobre la pobre originalidad de la literatura en la etapa colonial y lo concerniente a la posibilidad de una literatura genuinamente nacional que en modo alguno marginara al componente indígena.
3. Queda corroborado, a lo largo del ensayo, la eficacia del enfoque crítico-explicativo desplegado por el autor para desentrañar el espíritu del fenómeno literario en su país; y de esta manera patentizar las anomalías del proceso de la literatura en el Perú con respecto a otros países de la región, y a los esquemas sobre periodización de la

literatura que prevalecían en Europa. Asimismo queda confirmada la viabilidad de la propuesta de periodización del proceso de la literatura en tres fases: colonial, cosmopolita y nacional.

4. No se podrá entender el verdadero sentido de la propuesta mariateguiana de periodización de la literatura en el Perú, si no se comprende de manera cabal dos conceptos de máxima importancia en la meditación político-filosófica del autor: realidad peruana y nacionalidad en formación. En estos conceptos, hay que buscar decididamente el fundamento coherente que explica la necesidad de elaborar un enfoque de interpretación del proceso de la literatura, a partir de las especificidades histórico-culturales de la realidad particular. Esta empresa la lleva a cabo Mariátegui sin el más mínimo asomo de hiperbolización del papel de los factores extraestéticos que como regla conduce a los sociologismos vulgares. La acción recíproca entre los factores literarios y los factores extraliterarios resulta cuidadosamente presentada por el autor, quien no pierde de vista la propia dinámica de la problemática objeto de estudio.
5. El autor, en su estudio potencia lo que puede llamarse el método crítico-apologético y el método crítico-desacralizador. El primero está orientado, en lo fundamental, a justipreciar la obra de distintas figuras del panorama literario del Perú; que en unos casos había sido marginada por un tipo de estudio crítico saturado en el fondo de un espíritu colonialista, y en otros casos pasaba simple y llanamente inadvertida para la crítica limeña. Baste señalar en esta dirección los estudios críticos sobre: Mariano Melgar, Ricardo Palma, Abelardo Gamarra, César Vallejo y Magda Portal. El segundo está dirigido en lo fundamental a desentrañar la raigambre hispanista y colonialista presente en la creación literaria de figuras como José Santos Chocano y José de la Riva Agüero. Aquí el análisis crítico se convierte en una propuesta de interpretación de la obra de dichas figuras que contrasta en lo esencial con los estudios que, hasta ese momento, habían prevalecido en los medios intelectuales básicamente capitalinos.

6. Por otra parte, el autor introduce lo que puede calificarse como un estudio de nuevo tipo, en la medida que revela mediante un enfoque crítico-explicativo la dinámica del proceso de asunción de los elementos foráneos por parte de las figuras que expresan en sus creaciones una postura contraria al españolismo o hispanismo colonialista. En este sentido, cabe destacar el hecho, que si bien es cierto que el autor enfatiza en la recepción acrítica de los decadentismos occidentales por los representantes del período cosmopolita de la literatura en el Perú, no es menos cierto que valora en su justa dimensión los méritos artísticos de figuras como Manuel González Prada, Abraham Valdelomar y José María Eguren.
7. El ensayo mariateguiano mantiene una vitalidad intrínseca, que ha enfrentado felizmente el embate del tiempo transcurrido desde su publicación hasta la actualidad. Dicha vitalidad brota del método empleado por el autor en su exégesis del proceso de la literatura. Aquí las herramientas metodológicas están potenciadas en función de un enfoque crítico-explicativo con un sentido de totalidad social; es decir, el devenir del fenómeno literario visto en sus nexos con el proceso histórico; y por consiguiente, en estrecho vínculo con las condicionantes económicas, políticas y sociológicas. El ensayo deja una máxima para aquellos que ejercitan la crítica estética: la necesidad de concientizar y potenciar un método que esté en correspondencia con los propósitos del estudio crítico y con las especificidades de una problemática objeto de estudio insertada en un contexto particular.

EPÍLOGO

La interconexión que se establece entre electivismo crítico-creador y problemática filosófica, se convierte en la cuestión clave para determinar las fuentes teóricas de la reflexión filosófica y el peso específico de cada una de ellas. Dicho electivismo evidencia la asunción del método, la concepción del mundo, el proyecto político del marxismo clásico y de la teoría revolucionaria de los líderes de la Revolución rusa en las condiciones de la fase imperialista del desarrollo capitalista, lo cual deviene filiación político-filosófica que corrobora cómo el marxismo y el leninismo constituyen las fuentes teóricas básicas de la meditación filosófica.

Entre las reflexiones de Mariátegui y Gramsci, existen marcadas confluencias, analogías y paralelismos. En el nivel de hipótesis se advierte lo que puede definirse como las confluencias en el rango de problemática filosófica; es decir, ambas meditaciones potencian un marxismo que rescata la subjetividad frente al evolucionismo y las corrientes socialdemócratas y, por otra parte, y de manera paralela, dichas meditaciones se van orientando al diseño de los fundamentos metafísicos de una voluntad de acción revolucionaria dirigida a la transformación de una realidad social específica. Tal enfoque resulta más coherente que las posturas teóricas que pretenden desentrañar posibles influencias del pensador italiano en el socialista peruano.

El nexo entre electivismo y problemática filosófica permite clarificar cómo los aportes de la demás fuentes: Georges Sorel, Henri Bergson, Federico Nietzsche, Benedetto Croce, Piero Gobetti, Miguel de Unamuno y Sigmund Freud, se concentran en lo fundamental en la dimensión de la subjetividad, lo cual enriquece a un marxismo que rescata la subjetividad y la necesidad de la modificación revolucionaria escamoteada por el gradualismo y las corrientes socialdemócratas con sus exégesis evolucionistas de la crisis mundial. Todo ello concretado en el plano político-práctico con la puesta en tensión de los factores subjetivos para la transformación del tejido social específico: la realidad peruana.

Por otra parte, en la meditación filosófica la concepción del hombre se revela en el vínculo entre las multitudes y las élites. El reconocimiento del papel protagónico de las multitudes en el devenir histórico, no desemboca en la acomodaticia actitud teórica de diluir la personalidad humana en el concepto de multitudes; por el contrario, en este sentido el autor se pronuncia por lo que puede definirse como la "identidad existencial" de los dos polos que interactúan en dicho proceso dialéctico, es decir, el nexo indisoluble entre individuo y masas oprimidas. En torno a este particular, queda evidenciada la tendencia a privilegiar en la reflexión el papel de las élites revolucionarias con respecto al papel de las grandes personalidades; de esta manera, lo que en el plano teórico-general aparece como la interconexión de hombres imaginativos y multitudes, se concreta en el plano político-práctico en la dialéctica entre élites revolucionarias y las clases sociales que integraban las fuerzas motrices del cambio social en el Perú.

Asimismo, en la reflexión filosófica, el hombre aparece desplegado en sus dimensiones metafísica y práctica. La concepción del hombre y el mito afirma el papel activo de la subjetividad humana frente al racionalismo cientificista, que tiene como expresiones principales al positivismo y al fatalismo ramplón, presentes en buena medida en las versiones economicistas y materialista vulgares del marxismo ortodoxo de la II Internacional. Dicha concepción queda fijada a la órbita de los resortes volitivos del

proceso de modificación social; los cuales son puestos en tensión, en función de la indagación orientada a la movilización de las fuerzas portadoras de la liberación social en el Perú de la época.

El humanismo práctico, por su parte, se sustenta en el alcance creador y liberador del proceso de trabajo, en los fines redentores de la revolución social y en lo que Mariátegui define como la nueva acepción del dogma. Aquí el mito deviene revolución social, el dogma expresa la doctrina de un cambio histórico y principio cardinal que garantiza la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. Todo ello se traduce en la revolución socialista como el mito de los nuevos tiempos, concretada en un proyecto específico de redención social, concebido desde el nuevo dogma, el marxismo. En esta dimensión se produce una ruptura en los niveles de acepción, sentido e intencionalidad del discurso con respecto a los exponentes del idealismo filosófico.

Entretanto, su optimismo histórico se revela a través de la lectura revolucionaria de la crisis mundial de la posguerra, que fundamenta el proceso de decadencia de la civilización capitalista, a la vez advierte el advenimiento de un período revolucionario, cuya expresión política inicial era la Revolución rusa. En esta dirección, la reflexión clarifica cómo de la vieja y agotada civilización burguesa emergería una nueva cultura: el socialismo. Tal postura no queda reducida a su componente político, pues el autor corrobora el germen de un mundo nuevo en las distintas expresiones de la conciencia intelectual de la época mediante la crítica al escepticismo y el nihilismo históricos.

Cabe señalar, en esta dirección, que el tono optimista de la meditación se sitúa también en la óptica de la transformación necesaria e inevitable del tejido social, afectado por una profunda crisis multilateral. Es así cómo el optimismo histórico deviene crítica conceptual del contexto histórico-social de la posguerra, de la cual brota una proyección del futuro que pasa inevitablemente por la praxis revolucionaria como instrumento indispensable para la real y efectiva crítica superadora del presente.

Por otro lado, la interpretación del determinismo filosófico marxista se sustenta en la explicación de la conexión dialéctica entre determinismo económico y factores subjetivos. Queda evidenciado el reconocimiento del papel determinante, en última instancia, del factor económico en la vida social, aunque a la vez se realiza una crítica coherente a las tentativas que pretenden convertir la concepción materialista de la historia de Marx en un pasivo y rígido determinismo. A su vez, el concepto de libertad es desarrollado en su dimensión histórico-concreta, lo que presupone tanto la contextualización de las formas evolutivas de dicho concepto, atendiendo a los estadios del proceso histórico como el enfoque clasista que lleva al autor a plantearse la praxis revolucionaria por el socialismo como el camino que debía conducir a la emancipación integral del hombre, lo que suponía una libertad más plena.

Asimismo, la meditación en torno a la libertad puntualiza las determinaciones económicas que, en última instancia, explican los espacios de libertad alcanzados en las distintas formaciones sociales. Queda patentizado que si bien no existe una libertad abstracta general y ahistórica, tampoco existe una libertad agitada al vacío desprovista de su contenido económico y clasista. Las nociones de libertad han sido elaboradas por las clases dominantes que, en los diferentes regímenes económico-sociales, han implantado su propia cosmovisión ideológica en sintonía con sus intereses clasistas. De esta manera determinismo y libertad aparecen imbricados en la trayectoria de la reflexión filosófica.

En otro sentido, cabe notar que las concepciones sobre revolución social y socialismo confirman, por un lado, la impronta de las ideas de Marx, Engels y Lenin sobre este particular y, por otro, el papel modificador de las circunstancias que, en el caso del Perú, implicaba el estudio a fondo de su proceso histórico para revelar irregularidades, anomalías, especificidades y, a la vez, la elaboración de un diseño de definición de la realidad nacional peruana de la época, de donde brota el verdadero curso de lo real, que impone

los ajustes prácticos de los principios cardinales y las problemáticas teóricas asimiladas del paradigma marxista.

Para Mariátegui, la revolución social constituye un proceso de modificación radical y multilateral de la sociedad peruana de su tiempo, que comprende desde la socialización de los medios productivos, la toma del poder político de las clases explotadas contra el bloque gamonalista, oligárquico e imperialista, hasta la renovación completa de la vida social. Se trataba de una revolución socialista, que en las condiciones del Perú supone el componente antiimperialista, agrario y nacional revolucionario.

Finalmente, la meditación evidencia la articulación del proyecto socialista con la cuestión nacional y la problemática indígena, lo que significaba peruanizar al Perú, en tanto que nación socialista. Dicho proyecto comprende el proceso de concreción de una voluntad de acción revolucionaria bajo la égida de los fundamentos metafísicos que explican el papel activo de la subjetividad en la transformación social, así como la imbricación entre socialismo e indigenismo, que representa la piedra angular de la comprensión del socialismo como creación histórica, lo cual se traduce, fundamentalmente, en la determinación de las confluencias de las tradiciones comunitarias con el ideal socialista moderno y en el despliegue de las potencialidades revolucionarias del trabajador y el campesinado indígenas.

Índice

PRÓLOGO A LA EDICIÓN VENEZOLANA	9
NOTAS INTRODUCTORIAS A LA SEGUNDA EDICIÓN AMPLIADA	27
CAPÍTULO I	
FUENTES TEÓRICAS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MARIATEGUIANO	37
1.1. Valoración crítica del contexto sociopolítico europeo	
1.2. Recepción crítica del pensamiento marxista	51
1.3. El pensamiento filosófico no marxista	88
1.4. Consideraciones finales	116
CAPÍTULO II	
EL HUMANISMO Y EL OPTIMISMO HISTÓRICO-PRÁCTICO EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI	119
2.1. La concepción del hombre	119
2.2. El hombre en sus dimensiones metafísica y práctica	126
2.3. Optimismo histórico versus pesimismo	143
2.4. Conclusiones parciales	158
CAPÍTULO III	
TOTALIDAD CONCRETA Y EMANCIPACIÓN SOCIAL	163
3.1. La realidad nacional	163
3.2. Determinismo y libertad	189
3.3. Revolución social y socialismo	201
3.4. Consideraciones finales	221

CAPÍTULO IV

PENSAMIENTO ESTÉTICO: DIMENSIÓN DESALIENADORA

Y EMANCIPATORIA 225

Ensayo I: José Carlos Mariátegui: Aproximación a su crítica estética 225

Ensayo II: La revista *Amauta* y la visión mariateguiana
del nexo entre estética y política 242

Ensayo III: José Carlos Mariátegui y el proceso de
la literatura en el Perú 280

EPÍLOGO 323

Edición digital
Junio, 2017
Caracas – Venezuela.

Antonio A. Bermejo S. (Cuba-1963), doctor en Ciencias Filosóficas y máster en Pensamiento Filosófico Latinoamericano, profesor titular del Departamento de Marxismo de la Universidad Central Marta Abreu de las Villas, Santa Clara, Cuba. Coautor y autor de innumerables publicaciones sobre el marxismo, entre las cuales se destacan: *El socialismo del siglo XXI y la dependencia e identidad de América Latina*. Ha impartido cursos de postgrado en distintas universidades de Cuba, España, Panamá, Venezuela (UBV) y México.

Bermejo, mediante una prosa sencilla, sumerge al lector en una óptica particular donde se legitima la pertinencia actual del legado de Mariátegui; en la que se exalta el humanismo emancipatorio real (terrenal) que brota del nexo orgánico entre reflexión y praxis del pensamiento del Gran Amauta. Un texto en el que queda justificada la necesidad de la sustitución del capitalismo por el socialismo, y en el que el autor profundiza en algunas facetas del legado de Mariátegui “no suficientemente exploradas todavía”. Facetas estas que, mediante tres capítulos y tres ensayos, Bermejo analiza filosófica y prácticamente: el concepto mariáteguiano de Creación Heroica, la visión de Mariátegui sobre el proceso de la literatura en Perú y el análisis del socialismo indoamericano de los años veinte en ese país.

En fin, una obra donde –de manera audaz– el autor hace una interesante abstracción de la significación filosófica del legado de Mariátegui a fin de calibrar, con objetividad, los aportes del Amauta peruano al desarrollo de las ideas marxistas y al itinerario del pensamiento filosófico en América Latina; especialmente en los aspectos culturales, artísticos, políticos y religiosos.

Un texto en el que se destaca, además, el sentir de Mariátegui respecto del humanismo, el optimismo, el determinismo, la libertad, la realidad nacional como totalidad concreta; todo dentro de una óptica de revolución social y práctica.

