

José Carlos Mariátegui: instantáneas de un pensamiento

Micaela Cuesta¹

Militante incansable, ensayista tenaz, José Carlos Mariátegui constituye una figura inquietante en el acervo de nuestros pensadores. Su formación autodidacta, su extensa producción, intensificada por el contraste de una breve y padeciente vida, dejan un legado de, quizás, rápida lectura, pero indudablemente, difícil aprehensión.

La multiplicidad de los problemas por él abordados, refleja, no sólo una voraz inquietud por los temas que formaban parte de la escena local y mundial de la década del veinte y que él juzgaba urgentes, sino también de la capacidad de desplegar -allende todo compartimento estanco- las distintas aristas que configuran su principal preocupación, esto es, la revolución.

Sus aportes se encuentran tanto en los textos clasificados como doctrinarios o eminentemente políticos, como en su labor de crítico literario, en sus reflexiones sobre escritores de todas las latitudes, desde Romain Rolland, James Joyce, Pirandello, hasta Valcárcel, en todos ellos se vislumbra el ethos de su obra. No es otro sino este impaciente pensador y militante peruano, quien habla a través de las voces de disímiles e ilustres escritores.

Las afinidades con las figuras del marxismo occidental, entre las que se cuenta a Walter Benjamin, Georgy Lukács y Antonio Gramsci, fulguran en alguno de sus lúcidos pasajes. A estas afinidades nos referiremos en el esfuerzo por desarrollar lo que José Carlos Mariátegui nos quiere decir cuando opone el alma encantada al alma desencantada, el mito al misticismo, el ideal al idealismo, la tradición al tradicionalismo. Cuando logra conjugar materialismo y realismo, marxismo y romanticismo, entre algunos de sus tantos movimientos pendulares. Hacia estos tópicos dirigiremos nuestra mirada, buscando subrayar la riqueza de su pensamiento y la inagotabilidad de sus innovadoras fuentes.

En relación a los problemas vinculados al modo en que ha sido abordada su obra, nos hacemos eco del diagnóstico que al respecto realizara José Szabón: "Múltiples problemas de enmarcamiento asedian una lectura crítica de los trabajos de Mariátegui, si se desecha de antemano el apriorismo como método, la búsqueda de continuidad (o discontinuidad) como premisa y lo que llamé antes el voluntarismo hermenéutico² como motor activador del examen textual. La cuestión central debería ser siempre la expresión de un pensamiento en la relación que establece con su destinatario: el momento práctico de intervención política (...) mediada y cristalizada -(...)- en la articulación discursiva y en el margen de iniciativa social que abre y establece" (Szabón, 2002: 123,124).

¹ Lic. en Sociología (UBA), becaria doctoral CONICET. Maestranda en Comunicación y Cultura (FSOC., UBA).

² Con este término refiere el autor a la imposibilidad de traducir la mixtura de perspectivas idealistas y no idealistas presentes en Mariátegui, a una fundamentación marxista o leninista de las luchas de clases. En este sentido afirma el autor: "*sólo un voluntarismo hermenéutico distorsivo podría persuadirnos de que en esas fórmulas (...) está en juego la búsqueda continua de una variante personal o autónoma de materialismo histórico*" C.f: Szabón, J.: "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui", en Historia y representación, Buenos Aires, Universidad nacional de Quilmas, 2002. p. 122. No obstante, esto no niega el punto de vista de clase irrenunciable desde el cual el autor peruano despliega todos sus análisis.

En este sentido, nos proponemos hacerle justicia a la singularidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Esto significa, realizar una lectura inmanente de sus escritos con el objetivo de delinear los elementos conceptuales - arriba señalados- que configuran su pensamiento. Tarea que supone, al mismo tiempo, el esmero en reconstruir aquellas constelaciones donde encuentran lugar y pertinencia las nociones producidas por este pensador heterodoxo y hereje.

José Carlos Mariátegui: retrato de un militante

“La primera obligación de toda obra (...) es (...) durar. La historia es duración. No vale el grito aislado, por muy largo que sea el eco; vale la prédica constante, continua, persistente. No vale la idea absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento. Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria”.

José Carlos Mariátegui

Tal como lo hiciera uno de sus grandes referentes, nos referimos a Georges Sorel³, José Carlos Mariátegui se presenta a sí mismo como un modesto autodidacta, mas orgulloso de su condición extra-universitaria y de su pasión anti-universitaria⁴. Quizás debamos contemplar esta circunstancia a la hora de ensayar respuestas ante sus variadas y ricas fuentes donde breva su pensamiento.

La posición de José Carlos Mariátegui no es la de un observador distante e imparcial, por el contrario, sus sentencias se alimentan de ideales, sentimientos y pasiones. Así lo confirma en su “Advertencia” a los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana: “Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de -también conforme un principio de Nietzsche- meter toda mi sangre en mis ideas” (JCM, 7E, 2005: 12). No sólo en este libro encontramos este tipo de afirmaciones, pues en el prólogo que escribe a otra de sus publicaciones La escena contemporánea, el autor insiste: “No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre de una filiación y una fe” (JCM, EC, 1987: 12).

La proclamación de frases de este tenor, nos asaltan a cada instante: “No hay en mi dogmatismo alguno. Lo que sí hay es convicción, pasión, fervor. (...). Mi espíritu no es dogmático, pero sí afirmativo. (...). Yo soy un combatiente, un agonista” (JCM, IP, 1979: 218).

³ En *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel declara: “Yo no soy ni profesor, ni vulgarizador, ni aspirante a jefe de partido; soy un autodidacta”. Georges Sorel: *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires, Editorial La Pleyade, s/f. p. 13. José Carlos Mariátegui a su turno afirma lo siguiente en una carta dirigida a Samuel Glunberg: “Me olvidaba, soy autodidacta. (...) en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme nunca a perder mi carácter extra-universitario y tal vez, si hasta anti-universitario” en Revista La Vida Literaria, mayo de 1930, Buenos Aires - Argentina. En un artículo publicado en 1928 Mariátegui dice lo siguiente: “No tengo, por supuesto, ninguna vanidad de erudito ni bibliógrafo. Soy, por una parte, un modesto autodidacta y, por otra, un hombre de tendencia o de partido, calidades ambas que yo he sido el primero en reivindicar celosamente”, en Mariátegui, José Carlos: *Peruanicemos al Perú*. Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2007. p.179.

⁴ El autor francés tampoco sentía admiración alguna por los procesos de la institución universitaria: “El alumno deposita una enorme confianza en las fórmulas que se les transmite y retiene por consiguiente con mayo facilidad cuando las supone aceptadas por la gran mayoría. Es de este modo como se aparta su espíritu de toda preocupación metafísica, y se lo acostumbra a no aspirar jamás a una concepción personal de las cosas” Cf., Georges Sorel: *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires, Editorial La Pleyade, s/f. p. 13.

Este principio vital impregna todos sus escritos, colándose en sus concepciones acerca de la política, el arte y la revolución.

Quizás el pasaje que con mayor fuerza ilustre su propia trayectoria sea el que el pensador peruano destina a otra de sus luminarias, Piero Gobetti: "Su obra quedó casi íntegramente por hacer en artículos, apuntes, esquemas, que después de su muerte un grupo de escritores e intelectuales amigos ha compilado, pero que Gobetti, combatiente esforzado, no tuvo tiempo de desarrollar en los libros planteados mientras fundaba una revista, imponía una editorial, renovaba la crítica e infundía un potente aliento filosófico en el periodismo político" (JCM, AM 1928: 136).

Incitador y timonel de la Central General de Trabajadores Peruanos y del Partido Socialista Peruano, Mariátegui logró hacer de las revistas por él dirigidas –primero *Amauta*, a la que luego se le sumaría *Labor*⁵- una tribuna en la que se hacían oír los ecos de los problemas más acuciantes del Perú y el mundo. Tanto en éstas como en sus innumerables intervenciones en los distintos medios gráficos de la época, pueden leerse la tenacidad y agudeza de su pensamiento, conjuntamente con su afán por dar apertura y dinamizar los debates que desde allí se impulsaban.

A partir de ellos es posible reconstruir los elementos que configuran su particular modo de reflexionar acerca del arte, la filosofía, la historia y la política.

Cuestiones de método

"Método de este trabajo: montaje literario. Yo no tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: éstos no los voy a inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos".
Walter Benjamin.

"Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible sobre todo fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explotarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. (...). Por consiguiente, el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es tal vez un método un poco periodístico y un poco cinematográfico".
José Carlos Mariátegui.

I

Perry Anderson en su estudio titulado *Consideraciones sobre el marxismo occidental* enumera lo que para él constituyen las marcas características y necesarias para agrupar a distintos autores bajo la nómina marxismo occidental. De los cuatro desplazamientos que el autor inventaría, nos importa retener dos, el objetivo no reside en discutir su productividad, sino que nos servimos de él, tan sólo, para ordenar ciertos argumentos: el primero, refiere a un deslizamiento de los centros de interés teórico, de cuestiones económicas o políticas hacia cuestiones de orden filosófico. Este proceso es acompañado -según Anderson- por la inserción de

⁵ También dirigió por un breve lapso la revista *Claridad* inspirada en su par francesa *Clarté*, durante 1923 luego de la deportación, por el régimen de Leguía, de su por entonces aliado Haya de la Torre. Ver: Terán, Oscar: *Discutir Mariátegui*, México, Editorial autónoma de Puebla, 1985. p. 65.

los autores de esta tradición⁶ en distintos circuitos académicos. Llamativamente sólo dos pensadores no se ciñen a este modelo: Antonio Gramsci y Walter Benjamin.

El segundo desplazamiento que nos importa subrayar remite a la relación entre la teoría marxista y la teoría burguesa, atribuida a un retraso de la primera respecto de la segunda. Esta circunstancia habría favorecido la incorporación, compleja y crítica en la tradición marxista, de elementos ajenos a ella, fundamentalmente pertenecientes al idealismo europeo⁷.

A juicio de Anderson los resultados de estos desplazamientos fueron triples: "Primero, hubo un marcado predominio de la labor epistemológica, enfocada esencialmente en problemas de método. Segundo, el principal campo en el que se aplicó el método fue la estética, o las superestructuras culturales en un sentido más amplio. Por último, las principales desviaciones teóricas (...) revelaron un persistente pesimismo" (Perry Anderson, 1998: 116)⁸.

Tanto los desplazamientos mencionados como sus consecuencias -anotadas por Anderson- pueden ser aplicadas a la obra de José Carlos Mariátegui.

Con Antonio Gramsci y Walter Benjamin, el pensador peruano comparte además de su condición marginal respecto de los circuitos académicos, ciertas concepciones acerca de la historia. Las relaciones con el primero fueron analizadas, entre otros por José Aricó, Oscar Terán, Nestor Kohan, entre otros. En tanto las semejanzas con el segundo las abordaremos en el apartado correspondiente.

Asimismo, advertimos en sus escritos un fuerte interés por todas aquellas cuestiones referidas a la filosofía, el arte, o bien la cultura en un sentido amplio. Su preocupación por las vanguardias y las críticas -negativas y positivas- a los movimientos culturales más diversos -desde el futurismo al surrealismo⁹- dan testimonio de ello.

En relación a la influencia e incorporación de elementos provenientes de corrientes teóricas exógenas al marxismo, es notoria en la obra de Mariátegui la presencia de Henri Bergson, Benedetto Croce, Oswald Spengler, Friedrich Nietzsche, Miguel de Unamuno, entre otros. Por su parte, las huellas de Georges Simmel pueden rastrearse no sólo en su pluma sino también en determinadas preocupaciones compartidas, nos referimos a las minuciosas descripciones de la arquitectura y la vida en ciudades como Roma, de sus apreciaciones respecto de la

⁶ Perry Anderson menciona a: Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser, Colletti. Ver: Anderson, P. [1976]: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo XXI, 1998.

⁷ Las otras dos características refieren: una a la escisión entre teoría y práctica; la otra al creciente provincialismo de sus representantes en detrimento del internacionalismo del marxismo clásico. Ver: Anderson, P.: *op cit.* p. 64-93 y 115-117.

⁸ Del *persistente pesimismo* no nos ocuparemos en el presente apartado, nos detendremos en él en los puntos siguientes.

⁹ Respecto del surrealismo, coinciden tanto Mariátegui como Walter Benjamin, pues ambos advierten en él elementos revolucionarios. El amauta lo expresa del siguiente modo: "*La más inquieta y valiosa falange vanguardista de la literatura francesa -el surrealismo- se ha sentido espontáneamente empujado a solicitar del marxismo una concepción de la revolución que les esclareciera política e históricamente el sentido de su protesta*" (JCM, DM, 2007: 18). Walter Benjamin, destinó mucho de sus escritos al surrealismo, pero por razones de extensión transcribimos sólo una aleatoria frase: "*Ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución. En torno a ello gira el surrealismo en todos sus libros y empresas*". Ver: Benjamin, W.: "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", en *Ensayos (Tomo VIII)*, Madrid, Editora Nacional, 2002. p. 20.

moda, de sus digresiones acerca del dinero, por mencionar tan sólo alguno de sus pasajes¹⁰.

La incorporación y mixtura de estos diversos autores constituyen lo que - coincidiendo con José Sazbón- evidencia la propia escritura de Mariátegui: "paradigmas de sustentación de motivos antiburgueses, anticonformistas, antigregarios, en los que Mariátegui lee (...) la necesaria emergencia de una edad nueva que reclama heroísmo, una «nueva intuición de la vida» (AM, p. 17), mentalidad, espíritu, sentimientos enérgicos y eficaces, en síntesis: un «misticismo de la acción» (AM, p. 154), revolucionario y total" (José Sazbón, 2002: 121).

Es en este sentido en el que debemos interpretar también la apropiación y funcionalización que realiza José Carlos Mariátegui de la obra de Georges Sorel, a quien dedicaremos oportunamente un apartado.

II

La preocupación por las cuestiones metodológicas y epistemológicas, traducen la inquietud por interpretar la realidad peruana y la urgencia por intervenir en ella. En este marco adquieren relevancia las críticas que el pensador peruano dirigió a los duros y dogmáticos posicionamientos prescriptos por la II Internacional, esto es, la crítica a una concepción lineal, evolucionista y continuista de la historia.

En estas coordenadas ubicamos su resistencia a hacer de la teoría marxista un cuerpo estanco y cadavérico de lineamientos y recetas prestas a ser meramente aplicadas, lo cual supondría, complementariamente, la existencia de un material amorfo e igualmente cadavérico ofrecido para ser manipulado o dominado.

En este marco, el amauta, propone una reinterpretación de aquello que hemos de entender por dogma, abriendo un campo de batalla capaz de dar pelea en dos frentes: el primero, representado por quienes desde las trincheras del marxismo vulgar reniegan de toda desviación teórica; el segundo, pregonado por quines situándose por fuera de este ámbito, cuestionan precisamente, aquel dogmatismo.

Frente a ambos, José Carlos Mariátegui arguye: "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 cierta geografía: 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 impasse (...). 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" (JCM, DM, 2007: 87-88).

Rechazar un uso externo y acríptico de la teoría marxista, supone la invitación a cavilar acerca de la relación -siempre conflictiva- entre realidad y teoría. En esta empresa Mariátegui advierte en la obra de Marx un método de interpretación de la realidad social que reivindica para sí cierta autonomía respecto de los métodos propios de las ciencias en boga, cuyos supuestos coincidían con el modelo positivista de las ciencias exactas. En éste punto, Mariátegui coincide con los desarrollos llevados a cabo por George Lukács en *Historia y conciencia de clases*.

¹⁰ A pesar de ser citado el pensador alemán en escasas ocasiones -una de ellas la encontramos en el artículo *La imaginación y el progreso* (1624), incluido en *El Alma Matinal*- es evidente que Mariátegui conocía su obra. La siguiente cita habla nos habla de este conocimiento: "(...) es la civilización la que ha inventado el dinero. Y que la crisis y la decadencia contemporáneas empezaron, justamente, cuando la civilización comenzó a depender casi absolutamente del dinero y a subordinar al dinero su espíritu y su movimiento" (JCM, PP, 2007: 82).

En este conjunto de artículos -dado a conocer en 1923- el pensador húngaro despliega los argumentos para una interpretación no reduccionista ni dogmática del método marxista, sirviéndose para ello de categorías no sólo hegeliano-marxistas sino también provenientes de la teoría de Max Weber y de Georges Simmel¹¹.

Pensar al marxismo en tanto método interpretativo, implica a su vez, rechazar a quienes pretenden hacer de él una rígida Filosofía de la historia o bien una suerte de materialismo metafísico que desconoce las condiciones particulares y concretas de cada situación histórica.

Al científicismo, identificado con el misticismo nacido de las entrañas del positivismo¹², el pensador peruano, opone la ciencia de Marx. Los precursores del marxismo en su desarrollo y profundización "no han dejado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post hegeliana y post racionalista. (...). Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista" (JCM, DM, 2007: 28-29).

La asimilación de estos movimientos refuerza la crítica al determinismo. Para el amauta, el método de Marx, lejos de reducirse a un mero mecanicismo o determinismo de tipo económico, recurre a la causa económica en último análisis. Al pecado de paneconomicismo que los necios inquisidores endilgan a Marx, Mariátegui lo parangona con la incompreensión de aquellos que juzgaron a Freud de pansexualismo, los unos, no entendieron el concepto de economía -diríamos hoy de modo de producción- los otros, el de líbido¹³.

III

Sobre estas discusiones se estampa una permanente preocupación por mantener una perspectiva y punto de vista realista sobre la época. El ensayista peruano utiliza este adjetivo de diversos modos -como sucede con la mayoría de los términos de los que se sirve- mas en relación al método, podemos ensayar algunas frases.

El ser realista, constituye uno de los más elevados y preciados valores de un pensamiento revolucionario. Es realista quien se resiste al olvido y negación de los

¹¹ En el "Prologo a la presente edición" escrito por Lukács alrededor de 1968, el filósofo húngaro interpreta del siguiente modo su temprana lectura de Marx (realizada hacia 1908): "(...) lo que entonces me interesaba era el «sociólogo» Marx, visto a través de una lente metodológica principalmente debida a Simmel y a Max Weber". Cf.: Luckás, G.: *Historia y conciencia de clases*. España, Editorial Sarpe, 1985, p. 30. Para profundizar ver: Korch, Karl: *Marxismo y filosofía*. España, Ariel, 1978. Asimismo: Vedda, Miguel: "Estudio preliminar" en Lukács, Georg: *Lenin-Marx*. Buenos Aires: Gorla, 2005.

¹² Esta identidad entre positivismo y científicismo es retomada de Benedetto Croce en un pie de página de la compilación *Defensa del marxismo*. Extracto aquí los pasajes que considero más esclarecedores: "Al principio, no se desconocía propia y abiertamente la potencia del pensamiento y solamente se le cambió en la de la observación y el experimento; pero, puesto que estos procedimientos empíricos debían necesariamente probarse insuficientes, la realidad real apareció como un más allá inaprensible, un incognoscible, un misterio, y el positivismo generó de su seno el misticismo y las renovadas formas religiosas. (...) de este lado el positivismo, al frente el misticismo; porque éste es hijo de aquél". Ver: Mariátegui, José Carlos: *Defensa del marxismo*. Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2007. p. 30.

¹³ Mariátegui anticipa, en cierto modo, lo que luego sería conocido como freudomarxismo - desarrollado, entre otros, por algunos autores de la Escuela de Frankfurt- en su intento por articular la teoría freudiana con el marxismo: "El vocablo «ideología» de Marx (...) traduce la idea de los freudianos, cuando hablan de racionalización, de substitución, de traspaso, de desplazamiento, de sublimación", en Mariátegui, José Carlos: *Defensa del marxismo*. Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2007. p. 55.

hechos históricos que forjaron el presente de una nación. La garantía de una aproximación veraz a los acontecimientos históricos, viene de la mano de la exigencia de penetrar y sumergirse en los problemas de la realidad concreta. Ser realista supone así, "despojarse radicalmente de viejos dogmatismos, de desacreditados prejuicios y de arcaicas supersticiones" (JCM, IP, 1979: 111).

En Marx y en el método dialéctico esto se torna evidente, pues el marxismo "se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios, de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las actividades sociales: Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia" (JCM, IP, 1979: 112).

En este contexto, la introducción de la idea de mitos revolucionarios -de raíz soreliana- aparece, a ojos de Mariátegui, como respuesta ante la exigencia de un pensamiento revolucionario realista. Pues, para el escritor peruano, desde que Sorel "descubrió el valor perenne del mito en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos bien, que este es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo no debemos negligir ni subestimar" (JCM, PP, 2007: 194).

Ser realista no es opuesto, en la constelación mariáteguiana, con ser idealista, siempre que entendamos por esta última la acepción propia de sentido común, es decir, poseer en la vida un ideal, una meta que conmine o conduzca a la acción. De modo tal que "nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia" (JCM, IP, 1979: 250).

Acerca de la filosofía y la historia

"Las clases que se han sucedido en el dominio de la sociedad, han disfrazado siempre sus móviles materiales con una mitología que abonaba el idealismo de su conducta. Como el socialismo, consecuente con sus premisas filosóficas, renuncia a este indumento anacrónico, todas las supersticiones espiritualistas se amotan contra él, en un cónclave del fariseísmo universal, a cuyas sagradas decisiones sienten el deber de mostrarse atentos, sin reparar en su sentido reaccionario, intelectuales pávidos y universitarios ingenuos"

José Carlos Mariátegui.

En Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana, uno de los pocos libros que José Carlos Mariátegui concibió como tal en su corta vida¹⁴, encontramos un estudio acerca de las etapas históricas por la que atravesó el Perú, realizado, por cierto, desde una perspectiva más típicamente marxista -hecho que no se repite con tanta evidencia en el resto de sus trabajos. A partir de él, y con el recurso de otros ensayos del autor, es posible reconstruir la crítica que el pensador peruano dirige a una concepción lineal y evolucionista de la historia.

¹⁴ "José Carlos Mariátegui alcanzó a publicar -en forma de libros- dos volúmenes de sus escritos: *La escena contemporánea* (1925) y los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Con posterioridad a muerte se han impreso *Defensa del marxismo* (1934) -una edición incompleta- y, por nosotros *El Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950) y *La novela y la vida* (1955)" C.f.: Mariátegui, J. C.: "Nota editorial" en *Temas de nuestra América*. Amauta, Lima, 1988.

Las objeciones realizadas tanto a la idea de progreso, como a la noción de un tiempo lineal continuo y vacío, se vuelven allí aprehensibles y abren la posibilidad de ser pensadas a la luz de los desarrollos de Walter Benjamin.

Otra de las cuestiones que despiertan un profundo interés, es el uso que el ensayista andino realiza de los términos civilización y cultura. Vinculado el primero a lo artificioso y el segundo a lo natural o espontáneo, esta oposición podría remitir a aquella de raigambre alemana, entre *zivilisation* y *kultur*, a la que intentaremos atender sirviéndonos de ciertos desarrollos de la Escuela de Frankfurt.

I

Comencemos entonces por el análisis de las etapas históricas por las que transitó el Perú. Mariátegui identifica allí dos momentos: el primero y determinante, en tanto es el que marca el rumbo de la estructura económica y política peruana, es la Conquista; el segundo, diferenciado del primero sólo por el intento fallido de fundar una República burguesa, es la Independencia.

Ambos acontecimientos significan -para Mariátegui- eminentemente "hechos políticos y militares", no así económicos. Pues la mayor empresa por ellos emprendida, haciendo oídos sordos del precepto sarmientino que reza "gobernar es poblar", fue la de la cacería y el saqueo. Con la psicología de los buscadores de oro, los conquistadores fueron incapaces de crear en el Perú las condiciones de desarrollo de una economía capitalista. Su gran pecado fue el de desarticular el orden y sistema económico incaico, mostrándose impotentes a la hora de sustituirlo por otro más progresivo.

La herencia colonial está contenida, señala Mariátegui, en tres términos: gamonalismo, latifundio y servidumbre. El gamonalismo excede una categoría social y económica, antes bien: "Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales [latifundistas] propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. (...). El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo de Estado" (JCM, 7E, 2005: nota al pie, p. 37).

La Independencia no representa, en sentido estricto, una discontinuidad respecto de la colonia. Ella redundó en beneficios de criollos y españoles, que favorecidos por el período del guano y el salitre, se constituyeron en una endeble clase capitalista de tipo comercial y financiera. Quines integraban estas filas, continuaban siendo, no obstante, de origen aristocrático, sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia. Empujados por su posición en la estructura económica, pero limitados, a su vez, por su propia condición, esta minoritaria clase, en el afán por establecer principios liberales, confundió el blanco y en lugar de atacar el latifundio, arrasó con la comunidad.

La república, por su parte, carga con una doble culpa, pues, portadora de promesas igualitarias, no hizo más que agravar la depresión y exasperar la miseria del indio y del trabajador. No fue otra sino la aristocracia quien asumió en el Perú el rol de la clase burguesa, aunque fatalmente todos sus prejuicios y resabios coloniales, le impidieron realizar su obra.

No hay en este esquema de interpretación elementos que conduzcan a la idea de un cambio progresivo hacia estructuras económicas y políticas superadoras. Tampoco se puede deducir de él la existencia de una discontinuidad radical entre el período de la colonia y aquel de la República. Lo que, en todo caso se puede afirmar, es la coexistencia y simultaneidad de elementos de tres economías

diferentes: "Bajo el régimen de la economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos es su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada" (JCM, 7E, 2005: 23).

II

En este marco, la oposición civilización-cultura, asume un papel central. Siendo excesivamente esquemáticos, podríamos resumir del siguiente modo este binomio: partiendo de la identificación civilización-ajeno, cultura-propio, si la civilización es instrucción, la cultura es educación, despliegue de las potencialidades guardadas como semilla en el seno de los hombres; si la primera es producto de una construcción artificial, la segunda es desarrollo natural; si en la primera domina lo mecánico, en la segunda el tipo de organización predominante es la orgánica; finalmente, si en la civilización el hombre y todas sus vinculaciones son meros medios; en la cultura éstos representan un fin en si mismo.

En un artículo que lleva por título "Cultura y civilización", Theodor Adorno y Max Horkheimer, nos proporcionan las claves para desandar y problematizar esta cristalización. Según ambos autores, la valoración negativa del término civilización se remonta a la filosofía estoica de la cultura. Posidonio advertía ya la relación proporcional entre progreso material y decadencia moral. A un estado ideal, sin leyes ni violencia se le opondría otro de signo opuesto. La diferenciación se producía entre dos esferas, una equiparada con la técnica exterior, y otra remitida a la pura theoria. A esta última Ciceron la pensaba en términos de cultura animi.

En esta prematura distinción entre la esfera material y la moral se prefigura -afirman- el dualismo moderno entre "civilización como cultura material (Zivilisation) y valores de cultura (Kultur). Kultur ha tenido siempre algo de «cultura espiritual». Pero Zivilisation no se opone originariamente a «cultura del espíritu» (...) sino que designa más bien al conjunto de la humanidad" (Adorno y Horkheimer, 1969: 91-92).

En su acepción moderna y negativa, el término civilización se afirma por primera vez en la cultura inglesa en el siglo XVIII en oposición a la cultura cortesana y feudal. En Alemania este sentido se consolida hacia el siglo XIX: "Y, a partir de entonces como forma moderna de la cultura, se relaciona, por un lado, con el extraordinario incremento de la población a partir de la revolución industrial y la concentración urbana resultante, y por otro lado, con la disolución de los ordenes tradicionales de la sociedad, por efecto de la ratio y el cálculo racional" (Adorno y Horkheimer, 1969: 93).

El orden viejo es reemplazado por uno nuevo de caótica desorganicidad. Oswald Spengler -citado con insistencia por José Carlos Mariátegui- fue uno de los teóricos que con mayor vehemencia ilustró esta oposición, caracterizando la vida de hombres superficiales, atomizados y sin alma, bajo el epítome de «tipo del moderno cavernícola». A esta imagen negativa de la civilización se opuso la de Kultur.

Jean Jacques Rousseau en su conocido Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres, también elevó contra la artificiosidad de la civilización, el elemento crítico de la naturaleza. Desde este momento -afirman Adorno y Horkheimer- la figuración del contraste fue introduciéndose en la conciencia común.

La existencia de esta aversión por la civilización no está ausente en Immanuel Kant, para quien significaba educación en las ciencias y las artes, más no crecimiento moral, reservado éste último al ámbito de la cultura. Sin embargo, Adorno y Horkheimer, consideran que en las palabras del filósofo alemán hay más verdad respecto de la sociedad que en relación a su desprecio por la civilización. Pues, en Kant, ambos términos no se encuentran en una relación lineal de sucesión, ni aún en una de absoluta incompatibilidad, por el contrario, existe entre ambos una fuerte interdependencia interna al proceso progresivo de socialización. No se da una sin el auxilio de la otra. Consecuentemente sostiene "que el desarrollo interior del hombre y el aspecto que él imprime al mundo externo dependen uno de otro, y que sería una ilusión crear un mundo de la interioridad que no diese prueba de sí actuando sobre la realidad" (Adorno y Horkheimer, 1969: 98). Freud oxigena a partir de sus cavilaciones este debate, al cuestionar la distinción tajante y absoluta entre ambos términos de la ecuación.

Si bien, los teóricos de la Escuela de Frankfurt, se inclinan por la idea kantiana de la interdependencia, no desconocen que "la actividad de la civilización, como producción y uso cultivado de meros objetos instrumentales, y además con frecuencia superfluos, ya se ha vuelto finalmente intolerable a sí misma, y que los hombres ya casi no son, o no son del todo, dueños de ese aparato, sino sus funcionarios, o bien consumidores forzosos de lo que la civilización produce" (Adorno y Horkheimer, 1969: 100-101). Más allá, es necesario afirmar que muchos de los aspectos que comporta la Zivilisation, estaban presentes también en las festejadas épocas de Kultur. Hoy lo difícil no es tanto separar el progreso técnico de la civilización, como separarlo del atontamiento e idiotez en que redundan.

George Lukács, por su parte, en un artículo de 1920 llamado "Vieja y nueva Kultur", define el concepto del siguiente modo: "Kultur (en oposición a Zivilisation) comprende el conjunto de aptitudes y de productos dotados de valor que resultan superfluos en relación al inmediato sustento" (Lukács, 1973: 74). En pocas -e injustas- palabras, el estudio del pensador húngaro, analiza la decadencia de la cultura capitalista y su inminente y fatal fracaso, a la que le sucedería la nueva kultur representada por el proletariado, único capaz -por la posición que ocupa en la estructura social- de realizar el verdadero ideal de la Kultur. Hay en este interesante artículo una frase que queremos retener: "la Zivilisation y su forma más elevada, el capitalismo, han desarrollado al máximo el servilismo del hombre hacia la sociedad, la producción, la economía" (Lukács, 1973: 83).

En los escritos de José Carlos Mariátegui este tipo de reflexión no deja de hacerse presente, si bien de modo más fragmentario y, a veces, algo confuso. La contraposición entra allí en escena a partir del análisis del fracaso del desarrollo capitalista -de la Zivilisation atendiendo a Lukács- debido a la inexistencia de elementos naturales y espontáneos que favoreciesen su inscripción. El espíritu requerido por el capitalismo, de tipo urbano, industrial, manufacturero y mercantil, era exiguo, por no decir, inexistente, en el Perú. En este sentido las frases de Mariátegui son elocuentes: "Una economía indígena, orgánica, nativa, se forma sola. Ella misma determina espontáneamente sus propias instituciones. Pero una economía colonial se establece sobre bases en parte artificiales y extranjeras, subordinadas al interés del colonizador" (JCM, 7E, 2005: 43). "No se transforma artificialmente a una sociedad. Menos aún a una sociedad campesina, profundamente adherida a su traición y a sus instituciones jurídicas" (JCM, 7E, 2005: 55).

Con el disfraz del civilizador, el colonizador disimuló la explotación del indio, revestida con argumentos de inferioridad y primitivismo. Se destruyeron pueblos con el pretexto de enseñarles las normas y buenos modales de la civilización. La

opresión y el yugo no prescindieron de la argucia "de que sirve a la redención moral y cultural de las razas oprimidas" (JCM, IP, 1979: 24).

Lo que define a la Kultur incaica no son los mitos artificiales de la Zivilisation, sino el espíritu colectivista y de cooperación, la armonía entre el orden económico y el político. La garantía por parte del estado del dinamismo suficiente para el bienestar de todos sus miembros, el esfuerzo común destinado a fines sociales. Estas marcas culturales imprimen su huella en las concepciones religiosas de aquellas comunidades, que en contraposición a las de la civilización occidental, ostenta rasgos de colectivismo teocrático y de materialismo. "La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica (...). El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social" (JCM, 7E, 2005: 113). Tampoco ejercía la religión incaica ningún tipo de violencia sobre las comunidades anexadas al imperio, pues su panteísmo promovía una suerte de federalismo, sin el agresivo afán de proponer una única verdad metafísica.

Pero también y más fundamentalmente habla del carácter y pregnancia de esta cultura, su capacidad de resistir siglos de expoliación y dominación: "Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla" (JCM, 7E, 2005: 58). Sobreviven en la sociedad peruana, aquello que Mariátegui bautizó como elementos de socialismo práctico, que aún en su condición de ruina, vegetan sin terminar de morir. Esta latencia de una débil fuerza, aún en el peor de los panoramas, evidencia elementos naturales de socialización de la tierra y de hábitos arraigados de cooperación.

Es necesario ser cautelosos a la hora de ponderar estas características y ensayar su interpretación. El que Mariátegui subraye estas particularidades de la comunidad incaica, no supone la posibilidad de un retorno a un estado puro, natural, e impoluto, pues ello significaría caer en el peor de los sentidos del mito. Para cambiar la historia no basta con loar la de los vencidos. Suscribir a la tesis que afirma que la nueva época será solo y esencialmente creación de las fuerzas raciales autóctonas, es, para el escritor andino "caer en el más ingenuo o absurdo misticismo" (JCM, IP, 1979: 30).

El ensayista peruano tenía clara consciencia de ello; la existencia de elementos para una solución socialista "lo mismo que el estímulo que se preste al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativos, no significa en lo absoluto una romántica y anti histórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico" (JCM, IP, 1979: 161). Refuerza el autor esta idea en un ensayo de 1930: "El retorno romántico al Imperio Incaico no era como plan más anacrónico que la honda y el reloj como armas para vencer a la República" (JCM, IP, 1979: 185)¹⁵. Una vez adquirida la técnica, las ideas de la civilización occidental, no es posible renunciar a ellas para volver a antiguos mitos agrarios. Tanto la conquista como la república fueron y son hechos históricos y "contra los hechos históricos poco o nada pueden hacer las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu" (JCM, IP, 1979: 71).

¹⁵ El uso peyorativo que hace el autor del término romántico en ambas citas, no implica una crítica al romanticismo, su interpretación respecto de este movimiento cultural es bastante más compleja. Ver: Löwy Michael: Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui, en *Revista Latin American perspectivas*, Issue 101, Vol. 25. No. 4, July 1998, 76-88.

El reconocimiento de la inconmensurabilidad entre ambos "comunismos", condicionados temporal y espacialmente, no le impidió a Mariátegui, sin embargo, subrayar su "incorpórea semejanza esencial"¹⁶. En esta frase percibimos el titilar de la benjaminiana semejanza inmaterial que se halla a la base de las lenguas. En Walter Benjamin aquella señala cierta "concentricidad de las palabras de diversas lenguas a partir de su alusión a un mismo significado. Alusión a lo mismo que abre en ellas la dimensión intangible de un parentesco virtual, la similitud"¹⁷.

Walter Benjamin lo expresa en los siguientes términos: "Es decir, que ordenando palabras de diversas lenguas que significan la misma cosa, alrededor de este significado como centro de ellas, sería necesario indagar cómo todas ellas –que pueden a menudo no tener entre sí ninguna semejanza- son similares a ese significado en su centro" (Benjamin, 2001: 106).

Se traza así una suerte de consanguinidad -en palabras de Mariátegui¹⁸- entre ambas experiencias, que al tiempo que las aproxima llamativamente, señala su radical discontinuidad. A partir de lo anterior se abren dos perspectivas, en primer lugar, el socialismo deja de ser un movimiento artificial y ajeno a la tradición peruana, para arraigar profunda y espontáneamente en las masas obreras y campesinas oprimidas. En segundo lugar, se establece una singular relación con la temporalidad.

III

"Llamamos afines a aquellas naturalezas que al encontrarse se aferran con rapidez las unas a las otras y se determinan mutuamente". J. W. Goethe.

Esto último puede ser interpretado a la luz de los desarrollos de Walter Benjamin, pensador contemporáneo a Mariátegui. Tanto para uno como para otro, la dimensión del pasado posee una carga fundamental. Entendido como lo que está irremediablemente perdido, como aquello que quedó trunco, el pasado guarda un índice de fe, una potencialidad que irrumpe a la manera de relámpago y que a modo de promesa exige en el presente su redención¹⁹.

Un estudio de Pablo Oyarzún, nos brinda relevantes herramientas para desplegar estas proposiciones. En su artículo titulado "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en el pensamiento de Walter Benjamin"²⁰, el filósofo chileno

¹⁶ Esta cita aparece al menos en dos pasajes de Mariátegui, el primero lo encontramos en *Siete ensayos*, en una interesante nota al pie referida al comunismo de Marx y Sorel y al comunismo incaico; el segundo, en el artículo *La máscara y el rostro*, incluido en: Mariátegui, José Carlos: *Peruanicemos al Perú*. Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2007. p.76.

¹⁷ Oyarzún Robles, P.: "Sobre el concepto benjaminiano de traducción" en *De lenguaje, historia y poder.*, Santiago. Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de artes, Universidad de Chile, s/f. p. 167.

¹⁸ José Carlos Mariátegui así lo expresa en –al menos- dos oportunidades: "*La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla*" (JCM, 7E, 2005: nota 1, p. 36 y JCM, PP, 2007: 190).

¹⁹ Mariátegui se sirve en distintos pasajes -mucho de ellos ya citados en el cuerpo del texto- del término *redención*.

²⁰ El trabajo del filósofo chileno se centra fundamentalmente en el análisis de las tesis que Benjamin agrupó en *Sobre el concepto de historia*. Nos serviremos de su interpretación en el intento por realizar un parangón entre las concepciones del filósofo y ensayista alemán y las de su par peruano. Ver: Oyarzún, Pablo: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y

afirma que en Walter Benjamin, el concepto de historia es distinto a un conocimiento apocalíptico. En sus escritos no se concibe el fin de la historia, sino, antes bien, el fin en la historia. Lo que se pretende es la realización de la tarea de la historia, esto es, la felicidad, como fin vivido, o bien, como fin que invita a ser vivido. Esta invitación proviene de las expectativas, de la esperanza que –siguiendo a Oyarzún- asume el cuerpo de una imagen-de-experiencia, su objeto está, así, contenido en una imagen. Ahora bien, si lo propio de la imagen es mantenerse y si se mantiene en base a su incumplimiento, el modo de hacerlo es anticipando aquello que espera. “Y es justamente esta anticipación lo que, como rasgo fundamental de la esperanza, tiene el carácter de imagen a condición de que entendamos a ésta como una promesa de presencia” (Oyarzún, s/f: 226).

Si el objeto de la esperanza es una imagen-de-experiencia, ella proviene tanto para Benjamin como para Mariátegui del pretérito, de cierta posibilidad pasada. Esta aproximación no se reduce a la afirmación de una eficacia del pasado sobre el presente, refiere, por el contrario, a “una determinación de la presencialidad del presente por el pasado. Esta determinación abre en el presente una diferencia que lo constituye, y de este modo hiende el presente mismo” (Oyarzún, s/f: 226).

Esta esperanza está vinculada al desposeimiento, a la tristeza que brota de la irrecuperabilidad de aquello que hubiera colmado su deseo. La dimensión que abre la esperanza es el futuro, figurado como lugar de la felicidad entendida como el fin en la historia, pero, para que ella advenga es necesario que la historia no se cierre sobre sí misma, sobre un presente dado.

Lo anterior no equivale a un privilegio del futuro, pues el planteo de Benjamin -y por afinidad el de Mariátegui- se construye sobre el privilegio del pasado, es éste y no otro el que tiñe el tiempo, el que “configura la temporalidad del tiempo. El futuro, concebido como diferencia del presente, como hiato que se abre en éste, irresuelto, (...) del pasado en cuanto pendiente” (Oyarzún, s/f: 227). El futuro sólo puede emerger de lo que el pasado inscribe en el presente como cuenta pendiente.

José Carlos Mariátegui lo expresa con estas palabras: “La capacidad de comprender el pasado es solidaria con la capacidad de entender el presente y de inquietarse por el porvenir” (JCM, PP, 2007: 20).

El pasado es siempre lo trunco, lo irresuelto y en cuanto tal, equivale al índice de redención cuya forma es la de una «débil fuerza mesiánica». La debilidad de esta fuerza se opone a la fortaleza de su opuesta; la clave de ambas se sitúa en la relación que cada una de ellas establece con el pasado.

La operación que realiza la denominada fuerza fuerte, es la de traer el pasado al presente. Uno de los ropajes que este accionar viste es el de la tradición. En José Carlos Mariátegui ella asumirá el nombre de tradicionalismo. La tradición en Benjamin, el tradicionalismo en Mariátegui, importa dos características, en primer lugar, no admite la preterición de lo sido, en segundo lugar, es selectivo en cuanto a lo que acoge del pasado, pues sólo opta por aquellos elementos en los que se reconoce en el presente.

En el pensador peruano el tradicionalismo se opone a la tradición, pensada ésta última en términos revolucionarios, como algo latente, vivo y móvil. En este sentido, a la tradición: “La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre” (JCM, PP, 2007: 145).

La metáfora, con la cual Oyarzún ilustra la continuidad del pasado en el presente, es la del haz de luz, una delgada pero fuerte proyección del presente sobre el pasado que destaca, sobre un fondo que produce como oscuro u opaco, aquellos perfiles que mejor reflejan su momento presente, en los cuales éste se reconoce. En función de éste comportamiento la fuerza fuerte se corresponde con la dominación, pues, no sólo domina el pasado en tanto selecciona aquello que ha de traer al presente, sino que domina también, en el presente.

El tradicionalismo, en el pensamiento de Mariátegui, es el que con mayor vehemencia se opone a la tradición, en la medida en que ésta última "se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta escueta y única" (JCM, PP, 2007: 146). Con ello, se vuelve el pasado citable, lo que equivale a concebirlo como "un museo o una momia" (JCM, PP, 2007: 148).

Alejada de esta petrificación, pero aceptando el pasado como sido, la tradición revolucionaria conlleva como su marca propia la resistencia a dejarse aprehender en fórmulas herméticas. "Como resultado de una serie de experiencias (...) la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes" (JCM, PP, 2007: 146-147).

La débil fuerza -mesiánica- se construye a partir de su particular relación con el pasado en el cual no se proyecta, sino que, por el contrario, lo recibe o acoge; en su falta de fuerza en el presente para citar el pasado -como linaje- radica su debilidad. Más es fuerte, precisamente porque resiste su inversión y capitalización en presente. La aceptación del pasado como tal, se complementa con una rememoración, una evocación o escucha. Lo que se escucha es el eco de las voces muertas de un pasado abortado: "(...) la «fuerza débil» no borra (...) la borradura que un día recayó sobre lo pasado, y en virtud de lo cual éste fue remitido al reino umbrátil de lo sido, borradura que no cesa de reproducirse: no lo borra, sino que lo resalta" (Oyarzún, s/f: 230)

La distinción entre tradición y tradicionalismo se corresponde con el par pasado -pasadismo. El pasadismo es para Mariátegui, postizo y mediocre, pues, en la medida en que se identifica con el período virreynal, aristocrático y elegante, no hace más que validar la continuidad de su dominio. Pretender fundar allí una suerte de peruanidad, no es otra cosa que dedicarse a hacer ficción y negar que "La conquista (...) frustró la única peruanidad que ha existido (...). De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos" (JCM, PP, 2007: 24). Las ruinas del ayllu, los vestigios del incario, y aquellos elementos que vegetan sin terminar de morir, representan los ecos de quienes reclaman su redención. Las voces que se pretenden acallar, constituyen las cuartas partes de la población peruana, sin ellas no hay peruanidad posible. Pero este problema sólo encontraría solución en su encuadre socialista, cuando se reconozca que el problema del indio, lejos de ser un problema étnico o moral, como muchos filantrópicos²¹ suponen, es un problema económico, es el problema de la tierra.

Vale la pena citar aquí en extenso las palabras de Mariátegui: "Lo que esto nos revela es que la tradición²² aparece particularmente invocada y aún ficticiamente

²¹ Con este término se refiere Mariátegui tanto a las labores de la sociedad Pro-indígena dirigida por Pedro S. Zulem y Dora Mayer, como a la vía instructiva -reforma educativa mediante- de integración.

²² En este contexto la palabra *tradición*, lejos de estar referida a la de los revolucionarios, remite a lo que con ella realizan los tradicionalistas o pasadistas. Por otro lado, este podría ser uno de los ejemplos de la dificultad a la que nos enfrentamos en los escritos de Mariátegui al intentar establecer la significación de los términos por él desarrollados.

acaparada por los menos aptos para recrearla. De lo cual nadie debe asombrarse. El pasadista tiene siempre el paradójico destino de entender el pasado muy inferiormente al futurista. La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representársela en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado” (JCM, PP, 2007: 147).

IV

En este marco, lo que un pensamiento crítico reclama, es un nuevo concepto de historia, capaz de romper con la matriz de la continuidad -del dominio-. Walter Benjamin, movido por este impulso, introdujo la noción de discontinuidad en la historia, con el objeto de “validar la eficacia absolutamente singular del pasado como tal” (Oyarzún, s/f: 230). Ello es posible mediante la desarticulación del presente como dimensión dominante de la temporalidad histórica. Lo anterior exige poner en evidencia una fisura que, constituida por el pasado, produzca una grieta en el «es» de la fuerza fuerte, en esa presencia en donde el dominio legitima su reinado histórico.

El «es» remite al supuesto sobre el cual descansa tanto la ideología del progreso como el concepto tradicional de historia, un supuesto de tipo ontológico, que vuelve coincidentes ser y tiempo. Ello implica la reducción de la historicidad de lo histórico, el control sobre la diferencia tempórea del ser consigo mismo. “Para esta concepción el «es» designa la coincidencia -falsamente feliz- de ser y tiempo, el instante en el que el «es» coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teórico de una tal coincidencia es una ontología del presente” (Oyarzún, s/f: 231).

Esta coincidencia lejos de ser efecto de un espíritu en la historia, es producida por aquella fuerza fuerte que interviene continuamente en el presente expresando “la violencia de una dominación que busca coincidir consigo misma e hipostasiarse en el presente” (Oyarzún, s/f: 232).

En la búsqueda por erigir otro concepto de historia, Walter Benjamin, discernió tres blancos, los mismos que a su vez, José Carlos Mariátegui identificó. Pues, al igual que el filósofo alemán, los cuestionamientos dirigidos por el amauta a los portavoces de la ideología del progreso y el historicismo, se complementan con la crítica realizada al fascismo. De las dos primeras cuestiones no escapaban los deudos de la II Internacional.

Para el filósofo alemán, tanto el progresismo como el historicismo comparten la misma matriz, a pesar de su esfuerzo por diferenciarse: la continuidad y el tiempo «homogéneo y vacío».

El progresismo, posee una creencia ciega en el futuro, es un optimista empedernido; y es esta misma creencia la que lo lleva a justificar toda violencia o mal pasado en pos de un estado de armonía y bienestar futuro. En oposición a él, se sitúa la irremisibilidad del pasado: “Pretender que éste, en su trunquedad, pueda ser justificado por la dicha o la justicia venidera es, a fin de cuentas, hacerse cómplice de las fuerzas que cancelan la posibilidad de tal advenimiento y renunciar a la vez a la posibilidad misma de pensar lo histórico” (Oyarzún, s/f: 234-235).

Mariátegui, comparte ciertamente este principio, al hacer suya la frase de José Vasconcelos, desarrolla un modo singular de entender tanto al optimismo como al pesimismo. Reproducimos los extractos mas elocuentes de la cita del escritor y político mexicano: “«Repudio de la realidad y lucha par destruirla, pero ni por

ausencia de fe sino por sobra de fe en las capacidades humanas y por convicción firme de que nunca es permanente ni justificable el mal y de que siempre es posible y factible redimir...»" (JCM, AM, 1972: 34, el subrayado es nuestro).

La fórmula que resume la posición de este pensador mexicano y que Mariátegui hará suya es "pesimismo de la realidad, optimismo del ideal" (JCM, AM, 1972: 34). La primer parte de la ecuación traduce la necesidad de condenar el presente, su injusticia, pero no con el gesto de la impotencia propio de nihilistas y escépticos. De este último tipo de pesimismo -el nihilista- que con un ademán de cansancio se limita a constatar la decadencia de la historia, se aleja el pensador peruano. Como así también se distancia del optimismo ingenuo y fácil que considera al mundo en el que vive como el mejor de los posibles. A ambos, opone -entre otras cosas- la potencia del mito²³.

La ideología del progreso proviene -según Oyarzún- de la secularización de la teología de la historia bajo el aspecto de Filosofía de la historia. En este sentido, si para la teología, la historia se realiza en la salvación, en su versión secular, ella se inscribe en el futuro de la humanidad.

Esta visión predominó -siguiendo a José Carlos Mariátegui- en la época prebélica, en ella: "La filosofía evolucionista, historicista, racionalista (...) unía a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva" (JCM, AM, 1972:17-18). Sin embargo, con el advenimiento de la guerra, esta ilusión se vio despojada de su poderosa evidencia.

Por su parte, la crítica al historicismo está emparentada con la dirigida al conservadurismo y a la noción a la que hicieramos referencia de tradición (-alismo). En este paradigma, de una parte, se rescata al pasado pero sin asumir su condición de sido, pues se pretende revivirlo; de otra, se agolpan hechos históricos que, a la manera de datos se suceden en un «tiempo homogéneo y vacío» que el discurso dominante capitaliza en su propio interés.

En relación a la primera operación, el ensayista peruano, es contundente: "(...) todos los intentos por resucitar mitos pretéritos resultan, en seguida, destinados al fracaso. Cada época quiere tener una intuición propia del mundo. Nada más estéril que reanimar un mito extinto" (JCM, AM, 1972: 26).

Al mismo tiempo, la apreciación que el historicismo formula sobre el presente coincide con la descripción que Mariátegui realiza del pesimismo vago y decadentista, que describiéramos en los párrafos anteriores.

Es en este punto, donde progresismo e historicismo se diferencian, a pesar de compartir el mismo punto de partida. Para el historicismo, no es ya la humanidad el sujeto de la historia, su interés se centra en el conocimiento de la verdad de las individualidades históricas. En esto, su relativismo es proporcional a su ingenuidad. Pues pretende a través del concepto de vida y del privilegio de la empatía como método, suprimir la distancia que separa su compenetración con el pasado del momento presente de su conocimiento. El momento de extrañeza es disuelto y con él se deshace también lo que lo diferenciaba del progresismo. Pues en la borradura de lo fallido, del diferimiento de la historia y en el festejo de la relatividad de las historias parciales, lejos de alejarse de la idea de universalidad, se aproxima a ella vertiginosamente, sólo que lo hace por acumulación o acopio.

²³ Este punto será abordado en último apartado del presente trabajo.

Así -afirma el filósofo chileno- tanto para una como para otra "la verdad de la historia no es en sí misma histórica, sino intemporal, «eterna», ya sea que se la localice en la eternidad del pretérito, como hace el historicismo, ya en la eternidad del futuro, como hace el progresismo. Pero justamente esto significa que ninguno de los dos posee un concepto crítico del presente" (Oyarzún, s/f: 238). La postulación de un presente aproblemático, idéntico a sí mismo y, tendido sobre el telón de fondo de un tiempo homogéneo y vacío, no es otra cosa que su ontologización. La naturalización de la historia culmina cuando se introduce en ella la noción de continuidad. Esta domina el material del pasado -porque domina en el presente- y construye su control en base no ya al recuerdo de lo que quedó trunco, sino a su olvido. A partir de este proceder suyo, traba complicidad con los dominadores de cada época.

Resta tan sólo desarrollar la crítica que Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui -contemporáneos entre sí- realizan al fascismo.

Siguiendo una vez más a Pablo Oyarzún, puede decirse, que a diferencia del progresismo y el historicismo, el fascismo no ostenta ningún concepto de historia. Se relaciona con ella como con un *factum brutum* de la actualidad. "(...) el fascismo reduce la historia a facticidad. De este modo, trae consigo, no el mentís de las nociones heredadas, sino precisamente el remate de la concepción continuista de la historia, ofreciendo el absoluto de la dominación" (Oyarzún, s/f: 239).

En oposición a Walter Benjamin, existe en los escritos de Mariátegui, una visión un tanto ambigua respecto del fascismo, pues, si bien por un lado se lo considera en las antípodas del pensamiento revolucionario -entre otras cosas- por su condición de reaccionario, por otro lado, se le reconoce -al igual que al mito revolucionario- la fuerza y capacidad de despertar en las masas una fe, una ilusión. En este sentido, tanto el fascismo como el mito revolucionario, comparten el motivo nietzscheano de vivir peligrosamente, subrayado tanto en los Siete ensayos... como en *El alma matinal*²⁴.

No obstante, habría que resaltar en favor del pensador peruano, que el fascismo dejó ver sus garras de modo más patente a partir de su vinculación con el nazismo. Hasta entonces, aparecía como una alternativa frente a la debacle de la civilización liberal y frente también, a las tibias posiciones socialistas democratizantes y parlamentaristas²⁵.

Mito y revolución

I

En un artículo publicado en *Mundial*, 1925, titulado "Dos concepciones de la vida" Mariátegui despliega su análisis acerca de la sociedad. El corte lo sitúa en la primera guerra, umbral de dos humores de época diferenciados, aquella propia de la sociedad prebélica y la correspondiente a la posbélica. Los alcances de las consecuencias de la guerra, lejos de reducirse al ámbito económico, produjeron

²⁴ La frase nietzscheana aparece en *El alma matinal* extractada de un discurso de Mussolini. "«Un filósofo alemán decía: vive peligrosamente. Yo quisiera que ésta fuese la palabra de orden del nuevo fascismo italiano»". Unos párrafos más adelante dice Mariátegui: "Los revolucionarios como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco" (p. 20-21). Los *Siete Ensayos* encabezado por un epígrafe nietzscheano emula el actuar y escribir con pasión, metiendo toda la sangre en las ideas.

²⁵ Ver al respecto el trabajo de Oscar Terán, que si bien desarrolla un análisis desde otra perspectiva teórica -foucaultiana- introduce elementos para reflexionar acerca de este tópico. Ver: Terán, Oscar: *Discutir Mariátegui*, México, Editorial autónoma de Puebla, 1985.

cambios sustanciales en el espíritu y la psicología de Occidente. Hay algo de orden sentimental que distancia a una época de la otra.

A partir de un estudio -asombrosamente similar al realizado décadas después por George Steiner²⁶- Mariátegui describe a la época prebélica, como una sociedad bucólica, apacible, dulce, pero capaz de conducir al espíritu al colmo del aburrimiento y al borde de la locura. Este sentir bregaba por el acontecimiento de algo extraordinario que los sacudiera de la monotonía de la vida. En este panorama "La guerra no aparecía como una tragedia, como un cataclismo, sino mas bien, como un deporte, como un alcaloide o como un espectáculo" (JCM, AM, 1972: 19).

Las previsiones de aquella generación -un tanto frívolas y superficiales- no coincidieron con los hechos, Europa sintió el flagelo bélico y sus emociones y sentimientos transmutaron. "Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto a la violencia" (JCM, AM, 1972: 19).

Estas trasmutaciones en la atmósfera europea se aceleraron con la inyección de alma guerrera y mítica de la Revolución Rusa. Para resguardarse frente a ella, la burguesía apeló a la violencia del fascismo. Bolcheviques y fascistas, acordaban en un punto: su rechazo a la antigua superstición del progreso.

La época nacida de la guerra y de sus nuevas experiencias, posee también nuevos -aunque antitéticos- impulsos. Es una época romántica, revolucionaria y quijotesca, que no se contenta ya con la fórmula racionalista «pienso, luego existo», pues: "La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa" (JCM, AM, 1972: 21-22).

Ya sabemos -afirma Mariátegui- lo que fue capaz de crear el nihilismo y escepticismo de la época prebélica, pero de su guerra, de su crisis, habrá de nacer una nueva fe, un nuevo mito que sea capaz de conducir a los hombres.

Al alma desencantada -descrita por Ortega y Gasset- propia de una civilización en decadencia, le opone Mariátegui el alma encantada -de la que hablara Romain Rolland- afín a los hombres de acción, a los forjadores de una nueva etapa. La primera corresponde -nietzscheanamente- al ocaso, la segunda señala el alba.

En este contexto, si la racionalidad ha servido sólo para desacreditar a la Razón, si fue ella quien se ha dado su propia muerte, no puede luego ser ella ni aún su Ciencia quien colme la "necesidad de infinito que hay en el hombre" y tampoco quien le proporcione un mito.

La necesidad de mito proviene de una cualidad humana, el hombre es un ser metafísico, cuyo motor es el mito. "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" (JCM, AM, 1972: 24).

II

²⁶ Steiner utiliza los vocablos *ennui*, *noia* y el baudelaireano *spleen* para referirse al humor que teñía la etapa de la Europa prebélica. Su intención es la de subrayar "el hecho de que un corrosivo *ennui* es un claro elemento de la cultura del siglo XIX". Habría que buscar allí, en la corrosión producida por el aburrimiento y la compleja estructura de la civilización, ciertos orígenes de lo inhumano y de un nuevo concepto de cultura: la *poscultura*. C.f.: Steiner, G.: *El castillo de barba azul*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

La idea mariateguiana acerca de la imposibilidad de encontrar los motivos revolucionarios en la ciencia, es -como otros tópicos- de inspiración soreliana. Para Georges Sorel "la ciencia es demasiado abstracta para poder guiar la acción"²⁷. Como señala Oscar Terán, estas proposiciones producen un quiebre con la II internacional, cuyo principio -sostenido por Lasalle y Kausky-, afirmaba "la fusión de la ciencia y el proletariado como condición de la revolución social" (Terán, 1985: 73).

Sin embargo, como ocurre con muchas de las posiciones de Mariátegui, este antiintelectualismo no es definitivo, ni mucho menos absoluto. La confianza en la capacidad invectiva y creadora de las masas, encuentra su contrapeso en la propia práctica que lleva adelante Mariátegui, no sólo a partir de sus intervenciones acerca de las vanguardias estéticas, y sus reflexiones políticas en torno a las cuestiones nacionales e internacionales en los múltiples medios gráficos en los que participó, sino también en su incansable práctica militante. En este mismo sentido, su arenga y colaboración en la construcción de organizaciones tanto sindicales como partidarias, contradice o suspende, el principio de espontaneidad defendido expresamente por Sorel.

A este respecto, tal como agudamente observa José Sazbón: "en la migración de los temas sorelianos a concepciones diferentemente centradas, es imposible no advertir su distinta inscripción, la nueva identidad que adquieren y -en el límite- el hecho de que la configuración original sólo deja sentir su presencia por una continuidad terminológica más que conceptual. En lo referente a Mariátegui, y particularmente en sus últimos escritos, el mito soreliano, por ejemplo, no conserva nada de su fulguración instantaneísta" (Sazbón, 2002: 144).

Hay en la persistencia e insistencia en esta terminología una pesada carga racional, que no es posible desestimar toda vez que se pretenda una lectura atenta de la constelación mariateguiana. La incorporación del pensador francés se relaciona con el realismo del amauta, al cual hiciéramos referencia en el primer apartado del presente trabajo: "Sólo el conocimiento de la realidad concreta, adquirido a través de la labor y elaboración de todos los Partidos Comunistas, puede darnos una base sólida para sentar las condiciones sobre lo existente, permitiendo trazar las directivas de acuerdo con lo real" (JCM, IP, 1979: 60).

Este principio guió su incansable tarea en la conformación de la Central General de Trabajadores Peruano, de la organización de un Frente Unico y de la incorporación de la reivindicación indígena -de indiscutible origen económico- en la lucha por la construcción del socialismo.

Lo anterior no le impide a Mariátegui afirmar que Sorel, sin renegar de la teoría marxista, completa y amplía el espíritu revolucionario. Él representa el espacio en donde confluyen Marx y Proudhon, y es quien con mayor ahínco abordó no sólo, la conciencia jurídica del proletariado, sino también la relevancia de sus estímulos morales. En palabras del autor peruano: "Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la concebía Kautsky, no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada" (JCM, DM, 2007: 38-39).

Es necesaria, más no suficiente, la posición que ocupa objetivamente el proletariado en la estructura económica. El determinismo que se busca identificar con Marx, es soslayado -asegura Mariátegui- por el propio Marx, quien "no podía concebir no proponer sino una política realista y, por eso, extremó la demostración

²⁷ La cita aparece en el estudio de Oscar Terán y corresponde al escrito de Georges Sorel *Democracia y revolución*. Ver: Terán, Oscar: *op. Cit.* p. 73.

de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases" (JCM, DM, 2007: 45).

Existe luego una dimensión voluntarista del marxismo que la propia tradición ha desestimado pero que se encuentra presente en el Marx y el Engels de la I Internacional y consumada en la osadía de la Revolución Rusa: "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 determinista" (JCM, DM, 2007: 46).

Como bien señala otro de los autores que se ocupó de ciertos aspectos de la obra del escritor peruano, Michael Löwy: "Si Mariátegui eligió Sorel fue porque necesitaba del pensador francés -(...)- para combatir el determinismo y positivismo reduccionista del materialismo histórico"²⁸.

El socialismo, de este modo, no es para el amauta, ni el resultado natural de la bancarrota del capitalismo, ni puede pensarse como el efecto de un acto espontáneo de las masas, por el contrario, el socialismo es el producto de un esfuerzo tenaz y sostenido en la prosecución de un fin. Y en este esfuerzo, la voluntad y la vocación creadora son herramientas fundamentales.

III

"No es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista" José Carlos Mariátegui.

Queda un aspecto más por revisar, y es la relación de analogía postulada por Mariátegui entre religión y socialismo. Una vez más, la referencia se sitúa en los escritos del pensador francés, puntualmente en sus Reflexiones sobre la violencia. Una vez más, hemos de ser cuidadosos al momento de indagar en ella, pues, como ocurre con la mayoría de los términos, las referencias son múltiples, exigiendo una lectura atenta capaz de dar cuenta de las sutilezas y diferenciaciones en sus usos.

Habría que destacar, en primer lugar, que la analogía que el amauta señala como producida por Sorel -como también ocurre con otras tantas de sus apropiaciones- si bien se encuentra formulada en los estudios del escritor francés, posee algunos matices. El acento en Sorel recae en el mito de la huelga general por oposición al pensamiento utópico de los socialistas. Lo que el mito habilita es la comprensión "de la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva" (Sorel, s/f: 38).

El mito es expresión de voluntades y no descripciones de un estado de cosas, o bien, elucubraciones de intelectuales como sí lo es la utopía. Es por esto que, en oposición a la utopía que, en virtud de su condición de producto teórico es susceptible de refutación, el mito es irrefutable, en tanto representa el conjunto de convicciones que moviliza a un grupo. Este carácter de irrefutabilidad es lo que ha conducido -según Sorel- a identificar el socialismo con la religión, pues ambos se encontrarían al abrigo de las críticas.

Mas Mariátegui se sirve de otro párrafo del pensador francés para respaldar la analogía, optamos por reproducir al mismo Sorel: "Se observa asimismo que, en nuestra época, el cristianismo tendería a ser, menos una dogmática que una vida

²⁸ Ver: Löwy Michael: "Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui", en *Revista Latin American perspectivas*, Issue 101, Vol. 25. No. 4, July 1998, 76-88. La traducción es nuestra.

cristiana, es decir, una reforma moral que quiere ir justa hasta el fondo del corazón. En consecuencia, se ha entrevisto una nueva analogía entre la religión y el socialismo revolucionario que tiene por objeto el aprendizaje, la preparación y aun la reconstrucción del individuo en vista de una obra gigantesca. Pero las lecciones de Bergson nos han enseñado que la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda. Los mitos revolucionarios tienen en ella su lugar, con el mismo título que aquella" (Sorel, s/f: 40, el subrayado es nuestro)²⁹.

Tal como señala Michael Löwy, lo que torna enigmática a la frase es el pero que antecede a la introducción de Bergson. De lo que esta conjunción daría cuenta es de un desacuerdo respecto de la analogía, en última instancia lo que Sorel indicaría consistiría "en un argumento psicológico, no un paralelo histórico o filosófico"³⁰.

No sería luego expresamente Sorel quien definiera un socialismo metafísico o religioso, sino el propio José Carlos Mariátegui. En el último capítulo de los Siete ensayos...llamado "El factor Religioso", encontramos algunas claves que nos permiten interrogar el sentido que da el autor peruano a esta afinidad.

Teniendo en mente la valoración del alma encantada desarrollada en el apartado anterior, lo que leemos en aquel capítulo es lo siguiente: "El espíritu religioso, no se templa sino en el combate, en la agonía. «El cristianismo, la cristiandad -dice Unamuno- desde que nació en San Pablo» no fue una doctrina, aunque se expresara dialécticamente: fue vida, lucha, agonía. (...). El cristianismo, la cristiandad fue una preparación para la muerte y la resurrección, para la vida eterna»" (JCM, 7E, 2005: 120).

Es esta dimensión mística de la religión lo que importa a Mariátegui. Aquella que eleva el espíritu y lo prepara para cosas mayores. De esta virtud no todos pueden hacer gala, el amauta -como lo hace con el uso que da a gran parte de sus términos- establece en su interior una diferencia. El sentimiento agónico y heroico se encuentra en el ímpetu de los misioneros protagonistas de la conquista, opuesto, a su vez, al período virreinal que le sucedió -centrado en la administración y burocratización eclesiástica-.

Es por estas razones que, más de una vez, subrayará la diferencia entre la colonización, definida como empresa política y eclesiástica, y la conquista, erigida en empresa militar y religiosa. Si a esta última le corresponde la España de las cruzadas, de los hombres con vigor, audacia y coraje; la colonia, se reduce a ser la prolongación de la España de la Inquisición y la decadencia³¹.

Sirviéndose de la caracterización de Unamuno, el autor peruano replica los términos que definen -a su entender- la etapa mística: "Repelen la vana ciencia y buscan saber de finalidad pragmática, conocer para amar y obrar (...) Propenden al voluntarismo" (JCM, 7E, 2005: 120).

²⁹ Las palabras citadas por Mariátegui, levemente modificadas, se encuentran en "El hombre y el mito", texto de 1925, compilado en *El Alma Matinal*: "Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título" (JCM, AM, 1972: 28).

³⁰ Ver: Löwy, M.: "Comunismo y religión. La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui", en www.lahaine.org. Fuente original: Revista Actual Marx.

³¹ Al respecto, Mariátegui dice lo siguiente: "La primera etapa, simbolizada por el misionero, corresponde espiritualmente a la de la mística de España. En la mística, en la Contrarreforma, como lo sostiene Unamuno, España gastó la fuerza espiritual que otros pueblos gastaron en la Reforma". C.f., Mariátegui, J. C., *El Alma Matinal*, Lima, Biblioteca amauta, 1972. p. 120.

Por otro lado, José Carlos Mariátegui, reconoce el lado más frágil de la empresa colonizadora no sólo en la ausencia de vigor y espíritu que sí tuvo la conquista, sino también en el desprecio por el trabajo y el aristocratismo de su gente. Estas apreciaciones refuerzan la tesis weberiana -aunque atribuida por Mariátegui a Engels y Marx- acerca de la afinidad entre capitalismo y protestantismo: "El protestantismo aparece en la historia, como la levadura espiritual del proceso capitalista. La Reforma protestante contenía la esencia, el germen del Estado liberal. El protestantismo y el liberalismo, como corriente religiosa y tendencia política respectivamente, correspondían al desarrollo de los factores de la economía capitalista" (JCM, 7E, 2005: 121).

En el Perú, la colonización, lejos del espíritu y la práctica del protestantismo, borró la etapa heroica y vigorosa de los misioneros, sustituyéndola por un "pomposo culto católico", que absorbió y subordinó el espíritu religioso al elemento eclesiástico e institucional. Es así como: "Amamantado por la catolicidad española, el Estado peruano tenía que constituirse como Estado semifeudal y católico" (JCM, 7E, 2005: 128).

Luego, no es a la religión católica in toto la que Mariátegui busca identificar con los mitos revolucionarios, antes bien, su intención es la de rescatar la dimensión heroica y edificante de cierto sentimiento de religiosidad presente en las cruzadas y ardido en las hogueras de la Inquisición. Es el misticismo que conduce a la acción, el que baja del cielo a la tierra, y convierte los fines celestiales en cuentas temporales, el que es preciso levantar y emular.

"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. (...). Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales" (JCM, AM, 1972: 27).

Con lo anterior lo que se pretende es la anticipación del cielo en la tierra, es decir, inscribir una verdadera discontinuidad o trascendencia en la propia historia.

Bibliografía

- Anderson, P. [1976]: Consideraciones sobre el marxismo occidental. México, Siglo XXI, 1998.
- Aricó, J.:
- Adorno T. W. y Horkheimer, M.: "Cultura y civilización", en La sociedad. Lecciones de sociología, Buenos Aires, Prometeo, 1969.
- Benjamin, W.: "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", en Ensayos (Tomo VIII), Madrid, Editora Nacional, 2002.
- ___ "La tarea del traductor" en Ensayos escogidos. Editorial Coyoacán, México 2001.
- ___: "Sobre el concepto de historia" en: Oyarzún Robles, P.: La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia. Editorial Arcis-Lom, Santiago de Chile, s/f.
- ___: "Sobre la facultad mimética" en Ensayos escogidos. México, Editorial Coyoacán, 2001.
- Georges, S.: Reflexiones sobre la violencia. Buenos Aires, Editorial La Pleyade, s/f.
- Kohan, N.: "Los combates de Mariátegui", en Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano.
- Korch, K.: Marxismo y filosofía. España, Ariel, 1978.
- Löwy, M.: "Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui", en Revista Latin American perspectivas, Issue 101, Vol. 25. No. 4, July 1998, 76-88.
- Löwy, M.: "Comunismo y religión. La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui", en: www.lahaine.org Corrección ortográfica y gramatical: Corriente Praxis. Fuente original: Revista Actual Marx.

Luckás, G. [1923]: Historia y conciencia de clases. España, Editorial Sarpe, 1985.

Luckás, G. [1920]: "Vieja y nueva Kultur" en Revolución socialista y antiparlamentaria, Córdoba, Cuadernos de pasado y presente, nº 41, 1973.

Mariátegui, J. C. []: Peruanicemos al Perú. Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2007.

_____[]: Ideología y polític

[]: La escena contemporánea

[]: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.

[]: Temas de nuestra América.

[]: El alma matinal.

[]: Defensa del marxismo. Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2007.

Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en el pensamiento de Walter Benjamin", en De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea, Santiago de Chile, Dolmen ediciones, 2001.

Sazbón, J.: "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui", en Historia y representación, Buenos Aires, Universidad nacional de Quilmas, 2002.

Steiner, G.: El castillo de barba azul. Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

Terán, Oscar: Discutir Mariátegui, México, Editorial autónoma de Puebla, 1985.

Vedda, M.: "Estudio preliminar" en Lukács, Georg: Lenin-Marx. Buenos Aires, Gorla, 2005.