

## La forja de un materialismo otro

### Notas sobre filosofía y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

David Cardozo Santiago<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

dcardozosantiago@ucm.es

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1929-3889>

**Resumen:** El artículo revisita el pensamiento de José Carlos Mariátegui para capturar los elementos constitutivos de lo que denominamos un “materialismo otro”, en el que algunos aspectos recurrentemente desacreditados por la ortodoxia marxista (el mito, el espíritu el sueño, entre otros) operan como impulsores de la praxis revolucionaria. Integrando variadas influencias —desde Sorel a Unamuno, sin olvidar el influjo del indigenismo andino— Mariátegui propuso una síntesis entre razón y espiritualidad que enriqueció la perspectiva materialista a la par que traducía el marxismo a la realidad peruana. El pensador peruano aparece así como un pensador altamente creativo, capaz de reinterpretar la doctrina marxista y ofrendar una nueva orientación a las luchas de los sectores subalternos latinoamericanos y, en general, de los pueblos del llamado Tercer Mundo.

**Palabras clave:** José Carlos Mariátegui, Marxismo latinoamericano, Materialismo heterodoxo, Mito revolucionario.

**Abstract:** This article revisits the thought of José Carlos Mariátegui to identify the key elements of what we call an “alternative materialism,” in which aspects often discredited by Marxist orthodoxy—such as myth, spirit, and dream—act as driving forces of revolutionary praxis. Drawing on diverse influences—from Sorel to Unamuno, and notably Andean indigenism—Mariátegui proposed a synthesis between reason and spirituality that enriched materialist perspectives while adapting Marxism to the Peruvian context. The Peruvian thinker thus emerges as a highly creative intellectual, capable of reinterpreting Marxist doctrine and offering a new direction for the struggles of Latin America's subaltern sectors and, more broadly, the peoples of the so-called Third World.

**Keywords:** José Carlos Mariátegui, Latin American Marxism, Heterodox Materialism, Revolutionary Myth.

#### 1. De partículas y ondas: más allá del materialismo vulgar. A modo de introducción

En la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx lanzaba una crítica precisa que recaía sobre el materialismo que lo antecedía, pero que servía fundamentalmente como advertencia para el materialismo futuro: “el defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o

---

<sup>1</sup> Investigador posdoctoral en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Correo electrónico: [dcardozosantiago@ucm.es](mailto:dcardozosantiago@ucm.es).

de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo” (Marx, 2006, p. 57). Seis décadas más tarde, en 1905, Albert Einstein se servía de la constante descubierta por Planck para ofrecer una solución al problema del *efecto fotoeléctrico* —trabajo por el que en 1921 recibiría el Premio Nobel de Física—, arribando a la conclusión de que, para explicar fenómenos relativos a la interacción con la materia, era preciso admitir que la energía se encuentra cuantizada y, como consecuencia de ello, adopta un comportamiento corpuscular. A partir de este hallazgo, entre otros muchos, se hizo patente que dos concepciones antagónicas de la luz — la corpuscular y la ondulatoria— eran igualmente imprescindibles para explicar fenómenos de diversa índole. La luz, objeto privilegiado de los estudios físicos durante la era moderna, pasaba a ser observada ante determinados fenómenos en su comportamiento como *onda* y, frente a otros, como *partícula*.

Al tiempo que estas reformulaciones de la teoría y la práctica se sucedían, la corriente dominante del marxismo —especialmente a partir de la consolidación de una *ortodoxia* concomitante con el período de apogeo stalinista— tendió a olvidar la enseñanza marxiana y a dar la espalda a las transformaciones epistemológicas derivadas de los avances de la física cuántica. De este modo, la escisión entre objeto y actividad, esto es, entre teoría y praxis, se fue profundizando y el modo de enfrentarse al objeto fue radicalizando una separación que, expresado en un sentido metafórico, abrazó la incompatibilidad entre *onda* y *partícula*.

Sin embargo, el marxismo cuando ha sido verdaderamente revolucionario siempre ha logrado trascender el estudio del cuerpo sólido que se da de bruces ante las puertas de la ley y el orden capitalista. La integración de la dimensión *ondulatoria* de su objeto, esto es, el inescindible factor espiritual que obra como combustible de la praxis es una *conditio sine qua non* de la exigencia que formula Marx a la teoría (Tesis 11 de las *Tesis sobre Feuerbach*): el paso de la contemplación a la transformación de la realidad.

## **2. De espíritus y espectros: una metaforología de *El 18 Brumario* de Luis Bonaparte**

Una lectura atenta a los elementos literarios de *El 18 Brumario* de Luis Bonaparte nos permite descubrir una tensión constante en el texto marxiano entre el *espíritu* [*Geist*] y el *espectro* [*Gespenst*]. Esta tensión se escenifica —como en Calderón— en el gran teatro de la historia, tal y como sugiere el pasaje con el que se abre el texto: “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Caussidière por Dantón, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino por el tío.” (Marx, 2003, p. 10). La tragedia y la farsa en la que aparecen los grandes hechos y personajes de la historia universal funcionan como el correlato de la aparición del *espíritu* —y allí tendríamos la *tragedia*—, o de su *espectro* —y allí tendríamos la *farsa*.

Tal vez, una posible clave hermenéutica del presente pasaje pueda hallarse en el fragmento en el que Marx mentaba la ruina de la propiedad parcelaria y al Estado erigido a partir de ella: “Todas las *idées napoléoniennes* son las ideas de la parcela incipiente, juvenil, pero constituyen un contrasentido para la parcela caduca. No son más que las alucinaciones de su agonía, palabras convertidas en frases, espíritus convertidos en fantasmas [*Geister, die in Gespenster verwandelt*]” Y, a continuación, agregaba: “pero la parodia del imperio era necesaria para liberar a la masa de la nación francesa del peso de la tradición y hacer que se destacase nítidamente la contraposición entre el Estado y la sociedad. Conforme avanza la ruina de la propiedad parcelaria, se derrumba el edificio del Estado construido sobre ella” (Marx, 2003, p. 113). Una primera inferencia: la huera

repetición de un recurso empleado en un pasado devenido glorioso, sin la prudente consideración de su concreta temporalidad, configura la noción de la historia como farsa. Sea cual fuere el lugar o el momento histórico, allí donde el presente se escabulle tras los cortinados del pasado, ha comenzado la farsa.

La tensión *espíritu-espectro* vuelve a comparecer en otro de los pasajes de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx contraponía las tres modalidades en las que, progresivamente, se había ido declinando la idea de la República en las luchas que atravesaron el 1848 parisino:

La *república social* apareció como frase, como profecía, en el umbral de la revolución de febrero. En las jornadas de junio de 1848, fue ahogada en sangre del *proletariado de París*, pero aparece en los restantes actos del drama como espectro [*als Gespenst*]. Se anuncia la *república democrática*. Se esfuma el 13 de junio de 1849, con sus *pequeños burgueses* dados a la fuga, pero en su huida arroja tras sí reclamos doblemente jactanciosos. La *república parlamentaria* con la burguesía se adueña de toda la escena, apura su vida en toda la plenitud, pero el 2 de diciembre de 1851 la entierra bajo el grito de angustia de los realistas coaligados: ¡Viva la república! (Marx, 2003, p. 101)

En este pasaje aparece un elemento novedoso que —aún a riesgo de exacerbar la disección de una metáfora, esto es, de alegorizar— merece que nos detengamos a analizarlo. La afirmación de Marx que sostiene que la república social fue “ahogada en sangre del proletariado de París” nos invita a aventurar una comprensión de la naturaleza material del “espíritu”. El *espíritu* deviene *espectro* desangrándose; o dicho de otro modo: el espectro no es más que la forma patética del embalsamamiento del espíritu.

A nuestro entender, es a partir de este marco que debe ser interpretada una de las más decisivas —y discutidas— consignas legadas por *El 18 Brumario* a los revolucionarios futuros: “La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido”. A continuación, Marx ofrecía una máxima clave para los futuros intérpretes: “la revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase” (Marx, 2013, p. 13). Para conquistar su condición gloriosa, la revolución debe abandonar todo ejercicio mimético, cualquier esfuerzo restaurador por noble que sea, “debe dejar que los muertos entierren a sus muertos” y, en consecuencia, debe levantar sobre el suelo de la historia su propio espíritu<sup>2</sup>. Este sería —según

---

<sup>2</sup> En este sentido, concordamos con la lectura de Derrida cuando destaca esta ambivalencia de Marx respecto a los fantasmas —“a Marx no le gustan los fantasmas más de lo que gustan a sus adversarios. No quiere creer en ellos. Pero no piensa sino en eso” (Derrida, 1995, p. 60)—. Es precisamente en esa conjura respecto al pasado donde habría que situar el vínculo especialísimo del pensador renano con la espectralidad, según defiende Derrida: “Esa hostilidad hacia los fantasmas, una hostilidad aterrada que se defiende, a veces, del terror con una carcajada, es tal vez lo que Marx habrá tenido siempre en común con sus adversarios. Él también habrá querido *conjurar* los fantasmas, y todo lo que no fuera ni la vida ni la muerte, es decir, la reaparición de una aparición que nunca será ni el aparecer ni lo desaparecido, ni el fenómeno ni su contrario. Habrá querido conjurar el fantasma *como* los conjurados de la vieja Europa a los que el *Manifiesto* declara la guerra. Por irredimible que siga siendo esta guerra, y por necesaria que siga siendo esta revolución, se conjura *con ellos* para *exorzar* la especialidad del espectro. Y éste es hoy, y quizá será también mañana, nuestro problema.” (Derrida, 1995, p. 61)

nuestra interpretación del texto marxiano— la única senda para no repetir espectralmente lo que en la Revolución Francesa de 1789 —revolución burguesa por antonomasia— supo ser abnegado y heroico.

Un último y extenso pasaje puede servirnos para completar esta breve exégesis e iluminar el sentido de la clausura marxiana del sendero que conduce al pasado en busca de un pretendido espíritu revolucionario olvidado:

Si examinamos esas conjuraciones de los muertos en la historia universal, observaremos en seguida una diferencia que salta a la vista. Camilo Desmoulins, Dantón, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad burguesa moderna. [...] Por muy poco heroica que la sociedad burguesa sea, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la República Romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesemente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica. [...] En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro (Marx, 2003, pp. 11-12).

Llegados a este punto podríamos preguntarnos: ¿estarían en condiciones las masas de una nación que no ha atravesado una revolución burguesa y que, por consiguiente, no ha conquistado para sí los derechos y libertades ligados al proceso de ciudadanización, renunciar a la “poesía del pasado”? ¿Podrían unos países como los andinos, en los que el proletariado era en el mejor de los casos una promesa, desatender el espíritu que brotaba de la esperanza en el regreso del Inkario y que mantenía viva la llama de la lucha indígena-campesina contra el orden oligárquico? Estas fueron, desde nuestra perspectiva, las preguntas que su propia circunstancia nacional planteó a Mariátegui y a las que procuró responder mediante la recuperación de la noción de “mito”.

### **3. De mito y revolución: los usos de Sorel en Mariátegui**

En un texto titulado *Henri de Man y la crisis del marxismo*, Mariátegui cifraba en la figura de Georges Sorel “la verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx” (Mariátegui, 1969a, p. 20). En este sentido, no hay que olvidar que fue el propio Sorel quien se consideró a sí mismo como el encargado de “completar” la teoría de Marx: “ahora tenemos, acerca de la violencia, ideas que Marx no hubiera podido formarse fácilmente. Estamos entonces en condiciones de completar su doctrina, en vez de comentar sus textos como lo han hecho durante tanto tiempo los discípulos desorientados” (Sorel, 1978, p. 40).

Ahora bien, ¿cuáles fueron los elementos del pensamiento de Sorel que condujeron a Mariátegui a considerarlo un continuador y renovador del pensamiento marxista? Las aceradas y continuas críticas desplegadas en *Réflexions sur la violence* contra el aburguesamiento de los principales líderes del movimiento socialista, que se encarnaba en las esperanzas depositadas por la socialdemocracia en el parlamentarismo como vía reformista y pacífica de mejoramiento de las

condiciones de vida de los obreros y, al mismo tiempo, la reivindicación de la *violencia* proletaria como herramienta imprescindible para librar el combate contra la *fuerza* burguesa responsable del sostenimiento del orden capitalista,<sup>3</sup> se presentaron ante la mirada de Mariátegui como el esperado “retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx” (Mariátegui, 1969a, pp. 20-21).

Para el pensador peruano, las tesis de Sorel no implicaban simplemente la restauración de una doctrina combativa, sino más bien una enriquecedora ampliación del horizonte marxista por la vía de la asimilación orgánica de los elementos provenientes de las corrientes filosóficas posteriores a Marx, especialmente, las aportaciones de Henri Bergson y los pragmatistas. Sin embargo, lo que a nuestro juicio portaban las tesis del pensador francés y conmovió profundamente el pensamiento de Mariátegui, fue el descubrimiento del lugar del *mito* como fundamento de una filosofía de la revolución: “la teoría de los mitos revolucionarios —sostenía Mariátegui— que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico” (Mariátegui, 1969a, p. 21).

En una carta a Daniel Halévy (1907), Sorel precisaba con detalle su concepción del papel de los mitos en la hora revolucionaria: “Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar *mythes* (mitos) a esas concepciones” (Sorel, 1978, p. 29). En consecuencia, tanto la huelga general de los sindicalistas como la revolución catastrófica de Marx debían ser igualmente entendidas como *mitos*. El mito —argumentará Sorel— debe ser concebido como un conjunto indivisible y, por consiguiente, en todos los casos debe ser examinado tomando en consideración cada uno de los elementos componentes del sistema de imágenes mítico. La validez del mito debe ser juzgada *in toto* como “fuerza histórica” y, en especial —advertía Sorel— “hay que cuidarse de comparar los hechos acaecidos con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción” (Sorel, 1978, p. 30). En otras palabras: no hay falsación posible del mito revolucionario, ni siquiera la derrota de una fuerza histórica en un momento dado es suficiente razón para diagnosticar el *error* inserto en su sistema de imágenes. Sólo la disminución de su capacidad movilizadora podría revelar la mengua de su eficacia, pero nunca podría asegurar nada respecto a su valor de verdad. En

---

<sup>3</sup> A propósito de esta distinción entre *violencia* proletaria y *fuerza* burguesa que, a nuestro juicio, no es más que el recurso a una nomenclatura esencialista y que poco aporta a la hora de dilucidar la naturaleza del conflicto político, Sorel defendía lo siguiente: “El estudio de la huelga política nos lleva a comprender mejor una distinción que es menester tener presente en el espíritu cuando se medita sobre las cuestiones sociales contemporáneas. Los términos *fuerza* y *violencia* se emplean indistintamente al hablar de los actos de la autoridad como de los actos insurreccionales. Está claro que los dos casos dan lugar a consecuencias muy diferentes. Estimo que habría una gran ventaja en adoptar una terminología que no diera lugar a la menor ambigüedad y que sería menester reservar la palabra *violencia* para la segunda acepción. Diríamos entonces que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el cual una minoría es la que gobierna, en tanto que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el principio de los tiempos modernos, en tanto que el proletariado reacciona sólo ahora contra ella y contra el Estado por medio de la violencia” (Sorel, 1978, p. 178). En otro momento, Sorel señalaba que las “insuficiencias” de Marx se debieron, entre otros factores, a la incompreensión de la diferencia entre “fuerza” y “violencia”: “[Marx] no conocía la diferencia, que hoy advertimos con claridad, entre la fuerza burguesa y la violencia proletaria, porque no vivió en los medios que tuviesen un concepto satisfactorio de la huelga general. Hoy día se tienen muchos elementos para comprender tan bien la huelga general como la política; sabemos en qué se diferencia el movimiento proletario de los antiguos movimientos burgueses, y la actitud de los revolucionarios enfrente del Estado nos suministra medios para discernir nociones que estaban aún muy confusas en el espíritu de Marx” (1978, pp. 184-185).

síntesis, el mito soreliano no puede ser pensado ni como verdadero ni como falso: su ser es *potencia*.

La sustracción epistemológica que la noción de *mito* introducía, lo presentaba como una pieza clave en la lucha emprendida por Sorel contra las tendencias positivistas y evolucionistas que dominaron el pensamiento de la época, en general, y en el seno del marxismo, en particular. Ante la acusación proveniente desde algunos sectores de que con su noción de *mito revolucionario* no había creado más que un "sofisma intelectualista", Sorel respondía que "si eso fuera así, yo no hubiera tenido ninguna suerte, ya que quería descartar todo control de la filosofía intelectualista, que estimo como un gran obstáculo para el historiador que la adopta" (Sorel, 1978, p. 31).

La temporalidad del mito es compleja y su determinación precisa exige siempre correr el riesgo de una apuesta. Como en aquellos versos glosados por Cervantes en su *Don Quijote de La Mancha*—"si mi fue tornase a es, / sin esperar más será, / o viniese el tiempo ya/ de lo que será después" (Segunda Parte, capítulo XVIII)— en el mito, el pasado, el presente y el futuro se entrelazan sintetizándose en una solución homogénea imposible de decantar. A pesar de esta dificultad, los mitos —como los concibió Sorel y los asimiló Mariátegui— son, en lo fundamental, "medios de obrar sobre el presente" (Sorel, 1978, p. 127) y funcionan —dirá más adelante Sorel— como un "admirable elemento de fuerza" que otorga "al conjunto de los pensamientos revolucionarios una precisión y un rigor que no le otorgarían otras maneras de pensar" (1978, p. 128).

Ahora bien, es preciso precaverse, porque el mito no es el otro nombre de la fábula moralizante o de la utopía; mucho menos es el resultado de un *collage* de laboratorio elaborado por el intelectual con los materiales de su biblioteca: el mito, para llegar a obrar como un *elemento de fuerza* debe ser capaz de vertebrar las imágenes y los valores preexistentes de un pueblo o una clase con sus aspiraciones y anhelos futuros. Sólo así puede llegar a transformar el presente, de zona de transición entre pasado y futuro, a campo de batalla donde lo que está en juego es la continuidad o ruptura de la historia:

No podemos actuar sin salirnos del presente, sin reflexionar acerca de ese porvenir, que parece condenado siempre a escaparse de nuestra comprensión. La experiencia nos prueba que las *imágenes de un porvenir indeterminado en el tiempo* pueden poseer una gran eficacia y escasos inconvenientes, si revisten cierta naturaleza. Esto tiene lugar cuando se trata de mitos en los cuales se reencuentran las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido o de una clase, tendencias que se posesionan del espíritu con la insistencia de los instintos en todas las circunstancias de la vida, y que otorgan un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad (Sorel, 1978, pp. 125-126).

Otro de los aspectos que interesa destacar de la idea soreliana de mito es su condición de principio unificador de aquellos elementos que en la realidad concreta se presentan de manera dispersa. En este sentido, puede decirse que la batalla que se libra entre la *violencia* proletaria y la *fuerza* burguesa tiene en Sorel la característica de ser *constituyente*: existirá el *proletariado* siempre que el mito revolucionario consiga delimitar el terreno de lo social en dos campos antagónicos, dejando sin espacio alguno a cualquier pretensión de neutralidad o de terceros

términos. El proletariado, gracias a la pulsión combativa que el mito libera, desencadena la lucha y es, al mismo tiempo, lo desencadenado por ella.<sup>4</sup>

La correlación entre *mito*, *lucha de clases* y *proletariado* constituye una de las claves hermenéuticas para comprender a cabalidad el pensamiento político de Sorel. Podríamos decir que el pensador francés se anticipa a la tesis de Schmitt de que “lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación de hombres” [el destacado es nuestro] (Schmitt, 2014, 68). A través del mito de la huelga general —piensa Sorel— “el socialismo se condensa enteramente” (1978, 128) en torno a unas imágenes capaces de evocar los sentimientos que corresponden “a las diversas manifestaciones de la *guerra* entablada por el socialismo contra la sociedad moderna” (1978, 129). Y concluye: “la huelga general los agrupa a todos en un cuadro de conjunto y, por ese agrupamiento da a cada uno de ellos su *maximum* de intensidad”. Lo político entendido como guerra —acepción compartida por Sorel y Schmitt— supone la supresión de cualquier identificación de una materia específica o unos tópicos concretos con el nivel político, dando lugar a una concepción fisicalista que redefine lo político no como una región óptica sino como un “grado de intensidad” en el que cualquier aspecto de la vida social se encuentra en condiciones de alcanzar, potencialmente, el estatuto de *político*: “habrá el día —defiende Sorel— en que los más mínimos incidentes de la vida diaria se conviertan en síntomas del estado de lucha entre las clases, en que todo conflicto es un incidente de guerra social” (1978, 136). La politización del conflicto latente aporta el beneficio cartesiano de la claridad y distinción de lo social, puesto que a través de la partición provocada por la irrupción de la huelga general, la sociedad queda “bien delimitada en dos campos, y sólo en dos, sobre un campo de batalla” (1978, 134-135)<sup>5</sup>.

Pero, tal vez, lo que más radicalmente separe a las tesis de Sorel de las de Schmitt debe ser rastreado en el despliegue de la idea contenida en la reivindicación soreliana de la sentencia de Renan: “el porvenir es de aquellos que no se han desilusionado” (citado en Sorel, 1978, p. 33). Lo que distingue realmente al proletariado de la burguesía en el plano inmanente de la lucha de clases no es el hecho de que aquellos enarbolan la bandera de la *violencia* frente a la *fuerza* conservadora burguesa, sino en el hecho de que el proletariado conserva la ilusión que el mito revolucionario ha despertado en ellos, siendo aquellos que *aún* no se han desilusionado y se

---

<sup>4</sup> Este proceso de intensificación de los antagonismos políticos puede verificarse en la valoración mariateguiana del “experimento laborista” en el Reino Unido en el año 1924, a saber, el breve período de nueve meses de gobierno de MacDonald, sobre el que el pensador peruano afirma: “El experimento laborista, en suma, no ha sido inútil, no ha sido estéril. Lo será, acaso, para los beocios que creen que una era socialista se puede inaugurar con un decreto. Para los hombres de pensamiento no. El fugaz gobierno de Mac Donald ha servido para obligar a los liberales y a los conservadores a coaligarse y para liquidar, por ende, la fuerza equívoca de los liberales [...] Los resultados administrativos del experimento han sido escasos; pero los resultados políticos han sido muy vastos. La disolución del Partido Liberal predice, categóricamente, la suerte de los partidos intermedios, de los grupos centristas. El duelo, el conflicto entre la idea conservadora y la idea revolucionaria, ignora y rechaza un tercer término. *La política, como todas las cosas, tiene únicamente dos polos*. Las fuerzas que están haciendo la historia contemporánea son, también solamente dos [el destacado es nuestro]” (Mariátegui, 1969b, pp. 59-60).

<sup>5</sup> Como han señalado Laclau y Mouffe el mito de la huelga general en Sorel funciona como el «vínculo recompositivo» de la identidad proletaria: “Desde esta perspectiva [la de Sorel] poco importa si la huelga general es realizable o no: su papel es el de un principio regulatorio que permita al proletariado pensar la *mélange* de las relaciones sociales como organizada en torno a una línea de demarcación clara; la categoría de totalidad, que ha sido eliminada en tanto descripción objetiva de la realidad, es reintroducida como elemento mítico que funda la unidad de la conciencia obrera (Laclau y Mouffe, 2015, p. 50).

orientan esperanzados al porvenir; los otros, la burguesía, apenas luchan por la conservación de un orden.

Esto mismo es lo que, siguiendo explícitamente a Sorel,<sup>6</sup> defiende Mariátegui cuando afirma que “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” (Mariátegui, 1969c, p. 22). Nosotros, los socialistas —parecen expresar Sorel y Mariátegui— somos el bando de la fe y ellos, los burgueses, los desencantados por el escepticismo: la inversión de una cierta concepción científicista del marxismo operada por ambos autores es absoluta<sup>7</sup>. En el caso de Mariátegui —como defiende Paris— “todo acontece como si del mito al *logos* o a la racionalidad se efectuase una comunicación permanente, sin compartimientos estancos ni fronteras” (Paris, 1980a, p. 132). Si bien para el Amauta es innegable el valor de la razón y la ciencia, también es incuestionable que estas se encuentran internamente limitadas y son incapaces de satisfacer la necesidad de infinito que hay en el hombre:

La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos,

---

<sup>6</sup> Villaverde Alcalá- Galiano ha rastreado las huellas del “sorelismo” de Mariátegui en un artículo del año 1971 titulado, precisamente, *El sorelismo de Mariátegui*. A propósito de esta discusión sobre las huellas de Sorel en el pensamiento del Amauta, recomendamos la lectura del referido artículo de Villaverde Alcalá- Galiano, así como la respuesta de Robert Paris en el texto titulado *Mariátegui: un “sorelismo” ambiguo*. Ambos artículos pueden encontrarse en la antología elaborada por José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México: Pasado y Presente, 1980). Sin pretensión de entrar en el detalle de la polémica, nos gustaría compartir algunas de las afirmaciones de Villaverde Alcalá-Galiano, a nuestro juicio exageradas, sobre las afinidades entre Mariátegui y Sorel. La primera se refiere a la similitud de estilos entre el pensador francés y el peruano: “Con respecto al estilo me ocurrió algo realmente curioso: cotejaba yo una cita de Mariátegui con algo leído en la Introducción de las *Reflexiones...* de Sorel e inconscientemente salté de un libro a otro, leyendo unos renglones de éste, luego unos de aquél y así pasaba de un texto a otro sin darme cuenta. De pronto me asaltó una especie de confusión y de admiración a la vez; no sabía si leía a Sorel o a Mariátegui. Repetí la lectura, busqué otra interreferencia, pasé de un libro al otro leyendo en ambos un mismo tema y me parecía todo escrito por la misma persona; dos plumas que escribían, en dos idiomas distintos, exactamente el mismo estilo claro, preciso, sin floreos, sin rodeos —como que escriben para la masa y no para la élite intelectual, estilo que va al grano directa y llanamente, aunque en Mariátegui se descubre, de vez en cuando, alguna divagación o ejemplificación que delatan su alma siempre sensible e inclinada a la inspiración poética, pero sacrificada en aras de la claridad y sencillez de estilo para lograr la máxima comprensión por parte del lector obrero a quien se dirige” (Villaverde Alcalá-Galiano, 1980, p. 154). En otro lugar, tras haber citado algunos pasajes de *El alma matinal y otras estaciones*, Villaverde Alcalá-Galiano terminará concluyendo: “Compárense estas tres citas con las características fundamentales señaladas para el concepto de mito en Sorel: 1) el mito tiene que ser aceptado por la masa; 2) el mito tiene que ser claro y definido; 3) el mito es una construcción que mueve a la acción. *Se verá que Mariátegui no hace más que traducir al pie de la letra lo que le dicta su maestro*” [el destacado es nuestro] (1980, p. 149).

<sup>7</sup> Sin embargo, y a pesar de esta desmitificación de la ciencia y remitificación de la realidad, conviene ser prudentes en este punto y esbozar alguna aclaración. Ni Sorel ni el propio Mariátegui pretenden negar el valor de la ciencia y del pensamiento racional —como más de un intérprete ha sugerido—, sino más bien rechazar una determinada concepción reduccionista de lo científico, pobre en matices y conducente a una mecanización antivitalista de la experiencia. En su lugar, Sorel defenderá que en la idea de huelga general mito y ciencia confluyen sin contradicción: “Practicar la Ciencia es saber, en primer lugar, cuáles son las fuerzas que existen en el mundo, y prepararse para utilizarlas de acuerdo a la experiencia. Por ello afirmo que si se acepta la idea de la huelga general, aunque se la estime como un mito, se procede exactamente como el físico moderno, que confía en su ciencia de manera total, aunque sabe que en el futuro se la ha de considerar anticuada. Nosotros somos los verdaderos poseedores del espíritu científico, en tanto que nuestros críticos no están al corriente de la Ciencia y la Filosofía modernas. Semejante comprobación nos basta para tranquilizar nuestro espíritu” (Sorel, 1978, pp. 153-154).

a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo (Mariátegui, 1969c, p. 18).

Es posible inferir que la combinación de la llamada a la acción y el antiintelectualismo —si entendemos “lo intelectual” en su identificación con el dogmatismo positivista y con la degradación de la praxis operada por el determinismo economicista— dotaba al mito soreliano de todas las condiciones que el político-literato Mariátegui reclamaba para su propio ideario. No hay que olvidar que el moqueguano no sólo fue el fundador del Partido Socialista peruano sino también de la prestigiosa revista *Amauta* y esto debe ser pensado entendiendo que ambas empresas fueron las dos caras no jerarquizadas de un mismo proyecto de —por decirlo en términos gramscianos— *reforma intelectual y moral* de la sociedad peruana<sup>8</sup>. Asimismo, podríamos aventurarnos a sostener que en la noción de *mito* la raíz soreliana del pensamiento de Mariátegui conseguía fundirse con la raíz unamuniana<sup>9</sup>, tal y como refleja la siguiente sentencia que encontramos en *El alma matinal y otras estaciones*: “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” (Mariátegui, 1969c, p. 17). *Mito y agonismo* conforman, pues, la unidad motora capaz de conducir a las masas, de otro modo pasivas o simplemente reactivas, a la acción revolucionaria.

#### 4. De religión y resurgimiento indígena: senderos del marxismo andino

Forzando los hechos,<sup>10</sup> podría decirse que Mariátegui tenía interiorizado el apotegma spinoziano que rezaba: “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (Spinoza, 1980, *Ét.* IV, Prop. 7, p. 295). El socialismo, para Mariátegui, no podía quedar limitado a la lucha por las ideas, pues obrando así concedería demasiada ventaja a las fuerzas de la reacción y renunciaría al propósito eminentemente práctico del marxismo<sup>11</sup>. Quizás en pocos momentos de la obra del *Amauta*, sea

---

<sup>8</sup> Coincidimos plenamente con la tesis de Fernanda Beigel de que la revista *Amauta* es inescindible del programa político de Mariátegui, entendido como un lento y pedagógico ascenso hacia la hegemonía: “Mariátegui entendía que el proceso de lucha por la hegemonía en el plano cultural era | un momento fundamental en la construcción del partido y en la consolidación de un programa revolucionario. Por ello, el instrumento de semejante lucha debía basarse en pilares sólidos, capaces de contribuir a la edificación de la sociedad futura. En este sentido, *Amauta* constituía una preparación hacia la creación de nuevos lazos sociales, que sólo podía realizarse bajo la modalidad de la crítica y la permeabilidad al cambio” (Beigel, 2003, pp. 56-57).

<sup>9</sup> Para una exploración más exhaustiva de esta conexión entre Mariátegui y Unamuno, véase nuestro artículo Cardozo Santiago (2024).

<sup>10</sup> Antonio Melis (1980) encuentra, a lo largo de toda la obra de Mariátegui, una sola referencia indirecta vinculada con la obra de Baruch Spinoza.

<sup>11</sup> En la misma línea argumental se manifestaría otro de los marxistas “heréticos” del período de entreguerras, Karl Korsch, cuando defendió la subordinación de la teoría a la praxis revolucionaria: “The specific features of Marxism so far discussed, together with the practical principle implied in all of them, which commands the Marxists to subordinate all theoretical knowledge to the end of revolutionary action, provide the fundamental characters of the Marxian materialistic dialectic on the basis of which it distinguishes itself from the idealistic dialectic of Hegel. The dialectic of Hegel, the bourgeois philosopher of the restoration. [...] In the face of the universality and thoroughness of the present world crisis and of the increasingly sharper proletarian class struggles which surpass in intensity and extent, all convicts of the earlier phases of capitalist development, our task today is to give our revolutionary Marxian theory corresponding form

más patente esta defensa del socialismo como religión<sup>12</sup> que en el artículo titulado *La reacción en México*, donde Mariátegui defendía que “cuando el proceso de la Revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista. Y entonces no será posible considerarlo anti-religioso. Pues *el socialismo es también, una religión, una mística* [el destacado es nuestro]” (Mariátegui, 1959, pp. 45-46). La historia colonial en América Latina en general había sido —y, en buena medida, continuaba siendo— la historia de una compleja simbiosis entre lo político y lo religioso. A pesar del esfuerzo de los liberales ilustrados, padres fundadores de las repúblicas independientes americanas, el nexo entre el Estado y la Iglesia no quedó disuelto y las consecuencias de su ratificación en el tiempo son patentes incluso en nuestros días. Mariátegui no pudo más que reconocer y enfrentar esta realidad.

En este escenario, el mito no constituyó una simple importación europea del Amauta: la promesa del regreso del Inkario, expresada sintéticamente en la consigna atribuida a Túpac Amaru II, “volveré y seré millones”, expresaba una de las máximas reivindicaciones del movimiento indigenista y, sin lugar a duda, no podía ser pensada más que como un mito que funcionaba como principio articulador de las fuerzas subalternas indígenas. El reconocimiento de esta realidad condujo a Mariátegui a la conjugar el mito indigenista con el mito socialista para enfrentar, en este campo de batalla, el fanatismo religioso legado por los siglos de dominación cristiana. El problema religioso, por tanto, no agotaba su eficacia por el contrapeso jurídico contenido en la consigna liberal de la libertad de culto; antes bien, obligaba a resituar el asunto en función del “grado de intensidad” alcanzado por este; es decir, estudiarlo como uno de los mayores problemas políticos del continente americano. Así, no es accidental que la invitación a hacer frente al problema religioso figure como una de las consignas defendidas por Julio Portocarrero y Hugo Pesce, representantes del Partido Socialista peruano —y por tanto de Mariátegui— en la Primera Conferencia Comunista, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929.<sup>13</sup> En un pasaje del texto presentado por los socialistas peruanos, *El problema de las razas en América Latina*, podía leerse:

Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios. Sólo una conciencia de clase, sólo el mito revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anticlerical, lograrán

---

and expression, and therewith to extend and actualize the revolutionary proletarian fight” (Korsch, 1971, pp. 70-71)

<sup>12</sup> Según señala Robert Paris, la raíz de esta noción de socialismo como religión debe ser buscada en el revisionismo marxista italiano en el que —como ya hemos señalado— termina de formarse el marxismo del propio Mariátegui: “La polémica de *Defensa del marxismo* contra el «neorrevisionismo» se basará en las “posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica implícitas en el marxismo, es decir, en una lectura “heroica” “voluntarista” de Marx —«bergsoniana» incluso, si se tienen en cuenta las acusaciones lanzadas contra Gramsci y el *Ordine Nuovo*—, respecto a la cual ya se ha dicho que era ante todo, por su amplitud y su continuidad, esencialmente italiana. Aceptando una vez más —y no sólo para las necesidades de la causa— el postulado central de esa revisión italiana del marxismo que constituye la negativa de la Razón o de la Ciencia definida en su única acepción «positivista», «cientificista» y no dialéctica, despojándose así de los medios de demostrar las razones del socialismo; aceptando, en suma, el terreno elegido por el adversario, *Defensa del marxismo* no podrá evitar, en realidad, hallar esa definición «religiosa» del socialismo, la única posible en lo sucesivo: el socialismo deberá ser «religioso» si quiere ser revolucionario. E incluso ser, a secas” (Paris, 1980a, p. 144).

<sup>13</sup> En relación con las polémicas de la delegación peruana en la I Conferencia Comunista de Buenos Aires, véase Flores Galindo (1980), especialmente el primer capítulo, *El inicio de una polémica, Buenos Aires, 1929*.

substituir los mitos artificiales impuestos por la civilización de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder (Mariátegui, 1971, p. 58).

El entusiasmo de Mariátegui por la obra de Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, respondía a esta preocupación por la lucha política entendida como conquista de las almas de los sectores subalternos. La publicación de este libro por parte del sello editorial Minerva —perteneciente al hermano de Mariátegui— con prólogo escrito por el propio José Carlos, reflejan una apuesta decidida en favor de Valcárcel como portavoz cusqueño del mito indígena. De este y de su defensa del “nuevo indio”, Mariátegui escribiría: “el nuevo indio explica e ilustra el verdadero carácter del indigenismo que tiene en Valcárcel uno de sus más apasionados evangelistas. La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de occidentalización material de la tierra keswa”. Y concluía con una advertencia cuya vigencia marca el fértil sendero de la conjugación entre marxismo e indigenismo: “no es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria” (Mariátegui, 1972, p. 11).

Para Mariátegui, Valcárcel representa el complemento necesario para la adecuación del mito de la revolución socialista a las condiciones del Perú. El defensor de la causa indigenista, Valcárcel, trabajando desde el Cusco —sinécdoque privilegiada de las antiguas glorias del Tawantinsuyu—; el socialista que retorna de Europa y se afinsa en Lima con la firme misión de “peruanizar el Perú”. Esta es la síntesis perfecta para un alma poética como la de Mariátegui, la imagen definitiva de la unidad entre indigenismo y socialismo como fuerza de transformación del Perú sobre nuevas bases: “el caso de Valcárcel —continuaba Mariátegui— demuestra lo exacto de mi experiencia personal, hombre de diversa formación intelectual, influido por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugerencias y estudios, Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo”. Y acababa con esta sugerente identificación: “en este libro [Valcárcel] nos dice, entre otras cosas, que el proletariado indígena espera su Lenin. No sería diferente el lenguaje de un marxista” (1972, p. 12).<sup>14</sup>

Como vemos, el mito de la huelga general soreliana ha sido transmutado por Mariátegui en mito de la “revolución socialista”.<sup>15</sup> Esta modificación no respondió simplemente a una cuestión estilística, ni a una concesión a las posiciones más ortodoxas del marxismo; su verdadera razón debe ser situada —tal y como sugiere Robert Paris— en la pretensión de dar “una respuesta a las exigencias de la realidad peruana”, lo que en última instancia significaba aceptar el estado germinal del proletariado en el Perú de 1925 y, en consecuencia, asumir su incapacidad como clase para liderar con éxito una huelga de las proporciones exigidas por el programa soreliano. Revolución socialista, pues, es el mito que convoca a obreros, campesinos, mineros y al resto de

---

<sup>14</sup> Es interesante remarcar —aunque tal vez no pase de lo meramente anecdótico— que la cita de Mariátegui adultera la expresión original de Valcárcel, que rezaba de la siguiente manera: “La dictadura indígena busca su Lenin” (Valcárcel, 1972, p. 125)

<sup>15</sup> La historiadora peruana Cecilia Méndez ha criticado la noción mariateguiana de mito movilizador señalando su conexión con el fundamentalismo que, décadas más tarde, daría lugar a la experiencia del grupo maoísta Sendero Luminoso. Si bien nosotros no compartimos la interpretación de Méndez, entendemos que puede ser interesante para el lector valorar su argumento: “El mito es el sistema ideal de reproducción de una ideología, sea cuál ésta fuere, y sea cual fuere la instancia desde donde esta ideología se quisiera imponer. La idea del «mito movilizador» que Mariátegui tomó de Sorel, y en la cual Flores-Galindo se inspiraba, creo que debe ser repensada en el Perú-post Sendero: un país que está muy lejos de ser esa República Aristocrática en la que Mariátegui y otros vanguardistas de su tiempo vivieron y escribieron. La experiencia reciente del Perú ha demostrado que del «mito movilizador» al fundamentalismo y la invitación a la muerte hay apenas un pequeño trecho” (Méndez, 2000, p. 13, nota).

grupos subalternos a construir la unidad metafórica que demoliese, de una vez por todas, la muralla del viejo orden colonial.

En el ya referido capítulo *Henri de Man y la crisis del marxismo* —capítulo que significativamente abre *Defensa del marxismo* y se convierte así en toda una declaración de intenciones por parte de Mariátegui— puede leerse que “*las reflexiones sobre la violencia* [de Sorel] parecen haber influido decididamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini” (Mariátegui, 1969a, pp. 21-22). Del valor de verdad de esta aserción no nos ocuparemos aquí, aunque debemos relativizar la influencia del pensador francés sobre el revolucionario ruso, a juzgar por la forma en que Sorel es calificado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*: “confusionista bien conocido” (Lenin, 1974-1978, p. 282). Hecha esta salvedad, lo que nos interesa destacar es que, en el texto de Mariátegui, Lenin aparece junto a Sorel como el “restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista” y, a su vez, la Revolución rusa se presenta como el “acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo”, acontecimiento en el que —concluye Mariátegui— “hay que ir a buscar la nueva etapa marxista” (Mariátegui, 1969a, p. 22).

Probablemente, el pasaje de la obra del Amauta donde de forma más explícita y vívida se plasma el verdadero valor de Georges Sorel y Vladimir Lenin como continuadores y renovadores del marxismo de Karl Marx, se encuentre en el texto titulado *El proceso a la literatura francesa contemporánea*, donde puede leerse:

El sorelismo como retorno al sentimiento 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 dogma. Y en *Sorel reconocemos al intelectual* que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clase y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del marxismo porque comenzó por aceptar todas las premisas de éste, no por repudiarlas *a priori* y en bloque como Henri de Man en su vanidosa aventura. *Lenin nos prueba en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx* [los destacados son nuestros] (Mariátegui, 1969a, p. 126).

Una lectura atenta de este pasaje permite inferir la valoración mariateguiana del rol de cada uno de los “renovadores del marxismo”: Sorel es visto como el *intelectual*, el hereje que viene a completar el dogma sirviendo, de esa forma, a la revalorización de la idea revolucionaria; Lenin, por su parte, es el *político* práctico que, con el testimonio de una revolución, prueba que “el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”.

Pero si la elección de este pasaje pareciera al lector sesgada o arbitraria, nos gustaría complementarla con este otro fragmento, de un texto que lleva por título *Lenin* y que corresponde al capítulo de *La escena contemporánea*, titulado *Conductor de muchedumbre y de pueblos*<sup>16</sup>: “Lenin no es un ideólogo sino un realizador. El ideólogo, el creador de una doctrina carece generalmente de sagacidad, de perspicacia y de elasticidad para realizarla. Toda doctrina tiene, por eso, sus teóricos y sus políticos. Lenin es un político: no es un teórico”<sup>17</sup> (Mariátegui, 2010,

---

<sup>16</sup> Este artículo apareció por vez primera en la revista *Variedades*, el 22 de setiembre de 1923.

<sup>17</sup> La semblanza de Lenin realizada por Mariátegui continuaba afirmando: “Su temperamento polémico [el de Lenin] es característica y típicamente ruso. Lenin es agresivo, áspero, rudo, tundente, desprovisto de cortesía y de eufemismo. Su dialéctica es una dialéctica de combate, sin elegancia, sin retórica, sin ornamento. No es la dialéctica universitaria de un catedrático sino la dialéctica desnuda de un político revolucionario. Lenin ha sostenido un duelo

p. 228). Es evidente, por tanto, que es el Lenin *político* y no tanto el Lenin *teórico* —si pudiera establecerse tal escisión— el que realmente interesó a Mariátegui.<sup>18</sup> En la figura del líder revolucionario ruso, el peruano encontraba a un estratega flexible y pragmático, pero por sobre todas las cosas a un “conductor de muchedumbres y pueblos” (2010, p. 227). Y es precisamente a ese conductor al que esperaban las masas andinas —tal y como proclamaron al unísono Valcárcel y Mariátegui— para poder llevar a cabo la revolución.

## 5. De excomuniones y sueños. A modo de cierre

No es nuestra intención la de trazar una cartografía completa capaz de dar cuenta de las zonas de influencia y las intersecciones entre el pensamiento de Lenin y Mariátegui. Nos interesa, en cambio, señalar que tras la muerte de Mariátegui, coincidiendo con el viraje ideológico del Partido Socialista del Perú que, bajo el liderazgo de Eudocio Ravines había pasado a llamarse Partido Comunista,<sup>19</sup> los *usos* de Lenin empleados por el Komintern y por aquellos representantes locales más fieles a la línea dura, tendieron a valerse del nombre del revolucionario ruso para resignificar el legado del propio Mariátegui, ya fuera para criticarlo por su inadaptación al canon, o bien para mostrarlo en perfecto acuerdo con el propio Stalin y la línea oficial de la III Internacional.<sup>20</sup>

---

resonante con los teóricos de la Segunda Internacional: Kautsky, Bauer, Turati. La argumentación de éstos ha sido más erudita, más literaria, más elocuente. Pero la disertación de Lenin ha sido más original, más guerrera, más penetrante” (Mariátegui, 2010, p. 228).

<sup>18</sup> En este mismo sentido se ha expresado Aricó al analizar el leninismo de Mariátegui y extraer como núcleo decisivo de dicha influencia la importación, por parte del pensador peruano, de “un complejo de principios de teoría política en base al cual constituir el movimiento histórico de transformación” de la realidad peruana, provenientes de la experiencia revolucionaria rusa: “No debe sorprendernos entonces —sostiene Aricó—, ni debe constituir un motivo de escandalosa polémica, reconocer que para un hombre formado en el ambiente cultural de la tradición idealista italiana, la introducción del pensamiento de Lenin (o mejor dicho, de la canonización que de este pensamiento hizo la II Internacional) estuviera siempre acompañada y hasta el final de sus días con la presencia decisiva de filones ideológicos ajenos a la tradición del mundo obrero e intelectual comunista. El reconocimiento de este hecho indiscutible no cuestiona el «leninismo» de Mariátegui; por el contrario, lo delimita con mayor precisión y, al hacerlo, lo revaloriza otorgándole una importancia excepcional. Porque fue indudablemente la experiencia viva de la lucha política e ideológica en el Perú la que imprimió un viraje definitorio a sus reflexiones. Si la lectura de la doctrina de Marx a través de Croce, Sorel y Gobetti lo inclinó a percibir la realidad peruana con una mirada distinta de la que caracterizaba (y, ¿por qué no?, aún sigue caracterizando) a los marxistas latinoamericanos, fue el reconocimiento de la revolución de octubre, del bolchevismo y de la figura de Lenin lo que le permitió individualizar y seleccionar un complejo de principios de teoría política en base al cual constituir el movimiento histórico de transformación de aquella realidad” (Aricó, 1980, pp. 20-21).

<sup>19</sup> Sobre las peripecias de los últimos meses de vida de Mariátegui y, paralelamente, las mutaciones del partido político ideado por este, véase el capítulo V —“La agonía final” — de *La agonía de Mariátegui* de Flores Galindo. Horacio Tarcus (2016), ha recuperado una anécdota sobre el número de *Amauta* posterior a la muerte de Mariátegui que ilustra magistralmente el desplazamiento referido: “El último número de *Amauta* apareció en Lima en agosto-septiembre de 1930, cinco meses después de la muerte de José Carlos Mariátegui. Como en los dos números anteriores, la dirección había quedado a cargo de Martínez de la Torre. El lugarteniente de Mariátegui había mantenido durante esos meses un delicado equilibrio entre, por una parte, la continuidad editorial de la revista y la lealtad al proyecto de su fundador y, por otra parte, la nueva línea que venía a imprimirle Eudocio Ravines, el emisario de la Komintern. Testimonio de esta tensión es el aviso que Ravines hizo imprimir en la contratapa de este último número, donde se anunciaba a los lectores de *Amauta* el lanzamiento de *El Mensajero Comunista*. Martínez de la Torre advirtió la maniobra cuando la tapa ya estaba impresa, de modo que sólo alcanzó a pedirle a los trabajadores de la empresa Minerva que el aviso en cuestión fuera entintado y que se sobrepusiera el anuncio de *Defensa del marxismo*, el libro de Mariátegui. El lector curioso podrá descifrar, mirando al trasluz del rectángulo negro, el malogrado aviso de Ravines” (Tarcus, 2016, p. 124).

<sup>20</sup> Algunas afirmaciones aparecidas en el artículo de Jorge del Prado, *Mariátegui, marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano*, dan muestra de esta tentativa de stalinización del pensamiento del Amauta: «En cuanto

Entre los críticos comunistas de Mariátegui, conviene resaltar la labor de Núñez Valdivia, no tanto por la agudeza de sus análisis, sino por la representatividad de algunas de sus acusaciones en relación con el clima marxista de la época. Así, por ejemplo, en su texto del año 1940, *José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico*, encontramos la siguiente afirmación: "Mariátegui, socialista, no había superado definitivamente el encendido idealismo del primer período de su vida intelectual"; y, algunas líneas adelante, concluía: "¿Mariátegui, marxista, es decir, materialista dialéctico? Avanza del idealismo al materialismo, pero no hunde su empeño socialista hasta los últimos estrados de la dialéctica materialista" (Núñez Valdivia, 1980, p. 302). En otro pasaje, y tras haber citado una serie de afirmaciones de Mariátegui de marcado corte idealista, entre las cuales destaca aquella de *La filosofía moderna y el marxismo* en la que el Amauta defendía que Marx "no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria" (Mariátegui, 1969a, p. 40), Núñez Valdivia terminaría por desnudar su indignación con la interpretación del marxismo efectuada por el director de Amauta en los siguientes términos<sup>21</sup>: "¿Cómo se atrevió Mariátegui a interpretar de tal manera el materialismo dialéctico? Éste es toda una concepción del mundo y la vida" (Núñez Valdivia, 1980, p. 305).

Quizás hubiera sido prudente recordarles a aquellos marxistas-leninistas tan aficionados a exorcizar al materialismo de toda impureza, que fue el propio Lenin quien defendió el valor del *sueño* como elemento ineludible para la gesta revolucionaria... ¿fue Lenin un "idealista" al lanzar a los camaradas revolucionarios la consigna "¡hay que soñar!" (Lenin, 1976, V, p. 515)?, ¿y no supo anticiparse a la crítica de los positivistas vulgares cuando citaba extensamente el siguiente pasaje de Pisarev?:

Hay diferentes clases de desacuerdos —escribía Pisarev a propósito del desacuerdo entre los sueños y la realidad—. Mis sueños pueden rebasar el curso natural de los acontecimientos o

---

a la aplicación del marxismo a nuestra época, a la época en que vivió José Carlos, es sorprendente comprobar la similitud de la definición del leninismo que da Mariátegui al formular los principios de nuestro partido en 1928, con la que da Stalin en sus *Cuestiones fundamentales del leninismo*, en 1925, los que, no obstante haberse publicado con cuatro años de anterioridad, Mariátegui seguramente no pudo conocer, pues hasta 1931 no llegaron traducciones de esta obra al castellano o a cualquiera de los idiomas que él conocía. Mientras Stalin dice: "El leninismo es el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria", Mariátegui dice: "El marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios" (Del Prado, 1980, p. 75).

<sup>21</sup> Los paralelismos entre la asimilación de un Marx *político* en Gramsci y Mariátegui son más que notorios (hay que recordar la reivindicación del sardo del carácter "eminente práctico-crítico de Marx" (Gramsci, 1981a, I, C. 1, § 151, p. 190); sobre este aspecto, véase también Frosini (2013). A una comprensión similar de Marx y el marxismo, correspondieron críticas análogas. Una de las valoraciones sobre el pensamiento del sardo que más repercusión han tenido en el seno del marxismo —fundamentalmente por la relevancia del emisor— ha sido la de Louis Althusser. Si nuestra interpretación es correcta, en las palabras de Althusser sobre Gramsci suenan las mismas notas que en las de la crítica de Núñez Valdivia sobre Mariátegui. Dejamos que sea el lector quien lo juzgue: "Habría que reconocer que en estas condiciones Gramsci no pudo dar, desprovisto de una correcta concepción de las ciencias y de la relación específica que la filosofía establece con las ciencias, una definición completa y correcta de la filosofía. Vio correctamente la relación fundamental de la filosofía con la política, pero no discernió la relación específica de la filosofía con las ciencias. [...] Si se tiene en consideración este equívoco, se comprenderá fácilmente que haya podido provocar la tendencia, sensible en Gramsci, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (cuya «teoría general» es el «materialismo histórico»). Esta confusión es consagrada en Gramsci 1) por la supresión del término clásico de Materialismo Dialéctico (al que reprocha sus resonancias positivistas, sin discernir el contenido efectivo que designa esta apelación, a saber, la relación de la filosofía con las ciencias), y 2) por la amalgama de la ciencia de la historia y de la filosofía bajo la expresión única de «filosofía de la praxis». Creo que en este caso no se trata de una mera recomposición terminológica" (Althusser, 2004, pp. 15-16).

bien pueden desviarse a un lado, adonde el curso natural de los acontecimientos no puede llegar jamás. En el primer caso, los sueños no producen ningún daño, incluso pueden sostener y reforzar las energías del trabajador... En sueños de esta índole, no hay nada que deforme o paralice la fuerza de trabajo. Muy al contrario. Si el hombre estuviese completamente privado de la capacidad de soñar así, si no pudiese de vez en cuando adelantarse y contemplar con su imaginación el cuadro enteramente acabado de la obra que se bosqueja entre sus manos, no podría figurarme de ningún modo qué móviles obligan al hombre a emprender y llevar hasta su término vastas y penosas empresas en el terreno de las artes, de las ciencias y de la vida práctica... El desacuerdo entre los sueños y la realidad no produce daño alguno, siempre que la persona que sueña crea seriamente en su sueño, se fije atentamente en la vida, compare sus observaciones con sus castillos en el aire y, en general, trabaje escrupulosamente en la realización de sus fantasías. *Cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida, todo va bien* [el destacado es nuestro] (citado en Lenin, 1976, p. 516)

¿Y no es precisamente esta la acusación fundamental de Mariátegui a la naturalizante mitologización de la ciencia, a saber, la de haber engendrado —como recrimina al darwinismo, que no a Darwin— un “materialismo que rebajó inverosímilmente los sueños y los ideales humanos” (Mariátegui, 1969c, p. 146)? La consigna en Mariátegui —como en Lenin— es clara: ¡hay que soñar! Y, precisamente, el “conductor de muchedumbres y pueblos” ha de ser aquel capaz de interpretar “el sueño oscuro de la masa”: “el artista de la revolución siente la necesidad de interpretar el sueño oscuro de la masa, la ruda gesta de la muchedumbre. No le interesa, exclusiva y enfermizamente, el caso: le interesa, panorámica y totalmente, la vida. La vieja épica, era la exaltación del héroe; la nueva épica será la exaltación de la multitud. En sus cantos, los hombres dejarán de ser el coro anónimo e ignorado del hombre” (Mariátegui, 1964, p. 181).

Tal vez, y sólo tal vez, el espíritu, el mito y el sueño sean algunas de las armas con las que un nuevo materialismo, un *materialismo otro* que ha ampliado su concepción de la materia hasta aceptar su doble condición de onda y partícula se apresta a dar la batalla ante esa “impostura necesaria” —la expresión es de Renan— que la religión representa en la vida de las masas, y de forma muy notable en nuestro continente americano. Tal vez —y esto sí ya nunca lo sabremos— Mariátegui se sintiera en sus postreros días como aquel San Manuel Bueno forjado por su admirado Miguel de Unamuno, e hiciera suyas las palabras de aquel párroco de aldea:

Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío (Unamuno, 1966, pp. 46-47).

Pero tal vez, y sólo tal vez —y a diferencia del carácter conservador del personaje unamuniano— Mariátegui supo ser el mártir consecuente de aquel sueño revolucionario que las masas oprimidas del Perú reclamaban desde los ríos profundos de la historia.

## **Bibliografía**

Althusser, L. (2004). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.

- Aricó, J. (2018). "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú". En Aricó, J.(Ed.), *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Beigel, F. (2003). *El itinerario y la brújula: El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Biblos.
- Cardozo Santiago, D. (2024). "Como evangelio y método de movimiento de masas. Las raíces del marxismo «heterodoxo» de Mariátegui". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 345-353. <https://doi.org/10.5209/ashf.88608>
- Derrida, J. (1995) *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta
- Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco.
- Frosini, F. (2013). "Hacia una teoría de la hegemonía". En Modonesi, M., *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era.
- Korsch, K. (1971) "Why I am a Marxist". En Korsch, K., *Three Essays on Marxism*. London: Pluto Press.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenin, V. (1974-78). "Materialismo y empiriocriticismo". En V. Lenin, *Obras Completas* (Tomo IX (Junio-noviembre de 1905). Madrid: Akal.
- Lenin, V. (1976). "¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento". En V. Lenin, *Obras Completas* (Tomo V: Mayo 1901 – Febrero 1902). Madrid: Akal.
- Mariátegui, J. C. (1959). "La reacción en México". En Mariátegui, J.C., *Temas de nuestra América* (Publicado originalmente en *Variedades*, Lima, 7 de Agosto de 1926) Lima: Empresa Editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1964). "El sentido histórico de las elecciones inglesas de 1924". En Mariátegui, J.C., *La escena contemporánea*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1964.
- Mariátegui, J. C. (1969a). *Defensa del marxismo*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1969b). "El hombre y el mito". En Mariátegui, J.C., *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Publicado originalmente en *Mundial*: Lima, 16 de enero de 1925). Lima: Empresa Editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1971). "El problema de las razas en América Latina". En Mariátegui, J.C., *Ideología y Política*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1972). Prólogo. En L. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo.
- Mariátegui, J. C. (2010). "Hechos e ideas de la Revolución Rusa". En Mariátegui, J.C., *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Tomo 1: La escena contemporánea y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.

- Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (2006). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx, & F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.
- Melis, A. (1980). "Mariátegui, el primer marxista de América". En Aricó, J. (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Núñez Valdivia, J. (1980). "José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico". En Aricó, J. (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Paris, R. (1980). "El marxismo de Mariátegui". En Aricó, J. (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Paris, R. (1980). "Mariátegui: un «sorelismo» ambiguo". En Aricó, J. (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora nacional.
- Tarcus, H. (2016). "Las políticas culturales de Samuel Glusberg. Correspondencias mariateguianas entre Buenos Aires, Santiago, Lima y La Habana". *Políticas de la Memoria*, 16, 124-164. <http://ojs.politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/84>
- Unamuno, M. d. (1966). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Alianza.
- Valcárcel, L. (1972). *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo.
- Villaverde Alcalá-Galiano, L. (1980). El sorelismo de Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.