

EL MITO COMO INSTRUMENTO REVOLUCIONARIO: VOLUNTAD POLÍTICA Y ORGANIZACIÓN POPULAR EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Leandro Galastri

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". UNESP-
Marília. Brasil.

Resumen

El objetivo de este artículo es demostrar la importancia política de la idea de mito, asimilada por Mariátegui a partir del pensamiento de Georges Sorel, importancia que radica en la valorización de la voluntad intuitiva que supera los cálculos de la razón. Mariátegui expresa su convicción de que la razón y, por consiguiente, la ciencia, no colman las formas humanas de conocimiento o, en sus palabras, no satisfacen la necesidad humana de infinito: "La razón misma se ha encargado de mostrar a los hombres que no les basta". De entrada, parece intentar establecer una dialéctica razón-ciencia/fa, voluntad, esperanza-mito. Lo que el autor defiende desde este punto de vista es la necesidad de una perspectiva idealista que impulse a la acción ("creencia superior, esperanza sobrehumana"). La afirmación de que "sin mito, la existencia humana no tiene sentido histórico" guía el razonamiento de Mariátegui sobre el tema. La razón es necesaria, pero no es la única forma de conocer el universo, no es todo el universo. Y no todo es política. Recordando a Antonio Gramsci, en Mariátegui la ciencia de la política y la política como pasión se entrelazan en la síntesis del optimismo de la voluntad.

Palabras clave: Mito; Mariátegui; Sorel; Política; Razón

1. Mariátegui y el concepto de mito

El concepto de mito, como es bien sabido, es uno de los elementos del pensamiento de Mariátegui que más contribuyó a la notoria clasificación de su marxismo como "heterodoxo". Este concepto, asimilado del filósofo francés Georges Sorel, aparece en el pensamiento del marxista peruano como un énfasis en la voluntad, en la esperanza, en la creencia en la fuerza humana para hacer la revolución. En primer lugar, hay que recordar que Mariátegui, al esgrimir este concepto, tiene como enemigo al positivismo científico. Se trata también de valorar el idealismo de las convicciones firmes y la confianza en posibilidades distintas de las de Europa Occidental, movilizand la conexión atávica de los indígenas con la tierra y sus tradiciones colectivistas. En Perú no existía un proletariado industrial, una clase obrera a punto de pasar de "clase en sí" a "clase para sí". Había una enorme clase campesina, que no tenía delante al proletariado industrial hegemónico y políticamente organizado. Tuvo que tomar la iniciativa política de organizarse a partir de su propia situación material y subjetiva. La primera era el resultado de su fuerza de trabajo subsumida no en el trabajo asalariado, sino en la semiesclavitud. La segunda era su condición "en sí", no en un momento dado de la cadena de producción industrial, sino en la herencia de su tradición colectivista. ¿Sería posible tal iniciativa?

Mariátegui muestra su convicción de que la razón y, en consecuencia, la ciencia, no agotan las formas humanas de conocer o, en sus palabras, no satisfacen la necesidad humana de infinito: "La razón misma se ha encargado de demostrar a los hombres que no les basta" (Mariátegui, 1994, p. 497). De entrada, parece querer establecer una dialéctica entre razón y ciencia / fe, voluntad y esperanza. Es decir, la combinación que daría lugar al mito. Lo que el autor defiende desde este punto de vista es la necesidad de una perspectiva metafísica que impulse a la acción ("creencia superior, esperanza sobrehumana"). La afirmación de que "sin mito, la existencia humana no tiene sentido histórico" (Idem) impulsa el razonamiento de Mariátegui en el texto. La razón es necesaria, pero no es la única forma de conocer el universo, no es todo el universo.

El siguiente pasaje elabora esta reflexión de forma más sistemática:

los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha derribado el mediocre edificio positivista. Ha aclarado y demarcado los modestos límites de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del Mito y de la Acción. Es inútil, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad sólo es válida para una época. Contentémonos con una verdad relativa (Idem, p.498).

El propio fascismo aparece para Mariátegui como una "mito-restauración", la antimodernización idealista; un movimiento que, según sus proponentes, sería el retorno del ideal católico medieval corrompido por las revoluciones burguesas, "cree representar el espíritu de la Contrarreforma", al tiempo que reivindica la idea de nación, típicamente liberal, capitalista, moderna. Se trata de una sociedad burguesa decadente, cuyo mito liberal se desvanece y el fascismo ocupa su lugar. Por eso Mariátegui dice que la burguesía ya no tiene mito, se ha vuelto "incrédula, escéptica, nihilista". El proletariado, en cambio, ya tiene su propio mito: "la revolución social", hacia la que se dirige con fe "vehemente y activa".

El autor invierte un modelo dialéctico común, según el cual el proletariado aparece como la antítesis de la sociedad burguesa. Para Mariátegui, ahora es la burguesía la que niega. El proletariado afirma. Utiliza la razón para negar, para oponerse a las verdades absolutas de la burguesía, pero sobre todo afirma la nueva sociedad con su convicción mítica en la revolución:

la intelectualidad burguesa se entrega a una crítica racionalista del método, la teoría y la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es el poder del mito [...] Los motivos religiosos han pasado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables (Ídem, p. 499).

A continuación, Mariátegui cita a Sorel en un pasaje que demuestra, aunque sutilmente, la justificación filosófica de su tesis: "Bergson nos enseñó que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden

ocuparla con el mismo derecho" (Idem). La prueba de este lugar ocupado por el mito en este espacio del yo profundo sería la convicción que los socialistas muestran en sus luchas, sus combates, la conexión emocional con su causa. Nunca se dejan llevar por la idea de que la solución no existe, de que pueden estar equivocados. Esta es, en definitiva, su fuerza. Sin embargo, Mariátegui muestra su desconfianza hacia los intelectuales, diciendo que ellos, "los profesionales de la inteligencia", no encontrarán el camino hacia esta fe. Son las multitudes las que lo encuentran. Aquí vemos la influencia del brío anticientífico de Georges Sorel en su juicio desfavorable de los intelectuales. El papel de la filosofía no será proponer un nuevo sistema filosófico, sino descifrar el sentimiento del mito. Es necesario aquí que la filosofía burguesa sea superada por una nueva filosofía, que codifique el "pensamiento de las multitudes".

2. El concepto de mito en Georges Sorel

La influencia de Sorel en Mariátegui, más allá o por debajo de la explícita admiración intelectual que el comunista peruano muestra por el filósofo francés, admiración que nunca ha sido revisada o negada, tiene su momento principal en el concepto de mito. Sorel forma parte de un movimiento revisionista del marxismo, que de hecho tiene su epicentro en la Alemania socialdemócrata de Bernstein y Kautsky. Bernstein es el revisionista sobre el que han recaído los focos de la historiografía. Su revisión, como es bien sabido, consistió en un intento científico de negar la teoría de la plusvalía, demostrando que en Alemania la clase obrera no se empobreció, sino que se diversificó profesionalmente y se convirtió en clase media. Al negar la posibilidad de intentar conocer el curso probable de los acontecimientos históricos, intento que atribuye a Marx, rechaza la dialéctica hegeliana, para él un ejemplo de filosofía teleológica de la historia, y reivindica para el socialismo alemán la epistemología kantiana del imperativo moral categórico, para el que "el movimiento lo es todo". El socialismo se convierte así en una obligación moral, pero ya no en una posibilidad científicamente verificable en la sociedad.

Sorel, por su parte, es un revisionista *sui generis*. Para Sorel, la revolución proletaria promovida por una clase obrera que cultiva la división de clases (el espíritu de división), que desarrolla la reforma intelectual y moral, o una "moral de los productores" y que, sobre todo, está dispuesta a utilizar la violencia contra la fuerza, el mito contra la utopía, la huelga general contra la política parlamentaria, siguen siendo centrales. Una de las principales peculiaridades del revisionismo de Sorel fue que iba a contracorriente de las "revisiones" emprendidas por la socialdemocracia alemana, ya fuera en cuanto a la adaptación de los principios teóricos del marxismo para encajarlos en la práctica electoral y parlamentaria ya establecida del Partido Socialdemócrata (Bernstein), o en cuanto a la influencia positivista y científica que le inspiraba considerar el socialismo como una marcha histórica "necesaria" en función del desarrollo del propio modo de producción capitalista (Kautsky).¹ La aversión de Sorel a la política representativa y el anticientificismo, supuesta condición del antipositivismo, son criticados de la misma manera. El pensador francés rechaza lo que considera el cientificismo reivindicado por Marx y Engels y eleva al primer plano el voluntarismo y la espontaneidad de la acción política como actitudes

¹ Cf. Fetscher (1982) y también Gustafsson (1975), entre otros.

revolucionarias por excelencia (Sorel, 1992). De ahí la elección del "mito" de la huelga general como horizonte revolucionario y la apuesta por el movimiento espontáneo de las masas obreras, motivado no por una vanguardia que había analizado "científicamente" las condiciones objetivas y subjetivas del levantamiento, sino por la pasión alimentada por la imagen mesiánica del mito. Envalentonado por la causa anticientífica, Sorel propuso criticar el marxismo no para negarlo como teoría social, sino para emprender una "descomposición", limpiarlo de aspectos supuestamente positivistas, redescubrir en él lo que consideraba sus fundamentos metafísicos (morales) y, por último, reagrupar y reestructurar los elementos del sistema marxiano que pudieran servir a la causa del socialismo (Sorel, 1982). Gramsci, en un intento de superar la crítica revisionista, también utilizaría el método soreliano, pero para su propia empresa de "recomponer" la teoría marxista como filosofía de la praxis.

La huelga general es el tema más importante de *Reflexiones sobre la violencia*, la obra más conocida de George Sorel, publicada en Francia en 1908. A través de la huelga general, Sorel esperaba construir la "nueva moral de los productores". Sería la escuela de la nueva ética de los creadores de la futura sociedad socialista. Sorel tenía la idea de un valor moral a rescatar a través de la práctica sindical. Esta restauración moral debía lograrse a través del progreso de la sociedad hacia una forma organizativa superior, en la que "el nuevo protagonista de la historia, el proletariado, tendrá que realizar, contra el egoísmo de la sociedad burguesa-industrial, la ética del socialismo" (Sorel, 1975, p.17).

La teoría de Marx no era, pues, más que un método de aproximación a la realidad (Sorel, 1975, p.19).² De hecho, Sorel no era partidario del método dialéctico preconizado por Marx basándose en Hegel. Para él, "el proceso de evolución del mundo humano [...] no estaba determinado ni por un proceso dialéctico ni por una evolución natural y necesaria, sino por el paso violento de una fase histórica a otra" (Sorel, 1975, p.22).

La última etapa en el desarrollo del marxismo de Sorel sería su visión del marxismo como mito. Para Sorel, el mito corresponde a las "convicciones de un grupo" y se diferencia de la utopía en que es una producción colectiva y no la teorización de unos pocos intelectuales. Y su preservación como tal, como simbolismo colectivo, sólo estaría garantizada por la acción espontánea de las masas, que tendrían que evitar subordinarse a cualquier intento de dirección por parte de una minoría. "El mito, por lo tanto, es tanto un 'sistema de imágenes' como masas que 'se enamoran'" (De Paola, 1984, p.80).

² Aquí Sorel deja clara su inspiración en su amigo Croce, especialmente en la obra *Materialismo histórico y economía marxista*, publicada por el filósofo napolitano en 1899: "Si el materialismo histórico ha de expresar algo que sea críticamente aceptable, no debe ser [...] ni una construcción *a priori* de la filosofía de la historia, ni un nuevo método de pensamiento histórico, sino simplemente un *canon* de interpretación histórica" (CROCE, 1948, p.88). Croce ejerció una gran influencia en el pensamiento de Sorel. Mantuvieron una amistad que siempre fue muy estrecha. Para Sorel, los escritos de Croce serían una de las principales fuentes para la formulación de sus concepciones sobre las cuestiones históricas, filosóficas, políticas y literarias de su tiempo.

Para Sorel, la violencia que se produjo con el surgimiento del cristianismo, la Reforma protestante y la Revolución francesa habrían constituido momentos históricos equivalentes, porque funcionaron como "mitos", es decir, como un conjunto de imágenes percibidas instantáneamente, intuiciones, capaces de evocar el sentimiento de lucha con la fuerza del instinto (Sorel, 1975, p.23). El pensador francés veía en la violencia una forma de mantener vivo el cisma entre las clases, así como un medio de emprender constantemente la reforma moral del proletariado. En este sentido, Sorel veía la idea de un estado de guerra permanente contra la clase burguesa: "Mantener la idea de la guerra, ahora que se hacen tantos esfuerzos para oponer el socialismo a la paz social, parece más necesario que nunca" (Sorel, 1975, p.15). Frente a los argumentos que defienden la paz social y la conciliación entre las clases, Sorel argumentó que existe una clara diferencia entre la guerra entre Estados y la guerra social. En la primera, se buscaría el poder basándose en un ideal de equilibrio, y la paz podría alcanzarse mediante concesiones mutuas. En el caso de la guerra social, el proletariado no buscaría concesiones, sino la ruina completa de sus adversarios (Idem). La lucha de clases, para Sorel, sería el "aspecto ideológico de una guerra social librada por el proletariado contra todos los capitanes de la industria [...]; el sindicato es el instrumento de la guerra social" (Idem, p.18). La lucha de clases así definida sería, según el pensador francés, lo que el marxismo poseía de verdadero y superior a todas las fórmulas sociales (Idem). A partir de la idea de la lucha de clases casi como una disposición de la mente del proletariado, el papel de la violencia como promotora de la división social aparecería para sustentar la noción de la división dicotómica de la sociedad en la mente de los militantes. Las huelgas y la propaganda proletaria perseguirían este resultado (ROTH, 1980, p.52).

El mito, aunque Sorel sólo lo considera como tal, adquiere concreción cotidiana al motivar la acción revolucionaria actual en forma de huelga general. A Sorel no le preocupa cómo podría llevarse a cabo la huelga general. Lo que importa es que sea una esperanza permanente en el imaginario de la clase obrera, generadora de actitudes concretas por parte del proletariado combativo. Es la idea del mito (la huelga general) generador de la acción revolucionaria. Sería una elaboración imaginaria de fuerzas latentes, inconscientes, presentes en el descontento general del proletariado y canalizadas por la violencia de la acción revolucionaria. Veamos la definición de mito según el propio Sorel:

[...] Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales representan su acción inmediata en forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Propuse llamar *mitos* a estas construcciones [...]: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos. [...] Es necesario tomarlos en su conjunto como fuerzas históricas y, sobre todo, no comparar los hechos consumados con las representaciones aceptadas antes de la acción (Sorel, 1992, p. 41).

Y de nuevo

Se puede hablar indefinidamente de revueltas sin provocar nunca un movimiento revolucionario, mientras no haya mitos aceptados por las masas. [...] (Los mitos) no son descripciones de las cosas, sino expresiones

de voluntad. [...] Un mito no puede ser refutado, porque en el fondo es idéntico a las convicciones de un grupo, es la expresión de estas convicciones en el lenguaje del movimiento, y por lo tanto es indescomponible en partes que puedan aplicarse en un plano de descripciones históricas (Idem, p. 49-50).

Sorel considera el mito como una creencia religiosa en la revolución, pero una creencia que conduce a la acción y no a la contemplación de un futuro supuestamente inexorable. El autor cree en la capacidad del sindicalismo revolucionario para desarrollar una nueva cultura en el seno del proletariado, fruto del aprendizaje de las luchas contra el Estado y la patronal. Así, la nueva moral de los productores se fundaría en los sentimientos que las luchas libradas por los obreros contra sus patrones desarrollarían en estos trabajadores, y sería la base para construir una nueva concepción del mundo (Idem, p. 55).

La alusión de Lenin a Sorel como "conocido confusionista" se cita a menudo en un pasaje de Materialismo y empirismo de 1908. Mariátegui ciertamente no lo ignoraba, ya que publicó extractos del libro de Lenin en la revista *Amauta*. Pero en el mismo año, 1908, en un texto titulado "Marxismo y revisionismo", Lenin alude a lo que llama "revisionismo de izquierda", que se habría originado en los "países latinos". Dado que el "revisionismo de derechas" son, por supuesto, las corrientes bernsteinianas antes mencionadas, Lenin distingue el revisionismo de izquierdas identificándolo como un "sindicalismo revolucionario" que

también se adapta al marxismo, "corrigiéndolo". Labriola en Italia, Lagardelle en Francia, todo el tiempo refiriéndose a un Marx mal entendido y a un Marx bien entendido.³ No podemos detenernos aquí en el análisis de la sustancia ideológica de este revisionismo, que aún está lejos de convertirse en revisionismo oportunista, no se ha internacionalizado y prácticamente no ha librado batallas importantes con los partidos socialistas de ningún país. Nos limitaremos, pues, al "revisionismo de derechas" (Idem).

Hay aquí una concesión tácita hecha por Lenin al "revisionismo de izquierda", el reconocimiento de que "este" revisionismo no sería oportunista, o al menos no todavía, y sería sometido a juicios ideológicos en los países "latinos" donde se desarrollaba. ¿Podría este pensamiento revisionista de "izquierda" cumplir alguna función revolucionaria, o al menos contener alguna proposición útil para el proletariado revolucionario? Como el propio Lenin subraya, la lucha contra el revisionismo de derechas era prioritaria, y no había tiempo (y cada vez habría menos a partir de entonces) para que se ocupara de ello en profundidad.

3. Romanticismo, razón y revolución: misticismo y política en la lectura del marxismo de Michael Löwy

³ Lenin se refiere aquí al sindicalista revolucionario italiano Arturo Labriola.

Michael Löwy, que estuvo a la vanguardia del proceso de recuperación del pensamiento de Mariátegui en Brasil, propuso una lectura particular del marxista peruano, identificando en él las características de lo que llamó "romanticismo revolucionario". En términos más generales, en sus palabras, se trata de valorar, de forma antidogmática, antideterminista y, por extensión, anticientífica, las facultades espirituales e intuitivas de los sujetos colectivos de las luchas sociopolíticas. Estas características de un anticapitalismo revolucionario y romántico (por heterodoxo que sea) podrían encontrarse todavía, para Löwy, en marxistas como Rosa Luxemburg, Walter Benjamin e incluso Gramsci. Pero la base principal de sus opiniones se encuentra en una lectura comparativa de Ernst Bloch y Adorno (Löwy, 2004). Al comparar la obra de estos dos pensadores, argumenta, es posible encontrar una combinación fructífera de las características del racionalismo de la Ilustración y del idealismo romántico que serviría para establecer una clave interpretativa romántico-revolucionaria de la acción política. En la obra de Bloch, identifica la "fría" fuerza crítica de la Ilustración al servicio de la "corriente caliente" del pensamiento romántico". En Adorno, encuentra la impugnación del romanticismo al servicio de los objetivos de la Ilustración. Para el teórico de Fráncfort, se trata, según Löwy, de poner los argumentos romántico-reaccionarios "pretéritos" al servicio de la ilustración progresista, ya que éstos, por sí solos, son fundamentalmente un rechazo de los fundamentos de las adquisiciones de la civilización moderna. La fe en el progreso es necesaria como antídoto contra la mitología que lo sabotea. Pero Adorno no se dio cuenta, según Löwy, de que una sensibilidad romántico-revolucionaria formaba ya su propia tradición en autores como Rousseau, Blake, el propio Ernest Bloch, Walter Benjamin... Se trata, pues, de valorizar, como Bloch, la "abundancia utópica", el "sueño despierto". El romanticismo de Bloch no es una apología reaccionaria del retorno al pasado, sino, por el contrario, el descubrimiento del futuro a partir de las aspiraciones del pasado, de sus promesas revolucionarias (Löwy, 2004, p. 18).

El vector resultante de esta oposición Löwy lo encuentra, por tanto, en una toma "blochiana" del pensamiento revolucionario que reivindica las aspiraciones radicales del pasado, los logros de la civilización capitalista y la revolución socialista. Löwy encuentra todos estos elementos en el pensamiento de Mariátegui aplicados a la revolución indoamericana, y el mito de Mariátegui no es otra cosa. La valorización que hace Mariátegui de la antigua forma comunal precolombina del ayllu (forma comunal de explotación de la tierra en colectivos familiares) es aquí central. En ella está presente el espíritu colectivista que, según Mariátegui, habría perdurado en los descendientes de los pueblos quechua y aymará que poblaron las grandes extensiones del Tawantinsuyo (imperio inca). Para Mariátegui, la construcción del socialismo peruano ya tenía sus condiciones subjetivas en la relación atávica del campesino indígena con la tierra. Pero el romanticismo revolucionario de Mariátegui no sólo se encontraría allí. Hay también un elemento central en la reivindicación literal del "mito" soreliano. Es en el "mito" (el bloque de imágenes de la conciencia colectiva que constituye el futuro objetivo revolucionario) donde se fragua el descubrimiento de un futuro revolucionario a partir de las aspiraciones comunitarias que caracterizan la imagen que Mariátegui pretende construir del pasado autóctono.

Para Michael Löwy, la heterodoxia marxista de Mariátegui, su discurso político y filosófico, se basan en un "momento irreductiblemente romántico" (Löwy, 2005,

p.105). Por supuesto, el concepto de mito es el centro de gravedad de lo que Löwy llama el romanticismo de Mariátegui. Pero también estaba presente en el marxista peruano el rechazo de toda filosofía evolucionista, historicista, racionalista, el rechazo de un supersticioso culto positivista a la idea de progreso. El romanticismo de Mariátegui se caracteriza, por tanto, como un romanticismo de izquierdas, bolchevique, dirigido a avanzar hacia la utopía, movilizand las energías románticas del hombre occidental, que encontraron su expresión en la Revolución Rusa, "insuflando un alma guerrera y mística a la doctrina socialista". Este romanticismo se opone al romanticismo derechista y fascista, que quiere volver a la Edad Media. El misticismo socialista se opone al conservadurismo religioso medieval. "Misticismo" es una palabra muy frecuente en los escritos de Mariátegui y señala, según Löwy,

la dimensión espiritual y ética del socialismo, la fe en la lucha revolucionaria, el compromiso total con la causa emancipadora, la voluntad heroica de arriesgar la propia vida...[...] Sin embargo, esta lucha es a la vez profana y secular. Mariátegui moviliza una dialéctica que combina fe y ateísmo, materialismo e idealismo (Löwy, 2005, p. 106)

La expresión acuñada por Romain Rolland, "optimismo del ideal", frente al "pesimismo de la realidad", es la expresión emblemática de esta fe. No se trata - aunque obviamente- de una creencia trascendental en seres abstractos que interfieren en el mundo y en los "destinos" de las personas, sino de algo parecido a la ética weberiana de la convicción en clave positiva.

Para el joven Lukács, también estaba la constatación de que si la esperanza parecía residir en el proletariado, necesitaría un poder anímico similar al que confiere la religión para ponerse en marcha (Löwy, 1997, p. 115). Lo que le atrajo de Sorel fue probablemente su ideología de moral revolucionaria, ascética, noble y heroica, radicalmente opuesta al hedonismo capitalista, al crudo materialismo de la burguesía (Idem, p. 116). Es en los textos de 1917-1918 donde Lukács manifiesta más intensamente la influencia de Sorel, señalando, por ejemplo, la necesidad de subordinar lo político a la ética, núcleo de la concepción de Sorel. En este punto, Lukács estaba próximo a la ética revolucionaria de Sorel y a sus críticas a la socialdemocracia. Asimiló el desprecio del filósofo francés por el parlamentarismo, la política institucional parlamentaria y el reformismo socialdemócrata, así como su idealismo social alimentado por una aspiración revolucionaria.

Tras su fase soreliana, Lukács se refiere, en el epílogo de Historia y conciencia de clase, al marxismo y al sorelismo como una amalgama contradictoria. Pero hace la crítica que, en el caso del pensamiento de Sorel, necesita hacer el marxismo como concepción científica, y es que el mito se convertiría en un impulso revolucionario abstracto, sin objetivo concreto. El movimiento obrero y la huelga general se convertirían en un fin en sí mismos, en un componente de la mitología. En otras palabras, para Lukács, el sindicalismo revolucionario sólo capta la confrontación de clases a nivel de fábrica y rechaza, aunque justificadamente, toda actividad política, en consonancia con su rechazo del oportunismo parlamentario.

A partir de la década de 1930, Lukács llegó a considerar a Sorel como uno de los ideólogos irracionalistas que habían preparado el terreno para el fascismo (Löwy, 1997, p. 118). En el marco de su crítica al anticapitalismo romántico, define a Sorel como un irracionalista que, combinando ideas progresistas y reaccionarias, critica los límites de la democracia burguesa para realizar un rechazo elitista de cualquier democracia. Como crítico irracionalista del progreso, Sorel promovería una ruptura fatal entre socialismo y democracia. Ahora bien, para Lukács, "el mito de Sorel es tan exclusivamente emocional, tan vacío de contenido, que ha conseguido revigorizarse sin dificultad en el mito demagógico del fascismo". (Idem, p.121). Para Löwy, "lo menos que se puede decir de esta interpretación es que es demasiado unilateral para darse cuenta de la riqueza y del verdadero significado cultural y político de una obra como la de Sorel" (Idem, p. 122). Lowy se pregunta así si, más que la idea del mito soreliano, no es más desconcertante y alienante la perspectiva que sustituye la acción de la propia clase por el partido y su aparato, y sugiere la articulación combinada entre las ideas de Sorel y Rosa Luxemburg como una importante influencia que habría mantenido a Lukács alejado de las tentaciones burocráticas.

Una interesante demostración de la dialéctica "pasión x ciencia" elaborada por Mariátegui es, como nos recuerda Lowy, su ensayo sobre la religión en *Siete Ensayos*. En él, Mariátegui se aleja de las reflexiones místicas de los ensayos anteriores y comienza a estudiar la religión desde un punto de vista científico-social, es decir, histórico, sociológico o antropológico. Critica la institución clerical, y no sólo la católica. En el Perú precolombino, contrapone la religión oficial inca a la religiosidad popular. La primera es un instrumento de poder, "vinculada a las instituciones del Estado andino; la segunda conlleva una fuerza animista y tiene raíces culturales más profundas" e incluso sobrevivió al proceso de colonización (Löwy, 2005, p. 106).

Como señala Lowy, lo importante en este ensayo es la comparación entre protestantismo y catolicismo, colonización anglosajona de Norteamérica y colonización hispana de Sudamérica. Mariátegui considera que el calvinismo respondió a las necesidades espirituales de la burguesía más avanzada de la época y avanza su interpretación: "El protestantismo aparece en la historia como la levadura espiritual del proceso capitalista [...] La Reforma forjó las armas morales de la revolución burguesa, abriendo el camino al capitalismo" (Löwy, 2005, p. 110). La coincidencia con las tesis de Weber es evidente, aunque no haya ninguna referencia al sociólogo alemán en *Siete Ensayos*. Es probable, sin embargo, que Mariátegui se hubiera familiarizado con la tesis en escritos europeos de la época.

Lowy nos recuerda que este interés por el protestantismo se encuentra también en Gramsci. Se trata, por supuesto, del conocido análisis de Gramsci sobre el americanismo y el fordismo, un proceso que supuso la forja de un nuevo tipo de fuerza de trabajo, caracterizada tanto por nuevos "nexos psicofísicos" adecuados al trabajo productivo como por una nueva moral prohibicionista y ascética del trabajo disciplinado. Nada de esto habría sido posible en Perú (pero añadiríamos que la observación es válida para toda América Latina). Comentando la tercera parte del ensayo, Lowy señala las observaciones de Mariátegui sobre la ausencia de ruptura con el pasado colonial y cómo ello habría transformado al Estado peruano

independiente en un Estado semifeudal y católico, donde la "subsistencia de los privilegios feudales acompañaba lógicamente a la de los privilegios eclesiásticos".

Respecto a los pasajes citados anteriormente, en los que Mariátegui considera la posibilidad de que los mitos ocupen un lugar similar al de la religión en lo que él llama el "yo profundo", Lowy hace una sutil -pero muy interesante- pregunta: "¿Freudiana?" ... En cualquier caso, Lowy continúa argumentando que Mariátegui no está proponiendo una nueva definición de religión que pretenda superar viejos conceptos, sino una nueva conceptualización ético-política y espiritual, "como resultado de la 'necesidad de infinito que existe en el hombre' que mencionó en 1925 y de la búsqueda de un mito heroico que pueda dar sentido y 'encanto' a la vida". (Löwy, 2005, p. 116.)

El concepto vinculado al término "religión" en Mariátegui tendría, pues, un significado mucho más amplio que el utilizado tradicionalmente. Añadiríamos que es probable que Mariátegui volviera de Italia influido por las ideas de Croce sobre la definición laica de religión, que Gramsci también adoptó: una ética adecuada a una concepción del mundo, o una concepción del mundo con una ética específica para ella:

De hecho, las hipótesis de Mariátegui son una contribución sustancial para comprender a Camilo Torres, la teología de la liberación y la participación de los cristianos en los movimientos revolucionarios de América Latina -como el sandinismo nicaragüense-, así como la "mística revolucionaria" de movimientos sociopolíticos como el MST brasileño o el EZLN en Chiapas" (Löwy, 2005, p. 116).

Si el revisionismo europeo se propuso circunscribir y "salvar" el "núcleo sano" del marxismo, el marxismo de Mariátegui se propuso aplicar el núcleo sano del revisionismo, es decir, lo que había de más dinámico en él, contra los usos deterministas y mecanicistas del marxismo. ¿Lo hizo Mariátegui deliberadamente, conscientemente? Una respuesta afirmativa implica que consideraba que lo que estaba tratando teóricamente era revisionismo, es decir, elementos del reformismo que combatió tan ferozmente. Parece prudente suponer que Mariátegui asimiló críticamente elementos del revisionismo europeo como un recurso teórico que necesitaba en una formación social como la peruana de su tiempo.

Para Mariátegui, lo nuevo del marxismo de entonces tenía que ver, pues, con la voluntad, la acción, la iniciativa política, el idealismo de la acción. Hay que confiar en las posibilidades de intervención y en este sentido Mariátegui desarrolló sus consideraciones sobre el "indio". La intervención, la acción, contendrían la iniciativa de construir instituciones que, aunque no pudieran predecir el futuro, podrían ser portadoras de una nueva moral. Muchas de las propuestas de Sorel no fueron realmente asimiladas por Mariátegui. Nada, de hecho, que esté más allá de la voluntad potenciada por la idea de mito. Mariátegui crea el partido, invita a los intelectuales a la acción y a la organización, piensa en la organización campesina, en el problema de la tierra y en el problema del "indio" y no en la huelga general de un proletariado cuantitativamente irrelevante en Perú. El mito tiene un valor psicológico,

no cognitivo. Mariátegui tampoco fuerza esta aplicación. Al proponer y practicar la organización sindical y política del campesinado y el proletariado peruanos, demostró que también comprendía los límites del sorelianismo.

4. Del mito a la política en Miguel Mazzeo y César Germaná

En autores como César Germaná (1995) y Miguel Mazzeo (2013) encontramos cuidadosos análisis de la contemporaneidad de las ideas políticas de Mariátegui a partir de los supuestos del marxista peruano de que la voluntad, y la autoorganización basada en ella, podían dar protagonismo a las fuerzas populares en el Perú. Aunque la idea de mito no es tratada directamente, permanece entre líneas como una condición siempre latente de la voluntad.

Germaná y Mazzeo también localizan en las formas comunitarias de vida una clave de nuevas formulaciones políticas para la lucha indígena contemporánea en Indoamérica. Miguel Mazzeo considera que los aportes de la obra de Mariátegui son importantes para la constitución teórica del socialismo del siglo XXI y la discusión del proyecto socialista en América Latina. El autor se centra en el concepto de Mariátegui de "elementos del socialismo práctico", expresión utilizada en los Siete Ensayos como forma de referirse a los modos de vida colectivistas de las comunidades precolombinas. Mariátegui formuló esta expresión por primera vez precisamente en los Siete Ensayos, en 1928, y en ella se condensaría una fórmula para la lucha socialista americana. Para Miguel Mazzeo, esta perspectiva forma parte de lo que él llama las "inordinaciones" del marxismo de Mariátegui, que es también una referencia al romanticismo y al idealismo de Mariátegui. Lejos de ser debilidades, estas "desmesuras" serían precisamente la fortaleza del "marxismo de Nuestra América" (Mazzeo, 2013, p.233).

Miguel Mazzeo considera que los "elementos del socialismo práctico" pueden extenderse a la cuestión del poder político, preocupación que destaca tanto en su obra como en la de César Germaná. Ambos estudiosos parecen converger en la búsqueda de una forma política específica del socialismo indoamericano, situando lo que sería una especie de leninismo mariáteguiano en una dimensión más genérica del socialismo de Mariátegui, es decir, su pertenencia a un universo intransigentemente antirreformista y revolucionario. En el caso del tema del poder político socialista de Mariátegui, Miguel Mazzeo sugiere que se trata de una búsqueda de socialización del poder que rechaza toda "objetivación" del sujeto del poder, o su rigidificación en estructuras fijas de decisión y mando (Idem, p. 345). Por el contrario, se trata de la inserción de funciones propiamente políticas dentro de la sociedad, o más específicamente, de la socialización del poder político. Para el autor, Mariátegui vio esta posibilidad al observar la dinámica de interacción, organización y participación de los campesinos indígenas en las estructuras comunitarias locales y los mismos procesos en relación con los trabajadores de los sindicatos urbanos y mineros.

Mariátegui no podía hablar del poder socialista "en términos leninistas clásicos", ya que éstos difícilmente aceptarían las premisas de los "elementos del socialismo práctico" indígena. De ahí se deduce el trabajo intelectual y práctico de Mariátegui

para encontrar su propia forma política de organizar a las clases trabajadoras hacia un objetivo socialista. Es, pues, en los sindicatos urbanos y mineros y en las comunidades indígenas herederas de las formas del ayllu, preferentemente, donde debe desarrollarse la "conciencia de clase". En Mariátegui, entonces, debemos leer la fórmula rusa de "todo el poder a los soviets" como, en Indoamérica, todo el poder a los trabajadores organizados en sus formas básicas (Idem, p. 370).

Esta demanda de autoemancipación a través de sus organizaciones políticas de base se vincula entonces con lo que Mariátegui llama "el problema del indio", es decir, centralmente con las formas de propiedad de la tierra en el Perú, pero también con cuestiones de afirmación política comunitaria y, por extensión, de afirmación de la soberanía popular. Este proceso de autoorganización de los grupos subalternos no podía dejar de apuntar a la cuestión de la soberanía nacional, un tema acuciante para las formaciones sociales indoamericanas desposeídas por el capital imperialista, especialmente la mano de obra más subalternizada, es decir, la indígena.

Estas premisas, según Miguel Mazzeo, estarían presentes en la negativa de Mariátegui, ante las presiones de la Comintern, a crear un Partido Comunista y a mantener una especie de autonomía relativa respecto a la Internacional, ya que, en todo caso, reclamaba francamente su adhesión a la misma. En otras palabras, fue en un Partido Socialista, con la forma política de frente único, donde se situó la estrategia revolucionaria de Mariátegui. Estrategia, no sólo táctica. Se llega así a una forma orgánica de poder, en la que el mando político es concretamente colectivo, inmanente a las comunidades. Para Miguel Mazzeo, los "elementos del socialismo práctico" forman una estructura perenne de rebelión, de acumulación histórica de conflictos, o la composición de un príncipe moderno que está claramente más allá del partido político. En este caso, es el partido el que pierde su carácter duradero, su importancia como institución que se reproduce indefinidamente.

César Germaná, por su parte, también destaca la cuestión específica de Mariátegui sobre el poder político socialista como el horizonte que guía las reflexiones del marxista peruano. Para Germaná, la polémica con Haya De La Torre llevó a Mariátegui a desarrollar un nacionalismo revolucionario en oposición al nacionalismo policlasista del APRA (Germaná, 1995, p.92). Para Mariátegui, la construcción de un nuevo nacionalismo revolucionario debía basarse principalmente en las masas indígenas subalternas. Aquí, Germaná sitúa las formas comunitarias tradicionales de organización campesina en el origen de esta propuesta mariateguiana. Se trataría de un nacionalismo coincidente con las reivindicaciones de las clases trabajadoras y, en concreto, de una construcción antiimperialista de clase. Para Germaná, así como no hay distinción jerárquica entre las reivindicaciones de las clases trabajadoras y el interés nacional, tampoco la habría en el seno de los trabajadores organizados, es decir, entre obreros y campesinos. También aquí, en términos de construcción de hegemonía, hay una diferencia importante con las postulaciones leninistas. En otras palabras, Mariátegui no aplicaría ortodoxamente al caso peruano el postulado teórico de una alianza obrero-campesina bajo la hegemonía de los primeros, proceso poco probable dado el muy bajo desarrollo industrial del Perú en esa época y una clase obrera poco expresiva numéricamente.

A partir de estas consideraciones, Germaná llama la atención sobre el carácter original del lugar del partido político en la reconstrucción indoamericana del marxismo de Mariátegui. El partido no tenía un lugar privilegiado en el pensamiento del revolucionario peruano. Había una primacía de las organizaciones autónomas sobre la idea de partido. El partido pasó a ser un elemento no permanente, con la función de ayudar a organizar a los trabajadores en sus estructuras de base y sistematizar periódicamente sus reivindicaciones. La base del nuevo poder socialista en Mariátegui sería la democracia directa, a la que estaría sometido el partido. El ejercicio de este poder también seguiría basándose en las organizaciones de base de democracia directa. Germaná observa que, de este modo, Mariátegui se mantiene fiel a la concepción original de los soviets antes de que el Partido Bolchevique tomara el poder. Esta fue precisamente la seña de identidad de Mariátegui en sus reflexiones sobre el poder (Idem, p.161).

Por último, Germaná señala que Mariátegui construyó su edificio conceptual en diálogo directo con las formas de la democracia liberal de su tiempo o, más exactamente, con lo que él consideraba la crisis de la democracia liberal de su tiempo. Para Mariátegui, la democracia liberal estaba ya caduca y en crisis permanente. Ejemplos de ello serían la catástrofe europea de la Primera Guerra Mundial, la crisis política y económica resultante y el ascenso del fascismo, que Mariátegui presenció de primera mano en sus primeros años. Según Germaná, Mariátegui presentó un nuevo concepto de democracia para la revolución indoamericana, basado principalmente en la homogeneidad y coherencia de los intereses de las clases trabajadoras, más que en la igualdad formal de los ciudadanos. Este nuevo tipo de democracia propuesto por Mariátegui sería, en la opinión de Germaná, la expresión de la consolidación de las formas autónomas de organización de las masas trabajadoras y, consecuentemente, de su poder político.

Consideraciones finales

El concepto de mito, asimilado por Mariátegui a partir de sus lecturas de Georges Sorel, funciona como una especie de catalizador subjetivo de las masas para la acción política en su sentido genérico. Ya sea en un levantamiento "espontáneo" (entre comillas, pues, como nos recuerda Antonio Gramsci, no existe la espontaneidad pura), o en las formas más elevadas de autoorganización, como los consejos populares, o en la construcción de estructuras sindicales nacionales y locales, o incluso en la construcción de un partido político de base, la necesidad del mito revolucionario precede y acompaña, en el mismo movimiento dialéctico, a la formación de una voluntad política nacional-popular. Es la presencia de este tipo de proceso lo que hemos intentado demostrar aquí revisando rápidamente la relación original de Mariátegui con el concepto de mito. Es también lo que hemos tratado de hacer comentando la lectura que Michael Löwy hace de esa relación y el desarrollo que el propio Löwy hace de la idea de mito, reuniendo críticamente y convirtiendo en sentido revolucionario las concepciones románticas de Ernst Bloch y las concepciones ilustradas de Theodor Adorno. Pasando del enfoque filosófico al político, hemos optado por destacar las reflexiones del peruano César Germaná y del argentino Miguel Mazzeo para ejemplificar los desarrollos concretos de la organización política basada en la voluntad y la posible formación de un sentimiento nacional-popular en

las masas indígenas peruanas. Con este enfoque, nuestra idea ha sido ofrecer un tratamiento del mito político que transite desde sus momentos más abstractos e idealistas hasta sus momentos culminantes de uso político práctico, o arte político, mediante la comparación y el acercamiento crítico a las corrientes filosóficas revolucionarias consagradas por el pensamiento crítico.

Referencias bibliográficas

CROCE, Benedetto. Materialismo histórico e economia marxista. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

DE PAOLA, Gregorio. Georges Sorel, da metafísica ao mito. En: HOBBSBAWM, Eric J. (Org.). História do Marxismo: o Marxismo na Época da Segunda Internacional (tercera parte). São Paulo: Paz e Terra, 1986, p. 51-83.

FETSCHER, Iring. Bernstein e o desafio à ortodoxia. En: HOBBSBAWM, Eric J. (Org.). História do marxismo: o marxismo na época da Segunda Internacional (primeira parte). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, pp. 257-298.

GERMANÁ, César. El "Socialismo Indoamericano" de José Carlos Mariátegui. Lima: Editorial Amauta, 1995.

GUSTAFSSON, Bo. Marxismo y revisionismo. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1975.

LÖWY, Michael. Ernst Bloch e Theodor Adorno: Luzes do Romantismo. Cadernos Cemarx, Campinas, IFCH, n.6, 2004, pp.11-28

LÖWY, Michael. Georg Lukács e Georges Sorel. Crítica Marxista, São Paulo, Xamã, v.1, n.4, 1997, p.113-122

LÖWY, Michael. Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui e a religião. Estudos Avançados, v. 19, n. 55, pp. 105-116, 2005.

MARIÁTEGUI, José C. Mariátegui Total. Lima: Empresa Editorial Minerva, 1994, 2 v.

MAZZEO, Miguel. Socialismo enraizado. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2013.

SOREL, Georges. Reflexões sobre a violência. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SOREL, Georges. Reflexiones sobre la Violencia. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1975.