

Mariátegui y la modernidad de la posmodernidad

Augusto Ruiz Zevallos *

La tesis central de este ensayo sostiene que Mariátegui, a pesar de abanderar el programa colectivista, se alejó de la epistemología marxista y, en general, de la epistemología moderna que subyace al pensamiento de Marx. Esta actitud teórica surgió de su gran amplitud filosófica, especialmente de la lectura de autores pragmatistas como William James. Así Mariátegui inició una reflexión que se puede asociar a los aportes de un sector de autores posmodernistas; estos últimos, a diferencia de Francois Lyotard, rescatan el proyecto político de la modernidad y lo reformulan bajo nuevos enfoques. Sin embargo la reflexión de Mariátegui no llegó a buen puerto pues no empleó las ideas filosóficas aprendidas para descubrir las pretensiones universalizadoras y homogenizantes del proyecto occidental del socialismo. Con todo, se rescata su postura epistemológica como un elemento que en la actualidad puede ser útil para fundamentar nuevas prácticas.

I

La intención de dialogar con José Carlos Mariátegui para diseñar y justificar una determinada práctica política es ya antigua. Se puede apreciar en la primera compilación de textos del Amauta publicada en 1956 por el sello Populibros, pese a que carecía de una pertinente introducción, y más claramente en una selección de sus artículos preparada en 1967 por el Comité Central del Partido Comunista del Perú¹. En ella, los responsables, quienes a partir de 1970 darían forma al PCP Sendero Luminoso, reunieron ensayos de Mariátegui que lo muestran como un adherente de la Tercera Internacional, además de favorable a Stalin en su confrontación con Trotski. También se le aprecia clasista en lo organizativo y contrario a participar en el parlamento. Este libro al parecer se reimprimió por miles en los años posteriores, con variantes de color en las carátulas, y la editorial Grijalbo lo incluyó en su Colección 70, aunque sin reconocer la autoría y sin incluir la introducción escrita por los líderes del PCP. Grijalbo contribuyó a la difusión continental del punto de vista senderista acerca de Mariátegui². De ahí los esfuerzos que intelectuales como José Aricó y Antonio Melis realizaron para desestalinizar el pensamiento del gran pensador. Al margen de esto, Mariátegui se convirtió en una de las bases de la unidad partidaria de Sendero Luminoso. En 1975, esta agrupación publicó *Retomemos a Mariátegui y reconstituycamos su partido*, un documento que tuvo -pese a no aparecer citado en los debates políticos de la época ni en los libros académicos posteriores- un impacto decisivo en el proceso político peruano iniciado en 1980. Mao y Mariátegui, según Sendero, habrían llegado a similares conclusiones.

* El autor desea agradecer los comentarios y las críticas de Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla Pérez-Wicht.

¹ José Carlos Mariátegui, *La organización del proletariado*, Lima: Ediciones Bandera Roja, 1967.

² José Carlos Mariátegui, *El proletariado y su organización*, México, Grijalbo, 1969.

Mientras tanto, otros grupos de la izquierda tradicional, condicionados en gran medida por su crecimiento en la escena electoral y por la importancia estratégica del APRA, viejo rival de los comunistas, empezaron a otorgar centralidad al pensamiento de Mariátegui. Varios historiadores y sociólogos realizaron lecturas directamente vinculadas a distintas prácticas políticas. César Germaná vio las diferencias que separaban a Haya de la Torre de Mariátegui. Uno proponía un nivel de entendimiento con el capital extranjero, el otro planteaba la total ruptura. Haya veía la necesidad de organizar un partido pluriclasista; Mariátegui era un convencido del partido de clase. Pero Carlos Franco, intelectual cercano al Apra, prefería ver las coincidencias: influidos por la revolución Rusa, ambos habrían realizado una lectura no ortodoxa del marxismo y por ello mismo creativa. Habría surgido así el “marxismo latinoamericano”³. Franco, como posteriormente lo hicieron Víctor Hurtado con el hayismo-leninismo y Alfonso López Chao con el haya-mariateguismo, buscaba “sumar más pueblo”: una alianza de la izquierda marxista con el Apra, para plasmar una alternativa “nacional popular”.

Wilfredo Kapsoly, con una interpretación del pensamiento de Mariátegui que lo vinculaba con la Tercera Internacional, contribuyó a la afirmación de una opción política dentro de los cánones del leninismo. Alberto Flores Galindo no estaría muy lejos de esta interpretación: el leninismo de Mariátegui era sinónimo de revolución, de asalto al poder, alejado de la idea de una transición pacífica al socialismo. El autor recuerda que Mariátegui veía la necesidad de armas y milicias. Sin embargo, ponía en alto relieve las discrepancias que tuvo con la Tercera Internacional⁴. Mariátegui, en la versión de Flores Galindo, terminaba en un espacio impreciso, entre el aprismo y la tercera internacional, interpretación que se asociaba a los esfuerzos por consolidar (recordemos que escribía en la década de los 80) una izquierda revolucionaria opuesta al Apra y a Sendero Luminoso. Su referencia concreta era el Partido Unificado Mariateguista⁵.

No es menester discutir si estas interpretaciones son falsas o verdaderas per se, pues todas ellas son meritorias. Algunas quedarán como piezas importantes dentro del corpus de

³ César Germaná, *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución*, Lima: ediciones Sociedad y Política, 1978. Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, CEDEP, 1981. Posteriormente, en los años 1990, César Germaná se ha interesado por las relaciones entre socialismo y democracia en Mariátegui.

⁴ Ver: Wilfredo Kapsoly, *Mariátegui y los congresos obreros*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1980; Alberto Flores Galindo, *La Agonía de Mariátegui*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

⁵ Flores Galindo es un ejemplo como historiador. Enemigo del cientificismo en historia estuvo a favor de Thompson en su polémica con Althusser; se sirvió de Braudel en su estudio de las estructuras, pero no hizo caso –en *Buscando un inca* (Lima 1986)- del dictamen braudelianiano de estudiar las mentalidades sólo después de estudiar el piso económico. Su quehacer contribuye, en algunos aspectos, a una visión discursiva de la historia y se diría que su manera de entender el pasado es, afortunadamente, no marxista, aunque no su mensaje político. Flores Galindo adoleció de los problemas comunes a los políticos e intelectuales que a partir de los años 1950 no pudieron dar el saldo de la promoción para convertirse en una generación distinta de la de los años 20. Aunque acertó al ver esa vena pasional del pensamiento de Mariátegui –el rescate de las emociones-, su concepción de lo emotivo seguía siendo instrumental. Tampoco fue crítico del proyecto colectivista y en gran medida su propuesta, basada en la utopía andina, no representa una innovación sustancial respecto al proyecto de Mariátegui: la amalgama de socialismo indígena y comunismo marxista.

investigaciones sobre el tema. Otras, podrán ser incluidas dentro de los documentos clave para entender la historia política del Perú. Pero hoy carecen de sentido para quienes venimos reclamando nuevas formas de asumir la política, “una nueva épica” –para tomar una expresión de José Carlos Mariátegui–, donde socialismo no signifique abolición de la propiedad privada y donde la radicalización de la democracia no vaya en contra de la democracia liberal; un proyecto que asegure la autonomía de los individuos y diversas categorías sociales y al mismo tiempo garantice el orden comunitario mediante los compromisos morales de sus miembros. Es evidente que para una empresa como ésta, de nada serviría insistir en que Mariátegui, a diferencia de Haya, proponía un rompimiento con el capital extranjero, que rechazaba la democracia parlamentaria y a los socialistas reformistas. No sirven de gran cosa los detalles de la polémica con sus camaradas de la sección latinoamericana de la komintern.

Pero la obra del Amauta puede ofrecernos temas de mayor importancia para nuestra actualidad. Gracias a la enorme creatividad que caracterizó a nuestros pensadores clásicos, como Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaunde, Basadre o Haya de la Torre, sus obras nos legaron, además de enseñanzas morales, ideas y métodos que nos sirven para repensar el proyecto de modernidad (la libertad y la igualdad para todos) bajo premisas teóricas que provienen de los discursos posmodernos. Lo mismo se puede afirmar de Mariátegui, y en su caso mejor que ningún otro, porque pese a que siguió fiel al programa colectivista de Marx y Lenin, sus fundamentos se alejan en muchos aspectos no sólo del paradigma marxista sino en general moderno, y permiten extraer lecciones para elaborar y encaminar una nueva política en nuestros días.

II

En principio, es necesario precisar, con relación al discurso posmoderno, que incluimos dentro de este rótulo al pensamiento de una diversidad de autores; desde aquellos que nunca se autodesignaron posmodernistas, como Foucault, Derrida, Kuhn y Feyerabend, hasta quienes han abandonado el rótulo, sin renunciar a su crítica, como Lyotard y Vattimo, a pensadores que se reclaman liberales (Rorty) y aquellos autoproclamados socialistas (Mouffe). Hay dos razones por las que suele englobárseles dentro de lo posmoderno. La primera es que todos ellos han contribuido con distintos aportes a perfilar un horizonte de pensamiento crítico de la modernidad, en por lo menos uno de sus dos componentes básicas (de autoafirmación y de autofundación), sea mediante el rechazo a los ideales de la Ilustración; sea cuestionando la concepción de un sujeto histórico unitario; borrando los límites entre el discurso literario y el filosófico y científico, o simplemente concibiendo a la ciencia como un juego de lenguaje más, sin el privilegio imperial sobre otras formas de conocimiento. La segunda razón es que no existe aún otro concepto que de cuenta de esa complejidad.

Como quiera que sea, este pensamiento debe ser visto como una prolongación del ambiente cultural pospositivista y posracionalista de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX: una revuelta espiritualista, relativista y freudiana, y luego estética, con el movimiento dadaísta y el surrealista, contra el *scientiisme*, es decir, contra el culto a la Razón y la Ciencia. En 1908, en *Les illusions du progrès*, Sorel postuló que la historia es indeterminada, que no está sujeta a leyes, ni hay alguna fuerza ciega que la conduzca a un

destino. La dirección que finalmente tomará el mundo dependerá de la voluntad colectiva que se imponga. Sorel, más que Nietzsche, Bergson y en parte Freud, es un autor que el propio Mariátegui asume como su mentor. Sobre el lugar que Sorel y Nietzsche –temprano precursor del posmodernismo- ocuparon en la revuelta antipositivista y sobre los vínculos de su pensamiento con el de Mariátegui ya se ha dicho mucho⁶.

En cambio suele olvidarse que en esa revuelta intelectual también hubo autores estadounidenses, como William James, fundador del movimiento pragmatista, que son igualmente precursores del actual discurso posmoderno. Mariátegui también toma nota de este acontecimiento y afirma que los aportes del pragmatismo, del vitalismo y del relativismo no han quedado al margen de la Revolución. “William James no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel”⁷. Quizás lo único que Mariátegui no puede aceptar de James es “su antihegelianismo”⁸. Pero en estas referencias no se acaban las relaciones entre James y Mariátegui. Hay una historia de vinculaciones entre ambos autores que es necesario poner en escena. A veces sin ser citado –como ocurría también con Labriola- James está presente en el discurso de Mariátegui. William James había muerto en 1910, pero el movimiento pragmatista que fundó ganó mucha influencia en las décadas siguientes. De hecho entre las obras personales que Mariátegui adquirió en Europa se puede encontrar títulos de William James, como *Introduction a la philosophie*, o que tienen relación directa con su pensamiento, como *De l'utilité du pragmatisme* de George Sorel o *Pragmatismo* de Giovanni Papini⁹.

En su libro *Pragmatismo*, publicado en 1907, James sostiene que la verdad de una idea se reduce a su capacidad de actuar: “una idea es verdadera cuando nos permite avanzar y nos lleva de una parte a otra de nuestra experiencia, enlazando las cosas de un modo satisfactorio”. La verdad de una idea, sostiene el autor, no consiste en una estancada propiedad suya: que una idea se convierta en verdadera, significa que “los acontecimientos la vuelven verdadera”. Por lo tanto lo que hoy es verdadero, es muy probable que no lo sea mañana¹⁰.

James, al igual que Dewey, abandona la distinción entre apariencia y realidad, y sustituyen la certidumbre por la esperanza, como explica Richard Rorty en una bella introducción al pragmatismo. No es importante si lo que uno cree está bien fundado, como lo es el que eso mismo sea lo suficientemente imaginativo como para pensar alternativas a las propias creencias actuales. “No hay ninguna actividad llamada ‘conocimiento’ que tenga una naturaleza a descubrir y para la cual los científicos naturales están especialmente dotados. Existe, sencillamente, el proceso de justificar las creencias ante una audiencia”¹¹. De ello no se deriva, sugiere el autor, la idea de que las creencias en mejores condiciones de justificarse sean las más probablemente verdaderas, ni que las menos justificables sean las que con más probabilidad resulten falsas.

⁶ Sobre este punto existe una implícita bibliografía, pero conviene citar a: Hugo García Salvatecci, *Sorel y Mariátegui*, Lima: Enrique Delgado Editor, S/f. Ofelia Schutte, “Nietzsche, Mariátegui y el socialismo”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IV, No 4, Lima: 1992.

⁷ JCM, *Defensa del marxismo*, Lima: Empresa Editora Amauta, séptima edición, 1976, p. 44.

⁸ Op cit., p. 127.

⁹ Parte de los libros del Amauta se encuentran en la Biblioteca de la UNMSM.

¹⁰ Ver: W. James, *Pragmatismo*, Barcelona: Orbis, 1985.

¹¹ Richard Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, p. 32.

No es muy distinta la disquisición de José Carlos Mariátegui cuando dice que el relativismo “empieza por enseñar que la realidad es una ilusión, pero concluye por reconocer que la ilusión es, a su vez, una realidad”¹². Entonces todo esfuerzo por transformar el mundo a partir del conocimiento sería vano. También cuando afirma que “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad”¹³. Encarnada en las muchedumbres, esa fe haría que la ilusión se convierta en realidad. Y no importa si la verdad de hoy no tenga validez mañana, pues los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas¹⁴. En lo que es un manifiesto contra el cientismo y la metodolatría, sostiene que sólo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía. Y agrega: “la fantasía, cuando no nos acerca a la realidad, nos sirve de bien poco. Los filósofos se valen de conceptos falsos para arribar a la verdad”¹⁵.

Mariátegui es más explícito en su reflexión sobre las formas de relacionarnos con el pasado cuando nivela el discurso científico con la lírica y señala que la ciencia, si se pone por encima del mito y la leyenda, “no nos ayuda” a entender la historia, como ocurría con el pasado prehispánico. Una equiparación del discurso de la ciencia histórica –fundado por el positivismo- con una manera no científica de acercarse al pasado, la expresa claramente al defender a Luis E. Valcárcel. Decía que en el libro del autor cuzqueño se siente, ante todo, un hondo lirismo indígena.

“Este lirismo de Valcárcel, en concepto de otros comentaristas, perjudicará tal vez el valor interpretativo de su libro. En concepto mío no. No sólo porque me parece deleznable, artificial y ridícula la tesis de la objetividad de los historiadores, sino, porque considero evidente el lirismo de todas las más geniales reconstrucciones históricas. La historia, en gran proporción, es puro subjetivismo, y en algunos casos, es casi pura poesía. Los sedicentes historiadores objetivos no sirven sino para acopiar pacientemente, expurgando sus amarillos folios e infolios, los datos y los elementos que, más tarde, el genio reconstructor empleará, o desdeñará, en la elaboración de su síntesis, de su épica”¹⁶.

Ve positivamente este lirismo porque permite captar el espíritu del pueblo incaico, cosa que, en opinión de Mariátegui, no logra la ciencia con sus teorías y conceptos cuando - como en el caso de la teoría del animismo- se sitúan por encima de los seres humanos. Al valorar este lirismo se muestra discrepante con la tesis del carácter objetivo de la verdad: “Esta lírica exaltación logra acercarnos a la íntima verdad indígena mucho más que la gélida crítica del observador ecuánime”¹⁷.

Ahora bien: que Mariátegui viera formas diferentes de comprender el pasado, no quiere decir que él echara al canasto la ciencia y el conocimiento racional. Por ello añade: “hay que desconfiar de la pura poesía”¹⁸. Podemos entonces sostener que el Amauta

¹² JCM, “La lucha final”, en *Mundial*, Lima: 20 de marzo de 1925.

¹³ JCM, “El hombre y el mito”, en *Mundial*, Lima: 16 de enero de 1925.

¹⁴ JCM, “La lucha final”, Op. Cit.

¹⁵ Ver: JCM, “La realidad y la ficción”, *Perricholi*, Lima, 25 de marzo de 1926.

¹⁶ JCM, “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”, en *Mundial*, Lima: 11 de setiembre de 1925.

¹⁷ Op. Cit. Está incluido en *Peruanicemos al Perú*. Lima, Empresa Editorial Amauta, 1959, p. 63.

¹⁸ Op. Cit., p. 63

distingue la *doxa* de la *episteme*¹⁹; o , para decirlo con otros binomios más concretos, la opinión (“el puro subjetivismo”) de la ciencia, lo pre reflexivo del conocimiento racional y el creer del saber. Sin embargo, no los distingue como algo completamente diferente, ni establece la jerarquía iluminista; Mariátegui, a diferencia del grueso de los marxistas, no cree que la ciencia sea el camino privilegiado para aproximarse al pasado de un pueblo.

Cuando opta por la ciencia, lo hace convencido de que el ser pensante (el historiador) no está al servicio de alguna teoría, sino al revés. Por ello puede pasar del idealismo al materialismo (y del materialismo al idealismo), sin mayores ataduras. En algunas oportunidades (por ejemplo cuando analiza el hecho económico en la historia del Perú) opta por una visión materialista; en otras por un claro idealismo (por ejemplo en su explicación del progreso de los Estados Unidos²⁰). Puede moverse a sus anchas y muy libre desde el énfasis en el sujeto hasta el énfasis en las estructuras.

Pero lo más sobresaliente es que el Amauta fue más allá de esa clásica polarización entre el ser y la conciencia (entre la estructura y el sujeto), aunque se encuentre más cerca del segundo lado de esta oposición. En el dilema determinismo/voluntarismo, opta muchas veces por este último: es la impronta hegeliana también presente en Gramsci y Mao. En este sentido Mariátegui es también un idealista. Sin embargo, no siempre lo es en el sentido hegeliano. No siempre se trata de un idealismo lógico, sino más bien “psíquico e interior”, como decía Francisco García Calderón al describir el idealismo de Henry Bergson²¹. En el concepto pospositivista que asume Mariátegui, no sólo se refiere a un *sujeto consciente* sino también, como diríamos hoy, *sintiente*, con fe y pasión, con esperanza y no solo con conocimiento.

De lo expuesto se puede observar que al igual que los pragmatistas, Mariátegui se rebela contra la distinción de tipo kantiana entre ciencia, por un lado, y metafísica y religión, por el otro. Por eso él es un marxista “convicto y confeso”. Al igual que los posmodernos, no cree en algo así como leyes históricas que el historiador y el sociólogo deben descubrir y manejar para encaminar el rumbo de la sociedad. Y en forma similar a la modernidad posmoderna manifiesta una concepción descentrada –no objetiva- de la producción de la verdad. Por eso habla de la “verdad indígena” y de la “gélida crítica del observador ecuánime”. Así, antes que un dominio de esas supuestas leyes, Mariátegui prefiere ir al encuentro de las emociones colectivas y en este punto nuevamente se distancia de la filosofía kantiana, cuya fuerza deliberativa y racionalista aún impregna la política. Apela a los sentimientos como forma de fundamentar las creencias confiriéndole un mismo estatuto. Por ello, en algunas ocasiones, empleará la fórmula “siente y sabe”, por ejemplo

¹⁹ Sobre la disyuntiva entre *doxa* y *episteme* en la tradición occidental véase el artículo de Cecilia Monteagudo, “Apuntes sobre ‘lo pre-reflexivo’ y la distinción entre opinión (*doxa*) y ciencia (*episteme*)”, en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, No. 26, Lima, 1999, pp. 245-252.

²⁰ Tema en el que se adelanta a las actuales críticas a la Teoría de la Dependencia que demuestran que el desarrollo de este país fue anterior a su incursión imperialista. Ver entre otros artículos: JCM: “El progreso Nacional y el capital humano”, en *Mundial*, Lima: 9 de octubre de 1925. Para una visión materialista, además de la primera parte de *Siete ensayos*, puede verse “El Problema primario del Perú”, en *Mundial* 9 de diciembre de 1924; y “el hecho económico en la historia peruana”, en *Mundial* 14 de agosto de 1925.

²¹ Ver Francisco García Calderón, *Profesores de idealismo*, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, 1909, p. 31.

para referirse a la nueva generación. Mariátegui, en este sentido, nos resulta de suma utilidad para una tarea que hoy nos planteamos: ir en pos del *sujeto sintiente*, lo que podría servir para construir una sociedad en la que los individuos no sólo estén unidos por el derecho sino también por el sentimiento.

III

José Carlos Mariátegui, sin duda, era un pensador moderno, un intelectual que asumió la promesa de la Ilustración. Sin embargo, puso en cuestión su base epistemológica, al amparo del vitalismo, del pragmatismo y de cierto espíritu relativista e inicia -fallida aunque meritoriamente- la posibilidad de una reformulación del proyecto político de la modernidad en un sentido similar a la modernidad posmoderna actual, es decir, partiendo de una crítica a los fundamentos epistemológicos.

Hace esta crítica situándose en el terreno de los postulados filosóficos del proyecto socialista. Otros marxistas no estuvieron atentos a los desafíos de carácter teórico como sí a las implicancias que los nuevos hechos podrían conllevar para el marxismo. Uno de estos acontecimientos fue la ocurrencia de una revolución en una sociedad, como la rusa, con atraso en el desarrollo de las fuerzas productivas, contra los pronósticos de Marx. Como sabemos, Lenin trató de restaurar la anomalía, introduciendo como variables explicativas: 1) la aparición de la aristocracia obrera en los países donde Marx preveía la revolución; 2) la nueva fase imperialista del capitalismo y 3) la necesidad de, en ese nuevo contexto, romper la cadena por el eslabón más débil. Pero es evidente que estas sólo fueron hipótesis que no representaron más que desarrollos de la teoría clásica de Marx para explicar hechos nuevos²²; sólo matizaban el determinismo primigenio y no cuestionaban la existencia de las supuestas leyes. Haya de la Torre no iba por caminos diferentes. Citando cifras proporcionadas por Maurice Paleologue, Haya concluía que Rusia de 1917 era una sociedad sumamente diferente de la que analizó Marx cuando pronosticó que la Revolución debía producirse en Europa Occidental y en este sentido *El capital* no era un libro teóricamente equivocado²³. Todos estaban en la senda de lo que Alvin Gouldner llamó el “marxismo científico”. Gramsci estaba en la otra orilla, en el “marxismo crítico”, de corte hegeliano²⁴. Para Gramsci la gesta bolchevique demostraba que “los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como podía creerse”²⁵. Todos coincidieron en ver el desafío de la Revolución de Octubre, pero ninguno –ni siquiera Lenin con su desafortunada arremetida contra Avenarius y Mach en *Materialismo y empiriocriticismo*– vio con seriedad lo que ocurría en la confrontación de teorías. Tal vez sólo Mariátegui.

Convencido de que no es la revolución rusa sino la revuelta contra la Ciencia y la Razón lo que pone en aprietos serios al marxismo, para salvar la situación, además de

²² Ver Ludolfo Paramio: *Una reformulación del materialismo histórico*. Lima, Instituto Pasado y Presente, 1994, pp. 14-15.

²³ Ver del autor: *El antiimperialismo y el Apra* [1928], 6ta edición., Lima, 1985, p. 23. Haya escribe estas reflexiones en 1935, previa a la primera edición. Pero el germen determinista se hallaba en 1928.

²⁴ Alvin Gouldner, *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza Editorial 1983. Para Flores Galindo Mariátegui estaría junto a Gramsci y otros autores dentro del “marxismo crítico” (op. Cit. p. 186.), pero, como se verá, el tema es más complejo.

²⁵ Antonio Gramsci, “La revolución contra *El Capital*” [1918], en *Antología*. México, Siglo XXI editores, p. 34.

fabricar filiaciones realmente fantasiosas -como cuando afirma que Sorel fue muy influyente en la formación espiritual de Lenin²⁶-, la solución que Mariátegui encontró -y he aquí la gran lección que nos dejó- consistió en separar el programa socialista de la racionalidad que en el siglo XIX le daba fundamento.

En efecto, para Mariátegui el proyecto marxista se fundamenta en la necesidad colectiva del socialismo:

“Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina”²⁷

y no en una concepción acerca de la historia:

“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”²⁸.

Por supuesto, quienes han leído atentamente a Marx saben que hay una gran distancia entre lo que él dijo y lo que el Amauta le atribuye. Pero, aunque se origine en el error o la fantasía, esa creencia le sirve para separar el proyecto político de la componente epistemológica.

Aclaremos que no siempre Mariátegui interpreta a Marx de esa manera. Pero aun cuando se da cuenta de que el autor de *El Capital* encuentra en su concepción materialista de la historia la demostración científica de la inevitabilidad del socialismo, Mariátegui llega a lo mismo, pues no comparte ese procedimiento y disculpa a su autor. Según él “[Marx] no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por eso, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo”. Más adelante agrega: “Antes que Marx, el mundo moderno había arribado ya a un momento en que ninguna doctrina política y social podía aparecer en contradicción con la historia y la ciencia”²⁹. Mariátegui cree que ese tiempo había terminado ya: ahora era posible separar el proyecto político de la racionalidad con que se lo fundamentaba.

Con esta cirugía radical, la tormenta de críticas al determinismo y al racionalismo, podía pasar sin dejar daños de consideración en el proyecto político, ya que ahora éste se sustentaba en su audiencia. Pero es en este punto donde la reflexión mariáteguiana se entrapa y se detiene. Y no podía ser de otra manera, pues si, como él piensa, el proyecto comunista se justifica en la creencia de las muchedumbres, no importando que la certidumbre de hoy no sea la de mañana, entonces ¿qué sentido tendría cuestionar el proyecto marxiano? Por ello, el arsenal teórico aprendido no lo utiliza para someter a crítica el proyecto occidental marxista, pues este es un tópico sagrado, una gran creencia que

²⁶ JCM, *Defensa del marxismo*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1974, p. 43.

²⁷ Op. Cit., p. 41.

²⁸ Op. Cit., p. 40. Ver:

²⁹ “El determinismo marxista”, Op. Cit., p.67.

impide producir otras creencias. En este sentido, y visto en perspectiva, el esfuerzo de Mariátegui resultó teóricamente trunco.

Así, Mariátegui, siendo muy crítico del racionalismo occidental, resultó siendo al mismo tiempo, en un sentido positivo y en un sentido negativo, un ferviente convencido del proyecto político de la modernidad. Positivamente, porque sostenía que fuera de la civilización occidental no era imposible pensar al Perú como nación, quizás porque era consciente de que sin la cultura occidental no habría posibilidad para proseguir en el proceso de humanización, pues en las ideas de libertad y de igualdad se encuentran, además del antídoto para los males que Occidente mismo ha generado, las herramientas filosóficas para fundamentar prácticas sociales en las que unos seres humanos no traten como cosas a otros seres humanos. Mariátegui no sólo no está en contra de Occidente, sino que considera que el Perú está y debe seguir en la órbita de la cultura occidental. Por ello, acertadamente, disiente con Luis E. Valcárcel, cuando “quiere que repudiamos la corrompida, la decadente civilización occidental”³⁰.

Negativamente, porque su apología de Occidente no iba acompañada del rescate de otras culturas. Es más el Amauta es bastante crítico del aporte hindú que expresa Gandhi -a quien califica de antihistórico e ingenuo- en nombre del maquinismo industrial, y califica como derrotistas a los intelectuales europeos que abdican con su orientalismo de las mejores cualidades de la cultura occidental, abandonadas por su propia burguesía. No es un europeísta; va contra la corriente dominante en Europa: piensa desde el Extremo Occidente. Pero no realiza una defensa creativa. Hace esta defensa porque el triunfo de las ideas liberales en Oriente sería la antesala del futuro triunfo socialista. En varias oportunidades Mariátegui afirmó que el destino del liberalismo auténtico era preparar el camino para el socialismo. Por ello celebra a la revolución Turca de 1919:

“Cinco años han bastado para que todo el poder pase del Sultán al Demos y para que en el asiento de una vieja teocracia se instale una república demo-liberal y laica. Turquía de un salto, se ha uniformado con Europa, en la cual fue antes un pueblo extranjero, impermeable y exótico. La vida ha adquirido en Turquía una pulsación nueva. Tiene las inquietudes, las emociones y los problemas de la vida europea. Fermenta en Turquía, casi con la misma acidez que en Occidente, la cuestión social. Se siente también ahí la onda comunista. Contemporáneamente, el turco abandona la poligamia, se vuelve monógamo, reforma las ideas jurídicas y aprende el alfabeto europeo. Se incorpora, en suma, a la civilización occidental”³¹.

Con este canto a la uniformidad y a la unilinalidad, está claro que Mariátegui no defiende el pluralismo cultural. Para él la modernidad occidental ha de ser la antorcha que ilumine la marcha de la humanidad. Pero, ¿Cuáles son los aspectos que pueden ser sometidos a crítica por los pueblos orientales? ¿Qué rescatar de los pueblos asiáticos más allá de su idioma? Mariátegui no se plantea estas interrogantes.

De igual manera, al referirse a la realidad peruana, plantea para el indio el aprendizaje, en su propia lengua, de las lecciones de Occidente; pero lo hace desde una

³⁰ “El rostro y el alma...”, op. Cit.

³¹ JCM, *La escena contemporánea*, Lima, empresa Editora Amauta, 1980, p. 204. Sobre la jerarquía entre liberalismo y socialismo ver: Lima, *Temas de nuestra América*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1985, p. 136.

postura racialista (no racista), minusvalorando a chinos, negros y mestizos³². Definitivamente, el Amauta no es un paradigma, como pretenden algunos autores, para construir un Perú de todas las sangres. Su preferencia por lo indígena emanaba de una evaluación pre-programática: los indios eran un factor decisivo para el triunfo de la causa socialista, no sólo por una consideración cuantitativa, sino principalmente cualitativa: los rasgos colectivistas que él veía compatibles con el proyecto marxista. La “verdad indígena” resulta finalmente subordinada al proyecto industrializador. Una vez más, su apuesta política pone cárceles a su pensamiento. Su fe sin límites en la revolución socialista le impide asumir hasta las últimas consecuencias el relativismo y el pragmatismo de los que hace gala en “El hombre y el mito” y en “La lucha final”. De haberlo hecho, habría desmontado la jerarquía que establece entre socialismo y liberalismo, entre Occidente y Oriente; habría observado, en el caso peruano, no un proceso histórico centrado en lo indígena, sino muchas historias, todas ellas equivalentes y legítimas para construir un nuevo proyecto de modernidad desde y para el Perú.

José Carlos Mariátegui acertó al rescatar el proyecto político de la modernidad occidental, aunque lo hizo sin mucha crítica a sus pretensiones ecuménicas. Sin embargo, logró mantener una saludable tensión, en el plano epistemológico, entre lo no científico y lo científico (entre *doxa* y *episteme*) como caminos viables para una comprensión conectada con la acción. Teniendo en cuenta esta equivalencia, su reflexión podemos vincularla con la propuesta de una modernidad posmoderna, es decir, un proyecto que mantiene los objetivos del proyecto político de la Ilustración y los reformula, prescindiendo de las bases epistemológicas con las que nació. Esto quiere decir que la lucha por un nuevo mundo –un proyecto que se alimente de lo más rescatable del socialismo y del liberalismo, de otras ideologías aparecidas bajo principios humanistas y en las tradiciones de los pueblos-, no se puede fundamentar autoritariamente en la certidumbre de una lectura científica del curso de la sociedad ni en la pura deliberación racional, sino más bien en una generalizada convicción moral de su necesidad. Los discursos de la historia, la sociología o la filosofía pueden valer -tanto como los discursos no científicos- en la medida que ayuden a fortalecer democráticamente esa convicción y a movilizar la acción.

³² Ver 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Lima, Empresa Editora Amauta, 1999, pp. 339-346.