

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Pablo Aravena Núñez*

RESUMEN

El presente trabajo busca establecer un contraste entre el recurso político del pasado y sus actuales usos meramente estetizantes. En este sentido, la obra de Mariátegui, en particular su exigencia de conocimiento de la realidad histórica del Perú para una transformación revolucionaria, es situada en el momento de “crisis” en que se formula. Momento en el cual la pregunta por la historia –como modalidad de la pregunta por el sentido– adquiere primordial urgencia para iluminar el futuro. Así este trabajo recupera la Filosofía de la Historia como actividad reflexiva que busca conectar nuevamente el discurso de la historia con el de la acción.

ABSTRACT

This paper seeks to contrast the political appeal of the past and current uses purely aestheticized. In this sense, the work of Mariátegui, in particular its requirement of knowledge of the historical reality of Peru for a revolutionary transformation, is located at the time of “crisis” in which the question of history –as a form of the question about the meaning– acquires primordial urge to light up the future. Thus this paper brings the philosophy of history as reflective activity that seeks to reconnect the discourse of history in action.

PALABRAS CLAVE

Acción, conciencia histórica, historicidad, política.

KEYWORDS

Action, historical consciousness, historical, political.

Recibido: 23 de agosto de 2012

Aprobado: 7 de enero de 2013

* Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos Universidad de Chile. E-mail: paranunez@yahoo.es

“En vez de procesar al marxismo por retraso e indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso más bien, de procesar a esta por deliberada y miedosa incomprensión de la lucha de clases y del socialismo”.

José Carlos Mariátegui,
Genealogía del socialismo.

INTRODUCCIÓN: LA CRISIS DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA. ¿POR QUÉ VOLVER A MARIÁTEGUI?

Hubo un tiempo en que el pasado era invocado, como historia, para actuar en el presente y preñarlo de futuro. La historia no como *magistra vitae* ni como mero ejercicio erudito, sino como fuente irrenunciable de conocimiento para la construcción de cualquier proyecto que guardara pretensiones serias de conquistar lo real. Su factibilidad dependía de una adecuada lectura de las estructuras subyacentes. La diferencia entre utopía y proyecto político pasaba justamente por la tarea de leer con sumo rigor la historia: ser conscientes de los límites y posibilidades que ésta nos brindaba para llevar adelante la estrategia... “La humanidad siempre se ha de plantear sólo problemas que puede solucionar”, sostuvo Marx en aquel memorable *Prólogo*¹. No a otro espíritu respondía la advertencia de Marc Bloch, para quien –por más rigor académico que se impusiese– la historia nunca estuvo disociada de la política: “La igno-

rancia del pasado no se limita a impedir el conocimiento del presente, sino que compromete, en el presente, la misma acción”². O lo afirmado por François Chatelet: “El saber histórico constituye la iluminación privilegiada gracias a la cual la práctica humana afirma su poder”³. Es a esta tradición que pertenecía Mariátegui, aunque no sin ciertas peculiaridades en su modo de relacionar pasado y presente, que en muchos puntos lo hacen aparecer como un hombre distanciado de su tiempo, o bien, instalado en corrientes marginales críticas de la versión de modernidad predominante en la época.

Pero los modos en que en el último tiempo se viene reivindicando el pasado son muy distintos. El discurso de la historia ha terminado por disociarse absolutamente del discurso de la acción, en un proceso en que se cruzan –y a ratos solidarizan– las operaciones teóricas de las corrientes intelectuales predominantes de la segunda mitad del siglo XX, con las lógicas culturales del capitalismo avanzado. En dos palabras: la corriente que se inicia con la homologación de historia a mito operada por el estructuralismo levistraussiano –que más tarde adquirirá resonancias nietzscheanas al declararse la imposibilidad de la “fabula” de la Historia–, y una industria cultural que hace del pasado su mercancía predilecta.

1 Karl Marx, “Prólogo de Crítica de la economía política”, En Karl Marx, *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos* (Madrid: Editorial Losada, 2005), 194.

2 Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador* (Edición anotada por Étienne Bloch), (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 68.

3 François Chatelet, “El tiempo de la historia y la evolución de la función historiadora”. En *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 53.

En efecto, aquella operación realizada por Lévi-Strauss en “Historia y dialéctica” (como se recordará, el capítulo final de *El pensamiento salvaje* [1962]), puede ser dispuesto como el punto a partir del cual se despliega una genealogía que nos lleva hasta la producción historiográfica hoy predominante, que no merecería realmente la atención sin la constatación de que ha ido fortaleciendo el sentido común de un ejercicio de la historia desconectado de la praxis política. Pese a la concesión inicial de Lévi-Strauss acerca de que “para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico, tiene que creer en este mito”⁴, el reverso de tal gesto concesivo “era un severo veto a la coordinación de saber histórico e intervención política, de intelección y praxis”⁵, toda vez que era negada la capacidad de la razón histórica para captar certidumbres inherentes a las articulaciones objetivas de una historia en curso. En adelante asistiríamos al predominio de una historiografía que se edificaría sobre las ruinas de la conciencia histórica, entendida ésta “como nudo de enlace entre la actividad del historiador, la ilustración reflexiva de la sociedad y la proyección política de un saber crítico”⁶. No es este el lugar para desplegar la genealogía aludida más arriba —que por lo demás ya ha sido desarro-

llada por José Sazbón, con la erudición que le caracterizaba—, tan solo baste con remitir al proyecto de Pierre Nora de *Los lugares de la memoria* y la perspectiva revisionista de François Furet respecto de la posibilidad de fundar algún proyecto apelando a la Revolución Francesa. Dos citas a modo de constatación del “efecto” estructuralista en estos hombres del oficio: “el hombre de izquierda —sostenía Lévi-Strauss— se aferra todavía a un período de la historia contemporánea que le dispensaba el privilegio de una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación. Quizá la edad de oro de la conciencia histórica ya ha terminado”⁷. Es en este entendido que Nora desarrolla su proyecto de una arqueología de la memoria, planteando sin ningún problema ahora la equivalencia entre la Revolución Francesa misma y su conmemoración⁸. Furet, quien integró como axioma de su trabajo la afirmación de Lévi-Strauss acerca de que “la Revolución Francesa tal como la conocemos, no ha existido”, terminará de liquidarla denunciando su peso “tiránico en la conciencia política contemporánea”, para desligarse de toda tradición revolucionaria y dar paso a un nuevo destino para el trabajo historiográfico: “la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado”⁹.

4 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 368.

5 José Sazbón, “Conciencia histórica y memoria electiva”. En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2009), 73.

6 *Ibid.*, 78.

7 Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje...*, 374.

8 Sazbón, “Conciencia histórica y memoria electiva”..., 97

9 François Furet, “La Révolution Française est terminée”, 59. Citado por José Sazbón, “Conciencia histórica y memoria electiva”, 87. Fuertes críticas al revisionismo historiográfico de Furet se pueden encontrar en Eric Hobsbawm, *Los ecos de la Marsellesa* (Barcelona: Crítica, 1992).

Habrà que sumar a este movimiento los efectos de una *industria de la memoria* que ha hecho del pasado su mayor recurso, disponiéndolo en el mostrador de los circuitos turístico-patrimoniales y así impidiendo cualquier forma de comprensión histórica tras un goce estético del pasado: “quienes absolutizan la actividad mercantil suelen desentenderse de los sentidos acumulados en esa historia de los usos. Seleccionan un ritual o una época, y desprecian otros, según puedan convertirse en espectáculo vendible”¹⁰.

Para terminar de bosquejar la actual crisis —aunque sea a gruesos retazos— debemos añadir el problemático cruce entre este tipo de industria y el trabajo del duelo efectuado luego de las catástrofes políticas del siglo XX. De ello quiere dar cuenta François Hartog cuando afirma que “la ‘ardiente obligación’ del patrimonio, con sus exigencias de conservación, renovación y conmemoración, se añade al ‘deber’ de memoria, con su reciente traducción pública de arrepentimiento”¹¹.

Evidentemente América Latina no ha estado exenta de estos movimientos, baste pensar en el predominio de una historiografía que se ha desentendido del referente para “replegarse al código”

o al texto¹², en las distintas versiones de historias de la vida privada que explotan el detalle al límite de lo exótico, y en las lecturas patrimonialistas que se vienen efectuando con ocasión del bicentenario. La salida editorial, escolar y *massmediática* de estas corrientes invisibilizan todo esfuerzo de una pretendida Historia Social, dentro de la que también sería necesario hacer algunas distinciones.

En este punto se comprenderá la necesidad de relevar la obra de Mariátegui como una de las estaciones fundamentales del pensamiento político latinoamericano, en el que la historia no era sencillamente un recurso, sino la condición misma de aquel pensamiento. La calidad y originalidad de sus propuestas no se pueden explicar sino en base a una actividad intelectual marcada por el peso de la responsabilidad que significa hacerse carne de un proyecto político con verdadera voluntad de concretarse: “No pudo ser Mariátegui el hombre que hiciera literatura con la idea de revolución, ni con ninguna otra. Tomó con gravedad su empeño, que fue de hechos definidos. [...] Cree que la hora es de una gran responsabilidad —ese conmovedor concepto de responsabilidad que encontramos en los altos espíritus— y le parece deserción el simple juego literario”¹³.

10 Nestor García Canclini, “El turismo y las desigualdades”, *N. Revista de Cultura*, núm. 120 (Buenos Aires 2006): 8; François Hartog afirmará más tarde: “Los lugares de la memoria conclúan en el diagnóstico de la ‘patrimonialización’, precisamente de la historia de Francia, sino es que de Francia misma”. En *Regímenes de historicidad* (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 180.

11 Hartog, *Regímenes de historicidad...*, 181.

12 José Szabón, “La devaluación formalista de la historia”, 82. En Ezequiel Adamovsky, (ed.), *Historia y Sentido. Exploraciones en teoría historiográfica* (Buenos Aires: El cielo por asalto, 2001).

13 Félix Lizaso, “Hombre de letra viva”, 53. En *Babel. Revista de Arte y Crítica*, núm. 3, III trimestre (Santiago 2008). Esta publicación obedece al proyecto de reedición, selección y estudio a cargo de Jaime Massardo.

EL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA COMO EXIGENCIA DE CONOCIMIENTO DEL SUJETO

En una reciente reedición de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Atilio Borón señala: “este realismo político hizo que Mariátegui fuese también un brillante investigador y un teórico de primer nivel, convencido de que para cambiar el mundo, y no solo contemplarlo, había que conocerlo muy bien”¹⁴. Valga esta cita, primero, como advertencia de aquellas perspectivas que suelen ligar el trabajo de Mariátegui a otra expresión más de un marxismo romántico¹⁵. Pero también como indicio de la conexión profunda de su pensamiento con el de otros pensadores críticos de Nuestra América, tales como Martí. En efecto, no había otra salida para el pensador cubano más que el cabal conocimiento de la particularidad de la realidad latinoamericana, alejada del dogma de toda matriz teórica europeizante. “Conocer es resolver. Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de

tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia”, el buen político es “el que sabe con qué elementos está hecho su país”¹⁶.

“La nueva generación quiere ser idealista. Pero sobre todo quiere ser realista [...] hay que empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial”¹⁷. De este modo el conocimiento de la realidad no tiene que ver con un mero “levantamiento de datos”, sino con una labor interpretativa, en una palabra: dialéctica, “toda afirmación necesita tocar sus límites externos. Detenerse a especular sobre la anécdota es exponerse a quedar fuera de la historia”¹⁸. No habría más que remitir a los *7 ensayos* para corroborar de qué manera tal empresa fue llevada a cabo.

Para Mariátegui conocer la historia no es solo reunir una serie de deter-

14 Atilio Borón, “Los 7 ensayos de Mariátegui: hito fundacional del marxismo latinoamericano”, 17; José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2009).

15 Consideramos que este es el riesgo de la perspectiva de Michael Löwy. Ver este planteamiento en “Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión”. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 28 (Maracaibo 2005). Equipara el pensamiento de Mariátegui, entre otros, al de Walter Benjamin. Si bien los dos constituyen “casos” de marxismo heterodoxo y hay evidentes afinidades (por vía de sus deudas con Nietzsche y las corrientes irracionales), cabría la pregunta acerca de si la ligazón que mantenía Mariátegui con los movimientos indígenas y proletarios del Perú encuentran alguna equivalencia en la biografía de Benjamin, al menos en el momento en que escribe sus reflexiones sobre el concepto de la historia (1940). Tampoco se condice la apuesta por la inminencia de la revolución (la figura del mesías que puede irrumpir en cualquier instante) con la concepción de la historia de Mariátegui. En Benjamin se entiende que este recurso tiene por fin enfatizar lo contingente en la historia frente a lo que denomina historicismo social-demócrata. Pero en Mariátegui la revolución sigue siendo producto de una causalidad, de un proceso histórico acumulativo. Por tanto nos hallamos más cerca del planteamiento de Aricó, cuando sostiene: “La heterodoxia de las posiciones de Mariátegui con respecto al problema agrario no deriva entonces de sus inconsecuencias ideológicas, de su formación idealista, ni de su romanticismo social, sino de su firme pie en la tierra marxista”. José Aricó, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, 184. En *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999).

16 José Martí, “Nuestra América”, 204 y 206. En Centro de Estudios Martinianos (ed.), *José Martí y el equilibrio del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).

17 José Carlos Mariátegui, “Un programa de estudios sociales y económicos”. En *Mundial*, vol. VI, núm. 266 (1925).

18 Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana...*, 311.

minantes o datos de lo real, en ningún caso se reduce a una “teoría de los *factores históricos*”¹⁹, que en el pensamiento político latinoamericano precedente lleva la marca de Montesquieu²⁰. Trascender la realidad superficial –la de un vulgar positivismo historiográfico– tiene que ver, por sobre todo, con la necesidad de conocer la naturaleza misma del movimiento de la historia: al hombre como sujeto. En efecto la gran hipótesis de Mariátegui es que el hombre es movido a la acción por el efecto de sus mitos, en una articulación de negación de lo real (pesimismo) y afirmación del ideal (optimismo).

“El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama”²¹.

Se trataría de un principio arcaico que el autor descubre en las religiones, pues estas “han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal”²². El hombre “es un animal metafísico”, sentenciará en “El hombre y el mito”²³.

Una posibilidad de interpretar este principio, es a la luz de los planteamientos que en el contexto del pensamiento latinoamericano contemporáneo ha formulado Franz Hinkelammert, en una ligazón pensable pero que nos queda por esclarecer: “Según esta perspectiva, desde sus más oscuros orígenes, la humanidad ha estado impulsada por una dialéctica de sentimiento y de rebelión frente a lo instituido, lo objetivado, lo abstracto, que puede sintetizarse en la oposición sujeto/ley: la emergencia de un principio subjetivo, que afirma la vida y se resiste al cumplimiento de una norma sacrificial”²⁴.

Pero es fundamental señalar que no se trata de una hipótesis arbitraria. Hay en esta adscripción a las tesis de Sorrel y Bergson, ante todo un esfuerzo por tomar postura ante un tipo particular de manifestación de la historia presente: el pesimismo de la posguerra y la naturalización de la historia del marxismo ortodoxo. El escepticismo, el nihilismo y pesimismo son síntomas de la decadencia burguesa, aquella que no anhela más que vivir “dulce y parlamentariamente”²⁵. En contra de esta verdadera enfermedad del espíritu Mariátegui no repara en pe-

19 Rodolfo Mondolfo, “¿Qué es el materialismo histórico?”, 59. En *Babel. Revista de Arte y Crítica*, núm. 3, III trimestre (2008). Vale advertir que muchos de los aspectos del pensamiento histórico-político de Mariátegui aparecen sistematizados en este texto de Mondolfo. La relación más obvia es la influencia mutua del historicismo italiano.

20 Consideramos que el pensamiento político de Simón Bolívar es la máxima expresión de ello. Un desarrollo crítico de este aspecto lo constituye el trabajo de Luis Corvalán Márquez, “Antropología política en el pensamiento de Bolívar”. En *Estudios Latinoamericanos*, núm. 4 (2007). Para un desarrollo de la ligazón conservadora del pensamiento de Montesquieu y su proyección en el pensamiento moderno ver: Louis Althusser, *Montesquieu, la política y la historia* (Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1968). También Alain: Finkelkraut, *La derrota del pensamiento* (Barcelona: Anagrama, 2000).

21 José Carlos Mariátegui, “El hombre y el mito”, 24. En *El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy* (Lima: Empresa Editora Amauta, 1972).

22 Mariátegui, “Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”..., 35.

23 Mariátegui, “El hombre y el mito”..., 24.

24 Estela Nadal, “Filosofía latinoamericana de la historia”, 197. En Daniel Brauer (ed.), *La historia desde la teoría (I)* (Buenos Aires: Prometeo, 2009).

25 Mariátegui, “Dos concepciones de la vida”..., 21

ligros y cita directamente los discursos de Mussolini en que hace referencia a la conocida máxima de Nietzsche: “Cualquiera es capaz de navegar en mar de bonanza, cuando los vientos inflan las velas, cuando no hay olas ni ciclones. Lo bello, lo grande, y quisiera decir lo heroico, es navegar cuando la tempestad arrecia. Un filósofo alemán decía: *vive peligrosamente*”²⁶. “Los revolucionarios, como los fascistas –concluye Mariátegui– se proponen por su parte vivir peligrosamente”. La prueba histórica de la teoría del mito está para él a la mano: en la Gran Guerra los pueblos capaces de la victoria fueron “los pueblos capaces de un mito multitudinario”²⁷.

La urgencia de la acción en una civilización en ruinas –producto del racionalismo burgués según su diagnóstico– hace que incluso su valoración de Marx trascienda su operación teórica, su matriz interpretativa de la historia, para pensar “estrictamente en que su ‘mérito excepcional’ consistía en haber descubierto al proletariado, es decir al sujeto de la Revolución”²⁸. En efecto, “la vida más que pensamiento quiere ser hoy acción”²⁹, de ahí que su compromiso mar-

xista no se manifestara tanto en su adhesión irrestricta a la doctrina, como a la disposición histórica del mismo Marx, a su “pasión”: Mariátegui descubre al indio como sujeto de la revolución³⁰.

La teoría social del mito (Sorel, Bergson, Renán) se suma y actualiza los planteamientos de Marx. “El marxismo –o sus intelectuales– en su curso posterior no ha cesado de asimilar lo más substancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-racionalista. Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista”³¹. Pero habrá que dejar en claro que la misma incorporación de dichas corrientes impide que el mito sea instrumentalizado como la utopía³², el mito no lo crea el intelectual, cuando más lo descubre y lo anima, se suma, pues el mito nace de las masas “los indigenistas auténticos –que no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero ‘exotismo’– colaboran, concientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación”³³. En efecto, “Sorel qui-

26 *Ibid.*, 20.

27 Mariátegui, “El hombre y el mito”..., 25.

28 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* (Lima: DESCO, 1982), 54.

29 Mariátegui, “Dos concepciones de la vida”..., 21.

30 Más adelante matizaremos esta afirmación. En estricto rigor Mariátegui piensa al indio como núcleo de un movimiento socialista, al que se sumará la clase obrera peruana, los estudiantes y otros elementos.

31 José Carlos Mariátegui, “Genealogía del socialismo”, 41. En *Babel. Revista de Arte y Crítica*, 3, III trimestre de 2008.

32 Al respecto sostendrá el propio Sorel: “Mientras nuestros mitos actuales llevan a los hombres a prepararse para el combate con vistas a destruir lo existente, la utopía tuvo siempre por efecto orientar a los espíritus hacia reformas que podrán realizarse dividiendo el sistema por partes”. Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 1984), 86. Encontramos en la obra de Mariátegui diversas tomas de distancia respecto de la función política de la utopía. Entre ellas la más cercana a Sorel es la crítica a Vasconcelos: “Pero la tesis de Vasconcelos que esboza una utopía –en la acepción positiva y filosófica de la palabra– en la misma medida en que aspira a predecir el porvenir, suprime e ignora el presente. Nada es más extraño a su especulación y a su intento, que la crítica de la realidad contemporánea, en la cual busca exclusivamente los elementos favorables a su profecía”. En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 320. “Hace ya algunos años, Mario Missiroli, lo formuló en términos absolutos: la revolución está ya contenida en la tradición. Fuera de la tradición, no está sino la utopía”. En “La tradición nacional”. En *Mundial*, vol. VIII, núm. 390 (Lima 1927).

33 Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 314.

so contraponer dos proyectos de cambio social radicalmente distintos: la utopía, construida por unos pocos intelectuales a espaldas del proletariado, y el mito, que corresponde a las convicciones más profundas de los obreros”³⁴. A diferencia de Marx, si Mariátegui descubre al indio como sujeto, es porque descubre en esa multitud la supervivencia de un mito en torno al que ha de crecer el movimiento revolucionario.

Es este descubrimiento el que aparta a Mariátegui de un “pesimismo negativo” que, según Flores Galindo, era signo de elegancia entre los jóvenes bienpensantes del Perú de inicios del siglo XX. Como señala en “El hombre y el mito”: “Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía del proletariado, es el mito. La burguesía no tiene ya mito ninguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa”³⁵.

La masa vive en el mito. En modo alguno el intelectual –condición que de todos modos comparten Mariátegui y Sorel– piensa en difundir su “teoría del mito” a las masas. Dado que por principio no es necesario solo traería efectos paralizantes en tanto lo relativiza: “El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema”.

Y por lo demás “el vulgo no utiliza tanto”, sostendrá el Amauta³⁶.

A partir de este planteamiento el problema de la conciencia histórica se nos presenta a partir de una diferencia de escala: la del intelectual, dedicado a develar el campo de posibilidad de lo real y los móviles de la historia, es decir la escala de la historia como proceso, frente a la escala del individuo que vive en el mito, pero que es quien finalmente hace la historia al actuar concertadamente. El involucramiento y compromiso de Mariátegui con los movimientos de su época no elimina el hecho de que su adhesión al mito se haya efectuado –irremediabilmente– con cierta dosis de cinismo.

En “La lucha final” Mariátegui efectúa un desdoblamiento conocido en la historia de la filosofía de la historia: la contraposición de la “historia en grande” –que puede observar sólo una conciencia filosofante– como sucesión de generaciones que constituyen la materia de la historia, y la historia inmediata en la que se hallan los hombres día a día. “El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería siquiera dable siquiera comprenderla [...] nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio”³⁷. Tenemos pues los planos del proceso y el acontecer concreto o, he-

34 Daniel Kersfeld y Georges Sorel, *apóstol de la violencia* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2004), 71.

35 Mariátegui, “El hombre y el mito”..., 27. El recelo de la apuesta por el mito y las masas nos pertenecen a nosotros, espectadores y víctimas, en algún sentido, del totalitarismo. En su momento el miedo a las masas era un reflejo conservador y burgués.

36 *Ibid.*, 26.

37 Mariátegui, “La lucha final”. En *El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy...*, 33.

gelianamente hablando, los niveles del despliegue de la razón y el juego de las pasiones. Los hombres hacen la historia pero no saben que la hacen. Para Mariátegui cada generación revolucionaria se encuentra convencida de estar dando la lucha final, y así debe ser, pues “el progreso” –y para cuidarse del equívoco de caer en la superstición que ha descartado, acota–, más bien “o el proceso humano”, “se cumple por etapas”³⁸. Reconoce que es esta una concepción abstracta de la historia, pero a partir de la cual se revela “la lucha final” como una mera ilusión. En cambio “para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad”, “los hombres deben creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas”, a estos les incumbe la historia concretamente “ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después”³⁹.

“La ilusión de la lucha final resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres o más siglos, esta ilusión aparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos. Es la estrella de todos los renacimientos”⁴⁰.

Mariátegui debía aceptar entonces otra máxima Nietzsche cuando re-

firiéndose al sujeto sentenciaba: “pero por muy habitual y necesaria que sea esta ficción, nada demuestra esto contra su carácter fantástico: puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa”⁴¹.

La conciencia histórica en Mariátegui posee una estructura muy cercana a la conciencia histórica ilustrada⁴², en su versión más paradigmática: Kant.

La conciencia histórica surge en Kant de esa capacidad de observar “el juego de la libertad humana en *grande*”, constatar ciertas regularidades en el proceso general, y a partir del postulado de una “intención de la Naturaleza” en la humanidad vislumbrar el fin y el medio por el cual se cumple: el *progresar incesante* y la *insociable sociabilidad*⁴³. Lo propio de la conciencia histórica sería el conocimiento de la dirección del proceso, pero fundamentalmente el rol tutelar del filósofo en la conducción de las acciones humanas (vía “uso público de la razón”) en concordancia con dicha dirección: “El destino del género humano en total es el *progresar incesante* y su cumplimiento *es una mera idea*, pero muy útil en todos los sentidos, del fin hacia el cual, siguiendo la intención de la Providencia, tenemos que dirigir

38 *Ibid.*, 29.

39 José Carlos Mariátegui, “La lucha final”, 30. En “Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”, publicado originalmente en *Mundial* (1925). Mariátegui remite este planteamiento a la obra del filósofo alemán Hans Vaihinger, *Philosophie der Als Ob* (1911).

40 *Ibid.*, 31.

41 Federico Nietzsche, “La voluntad de dominio”, 192. En, *Obras Completas*, Tomo IV, (Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1967). Me he referido a esta paradoja en la última parte de mi libro *Memorialismo, historiografía y política. El consumo del pasado en una época sin historia* (Concepción: Ediciones Escaparate, 2009).

42 No hay contradicción en ir de Nietzsche a Kant. Según el planteamiento de Fernando Savater la filosofía nietzscheana puede ser entendida como una radicalización del espíritu ilustrado. Fernando Savater, “El pesimismo ilustrado”. En Gianni Vattimo, et al. *En torno a la posmodernidad* (Colombia: Athropos, 1994).

43 Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En *Filosofía de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

todos nuestros esfuerzos”⁴⁴. Es sabido que Kant fundó su campaña contra el pesimismo de los “terroristas morales” justamente en las derivaciones del acontecimiento en que fundaban éstos su postura: la Revolución Francesa. Kant prefirió observar a los espectadores de la revolución –todo el resto de la humanidad– para constatar el *entusiasmo* por los elevados valores que reivindicaban los revolucionarios. Tal entusiasmo –dado que era universal– no podía ser sino el *signum* que demostraba la realidad de la tendencia de la humanidad al progreso moral. Como agudamente lo ha formulado Hayden White:

“Las razones de Kant para optar por esta concepción cómica [eudemonista] del significado del proceso entero fueron por último éticas. Había que concebir el espectáculo de la historia como un drama cómico, o los hombres jamás emprenderían los proyectos trágicos que son los únicos capaces de transformar el caos en un campo significativo de actividades humanas”⁴⁵.

Si bien estimamos que es claro el común recurso a la bifurcación de escalas históricas y la necesidad de una *mera idea* como *mito* movilizador, habría que introducir una diferencia evidente: Mariátegui no se piensa como conductor de un movimiento ni el creador de un mito. Pero a pesar de esto la coincidencia no deja de ser problemática toda vez que Mariátegui hace del rechazo de la

idea de progreso –el puntal de la filosofía kantiana de la historia– un axioma de su pensamiento. Pero como hemos hecho notar, Mariátegui no puede desprenderse del postulado de algún grado de continuidad entre generaciones y clases (“la revolución proletaria es, sin embargo, una consecuencia de la revolución burguesa”), de otro modo no podría dar inteligibilidad a la realidad que debe conocer. La asociación al pensamiento histórico de Kant no tiene aquí otro fin que señalar que la necesidad del conocimiento de la historia es el límite de cualquier apego al irracionalismo por parte de Mariátegui. Ese conocimiento no es posible sin la hipótesis de un proceso-historia.

No obstante, la gran diferencia que lo aparta de una concepción ilustrada, o bien idealista de la historia es su prescindencia de la hipótesis de algún principio externo que mueva la historia: “disposición de la naturaleza” (Kant) o “Razón” (Hegel). La apuesta de Mariátegui por la acción de los hombres sin más recurso movilizador que sus propios mitos ha de leerse como una resignificación de la completa secularización de la historia realizada por Marx, es en este sentido que podemos volver a leer una cita habitualmente invocada para otros fines: “Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales”⁴⁶. Por ello la historia no será progreso, pero

44 Immanuel Kant, *Recensiones von J.G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1785. Citado por Javier De la Higuera, “Estudio preliminar”. En *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2004).

45 Hayden White, *Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 65. (Las cursivas son mías).

46 Mariátegui, “El hombre y el mito”, 27. Reitera aquí lo postulado en “Gandhi” (1924). Mariátegui y sus principales exégetas recurren a esta cita para dar cuenta del cambio de contenido de los mitos y de la permanencia de su estructura en la humanidad.

debe ser proceso. La inteligibilidad de la historia no tiene como única alternativa una cierta teleología. Esta es la ontología implícita del pensamiento de Mariátegui⁴⁷.

Como lo ha sostenido, entre otros, José Aricó, tal apropiación de la concepción marxista de la historia —distanciada absolutamente de la profesada por la *II Internacional*— es deudora del pensamiento histórico de Piero Gobetti y, por esta vía, del historicismo italiano, un “neomarxismo de inspiración idealista fuertemente influido por Croce y Gentile, y más en particular por el bergsonismo soreliano, renuente a utilizar el marxismo como un cuerpo de doctrina, como una ciencia naturalista y positivista que excluye de hecho la voluntad humana”⁴⁸. En efecto, Mariátegui recogerá la exaltación de la actividad humana de la tradición idealista italiana, para oponerla a la pasividad política en la que desembocaba el marxismo mecanicista de la *II Internacional*, equivalente a la paz “reproductiva” de la decadente política burguesa.

MITO, TRADICIÓN Y REVOLUCIÓN

Ocupado de la realidad peruana, el recurso al mito movilizador de la acción revolucionaria emerge como gesto

de lucidez del despliegue de la conciencia histórica de Mariátegui. Apela al mito en virtud de su cabal conocimiento de la historia del Perú que, recordemos, no consiste solo en el deslinde de determinantes y posibilidades materiales, sino también del análisis del sujeto posible. Su pragmatismo político ha de fundarse en dicho conocimiento: no hay posibilidad de un movimiento de masas en el presente —a falta de proletariado— sin la población indígena, y esa población indígena ha de movilizarse preferentemente por la reivindicación de una tradición que se niegan a enterrar. Según Flores Galindo, los años en que Mariátegui realiza su estadía en Europa es un tiempo de motines y sublevaciones rurales: “Un ejemplo es lo que ocurre en 1921 en Tocroyoc cuando los comuneros de las alturas toman la población pidiendo la expulsión de los mistis y hacendados y afirmando la restauración del Tawantinsuyo. La impronta mesiánica o nativista recorre todas las sublevaciones”⁴⁹. Y agrega Aricó: “una situación endémica de rebeldía campesina indígena que en la sola región de Puno conoció entre los años 1890 y 1924 más de once sublevaciones”⁵⁰. El sujeto ha emergido de la historia del Perú, no ha sido postulado abstractamente por Mariátegui.

Como lo ha demostrado Oscar Terán, esa reivindicación del indio solo es efectuada por Mariátegui a su regre-

47 Esta constatación puede ser considerada como otro argumento para cuidar una rápida filiación romántica. Su apuesta por pensar la realidad peruana como una particularidad histórica ha de ser entendido como expresión de su pragmatismo político en lucha con la concepción evolucionista y mecánica de la historia de la Internacional Comunista. Pero en caso alguno significa descolgar a Perú del “proceso” de la historia universal. Nada más lejos de la matriz histórica herderiana, que se trasluce a cada momento, por ejemplo, en las Tesis de Benjamín.

48 Aricó, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”..., 154.

49 Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern...*, 47.

50 Aricó, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”..., 178.

so de Europa, y más consistentemente a partir de 1924. Valdría la pena reproducir parte de una columna de Mariátegui del año 1917 para constatar su inicial recelo de los arcaísmos indígenas, al defenderse de las críticas a su conocido acto vanguardista en el cementerio de Lima: la bailarina Norka Rouskaya, de paso por Lima, aceptó bailar de noche en el cementerio al compás de la *Marcha fúnebre* de Chopin, lo que terminó en escándalo y en esta defensa por parte de Mariátegui:

“Entonces había para los zambos libidinosos y palurdos una tolerancia que ahora se niega a los artistas y a los escritores. Tales escenas subsisten en los cementerios de la sierra. Aún el Lima los vemos danzando al pie de sus cadáveres. Un pueblo habituado a esos espectáculos, un pueblo que no se esfuerza por corregirlos, un pueblo que así transige con la usanza aborigen, no debe alarmarse de que un artista y dos o tres escritores ansiosos de sensaciones exquisitas y preciosas, realicen una aventura tan alejada de la vulgaridad cotidiana y tan libre de mancha original”⁵¹.

En estricto rigor Mariátegui recogerá una tradición iniciada por Manuel González Prada, quien ya en 1888 había postulado como causa de la debilidad nacional del Perú —que entre otras cosas le ha traído la pérdida de las guaneras producto de la derrota en la Guerra del Pacífico— “la negación de las clases diri-

gentes a admitir como elemento decisivo de la nacionalidad a las masas indígenas”⁵².

Justamente será por vía de la “cuestión de la nación” peruana que Mariátegui integra el problema del indio. Y en ese interés pesarán —como es sabido— las analogías que realiza a partir de los planteamientos historiográficos de Piero Gobetti: su visión de la clase obrera italiana como agente capaz de reorganizar la sociedad entera y particularmente “su interpretación del *Risorgimento* como un proceso incompleto y convencional de formación de la unidad italiana en virtud del carácter limitado de la clase política liberal que condujo dicho proceso, es la interpretación que Mariátegui recoge y a través de la cual observa la historia del Perú”⁵³. Se trata de la “cuestión de la nación” y no de la “cuestión nacional” agendada por la *II y III Internacional*: no se trataba del problema de la autodeterminación de comunidades de larga data en el seno de estados multinacionales, ni tampoco de la liberación nacional, se trataba aquí más bien de lo que hoy llamaríamos la “identidad nacional” como “posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas” por la escasa densidad sociocultural de la realidad latinoamericana⁵⁴.

51 José Carlos Mariátegui, *El tiempo*, 10 de noviembre de 1917. Citado por Óscar Terán, en *Discutir Mariátegui* (México: Universidad Autónoma de Puebla, 1985), 35.

52 Aricó, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”..., 179.

53 *Ibid.*, 183. Al decir de Robert Paris Mariátegui, más allá de una problemática económica y política, encuentra en Gobetti “un modelo historiográfico”, “un historicismo, una concepción del presente como historia”. Robert Paris, “Mariátegui e Gobetti”, citado por Patricio Gutiérrez: “Heterodoxia, praxis y marxismo creador en la revista Babel”. En *Babel. Revista de Arte y Crítica*, núm. 3 (2008): 13.

54 Terán, *Discutir Mariátegui...*, 85.

A partir del año 1924⁵⁵ el problema de la nación y del indio no serán sino componentes de un mismo problema luego de la constatación de la mayoría indígena de que está compuesto el Perú. Pero por sobre todo a causa de la localización de un sujeto que puede dar garantías reales de la reconfiguración de una nación en un movimiento revolucionario socialista. Mariátegui piensa en un movimiento “nacional-popular”. Esa garantía estaba dada por una historia presente, es decir por la supervivencia en la comunidad indígena de una forma de socialización de bienes y tareas que se remontaban al pasado prehispánico. Este fenómeno fundaba no sólo la posibilidad del socialismo peruano, sino también el ensanchamiento de la identidad nacional: de ninguna manera lo indígena podía ser considerado prehistórico, era la tradición viva de las cuatro quintas partes de la población del Perú.

Como es fácil constatar, no era cómodo postular la posibilidad del socialismo sin desarrollo capitalista previo ante la ortodoxia de la *Internacional Comunista*, es esta afirmación la que le valió a Mariátegui más tarde la acusación de “populista”. Pero el planteamiento de Mariátegui puede ser entendido —otra vez— a partir de su apego a lo histórico concreto, a su asimilación del marxismo como guía y no como dogma. Fue su aproximación a los procesos de la revolución de octubre, la revolución china

y principalmente la mexicana, pero por sobre todo el clima generado por ellos en Latinoamérica, lo que hace a Mariátegui desarrollar su propuesta política, la que emerge con claridad al refundar el problema del indio bajo el descarte de los planteamientos administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional y eclesástico⁵⁶, para situarlo como “problema de la tierra”, vale decir, como problema arraigado en las relaciones de producción. De este modo se prefigura la revolución socialista como política verosímil del indio. “No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levantará el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista”⁵⁷.

El problema en este punto será constituir a un sujeto revolucionario, del que Mariátegui entiende que el indio es tan sólo su núcleo. Pero ha de enfrentarse con una dificultad fundamental: “A los indios le falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico”⁵⁸. Es desde aquí que se entiende que el problema indígena sea tratado también como el problema de la nación, su integración era un factor im-

55 Oscar Terán cita una columna de 1924 en que Mariátegui confiesa: “Mis andanzas y mis estudios cosmopolitas me tenían desconectado de las cosas y de las emociones que aquí se riman”. *Ibid.*, 87.

56 Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana...*, 56. Ver también el planteamiento de José Aricó, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”..., 180.

57 Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana...*, 40.

58 Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana...*, 65.

portante no sólo para su articulación orgánica, sino para la conformación de un bloque político, porque el proletariado peruano, aunque reducido, posee la potencia revolucionaria propia de la clase.

Mariátegui capitaliza la energía que viene de los movimientos indígenas de comienzos de la década de 1920, el mito del Tahuantinsuyo o del retorno del Inka. Lo potencia, pero no lo inventa ni introduce desde arriba, confía en que su articulación orgánica con el mundo obrero conforme la síntesis del mito de la revolución socialista. No es un intelectual que ilumina al pueblo, sino que capta sus energías para acentuar su potencial revolucionario. “Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes”⁵⁹.

En “La tradición nacional” se aboca a ligar conceptualmente una aparente disociación: la de la tradición indígena y la energía revolucionaria. El mal entendido proviene de la apropiación por sectores “tradicionalistas” del concepto de tradición. Una lectura aristocrática que no solo ha llenado el concepto de contenidos coloniales, limeños y españoles, sino que en base a ello ha restringido los marcos de la nación. Pero han terminado por hipotecar el concepto mismo al considerar la tradición como un “museo”⁶⁰. “El pasado inkaico ha entrado en nuestra historia reivin-

dicado no por los tradicionalistas, sino por los revolucionarios”, “la revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición”⁶¹. La tradición del indio es la del socialismo, que en el presente es recreada: la tradición vive, la historia se hace presente y el presente se hace historia.

El problema no se resuelve señalando la reapropiación del concepto de tradición, en su momento limitado a las reivindicaciones del hispanismo de la oligarquía peruana y los civilistas. No se trata solo de la constatación de que Mariátegui realiza su propio “salto de tigre hacia el pasado” invocando una tradición de los vencidos, que sería la del indio. (Entre otros motivos porque Mariátegui no piensa como vencido). Será solo después del desentrañamiento histórico de la realidad peruana, es decir de una genealogía del presente que hecha mano a las herramientas intelectuales del pensamiento occidental disponibles en la época (y se sabe que Mariátegui no se negó a priori a ninguna de ellas), que llega a la solución del mito del indio como recurso movilizador. Pero esto lo hace quedar en una situación de cierta *exterioridad* al movimiento que propicia, pues se halla irremediamente en una fabulación de mayor nivel, pero no por ello exenta de complicaciones: la historia, pero, como se ha advertido más arriba, desligada de las ideas de progreso y evolución.

59 Mariátegui, “El hombre y el mito”..., 28.

60 Nótese el común recurso figurativo de Nietzsche y Mariátegui frente al recurso improductivo del pasado: “El sentido histórico ya no conserva la vida sino que la momifica”, Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* (Córdoba: Alción Editora, 1998), 53. “No existe pues un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia”. José Carlos Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición”, En *Mundial*, año VIII, 389.

61 Mariátegui, “La tradición nacional”, En *Mundial*, año VIII, 390.

Mariátegui cuando hablaba del indio, lo hacía para articular la difícil relación entre *tradicición* y *revolución* en la forma de un “mito” que consiguiera desplazar aquella otra tradición de los civilistas que apelaban a un pasado Virreynal. Si bien Mariátegui, a partir de sus lecturas de Spengler y Sorel, se hallaba desengañado de la religión del progreso, se desentendía de ella como una fábula burguesa; lo que venía ahora era un futuro socialista que emergía desde las ruinas del capitalismo y producido desde los márgenes de la Europa occidental (el dato: las revoluciones rusa, mexicana y china). El socialismo peruano valoraba lo indio “mostrando que existe allí una tradición viva y diferente del hispanismo fomentado por los intelectuales conservadores”. Mariátegui descubre de esa manera que el término *tradicición* no es algo exclusivo del pensamiento reaccionario, “porque existe una relación diferente con el pasado que no es la pasiva veneración de los muertos, sino la lucha por la defensa de una cultura que se niega a perecer”⁶². No hay en este planteamiento una mera vuelta al pasado, sino un afán de incorporación del mesianismo incaico al movimiento social que llevará a un futuro socialista. De hecho sólo la constatación de la supervivencia de algunos “elementos de socialismo práctico” en el colectivismo andino “permitía plantear el socialismo como alternativa viable en un país atrasado y campesino, con una clase obrera reducida y una industria apenas naciente”. La relación con el pasado aquí planteada queda claramente sintetizada

cuando Mariátegui sostiene que “una tradición no está viva sino en cuanto se continúa y se agranda, en cuanto es presente y futuro tanto como pasado”⁶³.

El problema de la conciencia histórica en Mariátegui consiste, por una parte, en su caro recurso al conocimiento histórico en su exigencia política, que en modo alguno significa un conocimiento apresurado o descuidado. Persigue la genealogía del presente, las delimitación de fases de desarrollo económico, el develamiento de tensiones entre sujetos, etc. Y por otra parte su reiterada apuesta por el mito como fundamento de la acción (revolución).

La conciencia histórica de Mariátegui se expresa como conciencia de que dado el desarrollo histórico particular de Perú, el sujeto de la historia sólo puede conformarse con el indio como núcleo. La cuestión a dejar en claro es que no hay recurso gratuito y unilateral al mito como ilusión fundante para la historia, sino que hay una racionalidad histórica involucrada: el problema del indio es el problema de la tierra y las comunidades indígenas aún registran principios de socialismo práctico. Es con ello, y con la conformación del mito, que se funda la posibilidad histórica del socialismo peruano. No hay mito a cambio de historia, sino mito por atención a la historia y para crear historia.

No es tarea ni prerrogativa de los historiadores decidir sobre el descarte de una tradición, por muy pesada que esta

62 Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern...*, 42.

63 *Ibid.*, 49.

les parezca. Lo que es “peso” para el intelectual bien puede ser el coadyuvante del sujeto histórico. Valdría retornar en este punto a nuestro planteamiento inicial, a aquella denuncia de François Furet sobre la Revolución Francesa como un “peso tiránico” en la conciencia política contemporánea, para desligarse y dar paso a otra “emancipación” de carácter gremial: el trabajo historiográfico entregado a la pura “curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento

del pasado”⁶⁴. Nada más lejos de nuestras necesidades.

“Cuando Marinetti invitaba a Italia a vender sus museos y sus monumentos, quería solo afirmar la potencia creadora de su patria, demasiado oprimida por el peso de un pasado abrumadoramente glorioso. *Habría sido absurdo tomar al pie de la letra su vehemente extremismo*”⁶⁵.

64 Furet, “La Révolution Française est terminée”..., 59.

65 Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición”...