



Capítulo 62

MARGARITA GUERRA MARTINIÈRE / RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS
Editores

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU

TOMO II



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu

Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

© Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, abril de 2012

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-9972-42-991-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-03236

Registro de Proyecto Editorial: 31501361101865

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

MARIÁTEGUI, HISTORIA Y VERDAD

*Augusto Ruiz Zevallos*¹

Los Estados Unidos son ciertamente la patria de Pierpont Morgan y de Henry Ford; pero son también la patria de Ralph Waldo Emerson, de Williams, James y de Walt Withman. La nación que ha producido los más grandes capitanes del industrialismo ha producido así mismo los más fuertes maestros del idealismo continental. Y hoy la misma actitud que agita a la vanguardia de América Española mueve a la vanguardia de América del Norte. Los problemas de la nueva generación hispanoamericana son, con variación de lugar y de matriz, los mismos problemas de la nueva generación norteamericana.

José Carlos Mariátegui, *Mundial*, 8 de mayo de 1925

La tesis central de este ensayo sostiene que José Carlos 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 François 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 universalistas 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.

¹ El autor desea agradecer los comentarios y las críticas de Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla Pérez-Wicht.

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 Perú (PCP) (Mariátegui, 1967). 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 a 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 insertar la introducción escrita por los líderes del PCP. Grijalbo contribuyó a la difusión continental del punto de vista senderista acerca de Mariátegui (1969). 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.

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»². 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».

² Germaná, 1978; y Franco, 1981. Posteriormente, en la década de 1990, César Germaná se ha interesado por las relaciones entre socialismo y democracia en Mariátegui.

Wilfredo Kapsoli, 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 Internacional³. 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 Mariateguista⁴.

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 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. Evidentemente para una empresa como esta, 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

³ Ver Kapsoli, 1980; y Flores Galindo, 1989.

⁴ 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* (1986)— del dictamen braudeliiano de estudiar las mentalidades solo después de analizar 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 salto de la promoción para convertirse en una generación distinta a la de los años 20. Aunque acertó a 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 del proyecto de Mariátegui: la amalgama de socialismo indígena y comunismo marxista.

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 solo del paradigma marxista sino en general moderno, y permiten extraer lecciones para elaborar y encaminar una nueva política en nuestros días.

II.

En principio, incluimos dentro de lo posmoderno 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, a pensadores que se reclaman liberales (Rorty) y aquellos autoproclamados socialistas (Mouffe). Hay dos razones por las que suele englobarse dentro de lo posmoderno. La primera es que 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. 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 (positivismo, poscartesiano son muy estrechos) para dar cuenta de esa complejidad.

De hecho este pensamiento debe ser visto como una prolongación del ambiente cultural antipositivista y antirracionalista de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX: una revuelta espiritualista, relativista y freudiana, y luego estética, con el movimiento dadaísta, contra el *scientiême*. Henry Bergson, en su obra de síntesis, *La evolución creadora* (1907), rechazó los extremos cientificistas basados en los «hechos objetivos» para buscar en la intuición y en las fuerzas de la subjetividad los impulsos creadores humanos, mientras que Sorel, en *Les illusions du progrès* (1908), 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 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 mucho⁵.

En cambio suele olvidarse que en esa revuelta intelectual también hubo autores estadounidenses igualmente precursores del actual discurso posmoderno, como William James, fundador del movimiento pragmatista. Mariátegui también toma nota de este acontecimiento y afirma que los aportes del pragmatismo no han quedado al margen de la Revolución. «William James no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel» (Mariátegui, 1976, p. 44). Quizás lo único que Mariátegui no puede aceptar de James es «su antihegelianismo» (p. 127). Sin embargo, el Amauta se sentía hermanado en el espíritu con pensadores estadounidenses como James y Emerson, y con aquellos, como Waldo Frank, a quienes mueve la misma inquietud «que agita a la vanguardia de América Española» (Mariátegui, 1925c). En estas referencias no se acaban las relaciones entre ambos autores. Hay una historia de vinculaciones que es necesario poner en escena. A veces sin ser citado —como ocurría también con Labriola— James está presente en el discurso de Mariátegui. Y ello porque el filósofo estadounidense 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 Papini.

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, agrega, no consiste en una estancada propiedad suya: que una idea se convierta en verdadera, significa que los hechos la vuelven verdadera. «La verdad *acontece* a una idea. *Llega a ser cierta, se hace* cierta por los acontecimientos» (James, 2002, p. 131).

James, al igual que Dewey, abandona la distinción entre apariencia y realidad, y sustituye 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» (Rorty, 1997, p. 32). De ello no se

⁵ Sobre este punto existe una implícita bibliografía, pero conviene citar a García Salvatecci (s/f); y Schutte (1992).

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.

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» (Mariátegui, 1925b). Entonces todo esfuerzo por transformar el mundo solo a partir del conocimiento sería vano, ya que «la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad» (Mariátegui, 1925a). Encarnada en las muchedumbres, esa fe haría que la ilusión se convirtiera 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 absolutas (Mariátegui, 1925b, p. 142)⁶. En lo que es un manifiesto contra el cientismo y la metodolatría, sostiene que solo 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» (Mariátegui, 1926).

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 cusqueño 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 solo 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 (Mariátegui, 1925d).

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

⁶ James afirma: «tendremos que vivir hoy con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana».

a la íntima verdad indígena mucho más que la gélida crítica del observador ecuánime» (1925d)⁷.

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» (1925d). Podemos entonces sostener que el Amauta distingue la *doxa* de la *episteme*⁸; 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 debe estar 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 Estados Unidos). 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 Bergson. En el concepto pospositivista que asume Mariátegui, no solo 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

⁷ Está incluido en *Peruanicemos al Perú* (1959, p. 63).

⁸ Sobre la disyuntiva entre *doxa* y *episteme* en la tradición occidental véase Monteagudo (1999, pp. 245-252).

«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 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 comunidad en la que los individuos no solo 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, afrontando los desafíos de carácter teórico y no tanto en las implicancias que los nuevos hechos —como la ocurrencia de una revolución en una sociedad, como Rusia, con atraso en el desarrollo de las fuerzas productivas— podrían conllevar para el marxismo. Convencido de que no es la revolución rusa sino la revuelta contra la Ciencia y la Razón lo que ponía en aprietos serios al marxismo (y luego de intentar salvar la situación elaborando filiaciones realmente fantasiosas, como cuando afirma que Sorel fue muy influyente en la formación espiritual de Lenin) (Mariátegui, 1976, p. 43) encontró una solución —y he aquí la gran lección que nos dejó— consistente 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 subjetividad colectiva que reclama el socialismo: «Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina» (p. 41), 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» (p. 40).

Estas afirmaciones ameritan un comentario. Es evidente que hay una gran distancia entre lo que Marx 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 además 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» (1976, p. 67). 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 cuestionarlo? 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 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 cartesiano, resultó siendo al mismo tiempo un ferviente convencido del proyecto occidental de la modernidad, en un sentido positivo y en un sentido negativo. Positivamente, porque sostenía que fuera de la civilización occidental no era posible 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 solo 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 disiente con Luis E. Valcárcel, cuando «quiere que repudiamos la corrompida, la decadente civilización occidental» (Mariátegui, 1925d).

Y negativamente, porque su apología de Occidente no iba acompañada del rescate de otras culturas. Es más el Amauta, en nombre del maquinismo industrial, es bastante crítico del aporte hindú que expresa Gandhi —a quien considera antihistórico e ingenuo— y califica como derrotistas a los intelectuales europeos

por abdicar 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 uniformizado 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 (Mariátegui, 1980, p. 204).⁹

Con este canto a la uniformidad y a la unilinealidad, 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, propone para el indio el aprendizaje, en su propia lengua, de las lecciones de Occidente; pero lo hace desde una postura racista (no racista), minusvalorando a chinos, negros y mestizos (Mariátegui, 1999, pp. 339-346). Definitivamente, el Amauta no es un paradigma 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 solo 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,

⁹ Sobre la jerarquía entre liberalismo y socialismo ver Mariátegui, 1985, p. 136.

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 a la propuesta de una modernidad posmoderna, es decir su especulación debería servirnos para un proyecto que mantenga los objetivos del proyecto político de la Ilustración y los reformule, prescindiendo de las bases epistemológicas con las que nació. Inspirándonos en Mariátegui podríamos decir que la lucha por un nuevo mundo —un proyecto que se alimente del socialismo y del liberalismo, de otras ideologías aparecidas bajo principios humanistas y en las tradiciones de los pueblos—, no se puede ni se debe fundamentar autoritariamente en la certidumbre de una lectura científica 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.

Bibliografía

- Flores Galindo, Alberto (1989). *La agonía de Mariátegui*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un inca*. La Habana: Casa de Las Américas.
- Franco, Carlos (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: CEDEP.
- García Salvatecci, Hugo (s/f). *Sorel y Mariátegui*. Lima: Enrique Delgado Editor.
- Germaná, César (1978). *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución*. Lima: Sociedad y Política.
- Kapsoli, Wilfredo (1980). *Mariátegui y los congresos obreros*. Lima: Amauta.
- James, W. (2002). *Pragmatismo*. Barcelona: Ees Folio.
- Mariátegui, José Carlos (1925a). El hombre y el mito. *Mundial* [Lima] 16 de enero.
- Mariátegui, José Carlos (1925b). La lucha final. *Mundial* [Lima] 20 de marzo.
- Mariátegui, José Carlos (1925c). El iberoamericanismo y pan americanismo. *Mundial* [Lima] 8 de mayo.
- Mariátegui, José Carlos (1925d). El rostro y el alma del Tahuantinsuyo. *Mundial* [Lima] 11 de setiembre.

- Mariátegui, José Carlos (1926). La realidad y la ficción. *Perricholi* [Lima] 25 de marzo.
- Mariátegui, José Carlos (1959). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1967). *La organización del proletariado*. Lima: Bandera Roja.
- Mariátegui, José Carlos (1969). *El proletariado y su organización*. México. Grijalbo.
- Mariátegui, José Carlos (1976). *Defensa del marxismo*. Sétima edición. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1980). *La escena contemporánea*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1985). *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1999). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Monteagudo, Cecilia (1999). Apuntes sobre 'lo pre-reflexivo' y la distinción entre opinión (*doxa*) y ciencia (*episteme*). *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 26, pp. 245-252, Lima.
- Rorty, Richard (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schutte, Ofelia (1992). Nietzsche, Mariátegui y el socialismo. *Anuario Mariateguiano*, vol. IV, No 4, Lima.