

ARETE. Vol. IV. Nº 1. 1992

ANALISIS Y UTOPIA EN MARIATEGUI

Alfonso Ibáñez

“El instrumento de la realidad es y será la razón, especialmente la razón materialista concreta, que hace justicia a la totalidad de lo real; y por tanto, incluso a sus componentes complicados y fantasiosos”.

(Ernst Bloch)

INTRODUCCION

El texto que presento retoma y actualiza un trabajo anterior dedicado a esclarecer “La utopía realista de Mariátegui”. De ahí que subsista, como se me ha observado con pertinencia, un cierto desbalance en el tratamiento que doy al “análisis” y a la “utopía” de Mariátegui, en detrimento del primer elemento y en favor del segundo. Asunto que, sin pretender una justificación plena, tal vez no esté del todo mal. Ya que si él considera que el marxismo es fundamentalmente un método de interpretación histórica de la realidad actual, concretamente de la sociedad capitalista, relaciona muy estrechamente el estudio analítico con la emoción y pathos revolucionario. La metodología dialéctica, que se adentra en la trama de los hechos y acontecimientos históricos, es un instrumento de análisis que trata de captar el conjunto dinámico de la realidad en toda su diversidad. Por eso toma muy en cuenta los aspectos subjetivos, las pasiones y proyectos que entran en juego, así como la imaginación creadora en la historia. Contra la tesis de la objetividad de los historiadores, Mariátegui pone en evidencia el lirismo de las reconstrucciones históricas más logradas, escribiendo que “la historia, en gran proporción es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía”. Probablemente por ello hace también un enorme elogio de *La evolución creadora* de Bergson, subrayando que la publicación de este libro constituye un suceso más impor-

tante que la fundación del reino servio-croata-esloveno. Formulación que hoy debería resultar menos chocante en boca de un marxista ante la sangrienta desintegración de Yugoslavia.

Al entender de Mariátegui, más que un sistema doctrinal acabado, el marxismo es una herramienta metodológica en tanto que guía teórica-práctica para el análisis y transformación de la propia realidad. Y si bien conviene prestar mucha atención al sustrato económico de las sociedades, esto no supone necesariamente un reduccionismo economicista. Pues como dice él, en una atrevida comparación, el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como el de libido en Freud, indicando que el análisis marxista puede ser visto como una especie de psicoanálisis generalizado de la sociedad. Por otro lado, se trata de un método que más que “aplicarse” pasivamente, se ejerce y recrea sin cesar al contacto vivo de una formación histórico-social específica, sin someterse a esquemas preestablecidos. De ahí su discurso abierto, siempre en constante elaboración y que se apoya de preferencia en el género del ensayo, a través del cual realiza una serie de aproximaciones a la compleja realidad que estudia sin ninguna pretensión de agotarla. Finalmente, el análisis crítico no es completamente desinteresado, sino que está puesto al servicio del proyecto histórico alternativo, delucidando permanentemente la lucha social y política de los diversos sujetos populares. Justamente porque para Mariátegui el marxismo es método y “evangelio” de un movimiento de masas, es decir, un anuncio liberador capaz de movilizar las energías populares hacia la utopía socialista.

Ahora bien, Mariátegui aludió en alguna ocasión a que él trabajaba con método e intuición. Sus *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* son una muestra de ello pues, según lo aclara él mismo, podrían resultar insuficientemente rígidos para los ortodoxos del marxismo. Ocurre que discrepando de las versiones deterministas vulgares, de un chato racionalismo, el marxismo de Mariátegui reconoce singular importancia al aporte soreliano y a las grandes adquisiciones del 900 en filosofía, psicología, etc. Intentando sortear la crisis racionalista de su tiempo, que desembocaba en un escepticismo nihilista, se da en él un pasaje fluido del “mito” al “logos” y viceversa, sin compartimentos estancos ni fronteras precisas. Perspectiva en la que llega a sostener que “los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas”. En Mariátegui entonces no existe una separación drástica entre intuición y razón, entre pensamiento e imaginación, entre ficción y realidad o entre análisis y utopía. A diferencia de la manera eurocéntrica de la modernidad, con sus antagonismos inconciliables y su propensión intelectualista en

el conocimiento, estamos aquí ante la búsqueda de una nueva racionalidad. Como lo advierte Aníbal Quijano en el prólogo a su antología de *Textos básicos* de Mariátegui (FCE, México-Lima, 1991), quien ha modificado sus apreciaciones precedentes —que por lo demás critico en mi escrito—, “se trata de una racionalidad distinta, que ya entonces algunos proponían reconocer como ‘indoamericana’, pero cuyos sonidos serán escuchados masivamente sólo muchas décadas más tarde, en el lenguaje de los zorros arguedianos”.

Esta cuestión es sumamente significativa porque los latinoamericanos no dejamos de experimentar hasta ahora el desgarramiento entre lo racional-europeo y lo americano-intuitivo, lo cual solicita una síntesis que construya una racionalidad renovada y alternativa. El filósofo nicaraguense Alejandro Serrano afirma al respecto, en un tono un tanto dramático, que “los latinoamericanos heredamos dos vacíos: el del racionalismo del siglo XVIII europeo, y el vacío de nuestra intuición indígena ancestral interrumpida por la dominación cultural de la conquista y la colonia. La revolución debe ser también, en cierto sentido, una forma de recuperación de la razón ausente y la intuición abortada” (*Entre la nación y el Imperio*, Vanguardia, Managua, 1988, p. 105). A los quinientos años del encuentro y desencuentro con Occidente, podemos constatar que Mariátegui no andaba tan mal encaminado. Su estilo de pensamiento y de acción expresa la necesidad de hallar, creativamente, una forma peculiar de conocer, sentir y transformar nuestra realidad. Por tanto, una revolución integral y radical debería posibilitarnos el despliegue de ese patrimonio intuitivo de raíz indígena, con su mentalidad mítica y simbólica, integrando la razón a la base de su proceso cognoscitivo. Tal vez así consigamos la humanización de la razón y, simultáneamente, la racionalización de la humanidad. A todo ello apunta, a mi modo de ver, la “utopía realista” de Mariátegui.

I. UN DEVENIR INCONCLUSO

La realidad está inacabada. Es la libre subjetividad la que puede aspirar a la actualización del “excedente de realidad” que todavía no ha sido plasmado. Los límites de lo real no están definidos para siempre, ni el proceso constitutivo del mundo está terminado. La conciencia anticipadora del hombre, con sus “sueños diurnos” y en su praxis histórica, puede rastrear los procesos latentes que se hallan en gestación. Es más, porque está abierta al porvenir, puede negarse a la aceptación pasiva de la realidad “tal cual es” o se presenta. De esta actitud contestataria brotan los proyectos fecundos de un mundo otro, más en consonancia con un ordenamiento justo y armonioso de

la existencia. José Carlos Mariátegui, “agonista del socialismo” por excelencia, en tanto que lucha por una vida plena para todos, pertenece a la estirpe de los hombres imaginativos que no se contentan con el “curso normal de las cosas”, porque sabe muy bien que las cosas no permanecerán como están hoy día.

Captando en toda su profundidad los alcances de la “crisis mundial” de la primera postguerra europea, que hacía estallar en mil pedazos la “belle époque” del capitalismo, decide insertarse en el movimiento socio-político y cultural que busca forjar una nueva civilización. La racionalidad del mundo burgués, en el paroxismo de sus contradicciones, se muestra en toda su barbarie irracional. Pero en medio de los estertores de muerte, hay una nueva racionalidad que puja por salir a la luz del día, contenida en la fuerza de rebelión contra el orden vigente. Esta racionalidad se nutre de la esperanza invencible de que es posible construir un mundo desalienado que permita, a su vez, la realización integral de los hombres. De ahí que en oposición a la mentalidad prebélica, que se regía por el principio cartesiano de “pienso, luego existo”, aspirando tan sólo a una vida rutinaria y confortable, Mariátegui sostenía que en el período posbélico había que asumir más bien la divisa que Luis Bello formulara como “combato, luego existo”, ahiriéndose a la intuición del mundo de los que quieren “vivir peligrosamente”, con ánimo romántico y humor quijotesco¹.

Ahora bien, haciendo alusión a los motivos “irracionalistas” del marxismo del Amauta, Antonio Melis indica que esta dimensión de su pensamiento tiene todo el sabor de un rechazo de la idea tradicional de racionalidad. Al respecto escribe que “el límite profundo de la razón tradicional, expresada dentro del movimiento obrero por la ideología socialdemócrata, le parece ser su carácter simplemente de registro de lo existente. Mariátegui en cambio aboga por una razón creadora que esté a la altura de su deber fundamental de modificar la realidad. Esta es la base teórica, aunque no expresada de forma sistemática y a veces solamente bosquejada, que sustenta la interpretación creadora del marxismo de Mariátegui”². En efecto, su reflexión siempre en

-
1. Ahí se halla la fuente de su agonía, de su fe y de su pasión revolucionaria. “Dos concepciones de la vida”, en *El Alma Matinal*. Amauta, 1972, p. 17.
 2. A. Melis. “Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui”, en *Mariátegui y la Literatura*. Amauta., 1980, p. 133-134.

ebullición, y sin pretender ninguna sistematización académica, supo penetrar en la “unidimensionalidad” de una razón instrumental marcada por el principio del rendimiento y de la máxima acumulación de riquezas. Pues la lógica del capital, con su sed insaciable de beneficios, generaba la guerra imperialista por la conquista de los mercados y el reparto del mundo.

En el frenesí inhumano de estas acciones y fuerzas destructoras, Mariátegui comprendió que la razón de la protesta de las masas proletarias del mundo entero tenían que consolidarse sobre nuevas bases, más allá del racionalismo occidental. Por otro lado, el “socialismo científico” vehiculado por las organizaciones reformistas de la II Internacional, se había dejado domesticar por las “ilusiones del progreso” de la moderna civilización industrial y por la complejidad de una realidad cada vez más resistente a cualquier cambio radical. Como una variante de “darwinismo social”, el marxismo se había convertido en una ideología encubridora de una política oportunista, fácilmente rescatable por el sistema dominante. Puesto que en esta situación de “crisis de identidad”, la negatividad histórica de la dialéctica revolucionaria se diluía en una mera adaptación a la evolución unilineal y mecánica de los procesos socioeconómicos.

Ante esta interpretación positivista y naturalista del marxismo, Mariátegui reacciona vigorosamente, integrando la generación de revolucionarios que dan vida a lo que se ha denominado el marxismo “del factor subjetivo”. Ya Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* había observado que la falla fundamental del materialismo precedente consiste en que sólo capta la cosa, la realidad, bajo la forma de objeto para la contemplación, mientras que para él hay que concebirla “como actividad humana sensorial, como práctica”, de un modo subjetivo. Así es como “lo real” no se reduce a lo simplemente acontecido, no se limita a la totalidad ya dada, sino que comprende también a lo “aún-no realizado”, pero que se ofrece como posibilidad a la voluntad y a la praxis histórica de los hombres³. Criticando el reformismo de la socialdemocracia,

3. A. Flores Galindo expresa que “Marx sería una especie de ser con dos cabezas: de un lado estaría la tradición positivista y del otro lo que se denomina ‘marxismo crítico’. Gouldner sugiere que a lo largo de la historia del marxismo hay una especie de contrapunto entre ambas corrientes: la estructuralista, que privilegia los rasgos evolucionistas y se autodefine como ciencia y, de otro lado, un marxismo más bien historicista, que se asume como ideología y pasión”. “Para situar a Mariátegui”, en: *Pensamiento político peruano*. Desco, Lima, 1987, p. 202.

Rosa Luxemburgo advierte que las masas no pueden ser únicamente el objeto de la evolución social, sino que ellas son ante todo el sujeto protagónico de la transformación consciente. Y la Revolución de Octubre, que constituye un verdadero “salto cualitativo”, cede el paso por un momento a la reaparición del principio marxiano de la autoemancipación del proletariado. Por eso Lukács, en su *Lenin* de 1924, indica que el genio del dirigente ruso resulta de su manera de plantear el elemento consciente y activo del movimiento obrero en el proceso revolucionario.

Al comentar *La revolución contra El Capital* de Marx, Gramsci subraya también que dicho acontecimiento, que significa la primera gran victoria proletaria, se había llevado a cabo sin esperar la lenta maduración de las condiciones materiales y sin someterse completamente a las supuestas “rígidas leyes” del devenir histórico universal, en una de las sociedades más atrasadas de Europa. En esta misma óptica de contradicción por los hechos de las versiones cientistas, Mariátegui se encarga de mostrar que el marxismo, allí donde ha sido auténticamente revolucionario, nunca ha respondido a un vulgar determinismo económico. Por eso anota enfáticamente que “Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”⁴. Lo que sucede en su opinión es que el carácter voluntarista del socialismo, aunque no menos evidente, es menos entendido por la crítica, que su fondo determinista.

Animado por un temperamento que le hace declarar, “a medias soy sensual y a medias místico”, Mariátegui sostiene que cada palabra y cada acto del marxismo conllevan un acento de fe y de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo indagar en un mediocre y pasivo sentimiento fatalista. Su “agonía”, según Flores Galindo, “se confunde finalmente con esa esperanza que define en la política y en la vida cotidiana el derrotero de Mariátegui: la confianza en el futuro que no reposa en las leyes de la dialéctica, ni en los condicionamientos de la economía, sino en las voluntades colectivas. En otras palabras, se trata del voluntarismo y espontaneísmo que emergen en diversos pasajes de su pensamiento”⁵. Así es como

4. *Defensa del Marxismo*. Amauta, 1973, p. 126.

5. A. Flores Galindo. *La agonía de Mariátegui*. La polémica con la Komintern. Desco, Lima, 1982, p. 14.

alude con satisfacción a la frase que se atribuye a Lenin, quien ante la objeción de que sus esfuerzos iban contra la realidad, replicó: “¡Tanto peor para la realidad!”. En contraposición al chato racionalismo cientista, la recreación del marxismo revolucionario implica para Mariátegui la elaboración de una racionalidad más amplia y compleja, capaz de integrar una gama más variada de motivaciones humanas que intervienen en la praxis de transformación social.

II. LA IMAGINACION CREADORA

Su análisis de la “escena contemporánea” está muy marcada por esta preocupación. Por eso la crisis estructural del sistema capitalista supone, a su entender, una doble fractura para Occidente: en lo económico y en lo político, ciertamente, pero sobre todo en su mentalidad y en su espíritu. Atento lector de *La decadencia de Occidente* de Spengler, e inspirándose en la teoría soreliana del mito social, Mariátegui observa que los antiguos ideales, valores e instituciones de la civilización burguesa se hallan en una franca descomposición. Pues tanto la racionalidad científica como la democracia parlamentaria, al igual que las religiones trascendentales, reciben el impacto de un hondo cuestionamiento. Como un producto de la ruina material, la quiebra de la razón tradicional, que se había sustentado en una confianza ilimitada en el desarrollo tecnológico e industrial, se manifiesta en el decadentismo autodestructor que cunde por todas partes. En este contexto de desencanto y agotamiento, la reacción fascista sólo constituye su expresión más desesperada y mortífera.

Motivo por el cual expone que “toda la investigación contemporánea sobre la crisis mundial desemboca en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre la falta de un mito, de una fe, de una esperanza”. Mientras la experiencia racionalista ha conducido al paradójico resultado de desacreditar a la razón, sumiendo a la humanidad en un escepticismo nihilista, Mariátegui postula que únicamente el hombre dinamizado por el mito puede hacer avanzar la historia, “reencantando” el mundo. Así es como refiere que “el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. 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 son el coro anónimo del drama”. De ahí que toda su obra, y toda su vida también, signifiquen una

“invitación a la vida heroica” y creadora, según el título proyectado para un libro que no tuvo el tiempo de escribir.

Ahora bien, el mito social, verdadero motor de la historia, no es una invención arbitraria, sino que surge de la misma historia y en términos colectivos. Por eso Mariátegui, en la búsqueda del nuevo mito impulsor de la aventura humana, no vacila en remitirse al antagonismo de las clases fundamentales de la sociedad capitalista en crisis. De esta incursión deduce que “lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma”⁶. En vez de sucumbir a la “angustia existencial” generalizada, que suscita el ocaso del mundo burgués, Mariátegui propone responder al “alma matinal”, a la convocatoria del proyecto revolucionario del proletariado, de donde deberá nacer la nueva civilización de los “productores asociados”, según el decir de Marx.

En esta perspectiva, en donde los elementos míticos y simbólicos tienen un rol que jugar, el movimiento socialista está animado no sólo por la crítica científica, en tanto que análisis objetivo de las contradicciones que genera la producción mercantil capitalista, sino que también involucra una fuerza subjetiva de afirmación histórica y de entusiasmo prospectivo. Pues como él mismo lo puntuliza, en relación a la movilización de las capas populares, y a la dialéctica que se establece entre éstas y los intelectuales, “el ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido”⁷. Precisamente porque esa utopía no hace otra cosa que recoger e interpretar el sueño oscuro de las masas, potenciándolo.

Es innegable que en la tematización que Mariátegui realiza del mito social, se encuentran resonancias vitalistas, pragmatistas, relativistas y hasta psicoanalíticas, que corresponden a su apertura al universo filosófico de la

6. “El hombre y el mito”, en *El Alma Matinal*, pp. 23, 24 y 27.

7. *La Escena Contemporánea*. Amauta, 1970, p. 158.

época. Pero eso no debe impedir el reconocimiento de que cuando efectúa la asimilación de la problemática, en función de la praxis revolucionaria, él sabe guardar muy bien sus distancias con respecto a sus fuentes de inspiración. Esto es de particular importancia en el caso de Sorel, del cual siempre recibió una sugestiva influencia. Ya que el teórico del sindicalismo revolucionario hace una oposición muy drástica entre el mito y la utopía, con el fin de resaltar el carácter irracional y combativo del mito, frente a la elaboración de modelos intelectuales que significaría la utopía. Por eso sostiene que los mitos revolucionarios no son “descripción de cosas, sino expresión de voluntades”, convicciones que poseen un fundamento religioso y dinamizan la acción “inmediata” en el presente⁸.

Como ya lo he tratado de mostrar en un estudio más minucioso, Mariátegui, aunque se preocupa menos de su ubicación teórica, sitúa mucho mejor al mito dentro de la práctica social⁹. Así, mientras Sorel pone el acento más fuerte en la necesidad de destruir el orden existente, Mariátegui valoriza al mito como una energía movilizadora del proletariado en la constitución del nuevo orden. Por otra parte, no se halla en Mariátegui el “irracionalismo” extremo de Sorel, que quiere convertir al mito en algo irrefutable, ya que él está pensando más bien en “un mito revolucionario con profunda raigambre económica”. Lo cual provoca, a su vez, que el contraste entre mito y utopía sea muchísimo más matizado en el Amauta, para quien con frecuencia son equivalentes. Finalmente, con un sentido político más cabal, él sustituye el mito soreliano y anarquista de la “huelga general” por el de la “revolución social”.

Así es como al sentar las bases del socialismo indoamericano, intentando articular el marxismo con la cuestión nacional, Mariátegui tiene muy presente no sólo la penetración del capital imperialista y la industrialización del país, sino también las tradiciones comunitarias del campesinado indígena, donde percibe los embriones del futuro socialismo peruano. Esto es lo que le lleva a decir que “la fe en el resurgimiento indígena no proviene de una ‘occi-

8. G. Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 85. Cf. J.G. Nugent. “Tipos humanos, mito e identidad individual en *El Alma Matinal* de José Carlos Mariátegui”, en *El conflicto de las sensibilidades*. Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac, Lima, 1991.

9. A. Ibañez. *Mariátegui: Revolución y Utopía*. Tarea, Lima, 1978, pp. 78-83.

dentalización' material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea revolucionaria socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos , etc..."¹⁰. Aquí se patentiza el "romanticismo revolucionario" que supone el recurso a estructuras y valores precapitalistas para la elaboración del nuevo proyecto histórico. Pues como lo ha subrayado Michael Löwy, su referencia nostálgica al "comunismo incaico" del pasado es la que le posibilita un planteamiento original de la alternativa socialista en el Perú¹¹.

Vale la pena recalcar la importancia que él otorga también a la mentalidad mítica y simbólica de la población campesina, en la cual supo descubrir sus virtualidades socialistas. Precisamente porque él está convencido, en divergencia con el materialismo mecanicista de los divulgadores del marxismo, del papel insustituible de la conciencia de clase y de la "misión histórica" de los sujetos revolucionarios. Por eso se ocupa de fomentar una "moral de productores" y la emoción religiosa y mística del combate socialista. A los defensores de la "ortodoxia" no está demás recordarles que ya en un libro de 1907, Lunacharski, ulterior comisario del pueblo para la educación, afirma que "la filosofía de Marx es una religión que ha tomado conciencia de sí"¹².

-
10. 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta, 1974, p. 35. En su estudio sobre el problema de la raza observa que "una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo". *Ideología y Política*. Amauta, 1973, p. 46.
 11. M. Löwy. "El marxismo romántico de Mariátegui", en la revista *Márgenes*, Año I, Nº 2, 1987. "La defensa de la comunidad, anota Flores Galindo, robustece el rechazo de Mariátegui al capitalismo. En el Perú no tenía que repetirse los errores que en Occidente había generado ese sistema económico porque, gracias a la comunidad, podríamos seguir una evolución histórica diferente. Una vez más, nuestro camino no era el europeo. Es así como Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente de análisis y reflexión: a diferencia de los apristas o los comunistas ortodoxos, el problema no era cómo desarrollar el capitalismo (y por lo tanto repetir la historia de Europa en América Latina) sino cómo seguir una vida autónoma". *La Agonía de Mariátegui*, p. 50
 12. A. Lunacharski. *Religión y Socialismo*. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 147. En su conclusión leemos: "Reconocer el socialismo científico como luz de luz, viva

Pero hoy sabemos bien que estos esfuerzos por vincular marxismo y religión no fueron tan excepcionales como podría creerse¹³. Y si Gramsci considera que en la lucha por la hegemonía hay que realizar una “reforma intelectual y moral de masas”, Mariátegui insiste en la pertinencia de propiciar una ética de clase abierta a la universalidad histórica, operando a su vez una “secularización dialéctica” de la religión, cuyos motivos no son más divinos, sino humanos, sociales y políticos. Coincidiendo con el “maestro de Salamanca” exclama: “Siento a la vez la política elevada a la religión y la religión elevada a la política”¹⁴. Una política que es praxis entera del hombre, un marxismo que se manifiesta como la nueva religión de nuestro tiempo.

Para Mariátegui, pese a todos los condicionamientos materiales y estructurales, el hombre es siempre el sujeto de la praxis histórica. En esta óptica, presta una atención especial a la dimensión anticipadora de la conciencia humana, revalorizando el rol histórico de la imaginación creadora. Ya que el místico es aquél que no se contenta con la posesión dogmática de la verdad, sino que se lanza a la aventura de una vida rica e inagotable, a lo desconocido, con una sed insaciable de infinito. No por casualidad alude a Oscar Wilde y a Luis Araquistain, con la intención de señalar que “sin imaginación no hay progreso de ninguna especie” y que “progresar es realizar utopías”. Esto se explica muy bien en un momento donde la vieja civilización burguesa presenta signos inequívocos de decadencia, y donde las organizaciones tradicionales de la clase obrera parecían haber agotado todos sus recursos. Estoy seguro, por tanto, de que Mariátegui hubiera sabido vibrar al unísono con el grito subversivo de los revolucionarios franceses del 68: “¡La imaginación al poder!”.

Al respecto hay que decir que él estimaba que la diferencia radical entre los revolucionarios y los conservadores residía, justamente, en sus facultades

concentración de las esperanzas humanas, elevadísima poesía, profundísimo entusiasmo, máxima religión, es para mí verdadero realismo ...”. (p. 262)

13. Cf. M. Löwy . *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. PUF, 1988.
14. *Signos y Obras*. Amauta 1971, p.120. Y en *El Artista y la Epoca* ratifica que “la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la Historia” (Amauta , 1973, p. 20). No es de extrañar, entonces, que esta afinidad entre mística y política haya podido servir de fuente inspiradora de la “teología de la liberación” de Gustavo Gutiérrez.

imaginativas. Pues mientras los segundos, los conservadores y reaccionarios, no son capaces de concebir una realidad distinta a la ya conocida, los renovadores se hallan incansablemente con la mirada puesta hacia adelante, animados por sus sueños futuristas. A lo cual añade, evocando la gesta emancipadora de Bolívar y para que no quede ninguna duda, que “la historia les da siempre la razón a los hombres imaginativos”¹⁵. Y al referirse a la “ilusión de la lucha final”, anota que se trata de un fenómeno colectivo muy antiguo y muy actual, que reapareciendo cada cierto tiempo con distinto nombre, sirve para renovar a los hombres y orientar la marcha histórica hacia el “mesiánico milenio” que nunca vendrá porque “el hombre llega para partir de nuevo”. Sin embargo, es el motor del progreso y “la estrella de todos los renacimientos”¹⁶.

III. EL MARXISMO DEL FUTURO

Ante el realismo conformista, la dialéctica de la praxis, que actúa en la historia por negaciones y afirmaciones fecundas, se expresa en otro lenguaje: “¡Seamos realistas... exijamos lo imposible!”¹⁷. En respuesta al calificativo de “pesimistas” que con relativa frecuencia se esgrime para acorralar a los contestatarios, Mariátegui retoma con especial lucidez la consigna de Vasconcelos: “pesimismo de la realidad, optimismo del ideal”, llegando incluso a trastocar su fórmula por esta otra que le parece más exacta: “pesimismo de la realidad, optimismo de la acción”¹⁸. Es que el espíritu revolucionario se

15. “La imaginación y el progreso”, en *El Alma Matinal*, p. 44 y 45. Este aserto ha sido profundizado por Cornelius Castoriadis, quien estima que “la historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, de lo que hemos llamado la *imaginación radical*, tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el hacer histórico y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de significaciones”. *L’Institution imaginaire de la société*. Seuil, 1975, p. 204

16. *El Alma Matinal*, pp. 29-31.

17. Como anota Franz Hinkelammert, “a través de la imaginación —pero también de la conceptualización de lo imposible— se descubre recién el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad”. *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José, 1984, p. 26.

18. *Temas de Nuestra América*. Amauta, 1974, p. 82. Obsérvese el parentesco con la propuesta de Gramsci: “Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”.

caracteriza, más que por un pesimismo derrotista, por un optimismo crítico y militante que permite compenetrarse con la realidad presente a fin de transformarla. Es la “fe apasionada, riesgosa, heroica, de los que combaten peligrosamente por la victoria de un orden nuevo”¹⁹.

Ahora bien, aunque él es un firme defensor del máximo despliegue de la imaginación utópica, que a su forma de ver muchas veces se queda corta con respecto al ritmo de los acontecimientos, no deja de reparar en los eventuales extravíos en que pueden incurrir la imaginación y la fantasía. Por eso aclara que “sólo son válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad”²⁰ y que se someten a las contingencias de la finitud. Eso es precisamente para Mariátegui, en la hora de la confrontación cada vez más abierta entre el capital y el trabajo, el mito de la revolución social: una utopía realista. En contraposición a la tradición marxista que, basándose en Engels, establece una especie de sustitución del “socialismo utópico” por el “socialismo científico”, él estaría más de acuerdo con los autores contemporáneos que, como Bloch, Marcuse o Heller, entienden al marxismo como una nueva concreción, con características propias, del pensamiento utópico. De ahí también su encendida polémica con Unamuno, espíritu agónico como el suyo, quien no quería reconocer en Marx más que al “profesor” y no al “profeta”²¹.

Aníbal Quijano, en su valiosa “Introducción a Mariátegui”, asevera que el marxismo del Amauta se encuentra atravesado por una tensión insólita, ya que él “ensambló en su formación intelectual una concepción del marxismo como ‘método de interpretación histórica y de acción’ y una filosofía de la historia de explícito contenido metafísico y religioso”²². Pues no deja de causar extrañeza el hecho de que, por ejemplo, en su artículo sobre la “La filosofía moderna y el marxismo”, sostenga que “vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evange-

19. *El Artista y la Epoca*, p. 30

20. *El Alma Matinal*, p. 38.

21. Cf. Francis Guibal. “Mariátegui y Unamuno”, en el *Anuario Mariáteguiano* Vol. I, N° 1, 1989, p. 155.

22. A. Quijano. *Reencuentro y Debate: Una Introducción a Mariátegui*. Mosca Azul, Lima, 1981, p. 72.

lio y método de un movimiento de masas”²³. Sucede que lejos de reducirse al análisis riguroso de una formación social, que por otro lado habría que emprender lo mas integralmente posible, el marxismo implica para Mariátegui una “buena nueva” o un mensaje de emancipación, un proyecto histórico revolucionario en el seno del movimiento obrero y campesino.

Su método de interpretación histórica, como una herramienta teórica y práctica, y sin economicismos baratos, apunta hacia la acción colectiva. Por eso, aún recurriendo a fuentes netamente no marxistas, y hasta de índole idealista, que por otra parte eran utilizadas por las posiciones ideológicas burguesas, Mariátegui ensaya una revitalización de la praxis revolucionaria. Si hubiera que etiquetar el marxismo mariateguiano, podría decirse que su cosmovisión envuelve un “materialismo idealista”, con todo lo de contradicción que implica esta fórmula. Ya que como él mismo expone, “el materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista”²⁴. En consecuencia, y de un modo un tanto paradójico, de la simbiosis de ambos elementos en su esfuerzo por hacer coincidir el materialismo histórico con un idealismo revolucionario, resulta el peculiar marxismo creador de este “agonista” del socialismo²⁵.

Tomando distancia de aquellos que hablan del “marxismo abierto” de Mariátegui, que sería la alternativa a un “marxismo dogmático”, Quijano considera que “es mas correcto señalar que no todo en el pensamiento mariateguiano era marxista y que en su polémica contra el revisionismo y el positivismo son las cuestiones ético-filosóficas las que tienen primacía sobre las epistemológicas y metodológicas, acerca de las cuales su formación era insuficiente”²⁶. Puede ser que esta proposición, tan cerebralmente lanzada

23. *Defensa del Marxismo*. p. 41.

24. *Ibid.*, p. 60. En su “Aniversario y Balance” de la revista *Amauta* precisa: “El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentiremos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al sentar bien la idea y los pies en la materia”. *Ideología y Política*, p. 250

25. Cf. “Un marxismo singular”, en F. Guibal y A. Ibañez. *Mariátegui Hoy*. Tarea, Lima, 1987, p. 93.

26. A. Quijano. *Op. cit.*, p. 78. Refutándolo, Juan Carlos Valdivia comenta: “Anfbal Quijano nos habla de las dificultades metodológicas y epistemológicas de J.C. Mariátegui; yo temo más bien que mientras nosotros vamos iniciando recién el camino

desde nuestro hoy histórico, contenga algo de verdad. Pero esto no debe hacernos pasar por alto que Mariátegui, al pensar que el materialismo histórico supera tanto al idealismo abstracto como al materialismo metafísico, de corte naturalista, se crea un cierto “vacío teórico”. Y él intentará llenar esta laguna con un acertado retorno a la dialéctica marxista, que abarca el restablecimiento de la estrecha relación entre la teoría y la práctica, así como la reconstrucción de un humanismo revolucionario²⁷.

No obstante, es al interior de su lucha en un doble frente, contra el nihilismo escéptico y contra la interpretación cientista y racionalista del marxismo, que las cuestiones epistemológicas le inducen a buscar, justamente, un ensanchamiento de los alcances de una razón empírico-analítica excesivamente objetivista. De ahí que Mariátegui rehabilite la función crítica y cognoscitiva de la imaginación creadora, en tanto que órgano metodológico de lo nuevo, pues “la experiencia ha demostrado que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad”²⁸. Y que en sus análisis históricos tenga muy presente, junto con las determinaciones infraestructurales, las diferentes formas de la conciencia social, como el “factor religioso”. Es que las ideologías no son meros “reflejos” mistificadores de las relaciones sociales, sino ante todo fuerzas inventoras de historia. Igualmente, la producción estética y literaria representan para él un medio de conocimiento de la realidad tan importante como los estudios socio-económicos y políticos²⁹.

de la razón, Mariátegui ya estaba de vuelta hace más de cincuenta años. En esos días el mito se instalaba en carne y hueso en esta triste llanura; sin ensamblajes, en una unidad pluralista infinita”. *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Macho Cabrío, Arequipa, 1985, p. 47.

27. En la misma época intelectuales como Korsch y Lukács ejecutan un movimiento teórico parecido, en su empeño antipositivista. Pero es quizá Gramsci quien logra una más adecuada elaboración de la “filosofía de la praxis”. Cf. Francis Guibal. *Gramsci: filosofía, política, cultura*. Tarea, Lima, 1981.

28. *Signos y Obras*, p. 23

29. Como expone Gerardo M. Goloboff, “la intuición de Mariátegui del valor que alcanza ese dominio de lo real que es la ficción, es la que probablemente le hace considerar a ésta como un campo privilegiado, justamente por su falta de ataduras, para acceder a un mayor conocimiento de la realidad, como una práctica que, por no estar sujeta a cierta concepción de la ‘verdad’, revela esa verdad y aun la produce”. “Mariátegui y el problema estético literario”, en *Mariátegui y la Literatura*. Op. cit., p. 112.

En mi opinión, Mariátegui esboza, en un adelanto clarividente, una de las principales tareas que posteriormente se impondrá Ernst Bloch, y que realizará en su “ontología de lo que todavía-no-es”, aunque quizás de una forma demasiado sistemática para el gusto del Amauta³⁰. En efecto, cada uno en su estilo singular, aspira a que en la teoría marxista, que es vista como la ciencia del futuro, se alie la “corriente fría del análisis”, encargada de penetrar en las contradicciones objetivas y en las posibilidades reales de cambio, con la “corriente cálida de la utopía”, que es siempre una fuerza subjetiva de ruptura del orden y la anticipación imaginaria del “reino de la libertad” tan deseado. De tal modo que se configure una racionalidad más integral, capaz de incorporar la dimensión afectiva y pasional de los hombres, al mismo tiempo que se vuelve más creadora y movilizadora, resueltamente abierta a lo “extraordinario posible”.

Siguiendo la lógica de este planteamiento, Mariátegui indica que “a la revolución no se llega sólo por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica”³¹. A semejanza de su concepción del socialismo como la gran “utopía realista” de nuestro tiempo, Bloch volcará su esfuerzo filosófico en demostrar que el advenimiento de la ciencia crítica marxista no elimina de un plumazo a la utopía, sino que más bien significa su radicalización y realización a través de la “utopía concreta”³². De esta manera, el socialismo

30. La obra entera de Bloch esta atravesada por el “espíritu de la utopía”, pero su pensamiento se despliega sobre todo en *El principio Esperanza*. Allí postula que “sólo el marxismo ha aportado al mundo un concepto de saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro”. Aguilar, Madrid, 1977, t. 1, p. 130.

31. *La Escena Contemporánea*, p. 155. Flores Galindo refiere que para Mariátegui el marxismo no era una simple “teoría” ni un juego de “conceptos”, sino más bien un estilo de vida: “El marxismo era una práctica que envolvía a todo el hombre y a todos los hombres; desterraba el aislamiento y el individualismo de los intelectuales, para sumergirlos en la política, sinónimo de pasión. Es así como la razón y los sentimientos, la inteligencia y la imaginación se confundían”. *La agonía de Mariátegui*, p. 54.

32. Bloch explica que “la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría justamente porque sólo la primera implica un ser-que-todavía-

puede ser tematizado, en tanto que utopía racional, como un proyecto político revolucionario hecho de ciencia y de ideal, de saber y de querer. Es la “docta spes” blochiana, que impulsa al movimiento social de los explotados y dominados en la consecución de un mundo donde, según las palabras del *Manifiesto Comunista* “surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”³³.

Ahora bien, en el contexto de la “vuelta a Mariátegui”, que tipifica a la cultura política de la izquierda peruana en el presente, el aspecto mítico y utópico de su pensamiento, y no sólo sus análisis sociales concretos y sus propuestas político-organizativas, está resultando bastante sugestivo. En primer lugar, porque en esta perspectiva se resuelve la clásica oposición entre ciencia y utopía, que aún provoca sus interferencias. Con lo cual la imaginación prospectiva puede contribuir, incesantemente, señalando nuevos horizontes y fines a la investigación y acción transformadoras, sin permitir que éstas se contenten jamás con lo ya adquirido. Pues como lo advierte Ciorán, “sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible”. De lo contrario, la “teoría crítica” de la sociedad podría inmovilizarse y convertirse en un elemento enmascarador del orden establecido, como sucede muchas veces en el universo informatizado con la racionalidad “tecno-lógico-crítica” dominante, ya sea en el capitalismo como en el “socialismo real”.

Pero además, la razón utópica mariateguiana pone en primer plano, para la práctica revolucionaria, a los factores subjetivos, diferenciándose así del evolucionismo de la maduración de las condiciones objetivas. De ahí que su método de análisis histórico no sea la simple “aplicación” de un marco categorial preestablecido, sino que se recrea también en el proceso de producción de conocimientos sobre una determinada formación social, teniendo muy en cuenta el protagonismo de los movimientos sociales existentes³⁴. De manera similar, Gramsci en su visión estratégica acuerda un lugar central a la lucha

no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo posible real”. Op. cit., p. 133.

33. Marx-Engels. *Manifiesto del Partido Comunista y otros Escritos Políticos*. Grijalbo, México, 1970, p. 50.

34. Al respecto escribe Jaime Massardo que “reivindicamos en la obra de J.C. Mariátegui el particular uso de un instrumento teórico-metodológico que, en un juego dialéctico.

por la hegemonía ideológica y política del proletariado, que posibilitará la emergencia de una voluntad colectiva “nacional popular” de emancipación. Y esto exige la integración depurada de las más variadas manifestaciones culturales del pueblo, en cuanto expresiones de resistencia y esperanza, en el proyecto futuro. Por eso, en base a la dialéctica mariáteguiana entre tradición y modernidad, entre lo más antiguo y lo más actual, historiadores como Alberto Flores Galindo y Manuel Burga han intentado rastrear y recuperar la “utopía andina” para la elaboración de un socialismo autónomo, sin “calco” ni “copia”³⁵. Finalmente, ante los múltiples obstáculos de la transición socialista a nivel mundial, y particularmente en el Perú, Mariátegui nos recuerda con Oscar Wilde que, a pesar de todo, “las utopías de ayer son las realidades de mañana”.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

hasta el momento inédito en América Latina, abre el camino a la exploración de las formaciones económico-sociales concretas, en las que, por decirlo de una sola vez, base económica, ‘sobreestructura’, voluntad humana, *pathos* revolucionario, ‘emoción de la época’, ‘mito’ socialista y moral de los trabajadores, se engarzan y se determinan mutuamente”. “El marxismo de Mariátegui”, en la revista *Dialéctica* N° 18, México, 1986, p. 100-101.

35. Como aclara Flores Galindo, “un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad, junto con armazones nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Sólo así el socialismo será una palabra realmente inédita en el Perú”. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987, p. 364-365. Para una aproximación de la reflexión psicoanalítica al pasado andino, ver Max Hernández y otros. *Entre el Mito y la Historia*. Ediciones Psicoanalíticas Imago S.R.L. Lima, 1987.