

TIPOS HUMANOS, MITO E IDENTIDAD INDIVIDUAL EN *EL ALMA  
MATINAL* DE JOSE CARLOS MARIATEGUI \*

José Guillermo Nugent

Si *La Escena Contemporánea* nos muestra el descubrimiento de una nueva época a través de los acontecimientos que estremecían a Europa en los inicios de la década del veinte, *El Alma Matinal* y *otras estaciones del hombre de hoy* nos muestra el entramado más directamente subjetivo de esa nueva época. Brevemente, la mirada ahora está detenida sobre el alma que se agita en la escena. *El Alma...* es un libro póstumo que, junto con *Defensa del Marxismo* pertenece a ese grupo de escritos que Mariátegui dejó ordenados para su publicación, pero que el repentino agravamiento de la enfermedad que padecía le impidió llevarlo a la imprenta.

Esta recopilación comprende artículos publicados entre octubre de 1924 y noviembre de 1925 con algunas importantes excepciones: "Roma y el arte gótico", un texto que anteriormente no había llegado a publicar y de suma importancia para apreciar las tendencias autobiográficas del autor; "El Alma Matinal", artículo de febrero de 1928; "El problema de las élites" de enero de ese año; "Esquema de una interpretación de Chaplin"; una serie de artículos sobre Piero Gobetti de julio de 1929; "La influencia de Italia en la cultura hispanoa-

---

\* Este trabajo es un capítulo de la Memoria "La tradición herética: aspectos de modernidad y tradición en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", presentada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede México en 1984 para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales.

mericana" de agosto de 1928; y reseñas sobre Bernard Shaw, Waldo Frank, James Joyce, "El Cemento" de Gladkov y la "Novela revolucionaria" alemana, publicados todos entre 1926 y 1929. De todos modos, se trata de un conjunto incompleto pues Mariátegui había incluido en el plan de la obra un capítulo llamado "apología del aventurero" que no llegó a escribir y que estaba destinado a ser una semblanza de Cristóbal Colón.

La diferencia en las fechas de publicación no refleja otras innovaciones que entre tanto fueron apareciendo en los escritos de Mariátegui, especialmente *7 Ensayos* y los artículos preparatorios de esta obra agrupados bajo el título *Peruanicemos el Perú*. Nuestro interés no consiste primordialmente en sustentar una evolución del pensamiento mariateguiano sino discernir sus niveles de significación.

Así, en este trabajo nuestra argumentación discutirá tres problemas: a) la distinción entre hombres prebélicos y posbélicos; b) la presencia del mito movilizador; c) el camino hacia la autobiografía y los personajes con los que Mariátegui declara tener una mayor afinidad vital.

#### A. *Hombres prebélicos y posbélicos*

*El Alma Matinal* es una continuación de los descubrimientos que hace Mariátegui ante las convulsiones políticas que sacudían a Europa. El libro comienza con un ensayo, titulado, precisamente, "El Alma Matinal" que es una buena muestra de la inversión de valores y de símbolos que hace Mariátegui. Si los tiempos prebélicos se diferencian de los posbélicos es mediante una dialéctica de "mundo invertido" por lo cual lo que antes era el esplendor de la *belle époque* se transforma en la noche de la decadencia. Aquello que aparentemente era iluminado por las luces de un positivismo racionalista se convierte en la penumbra de una existencia sin ilusiones y sin mitos. Poner en cuestión al mundo prebélico quiere decir ponerlo de cabeza, es hablar otro lenguaje. Mariátegui escoge para ilustrar esta inversión al literato de la luz artificial por excelencia:

"Marcel Proust inauguró con su literatura una noche fatigada, elegante, metropolitana, licenciosa, de la que el Occidente capitalista no sale todavía. Proust era el trasnochador fino, ambiguo y pulcro, que se despidió a las dos de la mañana antes de que las parejas estén borrachas y cometan excesos de mal gusto.

(...) La moda del crepúsculo perteneció a la moda finisecular y decadente de anteguerra. Sus grandes pontífices fueron Anatole France y D'Annunzio". (AM; 12)

Si France y D'Annunzio son la encarnación del crepúsculo, en Proust nos encontramos con la noche franca y declarada. La noche, para Mariátegui, como similarmente para Weber en *La política como profesión*, será la figura escogida para indicar la presencia insinuante de terribles desenlaces. En sentido estricto, lo que aparece, más que una ruptura es una inversión de los mundos. De la noche europea forman parte tanto las veladas decadentes a las que asiste Proust como los asesinatos de los paramilitares del ministro de Defensa socialdemócrata alemán Gustav Noske contra los dirigentes de la izquierda alemana o los atentados fascistas en Italia. Quienes tienen la fuerza del viejo poder viven en la oscuridad:

"Proust con su smoking severo y una perla en la pechera, blando, tático, pálido, presidía invisible la más larga noche europea, noche algo boreal por lo prolongada, de extremos placeres y terribles presagios, arrullada por el fuego de las ametralladoras de Noske en Berlín y de las bombas de mano fascistas en los caminos de la planicie lombarda y romana y de las Montañas Apeninas". (AM:13)

La argumentación de este artículo, de una apariencia puramente literaria, expresa sin embargo una opción más fundamental de Mariátegui, nos da la pista para entender una buena parte de su pensamiento. Esta visión "invertida" de las clases dominantes aporta un importante matiz para la diferenciación entre hombres prebélicos y posbélicos. Uno es el revés del otro, lo más encomiable para uno es lo más prescindible para el otro. De ahí que acaso hagan lo mismo, pero con significados diametralmente distintos, y quien ve el dominio de la burguesía como una ruina nocturna es el hombre matinal:

"No es probable que Lucien Romier sepa renunciar a la noche. Pertenece a una burguesía clarividente de su ruina, que se da cuenta de que el hombre nuevo es el hombre matinal". (AM:14).

Este artículo, tan explícitamente simbólico, muestra lo que Mariátegui consideraba la novedad más radical de su época, el cambio de símbolos, la aparición de nuevas representaciones, y buena parte de la totalidad de su obra dirige esta mirada "invertida" hacia la decadencia europea. Si los hombres no pueden entenderse no es a causa de sus doctrinas sino por una abismal diferencia de sentimientos, cuenta más la fe que la inteligencia:

"La guerra mundial no ha modificado ni fracturado únicamente la economía y la política de Occidente. Ha modificado o fracturado, también su mentalidad y su espíritu. Las consecuencias económicas, definidas y precisadas por John Maynard Keynes, no son más evidentes ni sensibles

que las consecuencias espirituales y psicológicas. (...)

Lo que diferencia a los hombres de esta época no es tan sólo la doctrina sino sobre todo el sentimiento. Dos opuestas concepciones de la vida, una prebélica, otra posbélica, impiden la inteligencia de nombres que, aparentemente sirven al mismo nivel histórico. He aquí el conflicto central de la época contemporánea". (AM:17)

La economía y la vieja política eran la verificación práctica de la validez de las propuestas positivistas en los tiempos de la preguerra, no solamente constituían una doctrina sino una manera de ver las cosas. Esto es lo que Mariátegui retiene como el lugar donde ocurre el cambio más radical. Ciertamente esta postura se expresa no sólo en los combates políticos, se manifiesta además a propósito de todas las dimensiones de la vida social. El hombre posbélico es el hombre romántico, el hombre del culto a la violencia. Con mayor nitidez que en *La Escena Contemporánea* la impronta de Sorel recorre las líneas de AM:

"Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto de la violencia. La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánimo guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores prebélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso. Eran testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra había demostrado a la humanidad que aún podrían sobrevivir hechos superiores a la previsión de la Ciencia y también hechos contrarios al interés de la Civilización". (AM:19)

La violencia es una característica de los hombres posbélico, *pero no se trata de una violencia que sea una agresión pura, ni tampoco del asesinato en nombre de ideales elevados*. Mariátegui, que había estudiado con detenimiento a Sorel, sabía que éste no sólo era enemigo del atentado individual sino además uno de los más ásperos e inflexibles críticos del Terror desencadenado por Robespierre. Aquí violencia es sinónimo de combativo, de fe apasionada y *colectiva*; el culto a la violencia es el culto a la aventura, a estar siempre dispuesto a salir en busca de lo desconocido, el culto a la violencia es la exacerbación de los mitos en esos "tiempos de excepción". En otras palabras, la sustitución de la escolástica por la mística. Este es el sentido que tiene, a nuestro juicio, el rechazo post-bélico hacia el cientificismo, uno de cuyos principales pilares era la idea del Progreso (Nisbet; 1981. Sorel; 1979), una ideología que garantizaba la pasividad social. Esta manera de abordar las cosas, resultarán de particular importancia para Mariátegui al momento del estudio de los proble-

mas peruanos, cuya historia se había caracterizado, entre otras cosas, por la incapacidad del positivismo para dar una respuesta a los retos por constituir una nación.

Esta exaltación del "ánima guerrera y mística" que nuestro autor ve en la Revolución Rusa era un desafío al conformismo de los tiempos prebélicos:

"Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen, por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo impulso quijotesco. (...) La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es, combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo es una fe combativa. No volverán, quién sabe hasta cuándo, los tiempos de vivir con dulzura. La dulce vida prebélica no generó sino escepticismo y nihilismo. Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente". (AM: 21-22).

El rechazo a reconocer un carácter prescriptivo a las doctrinas, que constituye uno de los rasgos salientes de los hombres posbélicos, invierte la manera de ver a las instituciones políticas. "Ya no son éstas las que garantizan determinadas formas de acción humana sino que ellas son una consecuencia de las acciones económicas y productoras". La inicial impresión economicista que puede surgir queda borrada si se toma en cuenta que Mariátegui pensaba en esas fuerzas económicas como portadoras de mitos colectivos. De ahí que la crisis de la democracia parlamentaria, para nuestro autor, no sea traducida en un apacible desvanecimiento sino que se da en un marco de agitación política:

"¿Cómo ha llegado la democracia a la crisis que acusan todas estas inquietudes y conflictos? El estudio de las raíces de la decadencia del régimen democrático, hay que suplirlo con una *definición incompleta y sumaria*: la forma democrática ha cesado gradualmente de corresponder a la nueva estructura económica de la sociedad. El estado demoliberal burgués fue un efecto de la ascensión de la burguesía a la posición de clase dominante. Constituyó una consecuencia de la acción de las fuerzas económicas y productoras que no podían desarrollarse dentro de los diques rígidos de una sociedad gobernada por la aristocracia y la Iglesia. Ahora, como entonces el nuevo juego de fuerzas económicas reclama una nueva organización política..." (AM: 42-43) (Subrayado nuestro).

Aquí el sujeto de la reflexión no es la economía a secas. Si bien el Estado es visto como una consecuencia de factores extrapolíticos, en un sentido institucional, la dinámica de la transformación radica en la sociedad, y para Mariátegui la sociedad no puede ser reducida a un simple desarrollo económico. La sociedad es más bien un sinónimo de realidad humana:

"Las formas políticas, sociales y culturales son siempre provisorias, son siempre interinas. En su entraña contienen, invariablemente, el germen de una forma futura, anquilosada, petrificada, la forma democrática no puede contener ya la nueva realidad humana". (AM: 43)

Así, el problema a resolver en estos "tiempos de excepción" es ante todo de imaginación antes que de cálculo racional. Las grandes victorias políticas son vistas como una hazaña de la imaginación, y de lo que se trata es de imaginar lo que la actualidad está germinando en el lado oscuro, en el lado no visible de la historia.

El centenario de la batalla de Ayacucho le permite a Mariátegui la ocasión de precisar puntos de vista sobre la imaginación y los revolucionarios:

"La suerte de la independencia del Perú ha dependido por ende, en gran parte, de la aptitud imaginativa del Libertador. Al celebrar el centenario de una victoria de Ayacucho, se celebra, realmente, el centenario de una victoria de la imaginación... La benemerencia de los libertadores consiste en haber visto una realidad potencial, una realidad superior, una realidad imaginaria". (AM: 45)

Pero la imaginación no es arbitraria, es simplemente otra manera de ver la historia, es situarse en la historia como precursor. Lo que el hombre con imaginación ve es nada más que el lado oscuro de la historia actuante:

"La filosofía hegeliana explica la fuerza creadora del ideal como una consecuencia, al mismo tiempo, de la resistencia y del estímulo que éste encuentra en la realidad. Podría decirse que el hombre no prevé ni imagina sino lo que ya está germinando, madurando en la entraña oscura de la historia". (AM:46)

Aquí Mariátegui se aleja del estilo de reflexión de su maestro Sorel, quien se orientaba más bien por la perspectiva del eterno retorno, y sugiere algo que está muy cerca de lo que años después Ernst Bloch llamaría el *novum*:

"La chispa de la inspiración se encuentra en la coincidencia de una disposición específicamente genial, es decir, creadora, con la disposición de

una época para suministrar el contenido maduro para la expresión, conformación y realización. Para que este novum pueda salir de la mera incubación y hacerse repentinamente lúcido tienen, pues, que estar prestas las condiciones, no sólo subjetivas sino también objetivas, para la expresión de un *novum*. Y estas condiciones son siempre de índole progresiva económica-social". (Bloch I; 1977: 112).

El privilegio concedido a la imaginación lleva a Mariátegui a hacer una distinción muy acorde con sus caracterizaciones de los tiempos postbélicos y que puede explicar, entre otras cosas, por qué le concedería tanta importancia a la imaginación literaria al escribir *7 Ensayos*:

"Esta tesis sobre la imaginación, el conservatismo y el progreso, podrían conducirnos a conclusiones muy interesantes y originales. A conclusiones que nos moverían, por ejemplo, a no clasificar más a los hombres como revolucionarios y conservadores sino como imaginativos y sin imaginación (...) Pero, evidentemente resulta muy monótono clasificar y calificar siempre a los hombres de la misma manera". (AM: 47)

Pero así como existe el alma matinal, "la época en flor está repleta de amaneceres hacia adelante", decía Bloch (1977: 105), existe su reverso, el alma desencantada. La diferencia no está en mirar o no la realidad sino en cómo afrontarla; a propósito de la novela *Jean Christophe* de Rolland, que tuvo mucho impacto entre la joven generación de los veinte en el Perú, el autor dice que:

"Romain Rolland nos enseña en ese libro como en todos los suyos a mirar la realidad tal como es, pero al mismo tiempo nos invita a afrontarla heroicamente.

...*Jean Christophe*... representa una protesta, una reacción contra un mundo de alma crepuscular y desencantada". (AM: 162)

El alma desencantada es la figura espiritual de un proceso social, el escepticismo o la fe son para Mariátegui referencias principalmente colectivas, y éste es un rasgo de fuerte presencia en la obra del marxista peruano. La subjetividad, el mundo de las pasiones, de las creencias, de las almas, está referida a un mundo social, aunque esta perspectiva le permitió algunas expresiones autobiográficas. El reproche de Mariátegui a Rolland consiste en la identificación que hace entre subjetividad e individuo o, lo que viene a ser lo mismo, de no participar en un mito:

"Su fe (la de Rolland GN) no reposa en un mito, en una creencia. Pero no por eso es en él menos religiosa ni menos apasionada. El error de Romain Rolland consiste en creer que todos los hombres pueden crearse su fe ellos mismos. Se equivoca a este respecto como se equivoca cuando condena tolstoyanamente la violencia. Pero ya sabemos que Romain Rolland es puramente artista y un pensador. No es su pensamiento político —que ignora y desdeña la política— lo que puede unirnos a él. Es su *grande alma* (...) Es su fe humana. Es la religiosidad de su acción y de su pensamiento". (AM: 163-164).

Deliberadamente, los héroes participan de emociones colectivas y creadoras. Para Mariátegui, la burguesía ha perdido todo sentido de autonomía, no es "dueña de su propio espíritu", incapaz de una acción creadora, es decir, sin sentido heroico, como avergonzada del lugar que ocupa en la historia.

"La burguesía, en tanto, es cada vez menos dueña de su propio destino. Están muy relajados los resortes de su mecanismo mental. Le es humanamente difícil retener en sus rangos a los individuos de mayor impulso. Una clase que ha cumplido su misión histórica y a la que ninguna empresa heroicamente creadora promete ya su futuro, no dispone de los elementos intelectuales y psicológicos necesarios para preservarse de una superproducción de no conformistas". (AM: 219).

Esta oposición entre dos tipos de hombre que existen en la nueva época es el principal descubrimiento de Mariátegui, como hemos visto anteriormente. El autor llega incluso a cuestionar la tradicional división entre conservadores y revolucionarios para proponer otra, la de los *hombres imaginativos* y los *hombres sin imaginación*. En esto, hacia el final de su vida, Mariátegui llega a ser conciente que tal verificación no podía hacerse dentro de los actuales procedimientos del marxismo, y que la suya era una postura un tanto "heterodoxa". Cinco meses antes de morir, cuando su campo problemático había tenido algunos importantes desplazamientos, insistió en la veracidad de sus planteamientos acerca de un nuevo tipo de hombre que había surgido durante la guerra europea:

"Mi intento de lograr una interpretación poco heterodoxa del caso del profesor Canella, corresponde a los días en que leí *Karl* y *Ana*. Yo buscaba entonces la explicación de este caso, tan indescifrable para la policía italiana en la novela de Giraudoux, aunque no fuera sino para decepcionar a los que no creen que yo pueda entender sino marxistamente y, en todo caso, como una ilustración de la teoría de la lucha de clases,



*L'Après midi d'un faune* de Debussy. *Karl y Ana* me confirmaba en la sospecha de que Siegfried era el primer espécimen de una numerosa variedad bélica". (AM:213).

Esta generación posbélica es descrita por el autor como poseedora de "una necesidad absoluta de acción y de fe" (AM:227). Pero estas creencias no se dan en la atmósfera abstracta del corazón, son sentimientos que se traducen en impulsos prácticos a través de los episodios históricos; por oposición, Mariátegui descarta a aquellos que tratan de hacer, por ejemplo, del arte (pero el razonamiento podría entenderse a la esfera política) una separación tajante entre el "contenido" y la "forma" para las expresiones sociales. Esta postura, llevada hasta sus últimas consecuencias, lo hizo reconsiderar el papel de los intelectuales en los procesos revolucionarios. En Alemania, durante la década de los veinte, había tomado cuerpo una escuela de novelistas "proletarios" que usaban el medio literario para la propaganda política y con resultados que al menos no despertaron admiración en el ensayista peruano concluyendo que:

"A la revolución, los artistas y los técnicos le son tanto más útiles y preciosos cuanto más artistas y más técnicos se mantienen". (AM: 236).

Este punto de vista encierra un viraje radical sobre la cuestión de los intelectuales pues anteriormente Mariátegui se había referido a ellos como gente de retaguardia en los procesos históricos. En la misma recopilación de *El Alma Matinal* podemos encontrar otras maneras de abordar la cuestión de los intelectuales. Así, los intelectuales son presentados como al margen de los mitos colectivos (AM; 171) según afirmaba en 1926. Tres años antes, la visión de Mariátegui era más ácida aún, pues los consideraba como un grupo "amoroso y manso" en los tiempos revolucionarios (AM;129). Finalmente llegó a considerar a la intelectualidad como "esencialmente oportunista" (EC:27).

¿Cómo explicar esta diferencia tan pronunciada de puntos de vista sobre los intelectuales? ¿Hay un cambio cualitativo de problemática? Pensamos que antes de plantear el problema en términos de ruptura o no, lo que interesa es hacer una primera constatación: el pensamiento de Mariátegui es recorrido por una serie de tensiones, de nudos problemáticos que son abordados una y otra vez pero desde diferentes ángulos. No nos encontramos ante un pensamiento taxonómico, un espíritu rígidamente clasificatorio. El hecho de que solamente en *El Alma Matinal* encontremos al menos tres valoraciones distintas sobre los intelectuales indica que para Mariátegui esta era una cuestión aún no clausurada. Lo que sí es indudable es que las distintas apreciaciones están vinculadas a las distintas maneras que tuvo en ese período para vincularse con la polí-

tica. las apreciaciones más hostiles coinciden con el momento de la estadía de Mariátegui en Italia, cuando la política es *vista* pero no hecha por él. Por lo demás, con un punto de vista así, no habría tenido mucho sentido haberse dedicado a la empresa de fundar y continuar la publicación de *Amauta*. Pero especialmente a partir de 1928, cuando el pensamiento de Mariátegui se hace más activamente político, la cuestión de los intelectuales no podía seguir siendo tratada en los mismos términos por quien proponía la creación de un bloque histórico capaz de neutralizar y superar la acción del gamonalismo sobre el estado.

Sin embargo, la acepción dominante en el nivel de significación tratado en este capítulo sitúa a los intelectuales en el lado de los hombres prebélicos. Los intelectuales aparecen como los portadores de ese mundo claro, de frías transparencias, que se desintegra ante el surgimiento de la "época neorromántica". El elemento que sí es constante hasta el final de su vida es el rechazo a reconocer en los intelectuales una función de dirección en la política. La razón de esta persistencia, sin embargo, no debe buscarse en alguna suerte de terco "izquierdismo" sino en factores más relacionados con la historia del Perú y el fracaso y el desmoronamiento político de la llamada "generación del 900", compuesta por intelectuales liberales (que posteriormente derivaron en el fascismo o el neotomismo) quienes pretendieron desarrollar una labor integradora del Perú desde el Estado (Chavarría: 1979: 36-42).

A manera de resumen, lo que podemos decir de este acápite es que Mariátegui señala que luego de la guerra han surgido dos tipos de hombre, el prebélico y el posbélico. El primero vive en un mundo de esplendor decadente, de sentimientos menguados e intelecto evolucionista. Un temperamento anestesiado en fin. El hombre posbélico es de temperamento heroico partícipe de una mística aventurera. Para Mariátegui, en la oposición de estos dos temperamentos está lo medular de la crisis contemporánea. Lo que define a los hombres es, más que los aspectos doctrinarios, las distintas concepciones de la vida.

El autor procede a lanzar una mirada "invertida" sobre la realidad, de este modo, los tiempos de esplendor de la *belle époque* equivalen a la noche de la decadencia y, por el contrario, la realización de los "oscuros sueños" de las masas es la tarea que corresponde al hombre nuevo, al "alma matinal", enfrentada al "alma desencantada". Pero esta descripción de Mariátegui no es plenamente homogénea en todos sus aspectos sino que está sometida a tensiones significativas, como lo muestra en las distintas posturas tomadas ante la cuestión de los intelectuales. De modo predominante, estos son adscritos al paradigma del "alma desencantada", especialmente cuando se alude a su conformidad hacia el

fascismo o su incapacidad de suscitar mitos colectivos. Pero en otros momentos se les reconoce su carácter necesario para la revolución. La hipótesis que hemos formulado para explicar estos desplazamientos sugiere que tales modificaciones deben ser interpretadas desde la relación que Mariátegui tenía con la política. Las opiniones más acerbas coinciden con las situaciones de mayor distanciamiento del objeto político sobre el que reflexiona. Inversamente, en los períodos que estuvo más involucrado con la política activa, Mariátegui se refiere a los intelectuales como un sector que llega a ser imprescindible para la revolución (éste, además, es el punto central de polémica con Max Eastman en *Defensa del marxismo* ).

### B. El mito movilizador

En el acápite anterior hemos mostrado cómo establece Mariátegui la distinción entre hombres prebélicos y hombres posbélicos, entre el "alma desencantada" y el "alma matinal". Por necesidades de exposición hemos desmontado la presentación del autor sobre esta cuestión, de suerte tal que la división establecida por Mariátegui aparece excesivamente estática. Sin embargo estas concepciones de la vida aparecen en constante movimiento en los textos del autor. El factor que da fluidez a esas imágenes o figuras humanas es un elemento de importancia central en el pensamiento del autor: el mito movilizador (el término debe distinguirse de otro empleo que da el autor, acorde con su uso más corriente, como sinónimo de abstracción o falacia. AM:59,147). La presencia del mito movilizador acompaña toda la obra de Mariátegui y es un elemento de singular importancia para rastrear los diferentes niveles de significación presentes en su obra. Desde las obras de reflexión sobre la experiencia europea, pasando por 7 *Ensayos* hasta llegar a *Defensa del marxismo*, dicha presencia es crucial. Sea para resaltar la oposición claro-oscuro, sea para afirmar el valor creador de la tradición, o para sustentar las renovaciones heréticas del dogma, el mito soreliano es la herramienta de la que se vale Mariátegui para integrar la diversidad de sus propuestas.

Sin embargo, en una acepción estrictamente doctrinaria solamente la encontramos en el nivel de la oposición claro-oscuro. Consideramos que éste es el único momento en la obra de Mariátegui en el que cabría la expresión "sorelismo" si por tal entendemos un acatamiento en términos doctrinarios, de lo planteado por Sorel sobre este tópico en *Reflexiones sobre la violencia*. Empecemos el tratamiento de esta cuestión mostrando en primer lugar lo que Sorel afirma acerca del mito.

Para el escritor francés los mitos sociales eran *convicciones* antes que certidumbres objetivas que se manifestaban en grupos sociales y que hacían vi-

vir a los miembros de tales grupos sus acciones con un carácter fuertemente épico. Esta construcción de la imaginación sólo actúa sobre el presente y Sorel la considera indivisible, es decir, que no puede descomponerse en elementos aislados y someterlo a un estudio analítico. Sorel, dentro de su particular manera de tratar los problemas consideraba que su teoría de los mitos era algo:

"... tan sencillo que no creí que valiera la pena destacarlo: los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Proponía yo denominar *mitos* a esas concepciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos". (Sorel: 1976: 77).

Lo peculiar de la concepción de Sorel radica en el énfasis puesto en la acción "inmediata", pues para él los mitos eran sustancialmente distintos de las utopías, construcciones puramente racionales, pertenecientes al mundo de las realidades observadas (id: 88), aunque usualmente los mitos llevan mucha mezcla de utopías (id: 184).

Este énfasis en el presente es lo que diferencia a los mitos de las utopías o de las predicciones:

"Poco importa, pues, saber en qué medida los mitos encierran detalles destinados a manifestarse realmente en el plano de la historia futura: no son almanaques astrológicos; hasta puede suceder que nada de lo que contiene ocurra, como sucedió en lo referente a la catástrofe esperada por los primeros cristianos. Hay que juzgar a los mitos como medios de actuar sobre el presente: toda discusión acerca de cómo aplicarlos materialmente al transcurso de la historia carece de sentido". (id: 184-185)

El mito contemporáneo para Sorel, aquel que es capaz de movilizar a multitudes de obreros es el mito de la huelga general; es aquí donde Sorel engarza su teoría de los mitos con el socialismo, el mito de la huelga general, en cuanto actitud beligerante es lo que resume el significado del socialismo:

"Gracias de estos hombres [los huelguistas GN], sabemos que la huelga general es efectivamente lo que yo dije: el *mito* en el cual el socialismo entero está encerrado, es decir, una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna. Las huelgas han engendrado en el proletariado

los más nobles sentimientos, los más hondos y los que más mueven, la huelga general los agrupa a todos en un conjunto y, al relacionarlos, a cada uno de ellos le confiere su máxima intensidad... *Así obtenemos esa intuición del socialismo que el lenguaje no podía expresar de modo perfectamente claro*: y la obtenemos en la forma de un conjunto que se capta instantáneamente". (id: 186-187) (el último subrayado es nuestro GN).

Encontramos aquí un primer indicio de la presencia de lo claro y lo oscuro. Sorel afirma que en tanto la producción es el lado oscuro de la economía (en esto hay una cierta correspondencia con Marx en la crítica que hace de los economistas burgueses y sobre todo a propósito del fetichismo de la mercancía) (id: 206) y que Marx ha destacado el papel central de la producción para la actividad económica de las sociedades, se puede concluir que:

"El socialismo es necesariamente algo muy oscuro, puesto que trata de la producción: es decir, de lo más misterioso que hay en la actividad humana; y que propone apostar una transformación radical en esa región que es imposible describir con la claridad que se percibe en las regiones superficiales del mundo. Ningún esfuerzo del pensamiento, ningún progreso de los conocimientos, ninguna inducción razonable podrá jamás hacer que desaparezca el misterio que envuelve al socialismo; y, por haber reconocido debidamente esa característica, el marxismo ha adquirido el derecho a servir de punto de partida de los estudios socialistas". (id: 208).

La "oscuridad" de la que habla Sorel es comparable a la que experimentan los economistas que viven en la claridad integérrima de las instituciones inmutables. La postura de Sorel antes de un caso, digamos, de oscurantismo literal, es un reclamo para integrar la teoría y la acción, y ésta última entendida como el lugar de encuentro entre las ideas y las imágenes desiderativas:

"Los doctores de la *pequeña ciencia* son verdaderamente difíciles de contentar. Afirman lisa y llanamente que en el pensamiento sólo admitirán ideas claras y distintas: lo cual es, en realidad, una regla insuficiente para la acción, porque no efectuamos nada notable sin la intervención de imágenes brillantes y nítidamente perfiladas, que absorben nuestra atención..." (id: 209).

De ahí, entonces, que la exposición de los medios para llegar al socialismo, efectivamente permanezcan oscuros para la manera "escolástica" de ver la realidad. la intelectualidad de la "pequeña ciencia", por su disociación de la teo-

ría y de la acción no llega a tener acceso a las representaciones del mito movilizador, punto de vista que asume Mariátegui; pero sobre todo, para Sorel el mito es una construcción del "alma proletaria"; debido a eso Sorel explica en qué consiste esa "oscuridad" del socialismo:

"Pero conviene añadir a renglón seguido que esa oscuridad reside solamente en la forma expresiva con la que se pretende exponer los *medios* del socialismo; puede decirse que esa oscuridad es solamente *escolástica*; no impide en modo alguno que sea fácil captar el movimiento proletario de una manera total, exacta y comprensiva, mediante la gran construcción que el alma proletaria ha concebido, en el transcurso de los conflictos sociales y que se denomina la huelga general. No hay que olvidar nunca que la perfección de ese modo de representación se desvanecería al instante, si se pretendiera descomponer la huelga general en una suma de detalles históricos; es preciso *aprehender su totalidad indivisa y concebir el paso del capitalismo al socialismo como una catástrofe cuyo proceso no es susceptible de descripción*". (Id: 208-209).

Ha sido necesaria esta presentación de las opiniones de Sorel sobre el mito revolucionario y el carácter "oseuro" del socialismo para situar el contexto teórico en que surgen las reflexiones de Mariátegui sobre el subjetivismo que empuja a los hombres a la lucha. Los puntos de vista de Mariátegui están concentrados en dos artículos de *El Alma Matinal* ("El hombre y el mito" del 16/II/25 y "La lucha final" del 20/III/25) que además fueron escritos en un momento particularmente definitorio de la vida de Mariátegui. En la segunda mitad de 1924 había sufrido la amputación de su pierna sana y había guardado reposo en una clínica de las afueras de Lima hasta fines de ese año. Por testimonios recogidos se sabe que esta circunstancia enfrentó a Mariátegui con la necesidad de recurrir a una gran voluntad de vivir (Chavarría; 1979: 81). Estos artículos en buena parte corresponden a un momento de muy intensa afirmación vital de su autor y en ellos se destaca precisamente la importancia de la "voluntad de creer".

La superioridad del mito sobre la Razón y la Ciencia es que aquel es capaz de colmar la subjetividad del hombre. Estas, al basarse en las certidumbres objetivas hacían a un lado el mundo de la capacidad creadora de yo; la racionalidad de las leyes sociales elaboradas por la generación de sociólogos de la restauración de 1830 en adelante no habían reservado ningún lugar —de eso se trataba además— a la voluntad humana, a la capacidad de desafío del orden establecido (Gouldner; 1973: cap. 10). A este proceso de constitución de una legitimidad burguesa es a lo que Mariátegui alude con el nombre de "Razón". Su postura no consiste en un rechazo de la razón ni de la ciencia como tales, sino

en la medida en que pretenden subsumir en ellas a la subjetividad, es decir, es una rebelión contra el racionalismo y el cientificismo. La expresión de esa rebelión asume un carácter afirmativo con el mito

"La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo en el retablo de los dioses muertos a la Razón y a la Ciencia. pero ni la razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo" (AM: 23).

Hasta aquí la mención del mito puede asimilarse a la de la fe hegeliana según se ha mostrado en anteriores páginas. Certeza objetiva y certidumbre subjetiva pertenecen a dos órdenes diferentes de la realidad. El mito se mueve en el terreno de las acciones humanas y esto lleva a Mariátegui de una manera bastante singular, con referencia a los tiempos actuales, a fundamentar la creación de una conciencia revolucionaria que siempre es indispensable tener una concepción metafísica de la vida. Pero además el sentido de la existencia histórica de los hombres depende de la posesión y pertenencia de un mito que impulse a la acción, se requiere de una "esperanza superhumana" para mover a los hombres a la acción y la crisis de una civilización empieza desde el momento en que sus mitos se disuelven:

"Pero 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 por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante que esta civilización constató su carencia de mito". (AM: 24).

Esta afirmación radical sobre la necesidad de una concepción metafísica de la vida no sólo iba en contra de los ideales positivistas que había entrado en crisis con la Gran Guerra en Europa, además, era una manera de marcar las distancias con las esperanzas renovadoras que la generación del 900 había depositado en tal doctrina. En efecto, una clave imprescindible para la comprensión de estos textos "metafísicos" de Mariátegui es la confrontación con las condiciones sociales y culturales que vivía el Perú, un país donde ni siquiera los grupos dirigentes habían logrado adoptar para el trato entre ellos una homoge-

neidad ideológica, y no se diga ya de integrar a la nación en torno a los ideales del liberalismo y de la democracia (Chavarría; 1979. Basadre: 1931). Por este motivo las observaciones que Mariátegui hace aquí sobre las insuficiencias del liberalismo ya no son, como en *La Escena Contemporánea*, el producto de la observación directa de las circunstancias europeas solamente. La generalización de estos textos puede ser entendida como una referencia a la situación peruana también.<sup>1</sup> Así, podemos entender mejor sus afirmaciones sobre el escepticismo de la burguesía:

"La civilización burguesa ha caído en el escepticismo. La guerra pareció reanimar los mitos de la revolución liberal: La Libertad, la Democracia, la Paz. Mas la burguesía aliada los sacrificó en seguida, a sus intereses y a sus recortes en la conferencia de Versalles. El rejuvenecimiento de esos mitos sirvió sin embargo, para que la revolución liberal concluyese de cumplirse en Europa". (AM: 24).

Lo que es una novedad en estas reflexiones mariáteguianas sobre el mito movilizador es que éstas no solamente están dirigidas a la situación europea. El sujeto de la reflexión es el "hombre contemporáneo"; esta referencia específica no juega el papel de abstracción genérica sino es un fundamental desplazamiento para establecer una verdadera contemporaneidad entre el Perú y la época mundial. Esta curiosa situación de invocación de una naturaleza humana universal para descubrirnos a los hombres concretos del Perú es una de las características salientes del pensamiento de Mariátegui y explica además su permanente insistencia en el reconocimiento a los años de aprendizaje que tuvo en Europa. La "voluntad de creer" es el rasgo humano dominante en la época a la que se refiere nuestro autor:

"El hombre contemporáneo siente la perentoria necesidad de un mito. El escepticismo es infecundo y el hombre no se conforma con la infecundidad. Una exasperada y a veces impotente 'voluntad de creer', tan aguda en el hombre posbélico era ya intensa y categórica en el hombre-prebélico". (AM: 25).

Para llegar a estas afirmaciones, el autor ha tenido necesidad de romper con el positivismo y con el dique que éste interponía entre "filosofía" y "poe-

---

1. Unas semanas antes Mariátegui había escrito que "... aplazando la solución del problema indígena, la república ha aplazado la realización de sus sueños de progreso. Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación". (PP: 32).



sía", entre razones y sentimiento, lo interesante es que lo hace con argumentos que no están muy alejados del antiguo escepticismo al señalar la unidad entre la aparición del fenómeno y su comprensión subjetiva, como hay varias comprensiones de un mismo fenómeno —y estas distintas comprensiones pueden corresponder a épocas— debe abandonarse la pretensión de una verdad absoluta (Sexto Empírico).

Empero, en Mariátegui lo que predomina es el rechazo a establecer esencias absolutas; el único límite que establece es el que reconoce a la época histórica:

"Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías de Mito y de la Acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con una verdad relativa". (AM: 26).

Es en el mito donde radica la fuerza del proletariado en el combate contemporáneo contra la burguesía. Mariátegui sostiene que la tragedia de la burguesía es que sus mitos se encuentran agotados. Si bien se ve, estas afirmaciones corresponden a un período de radicales transformaciones de las relaciones políticas en las sociedades capitalistas, de tal forma que el mismo debate marxista quedó por un momento —por lo menos toda la década del veinte— sin un instrumental teórico que estableciera pautas para un largo plazo (Marra-mao, 1982). En efecto, desde la *debacle* política de la socialdemocracia alemana en 1914 —que fue además un presagio de desgracia teórica— hasta el trabajo de Stalin sobre "Materialismo histórico y materialismo dialéctico" en 1937, transcurrieron más de dos décadas de intensas búsquedas de respuestas a las transformaciones que había sufrido el capitalismo (el texto de Stalin, si bien es una renuncia a esta búsqueda, condensó un canon interpretativo para la actividad política cotidiana). A ello habría que añadir las condiciones del Perú en los años '20, donde hablar de socialismo no podía ser otra cosa que un llamado a la voluntad creadora.

Para Robert Paris;

"El 'mito', elemento irracional o místico, heredero de Sorel o de Nietzsche, aparece aquí como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad, como la traducción asimismo de todo cuanto puede haber en el Perú de los años

1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista: casi una utopía, si uno se atiene a la fuerza de las cosas, a la prosa de lo Real o de la Razón". (París; 1981: 144).

Esas "diferencias psicológicas" que Mariátegui decía en otra ocasión eran tan evidentes como las diferencias económicas de los tiempos de antes y después de la guerra, se expresan ahora más explícitamente como Mito:

"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". (AM: 27).

Continuando con esta línea argumental, sostiene que la de debilidad estructural de la crítica burguesa al socialismo es que no alcanza a dar cuenta del elemento más vigoroso de los revolucionarios: el mito. Mariátegui no invalida o considera superfluo el aspecto científico de las teorías revolucionarias, pero considera que ellas no son directamente las que empujan a la acción; como en una ocasión decía Eloch, nadie arriesga la vida en nombre de la economía planificada. Nuevamente Mariátegui pone el énfasis en el factor volitivo, en la voluntad de los revolucionarios, suscribiendo un punto de vista que aparecerá con mayor fuerza aún en *Defensa del Marxismo*:

"La inteligencia burguesa se entretiene con una crítica racionalista de mé-todo, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡que incompre-nsión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiri-tual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos reli-giosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son huma-nos, son sociales". (id).

Y en todo esto, a la filosofía le toca un papel de retaguardia, el de codificar y de traducir el pensamiento que surge de las acciones multitudinarias, ya que éstas se mueven por la fe:

"Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará más tarde, codi-ficar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria" (AM: 28).

Lo que hemos visto hasta ahora han sido los puntos de vista de Sorel sobre el mito que lo considera como radicalmente subjetivo e inseparable en distintas partes. El mito más fuerte ahora es el de la huelga general, el cual a su vez contiene lo esencial del socialismo revolucionario en total contraposición al socialismo parlamentario. El socialismo de Marx —que Sorel distinguía enfáticamente del de Lassalle— es "oscuro" en tanto destaca la importancia de la producción en la actividad económica. En consecuencia, Sorel le da una importancia especial a los trabajadores en la sociedad industrial capitalista, los cuales, poseídos por el mito de la huelga general realizan su "aprendizaje de productores". En Mariátegui, el mito es presentado, como la fuerza impulsora de las grandes transformaciones históricas; sin embargo, esta concepción de Mariátegui es tendencialmente historicista. Para él cada época tiene un mito dominante, que presumiblemente correspondería al de la clase o grupo hegemónico; esto es, el autor constata que con la crisis del positivismo la burguesía se convierte en un elemento crepuscular, y que la diferencia central entre ésta y el proletariado reside en el mito de la revolución social que este último ya posee. Por ello, la superioridad del proletariado no consiste en poseer una ciencia mejor —estos hubieran sido los términos si los mitos burgueses no hubieran entrado en crisis— sino fe, pasión y el voluntarismo que suscita entre sus filas el mito de la revolución social. Entre los hombres posbélicos, caracterizados en la oposición entre bolcheviques y fascistas, la diferencia está en la afirmación del mito revolucionario de los primeros, mientras que los segundos, también con el lenguaje de los mitos, constituyen el "espectáculo máximo" de la reacción.

Pero hay un elemento, que en Sorel está presente de un modo subsidiario, y que en Mariátegui adquiere una extraordinaria fuerza: se trata de la fundamentación escéptica, "relativista" del mito y de las ideologías revolucionarias, que resulta un hecho singular en el pensamiento marxista. En efecto, la argumentación usual del carácter agitador del marxismo consiste en señalar que es la búsqueda por una sociedad, la comunista, a la que inevitablemente se va a llegar como superación de las contradicciones de la sociedad capitalista. No hace falta excesiva perspicacia, para darse cuenta que el hecho de que una sociedad futura sea inevitable no la hace mejor ni más deseable que la actual. Aceptar que una sociedad futura *necesariamente* tenga que ser mejor que la actual sólo es concebible si se parte de las premisas de la existencia de un progreso lineal. La fundamentación clásica de esta perspectiva, la contenida en el *Boceto de una imagen histórica del progreso del espíritu humano* debida a Condorcet afirma que:

"La naturaleza no ha establecido límite alguno al perfeccionamiento de nuestras facultades humanas, la perfectibilidad del hombre es verdadera-

mente indefinida; y el progreso de esta perfectibilidad de ahora en adelante es por lo tanto *independiente* de lo que pudiera ser cualquier poder que quisiera detenerlo, y no tiene más límite que la duración del globo terráqueo en el que nos ha puesto la naturaleza. Este progreso ... no podrá ser nunca detenido ni nada podrá hacernos volver atrás mientras la tierra siga ocupando su sitio en el Vasto sistema del universo, y mientras se cumplan las leyes de este sistema no habrá ningún cataclismo ni nada semejante que prive la raza humana de sus actuales facultades y recursos". (cit. Nisbet, 1981: 293) (subrayado nuestro).

Mariátegui reflexiona sobre el sentido de la expresión "La lucha final", que está presente en las manifestaciones obreras de los más diversos lugares del mundo, "es el grito ecuménico del proletariado mundial y tiene un valor de síntesis global, "Toda la emoción de una época está en él" (AM: 29). Esa expresión puede entenderse de dos maneras, una objetivista, que fue la predominante, según la cual se estaba ante la "crisis definitiva" del capitalismo y por lo tanto era objetivamente inminente la transición al comunismo; pero hay otra posibilidad, la de admitir que "La lucha final no es producto de una constatación científica de las tendencias de la realidad, sino una ilusión, la de entender una meta relativa con una meta absoluta. Mariátegui señala enfáticamente el carácter ilusorio de esa expresión, afirmando, sin dejar lugar a la menor duda, que "el mesiánico milenio no llegará nunca". Pero se trata de una "aparición real" que actúa en un determinado sentido en la historia:

"Se trata efectivamente de la lucha final de una época y de una clase. El progreso —o el proceso humano— se cumple por etapas. por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de *sentirse* próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva". (AM: 30) (subrayado nuestro).

El supuesto del que parte Mariátegui era algo relativamente visible en la Europa que él conoció y en la realidad peruana cotidiana: la individualidad no había sido adscrita plenamente a un mundo racionalizado y por tanto la voluntad humana tenía un carácter creativo y transformador. Los hombres, para Mariátegui, no vivían su existencia como un engranaje, un mundo "organizado" sino que viven "su propia y personal realidad", de ahí la necesidad, subrayada por Sorel, de sentir como grandes batallas épicas a los combates cotidianos:

"Ninguna revolución prevé la que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen. Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe

sino su propia y personal realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha concretamente. El proletariado revolucionario, por ende, vive la realidad de una lucha final. La humanidad, en tanto, desde un punto de vista abstracto, vive la ilusión de la lucha final". (id)

Para el autor ambos niveles, el de la vivencia inmediata de la lucha cotidiana, y lo que el llama "punto de vista abstracto" son igualmente válidos en tanto que apuntan a distintos aspectos de la realidad. Acaso el mayor mérito de esta reflexión sea precisamente el de hacer la distinción. Al reconocer el carácter activo, transformador, de las ilusiones se asume un punto de vista alejado de todo intelectualismo, pero a su vez, el recurso al "punto de vista abstracto" con el cual dicho artículo es escrito, permite un "distanciamiento" poniéndose a salvo de cualquier suerte de populismo filosófico que se prosternara ante la infalibilidad del sentido común. Lo que dice Mariátegui es que un parecer puede ser erróneo pero también traducirse en actos de índole progresiva. El sentido común no es toda la realidad, pero si se le omitiera no se tendría una imagen completa de ella. Además, el sentido común de la ilusión de "la lucha final" corresponde a un período donde en muchos lugares se estimaba a la revolución como un acontecimiento a la orden del día. Pero también Mariátegui presenta esta visión de la "realidad de las ilusiones" al interior de una concepción más bien cíclica de la historia, donde distingue entre los períodos clásicos y los períodos románticos; y donde el "estado natural" no es la paz o la quietud sino más bien "la eterna inquietud". Aquí Mariátegui insinúa una inversión, pues los anteriormente llamados "tiempos de excepción" —"época neorromántica, del Héroe y de la acción"— correspondería más bien a lo que se podría llamar un "estado natural" humano. Esta reflexión de Mariátegui se inscribe dentro de una perspectiva política más definida: la fuerza del mito es capaz de reanimar a las naciones no europeas, ilustrando la afirmación con los casos de India, China y Turquía; esos "pueblos en colapso" han experimentado un renacimiento saludable por la presencia de los mitos revolucionarios. Tenemos aquí un momento de yuxtaposición de niveles, pues *el mito empieza a ser pensado por Mariátegui como una vía privilegiada para abordar la cuestión de la nación*. De ahí que el autor no se refiera solamente a la "época contemporánea" sino que enfatice además la oposición entre "lo antiguo y lo moderno" una prefiguración de la oposición entre tradición y modernidad, y que la atención se desplace de las novedades a los "renacimientos". Mariátegui va creando un espacio de reflexión para abordar luego, a propósito del Perú, la tradición como instancia creadora (AM: 31).

Hemos dicho que la argumentación de Mariátegui muestra algunos puntos de contacto con el escepticismo antiguo al que el autor no hace referencia alguna, pero probablemente tuvo alguna noticia de la filosofía del "como si"

expuesta por Hans Vaihinger quien sustentaba el "ficcionalismo", esto es, que una idea podía ser palpablemente falsa y no obstante tener gran importancia práctica (Hughes; 1972: 82-83). El rasgo central de la condición humana para Mariátegui es que el hombre debe creer en sus verdades relativas, *como si* fueran absolutas. El autor no cae en la tradicional dicotomía romántica de oponer la razón a la intuición sino que las sitúa en distintos niveles; y en el nivel de las transformaciones prácticas lo que cuenta es la intensidad subjetiva con la que los hombres viven el mito movilizador (AM:32).

La acción revolucionaria, entonces, no es algo que se lleve al proletariado iletrado desde una ciencia en extramuros sino que las orientaciones deben corresponder a las aspiraciones latentes de los individuos. Se trata de una orientación que sin negar los aspectos relativos, exalta lo que hay de convicción absoluta en el "conocimiento disponible" (Schutz; 1964) de la gente:

"La muchedumbre, más aún que el filósofo escéptico, más aún que el filósofo relativista, no puede prescindir de un mito, no puede prescindir de una fe. No le es posible distinguir sutilmente *su* verdad de la verdad pretérita o futura. Para ella no existe sino la verdad. Verdad absoluta, única, eterna. Y, conforme a esta verdad, su lucha es realmente una lucha final... el hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra mejor que el literato y que el filósofo su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada" (AM: 32, 33).

El mito se transforma en una verdad de "sentido común" lo que obviamente no quiere decir que lo inverso también sea cierto, es decir, que todo sentido común sea un mito. Pero esta verdad de sentido común, valga la redundancia, es verdadera; es decir, diferente pero no necesariamente antagónica a la verdad de los intelectuales, los científicos. De ahí que afirme respecto de las luchas proletarias de entonces que "conforme a esta verdad, su lucha es realmente una lucha final"; el mito aparece como un irremplazable soporte para una línea de conducta moral.

Al afirmar que las muchedumbres no pueden prescindir de un mito y de una fe, Mariátegui está proponiendo, acaso inadvertidamente aún, una nueva forma de trabajo político. Las reflexiones sobre el mito que hemos comentado en este acápite ya no se limitan a "ver" lo que sucede en Europa, aquí la refle-

xión ya apunta hacia sujetos políticos más cercanos a Mariátegui aunque el lenguaje que utilice sea más genérico que el de la crónica sobre Europa. Si bien todavía aquí el mito aparece como algo primordialmente perteneciente al lado oscuro de la historia, a los "ciclos románticos", sin embargo ya aparecen los primeros intentos por delimitar un espacio propio para reflexionar la tradición, especialmente mediante la oposición entre lo antiguo y lo moderno y las experiencias de "renacimiento" que él ve en los procesos nacionalistas de India, China y Turquía. Estos "pueblos en colapso" han logrado adquirir una nueva vida, precisamente por la influencia del mito movilizador.

A la lectura voluntarista de los acontecimientos principales de Europa en los comienzos de la década del '20, se agrega el reconocimiento de los elementos de "buen sentido", digamos, que están presentes en el sentido común de las muchedumbres; y estos elementos son absolutamente válidos en la medida que impulsan a los hombres a luchar por el paso de una época a otra. Esta implícito en esto una concepción del trabajo de organización política que no está muy lejos de la manera como Gramsci evaluaba las razones de la acogida que había tenido el semanario *Ordine Nuovo* entre los trabajadores de Turín:

"Cada hombre, considerado fuera de su profesión, despliega una cierta actividad intelectual, o sea es un 'filósofo' un artista, un hombre de buen gusto, participa en una concepción del mundo, tiene una línea de conducta moral, y por eso contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo y a suscitar nuevos modos de pensar. (104) Con esa base ha trabajado el semanario *Ordine Nuovo* para desarrollar ciertas formas de un nuevo intelectualismo y para determinar nuevos conceptos, y no ha sido esta una de las razones menores de su éxito porque tal imposición correspondía a aspiraciones latentes y estaba de acuerdo con el desarrollo de las formas reales de vida". (Gramsci; 1975-2:15).

Y que las verdades no eran absolutas sino transitorias por referencia a la época en que surgían era algo que Gramsci afirmaba sin mayores dudas respecto del marxismo (Gramsci; 1975 -3:98).

Podemos concluir que la visión de los mitos sociales que tiene Mariátegui es en gran parte tributaria de Sorel, particularmente de sus *Reflexiones sobre la violencia*, pero la recepción mariateguiana varía sensiblemente los puntos de énfasis. Mientras que en Sorel predominan más la idea de un combate a muerte contra la sociedad moderna por medio de la huelga general, en el escritor peruano los acentos se colocan más bien sobre el mito como agente movilizador de cada época, y esto unido a una reflexión sobre la condición humana

en general que le permite incluir en ese campo de preocupaciones a la cuestión del indio, por ejemplo. Mientras que para Sorel el mito es un elemento para destruir a la sociedad moderna, Mariátegui ve en el mito la posibilidad de gestar un "renacimiento" en "pueblos en colapso".

El mito aparece inscrito en la región del sentido común, como un elemento que le permite a los hombres hacerse de una imagen coherente y absoluta de los esfuerzos que despliegan en tanto individuos. Sin embargo, no hay aquí muestras de algún "populismo filosófico" pues Mariátegui no llega a sostener que la única verdad que cuente sea la de el mito: lo que afirma es un criterio historicista por el cual cada época tiene su propia verdad. En la gestación de estas verdades se distinguen dos ciclos, uno romántico y otro clásico. Los momentos de mayor creatividad y afirmación de la voluntad ocurren en el ciclo romántico, mientras que los ciclos clásicos están reservados a la sedimentación de los mitos de los ciclos románticos.

Un punto en el que no hay discordancia entre Sorel y Mariátegui es el de considerar al socialismo "oscuro" en tanto la fuerza de los mitos que movilizan a los productores es una secuencia de imágenes que no son susceptibles de tratamiento por los instrumentos de la *pequeña ciencia* de ahí que Mariátegui mantenga una continuidad con Sorel cuando diga que el gran error de la crítica burguesa a los revolucionarios se detenga en el método y en la ciencia, cuando en realidad, la fuerza de los revolucionarios está en el mito, en su fe.

### C. *El camino hacia la autobiografía*

Has-ta ahora, nos hemos ocupado de dos aspectos donde la visión subjetiva de Mariátegui se expresa: en la distinción entre hombres prebélicos y hombres posbélicos y luego en lo que podríamos considerar que es su herramienta conceptual privilegiada, la teoría de los mitos revolucionarios, tomada de Sorel, pero con una recepción muy particular. Nos queda por tratar un aspecto que acaso sea uno de los más singulares en un ideólogo marxista: el punto de vista autobiográfico. Esta dimensión resultó particularmente conflictiva para Mariátegui quien en repetidas ocasiones negó tener pretensiones autobiográficas (véase, por ejemplo AM: 192; obras 2:477, 481) y al parecer varios de los estudios dedicados a este autor optaron por hacerle caso a Mariátegui y no explorar esta dimensión.

Uno de los pocos estudiosos que llamó la atención sobre esta característica singular del pensamiento de Mariátegui es J. Chavarria quien afirma que:



"Al of Mariátegui's works are autobiographical in the sense that they can be read as the unfolding stages of an expanding nationalist consciousness" (Chavarría; 1979: 83).

A nuestro modo de ver, la afirmación de Chavarría merece ser matizada en dos aspectos. El primero es que la expresión autobiográfica no solo está ligada directamente a una conciencia nacionalista, sino que constituye además una vía privilegiada para la reflexión sobre su experiencia europea. El segundo aspecto es que ese modo de expresión no resulta ajeno, es más bien congruente, con su elaboración subjetivista del marxismo. Cuando Mariátegui implica el yo de sus ensayos, lo que esta proponiendo finalmente es la posibilidad de restituir, o crear, una identidad nacional para una determinada comunidad humana en un sentido muy explícito de reivindicar una condición humana.

En este acápite discutiremos esta presencia autobiográfica como la expresión inmediata de una autonomía de pensamiento a través de las experiencias vividas y como esta perspectiva puede resultar particularmente iluminadora para discriminar las "influencias" en su pensamiento, donde su vía de asimilación consiste explícitamente en la referencia a las vidas de otras personas (Waldo Frank y Piero Gobetti). Por lo demás, una revisión a la obra de conjunto de Mariátegui, permite suponer que este autor hubiera suscrito el planteamiento de Rousseau en el sentido que "Es necesario explicar los discursos de un hombre por su carácter, y no su carácter por sus discursos" (cit. en May; 192; 38). Mariátegui usaba reiteradamente la primera persona en sus escritos y si bien "no se deben confundir los problemas gramaticales de la persona con los problemas de la identidad" (Ph. Lejeune en: May; 1982: 76), el solo hecho que incluso en sus textos más explícitamente doctrinarios él usara la primera persona para referirse a experiencias personales anteriores (por ejemplo, DM: 180), no es algo tan irrelevante tratándose de un autor marxista. Es de por sí un rasgo polémico sobre todo si se tiene en cuenta la manera de situarse en el terreno de la lucha política.

Varias décadas luego de la desaparición de Mariátegui, una personalidad política internacionalmente conocida como Hugo Blanco, militante trotskista que tuvo destacada participación en la movilización de campesinos del Cusco en los comienzos de los 60' consideraba una obligación muy natural indicar en el prólogo al relato de sus experiencias con el campesinado cusqueño que:

"El mucho uso del singular de primera persona utilizado en el texto, *impropio de un militante bolchevique*, es precisamente el reflejo de la gran deficiencia de la actividad misma ya citada: No haber prestado la debida atención a la principal tarea, construcción del partido revolucionario, por

haberme visto envuelto en un vigoroso movimiento de masas ascendente". (Blanco; 1979:3) (subrayado nuestro).

No nos detendremos en esta ocasión en la interesante, e involuntaria constatación de Blanco sobre el acentuamiento de esa "primera persona" por la participación "de un vigoroso movimiento de masas ascendente", que no es más que una ratificación de las teorías Sorelianas al respecto. Nos interesa más bien destacar el hecho que se asocia el uso de la primera persona con una debilidad política, como algo poco "bolchevique".<sup>3</sup>

En páginas anteriores hemos mostrado el entusiasmo que tenía Mariátegui por la experiencia Bolchevique, por los mitos colectivos y la exaltación de la subjetividad que tenía lugar. Todo ello no fue circunstancia inhibitoria, sino más bien sugerente para el uso de la primera persona.

Distinguiremos al menos tres diversos usos del yo en los escritos de Mariátegui. El primer uso es el propiamente retórico, que aparece usualmente bajo la forma de "me parece", "me gusta", "estoy convencido", etc. Inicialmente este uso no ofrece aspectos particularmente problemáticos, sin embargo, en confluencia con los otros dos grupos, la primera persona en Mariátegui deja de ser una cuestión gramatical para presentarse como un rasgo afirmativo de una condición humana.

El segundo es expresado como recurso introspectivo para definir la pertenencia a un determinado mundo cultural, es el yo como propuesta para indagar explícitamente la identidad nacional; pero con una característica importantísi-

- 
3. Sería exagerado atribuir el criterio de Blanco a una peculiaridad trotskista; yendo al otro extremo, es sintomático observar que el reconocido estalinista V. Codovilla en un esbozo de *Historia del marxismo en América Latina* sólo incluyera los nombres propios de dictadores y el de Sandino y Browder, el primero considerado como "traidor" por la III Internacional, y el segundo, una personalidad bastante podrida políticamente al momento de ser escrita esa "historia" —1964— (Lowy; 1982: 367-372). En realidad, en una política donde las personas tienen que ser "desenmascaradas" las únicas personas que valen son las "muertas", las enemigas. Las raíces de esto empero, no surgen como rasgo distintivo ni de la revolución rusa ni del estalinismo. Su punto de partida está en la política jacobina de la revolución francesa; "persona" es una palabra latina derivada de *per sonare* y era la máscara que usaban los actores en la escena para ocultar su rostro y hacer oír mejor su voz. La expresión "desenmascarar" se hizo corriente en los debates políticos de la Revolución francesa y en los hechos significó el desconocimiento de una personalidad legal. Hannah Arendt presenta un brillante comentario de esta cuestión en Arendt (1967: 116-118, 302). Cf. T. Hobbes, *Leviatán* cap. 16

ma: que tal identidad es buscada desde el yo. Lo cual elimina cualquier riesgo de exeso nacionalista en el sentido de buscar una "razón" nacional por encima de los intereses de los individuos concretos. Este ha sido en el Perú un punto de deslinde entre el nacionalismo conservador y burgués (Belaunde, Riva-Agüero, García Calderón) y las propuestas de fundamentación de una nacionalidad sobre bases efectivamente democráticas y populares. La poesía de César Vallejo establece una presencia del yo en este sentido y Mariátegui mismo reconoce que el valor de esta poesía estriba en que:

"Su autoctonismo no es deliberado. Vallejo no se hunde en la tradición, no se interna en la historia, para extraer de su oscuro *abstractum* perdidas emociones. Su poesía y su lenguaje emanan de su carne y de su ánima. Su mensaje está en él. (...) Y bien, Vallejo es acendradametne nostálgico. Tiene la ternura de la evocación. *Pero la evocación en Vallejo es siempre subjetiva*". (7 E: 282) (último subrayado nuestro).

Pero Mariátegui señala que la característica de esa subjetividad es que no se trata de algo exclusivamente "personal":

"Vallejo siente todo el dolor humano su pena no es personal. Su alma 'está triste hasta la muerte' de la tristeza de todos los hombres. Y de la tristeza de Dios. Por que para el poeta no sólo existe la pena de los hombres" (7 E: 284).

Podemos decir, que el segundo uso del yo que hace Mariátegui "emana de su carne y de su ánima" y que, a diferencia del poeta sus sentimientos no son personales porque están referidos a delimitar una identidad nacional, que es más bien la experiencia autobiográfica de un pueblo.

*En El Alma Matinal* hay un ensayo particularmente sugestivo, se trata de "Roma y el arte gótico" que su autor incluyó en el plan final de su libro pero, a diferencia de todos los demás trabajos, no lo publicó en vida; casi con seguridad se puede afirmar que este artículo fue escrito entre marzo y junio de 1925, pues mantiene una gran similitud con otros dos artículos que publicó sobre la cultura italiana ("La cultura Italiana" III/25 y "El paisaje Italiano" 19/VI/25).

Más que en cualquier otro ensayo, aquí el autor plantea una reflexión sobre el mestizaje cultural en términos bastante más distintos y realistas que los usuales. La pregunta de fondo que se plantea Mariátegui es ¿qué es lo que un pueblo, un individuo, pueden sentir como "cosa suya"? Tras señalar que "el pueblo romano podía sentir comprender y amar el arte griego como cosa su-

ya" (AM:90) y que más bien En "Alemania el arte del Renacimiento y el arte Barroco, me han parecido fuera de su sitio" (AM: 91), el autor procede a narrar pero en forma de "confesión: el peculiar eclecticismo en el que está ubicado frente al mundo gótico y el mundo barroco que para Mariátegui son sinónimos de misticismo y sensualidad, respectivamente:

"Yo soy también un enamorado del arte Gótico. me emociona más la catedral de Colonia que la Basílica de San Juan de Letrán. Pero en Roma me contento con encontrar arte italiano y sentimiento italiano. Y los admiro sin reservas. Este eclecticismo no podría existir en Ruskin en 'ese hombre del Norte espiritualista y protestante' como dice Taine. *Yo soy un meridional, un sudamericano, un criollo* —en la acepción étnica de la palabra soy una mezcla de raza española y de raza india. Tengo pues, algo de occidental y de latino; pero tengo más, mucho más, de oriental, de asiático. A medias soy sensual y a medias soy místico. Mi misticismo me aproxima espiritualmente al arte gótico. Un indio está aparentemente tan lejos del arte gótico como del arte griego, del Partenón como de Notre Dame. Pero ésta no es sino una apariencia. El indio, como el egipcio, tuvo el gusto de las estatuas pétreas, de las figuras hieráticas. *Yo, a pesar de ser indio y acaso porque soy indio* amo el arte gótico. Más no me duelo de que en Roma no exista. En Roma toda mi sensualidad meridional y española se despierta y exalta. Y me embriago de paganismismo como si me embriagase de vino Frascati". (AM: 94) (Subrayado nuestro).

La indagación de Mariátegui se dirige a mostrar las peculiaridades de la asimilación cultural desde una identidad no europea. De ahí que la pasión por el arte gótico y la alegría por el sentimiento italiano —dos expresiones culturales *nacionales*— lo lleve a una referencia con el escritor místico inglés para afirmar que "este eclecticismo no podría existir en Ruskin". Mariátegui, y esto es lo importante, explica sus gustos por referencia a una situación cultural-nacional, "*yo soy un meridional, un sudamericano, un criollo —...—. Soy una mezcla de raza española y de raza india... a medias soy sensual y a medias soy místico*". Nótese además que en la oposición misticismo-sensualidad, el lado religioso Mariátegui lo ubica en el terreno de su herencia indígena antes que española. Involuntariamente o no, Mariátegui en esta reflexión va bastante más allá del eclecticismo pues en ningún momento afirma que él se sienta a la vez italiano y alemán, sino más bien que tiene una visión de la realidad que no proviene del mundo europeo.

Pero ni en Italia ni en Alemania deja de sentirse *extranjero*; la "europeización", un ideal que dominó de modo muy explícito a la intelectualidad lati-

noamericana de comienzos de siglo, a Mariátegui le parece un proyecto imposible e inconducente, una simple "mentira". Lo excepcional en el proceso de Mariátegui es cómo hace del yo un punto central para llegar a plantear el hecho nacional y distanciarse del "claro genio latino":

"He sentido en tierra latina, toda la fragilidad de la mentira que nos aneja espiritualmente a Roma. El cielo azul del Latium, los dulces racimos de los Castillos Romanos, la miel de las abejas de oro de Frascati, la poesía sensual del paisaje de al égloga, embriagaron dionisiacamente mis sentidos; pero mi espíritu se reconoció distante de la euforia y de la claridad de la *gens* latina. Italia, la maravillosa Italia me italianizaba un poco; pero no me latinizaba, no me romanizaba. Y un día en que, entre las ruinas de las termas de Paolo Emilio, los representantes de todas las sedicentes naciones latinas celebraban en un banquete el *Natale* de Roma, comprendí cuán extranjeros éramos en esa fiesta los hispano-americanos. Percibí nítida y precisamente la artificialidad del arbitrario y endeble mito de nuestro parentesco con Roma". (AM: 146-147).

Este artículo fue publicado en febrero de 1925 y hoy nos puede parecer un tanto obvio y demasiado banal como para reconocerlo como momento importante en la reflexión de un pensador latinoamericano, y las menciones a la extrañeza frente a la "claridad" latina una simple frase. No es así. Lo que Mariátegui describe distaba mucho de ser algo obvio y aceptado en el Perú y América Latina. Un par de años antes y en contrapunto casi perfecto, otro escritor marxista, Aníbal Ponce, con una formación erudita muy superior a la de Mariátegui, escribía, a propósito de las corrientes integrantes de la nacionalidad argentina que había:

"... dos civilizaciones en conflicto: una indio-gaucha-mulata; otra blanca-euro-argentina. La primera, destinada a desaparecer por su nulidad evidente, mantiene con algún vigor sus tradiciones oscuras, sus gustos plebeyos, su odio al extranjero, sus estrechos sectarismos (...) Blancos, europeos y argentinos nos sentimos, *et pour cause*, herederos de la tradición greco-latina, magnífica en su claridad y en su elegancia. Frente a los resabios de la primera colonización del país, seguimos creyendo que hoy, como en tiempos de Sarmiento, el más fundamental de los problemas se halla en la total europeización de la cultura, con las modificaciones que impone el nuevo ambiente". (cit. en: Terán; 183:16).

Demás está decir que, de los veintes para acá, la reflexión marxista latinoamericana ha estado notablemente, visiblemente, escandalosamente siguiendo la actitud mental sino el programa de Ponce antes que la propuesta de Ma-

riátegui. <sup>4</sup> América latina deja de ser un lugar para conceptualizar y deviene en un simple coto para el "field work" en la investigación y en un terreno para las "aplicaciones" en el campo de la política.

Por lo demás, nótese cómo en ambos textos aparece la oposición claro-oscuro para definir opciones diametralmente opuestas ante la cuestión nacional, ante la identidad humana simplemente.

Para Mariátegui la vertiente no-europea estaba muy lejos de "desaparecer por su nulidad evidente" y estimaba como un dato de la realidad que "el claro genio latino no está entre nosotros" y sobre todo, las reflexiones introspectivas sobre sentirse "un poco oriental, un poco asiático" están unidas a la apreciación objetiva sobre la situación latinoamericana:

"En Hispano-América se combinan varias sangres, varias razas. El elemento latino es, acaso el más exiguo. La literatura francesa es insuficiente para latinizarnos. El 'claro genio latino' no está en nosotros. Roma no ha sido, no es, no será nuestra. Y la gente de este flanco de la América española no sólo no es latina. Es, más bien, un poco oriental, un poco asiática". (AM: 147).

Nos deja un poco perplejos la constante referencia a lo "oriental" y a lo "asiático" que hace Mariátegui para oponer a la situación y el mundo europeos. Una caracterización algo similar es la que usa Samuel Ramos en su clásico *Perfil del hombre y la cultura en México*, publicado en 1934 donde se hace una referencia a la "egipcianidad indígena" aunque en una perspectiva más cercana a la de Ponce que a la de Mariátegui (Ramos: 1982:68), lo más probable es que la referencia "asiática" y "oriental" sea todavía una alusión europizante (i.e. una visión donde la humanidad estará dividida en dos partes nítidamente: Europa y oriente) a la situación del Perú y América. En un texto de 1929 y escrito en el mismo tono autobiográfico, el propio Mariátegui da una pista para explicar la presencia de ese "paradigma asiático" como correspondiente a un período de transición. hablando del escritor norteamericano Waldo Frank, Mariátegui vuelve sobre el asunto de su estadía en Europa.:

"Como él yo no me sentí americano sino en Europa, por los caminos de Europa encontré el país de América que yo había dejado y en el que

---

4. Habría que explorar si en ese "europeísmo" no se encierra una de las manifestaciones más antiguas de lo que José Nun llama "el otro reduccionismo" (Nun; 1982: 40).

había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. pero de esto, algún tiempo después de mi regreso yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América; *más no me había detenido a analizar el proceso de esta reintegración. Fue al leer en agosto de 1926 en 'Europe', las bellas páginas en que Waldo Frank explicaba la función de su experiencia europea en su descubrimiento del Nuevo Mundo, que medité en mi propio caso*". (AM: 192-193) (Subrayado nuestro).

Si tomamos en cuenta que los anteriores fragmentos citados corresponden a 1925, la situación queda mejor explicada si consideramos al "paradigma asiático" como un simple elemento de transición en el pensamiento de Mariátegui, por lo demás en 7 *Ensayos* las alusiones sobre el carácter "oriental" poseen un carácter menos genérico.<sup>5</sup>

Podemos concluir de esta presentación que el recurso al *yo* juega un papel importante en el pensamiento de Mariátegui en cuanto elemento referencial para ubicar su propia situación en un contexto cultural que es diverso al "claro genio latino" y que le permite esclarecer "el deber de una tarea americana". Pero el uso del *yo* en un contexto fuertemente historizado puede entenderse también como una confluencia entre una modernidad y un marco de referencia que destaca la disposición mística de los hombres. Acaso el rasgo más "europeo" de Mariátegui es justamente ese descubrimiento del *yo* que, paradójicamente, es el que lo "restituye al Perú y América". Ahí donde otros veían la necesidad de la "europeización" Mariátegui encuentra la necesidad de cumplir su "tarea americana" en un "mundo primitivo y caótico".

El tercer uso del *yo* está referido a las afinidades que Mariátegui declara tener con determinados personajes. En su obra, destacan dos referencias muy directas: el novelista y ensayista norteamericano Waldo Frank y el liberal de

---

5. En la tradición europea ilustrada había una cierta tendencia a mostrar una asimilación entre China y América (Gerbi; 1983: 130, 359, 801). Pero además, esta imagen aparece fuertemente en los comienzos de la Internacional Comunista:

"Oriente no significa sólo el continente asiático oprimido. Oriente significa también todo el mundo colonial, el mundo de los pueblos oprimidos de Asia, Africa y América Latina, es decir, toda esa parte del mundo sobre cuya explotación Europa y los Estados Unidos mantienen su poder". (Nowyi Vostok" I, 1921 p. 9. Citado por E.H. Carr (1976: 612).

Ahora bien, la obra de Gobetti también había estado dedicada a abordar la problemática de la constitución de una nación a través del período del *Risorgimento* italiano. Según afirma Robert Paris, Mariátegui encuentra en la obra del italiano una suerte de "modelo" para entender la realidad peruana:

"De *Risorgimento senza eroi*, obra póstuma, aparecida en 1926, donde Gobetti se dedica a una 'exégesis del Risorgimento, develando ahí las ilusiones y el equívoco fundamental de nuestra historia: una tentativa deses- perada por devenir modernos...' se verificará igualmente que Mariátegui sólo retiene ciertos temas, que cuantitativamente al menos sólo ocupan en el libro un lugar menor: antes que las 'ideas', los hechos, pero de un valor ejemplar; los elementos que introducen al presente y contribuyen a explicarlo. Hasta tal punto esto es cierto como él lo explica, que se trata ahí de un 'modelo', de una reconstrucción histórica que le parece directamente traducible a la 'realidad peruana'." (Paris; 1981: 160).

Ni Frank ni Gobetti podían considerarse como escritores forjados al interior de una atmósfera "prebélica" positivista. Si ambos resultan figuras en extremo sugerentes para Mariátegui, al punto de expresar una explícita afinidad con ellos, un temperamento vital, común, ello se debe al empleo de la "intuición" en sus estudios, algo que Mariátegui ya había descubierto por su cuenta al momento de distinguir entre hombres prebélicos y posbélicos y cuando se ocupa de la importancia de los mitos colectivos en la vida social. Además, el italiano y el norteamericano se habían distinguido por haber emprendido la interpretación del proceso de formación de una nación dentro de una perspectiva atenta a la subjetividad.<sup>6</sup>

Si Mariátegui, al emprender sus reflexiones introspectivas, había descubierto su pertenencia a un mundo no-europeo, "primitivo y caótico"; su tendencia autobiográfica se expresa también a través de dos personajes que justamente habían tratado de teorizar sobre el hecho nacional desde una perspectiva más acorde con las exigencias de los tiempos "posbélicos". De ahí que en Frank vea a un "hermano mayor" y que declare una "amorosa asonancia" con Gobetti, destacando en éste una "autónoma y libérrima maduración de su pensamiento". *Puede afirmarse que, tendencialmente, lo que Mariátegui escribió a propósito de estos dos escritores lo dijo también acerca de sí mismo.* Por lo demás él mismo ya había aplicado este criterio de interpretación a propósito de

---

6. Así, Piero Gobetti señalaba que en el Piemonte "Sussiste un eredità storica di sentimenti e di istinti non raccolta, quasi disprezzata, che tuttavia continua a pesare sul presente". (Gobetti; 1976: 5).



González Prada que reconocía en sus afirmaciones sobre el liberal peruano González Vigil una referencia a la condición personal del escritor anarquista peruano (7E: 237).

Tenemos, de esta manera, delimitados los usos del *yo*, de esta tendencia que hemos llamado autobiográfica, en tres niveles. El primero, como expresión retórica, como relato de anécdotas en los que el escritor se ve involucrado. Aunque no ha sido desarrollado en este acápite, en este primer uso puede encontrarse una relación con una disposición tolerante y dialogante de Mariátegui (PP: 43) como lo muestra un escrito de abril de 1925 en el que hace la semblanza de Pedro López Aliaga, mecenas que era miembro de la burguesía civilista peruana, señalando que "por la pasión y la sinceridad que poníamos en nuestro diálogo, nos sentíamos muy cerca el uno del otro hasta cuando nuestras tesis parecían más irremediabilmente adversarias y opuestas". (id.) Señalando a continuación que López Aliaga era "uno de mis mejores amigos" (id.).

El segundo uso del *yo*, lejos de constituirse en una suerte de debilidad política, una cierta tradición señala, le permite a Mariátegui descubrir su pertenencia *subjetiva* (a diferencia de Ponce, por ejemplo) a una realidad no-europea, a sentirse en Europa "un poco oriental, un poco asiático". Teóricamente, el punto de arranque para este hallazgo puede encontrarse en la recepción que hace de los mitos colectivos descritos por Sorel y que el autor peruano no los remite solamente a la sociedad industrial sino como un vehículo de "renacimiento" de "pueblos en colapso" como China, Turquía, India. Si Mariátegui se da cuenta que no puede "latinizarse" no será tanto por limitación personal sino como prueba de su pertenencia a otro mundo, ajeno al "claro genio latino".

Al hacer esto, Mariátegui está abriendo el espacio para luego desarrollar una suerte de "autobiografía de la realidad peruana". El autor constata, implícitamente, que ya no es suficiente una distinción entre hombres prebélicos y posbélicos, sino que aparece otra distinción, aún borrosa en estos escritos de transición entre la "claridad latina" y un mundo "caótico y primitivo" en el que antes se había sentido "extraño y ausente". Ahora la situación se invierte y Mariátegui se descubre "extraño y ausente" en Europa y descubriendo el deber de su "tarea americana". Bajo el ropaje de una referencia a lo claro y lo oscuro, sin embargo, el modo autobiográfico, le permite a Mariátegui realizar una transición apenas perceptible a lo que en otro momento se mostrará como la oposición entre modernidad y tradición. Lo peculiarísimo en el pensamiento de Mariátegui es que esta transición se realiza desde la subjetividad más extrema, por oposición al movimiento más usual del intelectual que encuentra en Europa no el *yo* sino una teoría universal que puede dar cuenta "racional-

izquierda italiano Piero Gobetti, hacia ellos el autor peruano sentía una indisimulada admiración. Antes que un simple caso de deudas intelectuales, la fascinación de Mariátegui se debe al "estilo" de sus vidas y de sus obras, de ahí que sean de importancia para mostrar esta tendencia autobiográfica del autor que estudiamos. pero, de acuerdo a lo mostrado en el anterior uso del yo en Mariátegui, la admiración hacia ellos se deberá a que el temperamento de esos escritores le será de particular utilidad al momento de enfrentarse al estudio e interpretación de la realidad peruana, en particular, el proceso formativo de la nacionalidad peruana.

La expresión de "concepto por crear" o "nación en formación" que juega un papel central en la argumentación de *7 Ensayos*, Mariátegui la tomó directamente de Waldo Frank:

"Se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norteamérica: que es todavía un concepto por crear. Más ya sabemos, definitivamente, en cuanto al Perú, que este concepto no se creará sin el indio". (PP: 121).

La afinidad vital con W. Frank es lo que más destaca Mariátegui si bien insinúa la existencia de discrepancias en otro orden:

"Lo que más me ha aproximado a Waldo Frank es cierta semejanza de trayectoria y de experiencia. La razón íntima, personal, de mi simpatía por Waldo Frank reside en que, en parte, hemos hecho el mismo camino. En esta parte, no hablaré de nuestras discrepancias. Su tema espontáneo y sincero es nuestra afinidad. Diré de qué modo Waldo Frank es para mí un hermano mayor". (AM: 192).

Mariátegui había quedado particularmente impresionado por dos obras de Frank, *Nuestra América* y *España Virgen*, en ellas lo que más le llama la atención era la capacidad que veía en el norteamericano para interpretar una realidad nacional mediante el recurso a "la intuición y el método". Por "intuición" debemos entender aquí la búsqueda de una identidad mostrada en el anterior uso del yo, el "método" al que se refiere es, obviamente, el marxismo. La influencia sobre la redacción de *7 Ensayos* puede ser entrevista en estas líneas escritas tres años antes de la publicación de ese libro capital:

"En Waldo Frank, como en todo gran intérprete de la historia, la intuición y el método colaboran. Esta asociación produce una aptitud superior para penetrar en la realidad profunda de los hechos. Unamuno modificaría probablemente su juicio sobre el marxismo si estudiase el espíritu —no la letra— marxista en escritores como el autor de *Nuestra América*

ca". (AM: 197).

La presencia de Frank no se limita a los tiempos previos de la redacción de 7 *Ensayos*, las apreciaciones posteriores de Mariátegui permiten suponer que este autor estaba pensando, hacia el final de su vida en una emancipación del periodismo para dedicarse a publicar ensayos más extensos, del género de *Defensa del marxismo*; por lo demás, Mariátegui mismo escribía hacia el final de su vida que deseaba viajar a Buenos Aires, entre otras cosas, para escribir una novela (Tauro; en: NV: 16). Mariátegui, al parecer, consideraba como una etapa provisoria la dedicación al periodismo y consideraba que había llegado el momento de iniciar una nueva etapa.

Waldo Frank, independientemente de cual sea el valor literario de este autor, le permitió a Mariátegui aclarar momentos importantes de su pensamiento, especialmente lo que se refiere a su "tarea americana", admirando en él la conjunción de la "intuición y el método" en sus estudios sobre España y, finalmente, la noción clave de "concepto por crear" para referirse a una realidad nacional. De ahí que Mariátegui, ante "cierta semejanza de trayectoria y de experiencia" con Frank declarara a propósito de éste que "es para mí un hermano mayor".

La otra imagen con la que Mariátegui admite una gran semejanza es con Piero Gobetti a quien se refería como "uno de los espíritus con quienes siento más amorosa asonancia" (7E: 206). A menos de un año de su muerte era obvio que Mariátegui veía un extraordinario parecido entre su situación vital y la del liberal italiano:

"Su obra [la de Gobetti GN] quedó casi íntegramente por hacer en artículos, apuntes, esquemas, que después de su muerte un grupo de editores e intelectuales amigos ha compilado pero que Gobetti, combatiente esforzado, no tuvo tiempo de desarrollar en los libros planeados mientras fundaba una revista, imponía una editorial, renovaba la crítica e infundía un potente aliento filosófico en el periodismo político". (AM: 136).

Pero además Mariátegui veía que la preocupación por lo económico era "uno de los signos más significativos de la modernidad y del realismo de Gobetti" (AM: 138) y atribuía la raíz de este hecho a que no se debió "a una hermética educación marxista sino a una autónoma y libérrima maduración de su pensamiento". (id.). Esta similitud es aún más clara si tenemos en cuenta que un año antes Mariátegui había declarado que: "tengo el gusto por las explicaciones históricas, económicas y políticas". (AM: 72).

mente" de los procesos sociales de su lugar de origen. No es extraño que en este contexto, Mariátegui declare que lo que Europa le pide no es la "europeización" sino que "quiere de nosotros ante todo, la expresión de nosotros mismos" (AM: 194). En síntesis Mariátegui descubre que la vida, empezando por la suya en particular, es *historia*. Con lo cual se evita caer en un reduccionismo intelectualista e incorpora un sentido de *Sittlichkeit* a sus reflexiones sobre la nación como cuestión política (Nun; 1982: 18, 40, 52).

Dentro de esta problemática, hemos encontrado un tercer uso del yo, y también en un modo autobiográfico y que da cuenta de las afinidades intelectuales y personales de Mariátegui, en la figura del novelista y ensayista norteamericano Waldo Frank y del periodista y político italiano Piero Gobetti —sobre quien la influencia de Gramsci era "fortísima" (Spriano: 1978-1). Ambos son figuras de primera línea en las preferencias de Mariátegui reconociendo una suerte de contemporaneidad con ellos. A Frank lo considera "su hermano mayor" mientras que Gobetti tiene una "asonancia amorosa" con Mariátegui. Ambas figuras le permiten a Mariátegui dirigirse hacia sí mismo y descubrir el lado "más nacional" de su autobiografía, especialmente en el caso de Frank mientras que Gobetti, estudioso del *Risorgimento* le permite a Mariátegui hacer una semblanza que no deja de tener un patético rasgo permonitorio sobre su propio destino.

A propósito de Frank y Gobetti, Mariátegui en realidad sigue hablando de sí mismo y en este sentido podemos decir que su elección no es arbitraria sino que guarda una continuidad con sus preocupaciones por acercarse de modo predominantemente subjetivista a la cuestión de la nación.

2. Una investigación sobre el ángulo autobiográfico en los escritos de juventud de Mariátegui puede verse en Flores Galindo; 1982: 119-141.

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE MARIATEGUI

*Defensa del Marxismo* en: José Carlos Mariátegui: *Obras* 2 Tomos Ed Casa de las Américas, La Habana 1982 T. 1 pp. 123-224. Citado como DM

*El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Biblioteca Amauta, Lima 1972. Citado como AM

*La Escena Contemporánea*. Biblioteca Amauta, Lima 1979. Citado como EC

*7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ed. Era México 19709. Citado como 7E.

Peruanicemos el Perú. Biblioteca Amauta, Lima 1975. Citado como PP.

### BIBLIOGRAFIA GENERAL

ARENDDT, Hannah: *Sobre la revolución*. Ed. Revista de Occidente, Madrid 1967.

BASADRE, Jorge 1931. *Perú: problema y posibilidad*. Ed. Rosay, Lima

BLANCO, Hugo 1979. *Tierra o muerte*. Ed. siglo XXI, México

BLOCH, Ernest 1977. *El principio esperanza*. Ed. Aguilar, Madrid

CARR, E.H. 1976. *Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país 1924-1926. segunda Parte* Alianza Ed. Madrid.

CHAVARRIA, Jesús 1979. *Mariátegui and the rise of modern Perú*. University of New Mexico Press, Albuquerque

FLORES GALINDO, Alberto 1982. *La agonía de Mariátegui* E. DESCO, Lima 2a.

GOULDNER, Alvin 1973. *La crisis de la sociología occidental* Ed. Amorrortu, Buenos Aires

GERBI, Antonello 1982. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. Ed. FCE México.

- GOBETTI, Piero 1976. *Risorgimento senza eroi e altri scritti storici. Introduzione di Franco Venturi*. Einaudi 'Reprint' Torino
- GRAMSCI, Antonio 1975-2. *Los intelectuales y la organización de la cultura* Ed. Juan Pablos, México.
- . 1975-3. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Ed. Juan Pablos México
- HUGHES, Stuart 1972. *Conciencia y Sociedad* Ed. Aguilar, Madrid
- NISBET, Robert 1981. *Historia de la idea de progreso* Ed. Gedisa, Barcelona
- NUN, José 1982. *El otro reduccionismo* Mimeo. FLACSO, México
- PARIS, Robert 1981. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Cuadernos de Pasado y Presente 92, México.
- QUIJANO, Aníbal 1982. *Introducción a Mariátegui* Ed. Era, México.
- MARRAMAO, Giacomo 1982. *Lo político y las transformaciones*. Cuadernos de Pasado y Presente n. 95 México.
- MAY, Georges 1982. *La autobiografía* Ed. FCE, México
- RAMOS, Samuel 1982. *Perfil del hombre y de la cultura en México* Espasa-Calpe, México
- SCHUTZ, Alfred 1974. *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires
- SOREL, Georges 1976. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza Ed. Madrid
- SPRIANO, Paolo 1978. *Storia del partito comunista italiano Vol. 1* Einaudi, Torino
- TERAN, Oscar 1983. *Aníbal Ponce: el marxismo sin nación*. Cuadernos de Pasado y Presente n. 98 México.