

Mariátegui y su crítica a la filosofía de la historia universal

NÉSTOR KOHAN

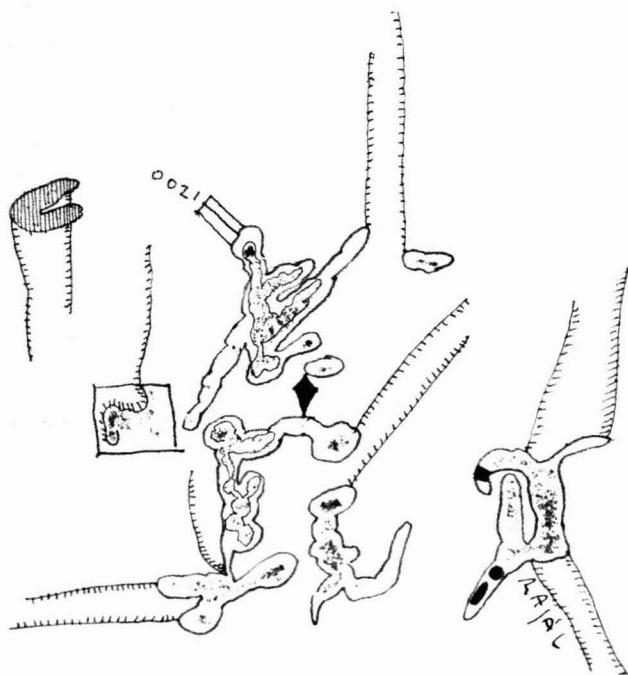
rente a la actual zozobra de la metafísica occidental y el escandaloso naufragio del dogmático materialismo fatalista de la versión soviética —clara heredera de la II Internacional— en ella incluido, se hace necesario releer la obra crítica de José Carlos Mariátegui y rastrear en su novedosa comprensión del marxismo las huellas teóricas imprescindibles para devolver a la teoría marxista, leída ya no desde los cánones eurocéntricos de mediados del siglo XIX sino desde una indeclinable perspectiva latinoamericana, su status subversivo, ocluido por esta supuesta filosofía de la historia universal que se pretendió extraer de ella.

En medio del “atraso” social del Perú de fines de los años veintes, y en el mismo año en que la III Internacional proclamaba a través de Bujarin que su filosofía oficial era el materialismo dialéctico, Mariátegui intentó a partir de un marxismo

abierto y creador dar cuenta de la realidad peruana elaborando un pormenorizado estudio de sus problemas económicos, históricos, literarios, religiosos, indígenas, educativos y de organización regional. Bebiendo en aguas filosóficas “no ortodoxas”, aunque utilizando según sus propios términos “el método marxista”, realizó en este siglo uno de los más audaces, novedosos y productivos estudios teóricos de la realidad latinoamericana, al punto de que a partir de su obra ya se puede comenzar legítimamente a hablar del marxismo latinoamericano y no sólo de la aplicación del marxismo en América Latina.

En esos estudios sobresale el tratamiento que realizó el marxista peruano acerca del problema indígena. Remarcando la estrecha relación que dicha cuestión —aún no resuelta en nuestra época— tenía con el problema de la tierra, Mariátegui investiga un objeto de estudio inexistente en el supuesto “modelo clásico” de Europa occidental que se pretendió extraer de *El Capital*. Ese nuevo objeto teórico es la comunidad indígena de origen incaico denominada “ayllu”.

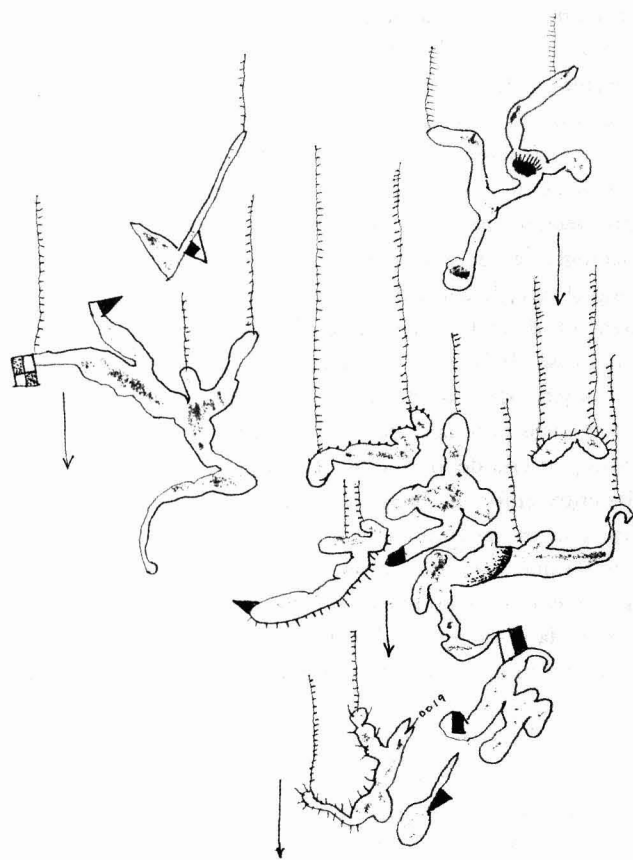
Al investigar las vicisitudes históricas de esta comunidad, Mariátegui analiza cada una de las etapas económicas e históricas de su país¹ y llega a ubicar al Perú fuera de la órbita occidental, al tiempo que lo caracteriza como una formación social más cercana en realidad al Oriente.² Una



¹ Quizás una de sus principales equivocaciones en este estudio haya sido la confusión entre servidumbre y feudalismo, de allí que Mariátegui sostuviera la tesis del trasplante feudal que significó la conquista de América. (Cfr. Luis Vitale, “José Carlos Mariátegui”, en *Historia general de América Latina*, t. V, UCV, Caracas, 1984, p. 387.) A pesar de esta equivocación, lúcidamente no sacó nunca la conclusión de la necesidad de una revolución democrática, agraria y burguesa, previa a la revolución socialista ni tampoco extrajo ninguna inferencia acerca del papel supuestamente “progresista” de las burguesías latinoamericanas sino que siempre enfatizó que la revolución pendiente en nuestro continente debía ser una sola y tener carácter netamente socialista. Toda su práctica política estuvo dirigida hacia ese objetivo.

² “El Perú se encontraba a una enorme distancia de Europa. Los barcos europeos, para arribar a sus puertos, debían aventurarse en un viaje larguísimo. Por su posición geográfica, el Perú resultaba más vecino y más cercano al Oriente.” José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, vol. 2 de las *Obras completas*, Biblioteca Amauta, Lima, 1986, p. 19.

vez que cuestiona el supuesto carácter progresista de las leyes de la república posterior a la colonia española, desagrega y evalúa teóricamente todas las posibilidades de basar la transformación del Perú y su transición a una futura organización socialista en el comunismo incaico, en su organización del trabajo cooperativo de la tierra y en su comuna agraria. Análogamente a la posición esgrimida por Marx en 1881, Mariátegui cuestiona la fatalidad histórica que prescribiría la destrucción de la comunidad, al mismo tiempo que caracteriza a ésta última como “un organismo viviente” que puede positivamente llegar a desarrollarse “a pesar del medio hostil”.



Este tratamiento mariateguiano del problema agrario indígena presupone un original cuestionamiento de base teórica a esa supuesta razón lógica esgrimida a partir de una *filosofía universal transhistórica*, según la cual absolutamente todos los pueblos y naciones del planeta deberían pasar, mediante un *progreso lineal, inexorable y necesario*, por aquellos estadios del capitalismo occidental que había analizado Marx en *El Capital*.

Dicho en otros términos, al ubicar al Perú fuera del Occidente europeo y al sopesar la posibilidad de construir una sociedad socialista sin pasar por todos “los sacrificios”, “las horcas caudinas”, “peripecias espantosas” (como las llamaba Marx) y todas las rígidas etapas por las que han pasado las formaciones sociales europeas, implícitamente Mariátegui está poniendo en cuestión aquella particular interpretación del marxismo que homologó la teoría de la

historia de Marx con una filosofía fatalista suprahistórica, universal y necesaria, netamente deudora del evolucionismo moderno y progresista del positivismo, que amparándose en la pretendida absoluta objetividad de las leyes históricas prescribía para toda la historia humana un ascenso lineal e irreversible a partir del paso necesario de todos los países —incluidos aquellos que escapaban a la órbita occidental y que pertenecían a la periferia del sistema— por las relaciones sociales europeas occidentales que correspondían a la etapa del capitalismo industrial.

En este cuestionamiento Mariátegui reflexiona desde una nueva cronología histórica,³ en la cual América Latina tiene su propia lógica interna y por lo tanto *en su planteo quedan abiertas las posibilidades para desarrollos sociales no lineales* y transformaciones económicas y políticas no supeditadas inmediatamente a las rígidas etapas que se le atribuyeron al desarrollo económico europeo.

El cuestionamiento mariateguiano a la metafísica materialista, de la cual está inficionada esta filosofía fatalista transhistórica, que durante mucho tiempo se hizo pasar por la teoría marxista “ortodoxa” de la historia, está en estrecha correspondencia con la particular concepción filosófica del amauta.

En su pensamiento filosófico, moldeado en el caldeado ambiente intelectual de la Italia de la primera posguerra, donde vivió desde 1919 hasta 1923, se pueden encontrar, junto a la lectura de Marx y de Lenin, fuentes que no provienen directamente del tronco marxista sino que se acercan más bien al activismo voluntarista antipositivista del tipo de Sorel (a quien Mariátegui le otorga la misma estatura histórica que a Marx y a Lenin, mientras que lo considera el mejor discípulo de este último) y de Gobetti, así como a las vertientes vitalistas de Bergson y Nietzsche, o a la neohegeliana de Benedetto Croce. Estas fuentes le permiten esquivar las orientaciones principales en las que se dividió la II Internacional, tanto el llamado “marxismo ortodoxo” y determinista de Kautsky y el monismo de Plejanov, como el kantismo del “marxismo revisionista” bernsteiniano y el socialismo ético de De Man, frente a los cuales encontramos en Mariátegui una particular configuración de un marxismo revolucionario netamente activista, heroico, muchas veces voluntarista, crítico del

³ A pesar de contradecir el esquema rígido y evolucionista de la sucesión de los modos de producción primitivo-esclavista-feudal-capitalista-socialista que había establecido Stalin, desde esta nueva cronología histórica es posible comprender en toda su racionalidad la interpretación mariateguiana del periodo posterior a la Conquista de América en el cual, según su opinión, los españoles “sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal”, *Ibidem.*, p. 14. El concepto de “cronología histórica” entendido como el tiempo histórico relativo a la práctica humana —a diferencia, por ejemplo, del tiempo cosmológico, donde el hombre, su actividad y su historia no intervienen—, nos permite pensar puntos de partida históricos propios y multilineales para América Latina. Lo tomamos de Ernesto Giudici, “Marx, Bolívar y la integración latinoamericana”, en revista *Icaria*, Núm. 8, t. 1, julio de 1984, Buenos Aires, p. 16.

racionalismo y de la ideología del progreso⁴ e incluso también romántico.⁵

Como en su pensamiento cada palabra del marxismo pone el acento en la convicción heroica y creadora del hombre y de la vida revolucionaria, al tiempo que cada uno de sus actos tiene carácter de fe y voluntad, sostiene el peruano que esta corriente establece una relación entre el determinismo y el voluntarismo; sin embargo en su filosofía esto último, al final, termina preponderando sobre el primero, al que no duda en impugnar calificándolo de sentimiento "mediocre y pasivo".⁶

Su cuestionamiento al determinismo fatalista y a la ideología del progreso se inscribe en una perspectiva crítica global del materialismo dialéctico que lo emparenta notablemente con la de Antonio Gramsci pues ambos se niegan a asimilar la concepción de la historia de Marx a la metafísica materialista, cuyo eje vertebrador es el problema ontológico engelsiano de la prioridad de la existencia del ser sobre el pensamiento. En la lectura mariáteguiana el pensamiento de Marx no es un sistema más que se agregaría a la historia de la filosofía sino que constituye fundamentalmente un método de interpretación de la realidad histórico-social, lo que al mismo tiempo conduce al peruano a cuestionar explícitamente la pretendida filosofía de la historia universal que había rechazado Marx en su intercambio con Zasúlich.⁷

Esta acentuación del "método de interpretación histórica" por encima de la metafísica materialista le permitió a

⁴ "La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos prebélicos, por encima de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes, había engendrado un respeto supersticioso por la idea del Progreso." José Carlos Mariátegui, *La emoción de nuestro tiempo: dos concepciones de la vida*, en *Obras...*, t. I, p. 407.

⁵ Sobre el romanticismo de Mariátegui, cfr. Michael Lowy, "El marxismo romántico de Mariátegui", en *Imágenes*, Núm. 2, año 1, Lima, Perú. Reproducido en *Dialektika*, Núm. 3-4, año II, Buenos Aires, 1993, pp. 89-94.

⁶ Interpretando el legado central y más profundo de Lenin y al mismo tiempo criticando tanto las interpretaciones pretendidamente "ortodoxas" como aquellas otras "revisionistas" sostiene que: "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido." José Carlos Mariátegui, *En defensa del marxismo*, t. I de la *Obras...*, Casa de las Américas, La Habana, 1982, pp. 157-159.

⁷ "Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico [...] El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico, Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual." *Ibid.*, pp. 138-139.

Esta idea, central para entender la novedad de la obra de Mariátegui en relación con el mundo intelectual "ortodoxo" en el cual vivió, la reitera tanto en una crítica que realizara al trotskista norteamericano (quien también había sido criticado por Trotsky en *Su moral y la nuestra* y *En defensa del marxismo*) Max Eastman: "No advierte tampoco Max Eastman que, sin la teoría del materialismo histórico, el socialismo no habría abandonado el punto muerto del materialismo filosófico [...]" *Ibid.*, p. 201, como en los *Siete ensayos*: "El socialismo conforme a las conclusiones del materialismo histórico —que no conviene confundir con el materialismo filosófico— considera a las formas eclesíásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico social que las sostiene y produce." *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 192.

En todos estos casos, al igual que Gramsci, Mariátegui rescata el método de interpretación histórica y crítica el supuesto materialismo ontológico atribuido a Marx.

Mariátegui, en primera instancia, entender el marxismo como un instrumento de análisis productivo y no como una teoría apriorística meramente prescriptiva de un modelo universal "aplicado" subsidiariamente —como hasta el momento había sido— a América Latina. En segundo lugar, le permitió separar aguas en relación al paradigma europeísta de *El manifiesto comunista* y analizar el avance colonial e imperial del capital occidental desde una óptica centrada en las fuerzas sociales internas de la región oprimida.⁸ Y en tercer lugar, le permitió analizar creativamente los lineamientos culturales, políticos e ideológicos propios de América Latina intentando superar permanentemente, desde una autónoma perspectiva socialista, el estrecho marco de las antinomias tradicionales de la región (liberalismo-conservadurismo, federalismo-centralismo, cientificismo-espiritualismo, catolicismo-laicismo, anglofilia-hispanofilia, etcétera).

Las analogías entre la obra de Mariátegui y la del último Marx no quedan de ninguna manera reducidas al común rechazo de la filosofía de la historia universal y de la ideología del progreso lineal sino que se extienden también a aquel tipo de entidad social que llamó poderosamente la atención de ambos pensadores: la comunidad agraria, rusa en el caso de Marx e indígena en el de Mariátegui. Estos dos objetos de estudio sumamente similares son analizados como casos puntuales de países agrarios que se encuentran en la periferia del occidente capitalista. Sobre las similitudes entre ambas formaciones sociales, predominantemente agrícolas, el peruano llamó reiteradas veces la atención,⁹ al tiempo que sugería rastrear en este paralelismo pues intuía que en esa dirección se encontraría la clave para entender la tendencia principal del desarrollo y de la solución histórica de la cuestión agraria, tan importante en Rusia como en el Perú.

Lo que resulta realmente sorprendente es que Mariátegui no llegó nunca a conocer y ni siquiera a tener noticias de la existencia de estos escritos del viejo Marx pues los borradores, las cartas y los apuntes manuscritos en los que éste analizaba la cuestión agraria en Rusia, y particularmente el porvenir de su comuna rural, fueron publicados a partir de 1926 en revistas de especialistas científicos prácticamente inaccesibles al público en general. Esto demuestra la auténtica y notable originalidad de la obra de este marxista latinoamericano, cuyos escritos siguen siendo una permanente invitación para repensar en su conjunto la filosofía de Marx y a través de ella redescubrir América Latina. ♦

⁸ Concidiendo —sin haberla leído jamás— con la evaluación negativa que Marx realiza en 1881 del capital inglés en la India, Mariátegui sostiene en relación al colonialismo español que: "La destrucción de esta economía [indígena] —y por ende la cultura que se nutría de su savia— es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores." *Ibid.*, p. 55.

⁹ Cfr. Mariátegui, *Ibid.*, pp. 48, 64, 66, 86, 90 y 93.