

Fermín Cebrecos

Lo vivo y lo muerto del pensamiento de Mariátegui

Este texto comenta el trabajo de David Sobrevilla *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*.^{*} Está dividido en dos partes: en la primera (I) expondré los méritos que, en mi opinión, asisten a esta obra; y en la segunda (II), deteniéndome especialmente en las páginas 414 a 426 del citado estudio, haré una revisión crítica de lo que Sobrevilla ha titulado como “Lo vivo y lo muerto del pensamiento de Mariátegui”.

I

El autor se propone en esta investigación “[...] precisar la peculiaridad del marxismo heterodoxo mariateguiano” (85). Tal precisión (ahora citaré no tan *ad pedem litterae*) exigirá

* Sobrevilla, David. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima, 2005. En tanto única referencia citada en este trabajo, todas las indicaciones de número de página aluden a ella.

recoger críticamente la lección derivada del análisis previo de la bibliografía existente y, apegándose directamente a los textos del Amauta, señalar las notas positivas que su marxismo contiene, ciñéndose a las influencias europeas y peruanas que sobre él operan, mas sin dejar de constatar sus aportes creadores. Se trata de deslindar posiciones ajenas para –en cierta expresión de A. Melis– proponer una “[...] definición articulada del marxismo de Mariátegui” (18). A ello hay que agregar un componente inalienable de toda incursión filosófica: estudiar al Amauta, en palabras de Sobrevilla, “[...] con la misma seriedad, penetración y espíritu crítico que a los grandes autores de la tradición occidental” (21).

Nos encontramos, pues, ante un declarado sistema de propósitos que, en líneas generales, ha sido cumplido a cabalidad. Además de en este reconocimiento general, un primer mérito de la obra radica en ofrecer, en una primera sección, un recuento descriptivo y crítico de las posiciones frente a Mariátegui en lo tocante al marxismo, posiciones que van desde su negación hasta su ortodoxia o heterodoxia, siendo las que conciernen a esta última las más significativas: Meseguer, Quijano, López Soria, Löwy, Oshiro... Por primera vez nos es dable encontrar un repertorio teórico de esta naturaleza, tan necesario para ubicar en coordenadas bien diferenciadas el lugar que Sobrevilla asignará al marxismo mariateguiano y a su aplicación a los *7 ensayos*.

Un segundo mérito estriba en el estudio de los antecedentes históricos de los *7 ensayos* en el Perú, que cobran especial relieve en “[...] la estructura económica y en la superestructura peruanas según los *7 ensayos*” (289-387), enfatizando después los planteamientos de Manuel González Prada, Francisco García Calderón y Víctor A. Belaunde, y comparándolos con la posición de Mariátegui. Este segundo mérito está vinculado al conocimiento de las características de la realidad

peruana y del panorama intelectual de nuestro país y latinoamericano en tiempos de Mariátegui (tres primeras décadas del siglo XX), ya que –como escribe Sobrevilla– el “[...] punto neurálgico de muchas investigaciones mariáteguianas foráneas” tiene su causa en que sus autores no están familiarizados con el panorama intelectual peruano de la década de 1920. Él sí lo está y, consiguientemente, “familiariza” también al lector. No es fácil toparse al respecto con una puesta en escena de cobertura tan amplia y tan pertinente como esta, y Sobrevilla es consciente de ello.

Lo mismo sucede con todo el bagaje marxista del que hay que disponer para leer a Mariátegui, que queda bien enunciado en la página 23, así como con los ámbitos de la cultura europea que, con avidez ejemplar, asume el Amauta. De más está decir que acercarse a la lectura de Mariátegui sin, por lo menos, una cómplice solidaridad con ese bagaje, equivaldría a no extraer de ella sino un contenido en extremo parcial y tal vez parcializado.

Otro aspecto que merece ser resaltado como positivo es el de valorar a Mariátegui a partir no de criterios político-partidarios sino más bien desde una intencionada asepsia ideológica que Sobrevilla enuncia así: “Antes que adscribir un significado a los textos de Mariátegui, lo que queremos es reconstruir el que tienen en sí mismos” (26), partiendo de su contexto tanto nacional como internacional. Prescindir de presupuestos político-partidarios es una tarea, como el mismo Sobrevilla reconoce apelando a testimonios de nuestra propia realidad, de ímproba hermenéutica que, por si ello fuera poco, ha de reunir dos perspectivas recíprocamente complementarias: la del marxismo mariáteguiano y la de su análisis de la realidad peruana, unificación que, según parece, solo tiene tres posibles antecedentes: D. Meseguer, Chavarría y Oshiro

(22). A ellos se une ahora la obra que comentamos, pero añadiéndoles un *plus* autorreconocido. En efecto, las mejores exégesis del marxismo de Mariátegui son para Sobrevilla las de Meseguer y Melis, pero ambos, dice, se quedan a medio camino en la determinación positiva del marxismo en el Amauta (84-85), falencia que él espera cubrir y que, en honor a la verdad, llena satisfactoriamente.

El prologuista A. Melis subraya atinadamente lo que decimos (19-20), pero nos hace partícipes de otro mérito relevante: el libro que ahora presentamos –escribe– plantea “[...] de manera continua motivos estimulantes para el debate” (19). Efectivamente, como en todos sus escritos, es dable reconocer fehacientemente en este dos improntas “marca de la casa”: por una parte, un uso actualizado, casi puntilloso, de la bibliografía más especializada (en ello es difícil encontrarle parangón a D. Sobrevilla en el Perú y en los países castellanohablantes) y, por otra, una invitación ininterrumpida al diálogo polémico. Señal significativa de la importancia de este libro –corroborra A. Melis– es su invitación al diálogo y, por ende, al asentimiento y al disentimiento, nunca a la indiferencia. Lo que los griegos denominaron *krinein*, un infinitivo que está en el fundamento de toda crítica, posee un parentesco conceptual con el *légein*, es decir, con el *logos*. De ahí que el “diálogo” se constituya también en un requisito connatural al “pensar” o, como le gusta decir a Sobrevilla, al “re-pensar”, al pensar críticamente sobre lo ya pensado.

Otro mérito que hay que subrayar es el que atañe al planteamiento metodológico de la obra, dividida en dos partes perfectamente justificadas, a lo que se suma también su siempre presente afán de claridad, puesto de manifiesto en las “consideraciones finales” que, a la manera de síntesis ilustrativas, acompañan los tramos más significativos de su trabajo. Sobrevilla estudia a un autor peruano que, entre otras cosas,

nos ha enseñado y nos debe enseñar a escribir con corrección. Es probable que algunos giros lingüísticos del Amauta nos suenen hoy un tanto afectados, pero la diafanidad de su estilo y su compromiso con una verdad que haga honor tanto a la ética como a la estética siguen siendo modélicos. Sobrevilla escribe sobriamente. En algunos pasajes, especialmente por exigencias de la misma temática, determinados lectores podrán exigir ciertas modulaciones o variaciones estilísticas, pero la escritura del texto está presidida por un deseo de claridad casi pedagógica, que atenúa un tanto el tono predecible de la redacción y desde el que han de explicarse también no pocas repeticiones y redundancias.

II

Las páginas 414 a 426, dedicadas, como una especie de balance crítico, a reflexionar sobre lo vivo y lo muerto del pensamiento de Mariátegui, y a las que dedico la segunda parte de mi texto, constituyen un testimonio concreto de que la obra de Sobrevilla se presta fecundamente al debate. Me basaré en ellas para extender mi crítica dialogante también hacia otros aspectos.

Recordando aquí a B. Croce y el título de una de sus obras de comienzos del siglo XX sobre la filosofía hegeliana (*Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, 1903), aunque bien pudo traer también a colación el *caput mortuum* del “espíritu absoluto” del que hablan Marx y Engels en la primera página de *La ideología alemana*, Sobrevilla sostiene que un aspecto ya muerto (o que debe morir) de Mariátegui es la adopción de un punto de vista partidarista (véase, por ejemplo, su repercusión en el ensayo sobre “el proceso de la literatura”, páginas 18-19, 366-380 y especialmente 385-387 y 414), así como su impermeabili-

dad a aceptar la crítica de otros enfoques distintos del suyo. Ni siquiera –añade– la intención de ponerse del lado de los explotados debe eximir de la objetividad (415).

Habría que anudar esta deficiencia, para un esclarecimiento más detenido, a la convicción mariateguiana de que el método marxista es omniabarcante y omniaplicable. Desde luego que en la versión de Mariátegui –como asegura Sobrevilla (415)– el marxismo es solo un método de interpretación de las sociedades, sobre todo del capitalismo. Pero con el agravante siguiente: no es solo *un* método; es *el* método. También es justo afirmar que el marxismo no es un sistema filosófico ni una teoría científica en la concepción mariateguiana y que, de hecho, resulta congruente con él incorporar a su seno todas las adquisiciones de la filosofía, de la economía, de la sociología y de la psicología, pero siempre manteniendo en vela las restricciones que el método imponga. En consecuencia, el método marxista (muy bien descrito por Sobrevilla en diversos pasajes de su estudio) se convierte en instancia única y heterónoma del *krinein* [juzgar], y excluye monopólicamente otros “camino” que interpreten la realidad (sea esta adjetivada de “peruana” o de cualquier otro calificativo, incluyendo los de “física”, “biológica” o “política”).

La inspección crítica a la que Sobrevilla somete los tres elementos del materialismo histórico de Mariátegui –el materialismo económico, la división de la sociedad en base y superestructura, y la lucha de clases, esta última complementada por las ideas sorelianas del mito y de la superioridad moral de los productores– ofrece flancos bien argumentados, con ayuda de M. Bunge en lo que se refiere al materialismo económico y a su génesis monocausal, así como en lo que atañe a la relación base-superestructura (apoyándose aquí, entre otros, en Cohen y Elster) (415 y ss.).

No es que el autor extienda la partida de defunción a la tríada citada, pero, por ejemplo, en lo que concierne al esquema base-superestructura escribe en la página 420: “Ni en Mariátegui ni en el marxismo se ha ofrecido una salida aceptable al problema de la constitución de la sociedad en base y super-estructura, ni de la relación existente entre ambas”.

Tal vez el punto de partida de esta aporía resida en que el referido esquema, aun cuando se lo revista de connotaciones similares al “ser-pensar” aristotélicos, constituye, al igual que otros aspectos nucleares del método marxista, una extrapolación platónica del dualismo apariencia-ser. (Dicho sea no tan de paso, y en conexión con ello, puede leerse en la página 270: “[Los 7 *ensayos* de Mariátegui constituyen] siete intentos de aplicación del método marxista a fin de captar adecuadamente el ser esencial y no apariencial del Perú”.) De hecho, el conato de explicar filosóficamente todo el ser sobre la base de una estructura ideal del mundo en la que el ser es verdadero cuando es *como debe ser*, deviene una coincidencia epistemológica entre marxismo y platonismo. La verdad se convierte así en propiedad o cualidad del ser, esto es, en una intelección ontológica en la que la verdad lógica pasa a un plano secundario. Nietzsche habló del cristianismo como de un “platonismo para el pueblo”; tal vez haya que decir lo propio acerca del marxismo, aunque por razones obviamente distintas.

Así, pues, de cara a una reconstrucción del pensamiento mariateguiano, parece imperativo oponerle dialécticamente el mandato fenomenológico de “volver a las cosas mismas”, de dejar que estas hablen sin sujetarlas a la férula de un método único. Nuestra “realidad nacional” ya no tiene, de seguro, la voz –hablando antropomórficamente– que poseía cuando Mariátegui publicó la *editio princeps* (octubre de 1928) de los 7 *ensayos*. Se trata, según todos los indicios, de una voz más

compleja, más difícil de identificar, no interpretable a la luz de un solo método que se erija omnímodamente en garante de la verdad. Desde luego que la aplicación del método marxista para transformar la realidad es un requisito indispensable del método mismo, pero cualquier “realidad nacional”, en tanto que realidad en la que el ser humano se constituye en sujeto-objeto de estudio, pertenece a un ámbito en el que los métodos positivistas (y el marxismo, quierase o no, contiene elementos positivistas fácilmente detectables) han debido ceder el paso a metodologías alternativas.

Diremos a este respecto, apropiándonos de un verbo que Mariátegui empleó en la más célebre de sus cartas a S. Glusberg, que el Amauta no “desposó” la idea de la fenomenología y, por lo mismo, no tuvo acceso a una hermenéutica comprensiva de las ciencias humanas. Ahora bien: ello no implica que los continuadores del Amauta, herederos de su ecumenismo cultural, “alarguen” su metodología y, dejando de lado el anquilosamiento que supone considerarlo como un oráculo redivivo o como un santón infalible, introduzcan en su pensamiento más “heterodoxia” y menos dogmatismo, profundizando lo que Mariátegui inició y que A. Salazar Bondy calificó de “marxismo abierto” y A. Melis ha denominado “marxismo otro” (55-56). Como ya se ha dicho tantas veces, los *7 ensayos* siguen esperando una nueva edición en la que los discípulos de Mariátegui, abiertos a un marxismo menos excluyente y ayudados, por ejemplo, del trabajo de campo y de metodologías cualitativas, nos acerquen confiablemente al estudio de los procesos de la economía, del regionalismo, de la educación, de la religión y de la literatura en el Perú actual.

En el Perú de hoy no puede pensarse, en el caso de Mariátegui, algo similar a lo que aconteció con los hegelianos de izquierda cuando Feuerbach publicó *La esencia del cristia-*

nismo (1841): no solamente todos se hicieron “feuerbachianos” sino que, además, declararon “concluida” la crítica de la religión. No sé si todos nuestros pensadores de izquierda se declararán hoy abiertamente “mariáteguianos”, pero sí sería lamentable que la interpretación de la realidad nacional que el Amauta nos proporcionó en los 7 *ensayos* se convirtiese en un “punto final” y rotundo que no admite ni crítica ni continuidad. La obra de Sobrevilla representa, en este sentido, un antídoto recomendable.

Todo lo anterior no significa extender la partida de defunción a una filosofía tan importante (y todavía tan anunciadora de futuro) como el marxismo (de hecho, como escribe D. Sobrevilla en la página 21, “[...] la lucha de clases sigue siendo una realidad profundamente viva en gran parte del mundo contemporáneo”). De lo que aquí más bien se trata es de declarar que se impone una revisión a fondo de su método si es que este ha de rendir los dividendos esperados en cuanto a interpretación y transformación de la realidad. Abundando en ello, A. Melis se ha referido a que Mariátegui tuvo dificultades para dar cuenta de sociedades donde el factor étnico-cultural se mezcla en forma compleja con el factor clasista, estableciendo el “límite eurocéntrico” del marxismo en países latinoamericanos con fuerte presencia indígena (19-20). En contra de lo que el mismo Melis insinúa, no creemos que Mariátegui, de haber conocido “[...] los trabajos de Marx que representan una apertura teórica a las sociedades extraeuropeas” (y en los que, por cierto, los países semejantes al nuestro no quedan bien librados), hubiese alterado su interpretación, por ejemplo, de los problemas del indio y de la tierra.

Desde otra perspectiva, al afán polémico de Sobrevilla hay que ponerle también, respetuosamente, algunos reparos. No se nota, por ejemplo, una correlación crítica entre el juicio sumario del planteamiento de López Soria (83) y la explica-

ción, por otra parte no muy esclarecedora, de su marxismo lukacsiano (64-66). De igual modo, sin estar de acuerdo cien por ciento con lo que M. Giusti denomina el “gran relato de la nación peruana” (270-271), no podemos cerrarnos a lo que él llama el “sentido prescriptivo de la realidad nacional”, ya que es desde el “deber ser” desde donde tanto Mariátegui como Víctor Andrés Belaunde desean cambiar lo fenoménico o empíricamente identificable. Con respecto a la “racionalidad alternativa” y no reduccionista del Amauta, a la que hace referencia A. Quijano, habría que exigir matizaciones menos apresuradas (67-68 y, sobre todo, 82; asimismo, la posición del prologuista en la página 19). En lo que respecta al “marxismo romántico” del Amauta y a lo propugnado por M. Löwy (84), creemos que el lector ha de exigir un mayor abundamiento textual para, de este modo, reforzar la posición antipositivista; algo asimilar ocurriría en la relación de Mariátegui con el marxismo-leninismo. Sí respaldó la afirmación de que D. Meseguer ha escrito una de las mejores exégesis del marxismo en su tesis doctoral titulada *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* (publicada en 1974), pero la única página que Sobrevilla le dedica (62), no obstante contener conclusiones importantes, no le hace del todo justicia.

En la página 424 del libro que comentamos se ofrece una síntesis final acerca de lo vivo y lo muerto en el pensamiento del Amauta que se expresa de esta manera: rechazar el partidismo en cuanto al conocimiento; reelaborar de forma más satisfactoria el determinismo económico; renunciar al esquema base-superestructura; procesar de otra manera la lucha de clases; abandonar la idea de un mito que no se dirige a la razón de los revolucionarios sino a su intuición, imaginación y afectividad; y aplaudir, finalmente, que “[...] el marxismo mariateguiano no haya hecho uso de un recurso tan problemático como la dialéctica”.

Estoy de acuerdo en líneas generales con todo ello, con excepción de lo tocante a la posición de Sobrevilla frente al mito, que se asienta tal vez en un presupuesto metafísico casi imposible de compartir: la existencia de algo así como una “razón pura” impermeable, desde su deber ser, a los sentimientos y a la emoción. “La idea soreliana del mito es incompatible con el marxismo y constituye una vía muerta”, ya que “[...] de hecho sólo suscitó adhesiones dentro del fascismo”, se lee en la página 424. Abrigo mis reparos ante declaración tan terminante. Desde luego, hay un capítulo pendiente en nuestra historia del siglo XX: verificar un registro fidedigno de las repercusiones fascistas en el Amauta y en la ideología aprista en una época que ya no es la nuestra, pero cuyo “espíritu” podría no estar tan muerto como nos gustaría que estuviese.

Declarar, como lo hace Sobrevilla, que en el marxismo de Mariátegui “preponderan los elementos muertos” y que, de proseguirse su camino, ha de reconstruirse ampliamente su concepción del marxismo (424), es contribuir a una tarea todavía por hacerse: la desmitificación del Amauta. Ello, sin embargo, no implica desconocer que Mariátegui sigue siendo, en muchos aspectos, el pensador peruano más importante en filosofía política, a pesar de que su temprana muerte ha sido una tragedia que hasta hoy nos persigue. Ahora bien: Mariátegui hizo su aprendizaje del marxismo (y también, en gran parte, de política, sociología, economía y filosofía) durante su permanencia en Europa (entre noviembre de 1919 e inicios de 1923). Sabemos que se aproximó al socialismo en 1918, debido a la influencia de Víctor M. Maúrtua, aunque no hay ningún testimonio en los escritos de su época acerca de que hubiera leído textos de los fundadores del marxismo. Nos habla también, en su carta a Glusberg del 10 de enero de 1928, sobre el hecho de que frecuentó cursos libremente en Europa, pero, como pasó aquí en la Universidad Católica con su

matrícula en las clases de latín con un agustino erudito, no hay una constancia que lo acredite o, si la hay, sus resultados dejan mucho que desear.

Sea como fuere, Mariátegui dispuso de poco tiempo para someter a antítesis un materialismo histórico que él abrazó con el entusiasmo del recién converso. Sus seguidores, que van –en simplificación excesiva– desde la teología de la liberación hasta Sendero Luminoso, sí han tenido más tiempo para abordar lo que Sobrevilla denomina “la necesidad de reconstrucción del marxismo de José Carlos” (425). ¿Con qué resultados? Permítanme citar un conocido pasaje de M. Vargas Llosa, desde luego demasiado fundamentalista y necesitado de matización, pero elocuente: “En los últimos 30 o 40 años –escribe en *El pez en el agua*, edición de 1993, página 309– el Perú no ha producido en el dominio del pensamiento casi nada digno de memoria y sí, en cambio, un gigantesco basural de palabrería populista, socialista y marxista sin contacto con la realidad de los problemas peruanos”.

Y añade en la página 310: “Sin embargo, el pensamiento de izquierda tenía un ilustre precursor, José Carlos Mariátegui (1894-1930)”, un pensador con “voz propia”, pero cuyos sucesores han entrado en una “declinación” que su mismo texto nos ahorra adjetivar. Leamos también al respecto, como contrapunto equilibrante, el párrafo final del libro de Sobrevilla (426), anterior a sus dos “anexos”:

El desarrollo del pensamiento de izquierda y del marxismo en el Perú ha de depender sobre todo de la capacidad que muestre para asumir el reto de ir con Mariátegui más allá de Mariátegui. Tempranamente nacido el marxismo en el Perú, gracias a la acción y a la obra de José Carlos, ha tenido después un infradesarrollo teórico y hace un tiempo amenaza con esclerotizarse. El día de hoy el pensamiento del Amauta está a la espera de sus continuadores.

Si no se da solución de continuidad crítica al pensamiento de Mariátegui, tal vez haya que sostener, basándonos parcialmente en un documento mimeografiado de diciembre de 1933 o enero de 1934 del Partido Comunista del Perú (cf. cita en las páginas 32-33), que el mariateguismo no solo obstaculiza el crecimiento rápido del comunismo, sino también –entendiendo aquí por “mariateguismo” la labor de los que se reconocen como sus continuadores– otros crecimientos impostergables y rabiosamente actuales. (¿Cómo, por ejemplo, no anhelar que la justificación moral del socialismo, que el Amauta toma de Sorel –cf. páginas 422-423–, pudiera hacerse extensiva a los veintitantos proyectos políticos que se han presentado en las últimas elecciones!). Leer inteligentemente a Mariátegui en la clave interpretativa que Sobrevilla nos proporciona puede servir para, por fin, enmendar rumbos.

Felizmente, a estas alturas de nuestra historia debería sonar paradójico ser peruano y desconocer el pensamiento del Amauta. Nos resulta casi imposible identificarnos en esa amalgama o hipóstasis metafísica que se denomina pomposamente “identidad nacional”. Sin embargo, tal vez sea beneficioso –para nuestro presente y nuestro futuro como nación– considerar a Mariátegui como un punto común de identificación. Ello implicará, desde luego, continuar críticamente su pensamiento y su obra, tal como, según he expuesto, ha conseguido hacerse exitosamente en el libro aquí comentado. Habría sin embargo que ser todavía más ambiciosos que su autor en lo que se refiere al alcance del concepto de “reconstrucción”. Escribe en efecto Sobrevilla que su obra se guía por el propósito de sintetizar “qué es hoy lo vivo y lo muerto del pensamiento de Mariátegui”, en aras de poner de manifiesto “[...] lo que pueda servir de punto de partida para la reconstrucción de la izquierda en el Perú” (26-27). Yo añadiría: no solo de

punto de partida para la reconstrucción de la izquierda, sino para la reconstrucción de nuestro pensamiento político y, en último término, de todo nuestro país.

Para concluir este comentario quisiera citar el juicio de A. Melis con el que inicia su Prólogo (17) y con el que coincido plenamente: “Este estudio de David Sobrevilla tiene todas las características de un libro de referencia inevitable”.