

Arielismo, mitos y marxismo espiritualista en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

Martín Castilla (UNLP/CONICET)

En esta ponencia me propongo continuar la reflexión iniciada en otros trabajos donde abordé el fenómeno de conjunción del marxismo con otras corrientes de pensamiento en América Latina durante los años veinte, como estrategia desplegada por algunos intelectuales para traccionar el campo cultural hacia posiciones revolucionarias. De modo más específico, busco interrogar la articulación entre marxismo y arielismo (entendido aquí como tradición filosófica-social y no como formación intelectual) en el pensamiento y la práctica intelectual de Mariátegui en Perú entre 1920 y 1930.

¿Qué lugar ocupa la articulación entre espiritualismo y marxismo en el proyecto mariateguiano de radicalización del campo intelectual peruano de los años veinte? Siguiendo los indicios que me proveen algunos trabajos críticos que han abordado parcialmente la cuestión, me propongo analizar una serie de artículos de Mariátegui que me permitan comenzar a responder este interrogante.

*

En su artículo "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui" José Sazbón reflexiona sobre la coexistencia en el pensamiento del intelectual peruano de inscripciones ideológicas y posiciones filosófico-sociales de compleja articulación, en el que una perspectiva política de clase es dinamizada a partir de marcos filosóficos idealistas (Sazbón, 2002: 118).

La presencia de esos encuadres idealistas, visibles en inflexiones vitalistas, irracionalistas, espiritualistas, voluntaristas y misticistas en las inmediaciones de esa perspectiva de clase que persigue la emancipación del proletariado, es para Sazbón (2002: 114) el dato fundamental del marxismo de

Mariátegui respecto a otros marxismos de su época. “Socialismo voluntarista” (Sazbón, 2002: 116), “romanticismo revolucionario” (Sazbón, 2002: 122; Kohan, 2000: 97), “idealismo revolucionario” (Terán, 1986: 111), “marxismo romántico” o “marxismo arielista” (Löwy, 2000: 12) son algunos de los rótulos ensayados para catalogar esta atípica matriz ideológica que, en consonancia con la reacción antipositivista de las primeras décadas del siglo XX, recupera el mito -el mito de la revolución social, del socialismo, del proletariado- como “configuración espiritual activadora, como impulso ideal” que desate las energías necesarias para la transformación revolucionaria de la sociedad (Sazbón, 2002: 132-133).

Sazbón señala la influencia de Sorel en la articulación filosófico-ideológica mariateguiana, pero tiene la virtud de no presentarla ni como su única influencia, ni reducirla a una mera operación de traducción al contexto local (como hace, por ejemplo, Villaverde Alcalá-Galeano en el libro clásico de Aricó). Por el contrario, considera que Sorel funciona como “aglutinante” y/o “totalizador potencial” de otras diversas influencias, entre las que señala pensadores del centro -Nietzsche, Croce, Bergson, Spengler, Gobetti, Romain Rolland- pero también locales, como por ejemplo, Vasconcelos, Ingenieros o Waldo Frank (Sazbón, 2002: 120). Me interesa en particular la referencia a las influencias locales, ya que trae a colación una arista poco problematizada en los estudios mariateguianos: la relación entre la tradición intelectual local y esa articulación singular entre idealismo y marxismo. Como trataré de demostrar la combinación de idealismo y marxismo ocupa un lugar central entre las estrategias desplegadas por Mariátegui para reconducir el campo intelectual, y sobre todo a la “nueva generación”, hacia posiciones socialistas. La formulación -apelando a Sorel- del mito del socialismo peruano ocupa un lugar central, ya que permite, al suplantarse la noción de “ideal”, recuperar buena parte de la lectura arielista de la realidad nacional -lo que potencia la traductibilidad nacional del marxismo- para redireccionarlo en sus metas y objetivos, hacia una mirada sensible a problemáticas económico-sociales.¹ En otras palabras, al insertar el mito del socialismo peruano en la cosmovisión arielista, Mariátegui

¹ Utilizo provisoriamente la idea de que el mito *sustituye* al ideal, aunque al ir avanzando en la investigación intentaré calibrar mejor la definición de esa relación y el efecto que genera la inclusión del mito soreliano en la constelación arielista, pudiendo ser otros los términos que la designen, como por ejemplo, *solapamiento*, *aproximación*, *fusión*, etc.

buscará apropiarse de algunos núcleos de “buen sentido” de la mirada arielista con el objetivo de radicalizar el campo intelectual peruano, intentando “un enderezamiento del espiritualismo sobre sus pies” (Sazbón, 2002: 146) que lo oriente hacia la acción política.

Me limito aquí, por una cuestión de recorte, a analizar los efectos que la introducción de la noción de mito revolucionario tiene en las estrategias desplegadas por Mariátegui hacia el campo intelectual, sin desconocer que esa misma categoría adquiere modulaciones diferentes cuando la piensa como estrategia para intervenir, por ejemplo, en la movilización de los sectores populares.

*

Durante primer tercio del siglo XX la gravitación de encuadres filosóficos idealistas era muy fuerte en los ámbitos intelectuales de todo el continente. En 1900, la salida del *Ariel* de Rodó propagó la reacción antipositivista en los ámbitos intelectuales de América Latina, contribuyendo a forjar una nueva sensibilidad que anteponía la belleza a la utilidad y lo práctico, el arte a la ciencia, y que encontraba en lo espiritual un refugio ante el materialismo y la fragmentación de la experiencia en la modernización capitalista, identificada con los Estados Unidos y representada en la ficción de Rodó por la amenazante figura de Calibán.² Como afirma Terán, la noción de *ideal* ocupaba un lugar central en esta constelación espiritualista. Ideal, por un lado, refiere a valores de índole espiritual que escapan al ordenamiento positivista y materialista, y que como tales fundan la posibilidad de una moral [;] por el otro, se vinculaba con la noción de “ideas-fuerza” de Fouillé, es decir, con aquellas ideas que por sólo el hecho de tenerlas se traducen en acción” (Terán, 2010: 56). De allí que una de las claves del pensamiento arielista sea proveer los ideales morales capaces de superar esa crisis en la que se considera que se ha introducido la modernidad. La tarea de formular y proveer esos ideales quedaba a cargo, en la formulación de Rodó, de una elite del mérito, una

² Este movimiento de ideas en nuestro continente se da de manera paralela con un retorno a los encuadres idealistas en la filosofía moderna en los países centrales. El vitalismo de Bergson, el psicologismo de Wundt, la emergencia de corrientes neokantianas, neohegelianas, esto es, neoidealistas en general, a las que también pertenecen Sorel, Croce, Gentile y Romain Rolland.

aristarquía de la moral y la cultura que venía a ser el reaseguro contra el avance generalizado e inevitable de las mediocracias modernas.

En sintonía con este clima de ideas, ya finalizada la primera década del siglo XX, José Ingenieros publica *El hombre mediocre* (1913). En este ensayo, que también adquiere gran resonancia a nivel continental y una rápida recepción en los círculos intelectuales, se observa la emergencia de inquietudes filosóficas e incrustaciones espiritualistas en el pensamiento de Ingenieros que, no sin tensiones con la veta positivista de que continúa activa, llevarán al centro de su pensamiento la noción de “ideal”.

En Perú, la gravitación de esta matriz espiritualista tendrá una gran fuerza en el campo intelectual. Tal es así que la formación que emerge hacia entresiglos es denominada “arielista” por su fuerte identificación con el pensamiento de Rodó. Estos intelectuales, entre los que cabe destacar a los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde, fueron los primeros en reflexionar sobre el Perú de un modo sistemático y global, con el objetivo de formular un proyecto nacional modernizador (Gonzáles, 1996). Me interesa destacar que la reflexión de estos intelectuales sienta un precedente ineludible en el campo intelectual peruano de las primeras tres décadas del siglo XX, siendo referencia obligada para todos aquellos que reflexionaban sobre diferentes aspectos de la sociedad peruana, ya sea para pensar con ellos, o contra ellos -y en esto Mariátegui no parece ser una excepción-. Instituyen un marco y un modo pensar, y también los temas que ocupan el centro de la reflexión intelectual durante buena parte del siglo XX. La identidad nacional, el problema del indio, el lugar del Perú en el continente, el rechazo a la injerencia norteamericana, la industrialización y la postulación sobre la necesidad de un proyecto nacional (Gonzáles, 1996: 52). En términos generales, fueron conocidos y reconocidos por el énfasis culturalista de las respuestas que plantearon a estos problemas, vinculadas a la creación de una identidad nacional y continental, en las la noción de “ideal” – clásico, hispánico, latino- ocupa un lugar central. No pretendo desconocer la veta modernizadora en sentido capitalista del Perú -práctica, pragmática, material- que hay en el pensamiento de los arielistas (Gonzáles, 1996: 222), pero me interesa enfatizar el rol que cumplieron en la sedimentación en el

campo intelectual peruano de elementos idealistas vinculados a la tradición instituida por el *Ariel* de Rodó.

Las formaciones intelectuales que emergen hacia el segundo lustro de la década de 1910, la “juventud peruana” luego reconfigurada –Reforma Universitaria y Revolución Rusa mediante– en la “nueva generación peruana”, van a sentirse también convocadas por *Ariel* para emprender una rebelión “idealista” contra los valores positivistas del estado oligárquico y contra la “decadencia” moral de las clases dirigentes (Beigel, 2006: 60-62). En efecto, como señala Portantiero, el movimiento de la Reforma Universitaria tiene, tanto en Perú como en el resto del continente, mucho del romanticismo idealista del *Ariel* (1978:72).

Ahora bien, como señala Fernanda Beigel (2006: 143), la “nueva generación” es un sujeto colectivo heterogéneo que contiene en su interior proyectos de diferente grado de radicalidad: desde reformistas moderados que no trascienden la crítica a impermeabilidad de las instituciones oligárquicas para las nuevas elites juveniles portadoras del “ideal”, hasta grupos que comienzan a abandonar el juvenilismo rodoniano para dirigirse hacia posiciones antiimperialistas y/o marxistas, postulando una necesidad de transformación radical de la sociedad que trascienda el mero ámbito universitario e institucional. Al reflexionar sobre las prácticas artísticas en los años veinte peruanos, Beigel (2003: 34) sugiere que la nueva generación puede ser considerada como el puente entre el modernismo y la vanguardia. Propongo retomar esa metáfora para, posicionados en las coordenadas filosófico-sociales que nos ocupan, pensar a la nueva generación como un espacio de tránsito entre el espiritualismo arielista y el marxismo romántico (no importa que pocos los que lo hayan transitado). Entender a la nueva generación como un área de pasaje y de disputas, donde lo activo, lo residual y lo emergente coexisten conflictivamente y en el que la noción de “ideal” se tensa entre sentidos divergentes, nos permitirá comprender mejor las apuestas de Mariátegui sobre el campo intelectual. Entre los años 1923 y 1928 se desarrolla un “proceso de definiciones programáticas e ideológicas” en el que Mariátegui intervendrá para impulsar la radicalización (Beigel, 2006: 29). Para ello desplegará un amplio abanico de estrategias entre las que, como intentaré

dar cuenta, se encuentra la de vincular y sustituir la noción de “ideal” por la de mito soreliano, con el objetivo de establecer, sin romper con los encuadres idealistas –ni con sus portadores-, un nexo entre las difusas aspiraciones de la nueva generación y las premisas organizativas y políticas que demandan las luchas sociales (Sazbón, 2002: 134).

*

Afirma Terán (1985: 115) que “una ideología sólo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traductibilidad nacional”. En los artículos que analizo a continuación, Mariátegui intenta optimizar la traductibilidad del marxismo en Perú a partir de la sustitución de la noción de “ideal” por la de “mito revolucionario” en el interior de la matriz filosófica arielista. Con ello intentará conducir a los sujetos de la nueva generación que están todavía filiados al espiritualismo arielista hacia posiciones revolucionarias, favoreciendo un proceso de radicalización que parece estar pensado más como un *tránsito* que como una ruptura, ya que, más que una negación de las posiciones filosóficas idealistas, Mariátegui parece proponer un reordenamiento de las mismas para cargarlas con otro sentido ideológico.

Como han señalado Terán (1986) y Beigel (2003), entre otros, la tolerancia a los discursos no marxistas –que no compromete, por supuesto, la opción clasista de Mariátegui- es un rasgo fundamental de su “heterodoxia”. No sólo el espiritualismo arielista que aquí nos ocupa, sino también, por ejemplo, el psicoanálisis o los postulados de las vanguardias locales y europeas –pocos años después condenados por la ortodoxia marxista como “desviaciones pequeñoburguesas”-, serán interlocutores válidos para el director de la editorial Minerva. Fernanda Beigel ha señalado que esta apertura es un aspecto central del proyecto de Mariátegui durante el período de definiciones ideológicas iniciado en 1923 y que toma la forma de una “política de inclusión” en sus emprendimientos editoriales (Beigel, 2003: 53). Dicha práctica perseguía incorporar a todos los sujetos que podían contribuir a la reflexión crítica de la sociedad peruana para, al mismo tiempo, generar debates y enfrentamientos de ideas que puedan decantar un proyecto de transformación social, que para Mariátegui debía tomar la forma de una revolución socialista (Beigel, 2003: 53;

2006: 199). En 1927 explicitaba esa meta, al decir sobre *Amauta*: “no es todavía un programa sino apenas un debate en el cual caben voces e ideas diversas, que se reconozcan animadas del mismo espíritu de renovación” (AA.VV.,1975: 73). Y profundizaba:

Somos los vanguardistas, los revolucionarios. Los que tenemos una meta, los que sabemos a dónde vamos. En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aún definitivamente orientados. Estamos dispuestos todos los días a confrontar nuestros puntos de vista con los afines o próximos./ [...] Yo, personalmente, traigo a ese debate mis proposiciones. Trabajaré, por supuesto, porque (sic) prevalezcan; pero me conformaré con que influyan –en la acción, en los hechos, prácticamente-, en la medida de su coincidencia con el sentimiento de mi generación y con el ritmo de la historia/[...] Nuestra ideología, nuestro espíritu, tienen que aceptar precisamente un trabajo de contrastación constante. Este es el único medio de concentrar y polarizar fuerzas, y nosotros –no lo ocultamos- nos proponemos precisamente ese resultado. Tenemos confianza en nuestra obra – no por lo iluminado o taumatúrgico o personal de su inspiración- sino por el carácter de interpretación y coordinación de un sentimiento y de un ideal histórico. (AA.VV.,1975: 92-93)

*

Un panorama sobre las operaciones de sustitución del mito por el ideal puede apreciarse en algunas intervenciones de Mariátegui. Su artículo de enero de 1925 “El hombre y el mito” nos provee un buen punto de partida. Si bien tematiza la situación ideológica en la Europa de la primera posguerra, considero que puesta en circulación en el campo intelectual peruano persigue necesariamente una intervención en proceso de definiciones ideológicas que señalamos antes y, por ello, intentaré comprender su impacto en las disputas ideológicas locales. Mariátegui despliega allí una concepción filosófica afín a encuadres idealistas, en la que afirma:

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 mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana (Mariátegui, [1925] 1994: 497; cursivas mías)

Ante la crisis de la razón y de los valores positivistas que implicó la primera guerra mundial, Mariátegui va a postular “la perentoria necesidad de un mito”. Hasta este punto, no es muy arriesgado señalar la coincidencia, o al menos, los múltiples puntos de contacto con las concepciones y diagnósticos de los encuadres espiritualistas inscriptos en la línea del *Ariel*. La diferencia residirá,

sobre todo, en el rechazo de algunas propuestas canónicas que podemos vincular con esa tradición filosófica social.

Algunas almas purgan por restaurar el Medio Evo y el *ideal* católico. Otras trabajan por un retorno al Renacimiento y al *ideal* clásico [...] Más todos los intentos de resucitar *mitos* pretéritos resultan, en seguida, destinados al fracaso. (Mariátegui, [1925] 1994: 498; cursivas mías)

Nótese que en este párrafo *ideal* y *mito* se utilizan como sinónimo, pero que *ideal* es sinónimo de *mito* pasado, envejecido, infecundo: “la fe muerta no es capaz de resucitar” afirma Mariátegui. Proyectada en el campo intelectual peruano, la impugnación del recurso al *ideal* clásico funciona como un bloqueo a la propuesta general del *Ariel*, mientras que el rechazo del *ideal* católico descarta las inflexiones hispanistas de intelectuales como Riva Agüero que, junto con las latinistas de Francisco García Calderón son los grandes senderos por donde transitaban las propuestas de reconfiguración de la nación peruana (González, 1996: 241), todavía activas en algunos círculos de la nueva generación (Beigel, 2006: 63).

Contra esos *mitos* envejecidos que son el *ideal* clásico y el *ideal* católico, Mariátegui va a proponer el “*mito* de la revolución social” en el que “los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales” (Mariátegui, [1925] 1994: 498; cursivas mías). Nótese que en esta última oración Mariátegui parece estar señalando ese “enderezamiento del espiritualismo sobre sus pies” del que nos hablaba Sazbón (2002: 146) y que aquí se evalúa como estrategia de radicalización del campo intelectual para conducirlo hacia posiciones marxistas. Tiempo después, en el célebre editorial de la segunda época de *Amauta*, sintetizará:

No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencial y capaz de movimiento [...] Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América latina idealista, entre una Roma rubia y una Grecia pálida. Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El *mito* de Rodó no obra ya -no ha obrado nunca- útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad [...] El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos

más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia. (Mariátegui, [1928] 1994: 260-262)

De ese modo, al introducir el mito de la revolución social Mariátegui busca abrir una fisura en la cosmovisión idealista por la que se cuelen actores y reivindicaciones sociales y económicas, que presuponen un paso hacia una estructura del sentir cercana al diagnóstico y las soluciones del marxismo, así como una disposición a la acción política.

Por añadidura, la propuesta de Mariátegui viene a romper con el elitismo insistente que encontramos en la tradición iniciada por el *Ariel*, pero también en las más radicales formulaciones del *Hombre mediocre*, que le atribuían a los intelectuales el rol de guías morales proveedores de ideales. El nuevo rol de los intelectuales es acompañar las metas del proletariado, hacer trabajo de organización y propagandización para logara ese fin, en fin, pasar a la acción política revolucionaria.

*

Para dar cuenta de cómo creía Mariátegui que la adopción de la mística del proletariado y la revolución social podía operar sobre los idealistas de la nueva generación, esto es, sobre los intelectuales y no sólo sobre los sectores populares, conviene analizar el artículo “El idealismo de Edwin Elmore”, escrito ante la muerte de este joven intelectual. Mariátegui le atribuye ciertas coordenadas de partida, al señalarlo como un “intelectual de un fervoroso idealismo [...] que sentía la necesidad dar a su pensamiento una meta generosa y elevada”, y que “pensaba que la cultura del porvenir debía ser una cultura ibérica. Más aún. Creía que este renacimiento hispánico estaba ya gestándose” (Mariátegui, [1925] 1994: 312-313). Sin embargo, señala que:

La gran jornada del 23 de Mayo le descubrió al proletariado. Elmore empezó entonces a comprender a la masa. Empezó entonces a percibir en su oscuro seno la llama de *un ideal verdaderamente grande*. Sintió que el proletariado, además de ser una fuerza material, es también una fuerza espiritual (Mariátegui, [1925] 1994: 313; cursivas mías)

Este hecho, que tiene las características de una epifanía deja a Elmore, según Mariátegui, “pronto para ocupar su puesto de combate. Cuando le ha tocado

probarlo, ha dado entera su vida”, esto es, listo para la acción política y sentimentalmente imbricado con la causa del proletariado (Mariátegui, [1925] 1994: 313).

*

Esta primera aproximación a la conjunción entre idealismo y marxismo como estrategia desplegada por Mariátegui para radicalizar el campo intelectual nos permite avanzar en los intentos por comprender el proyecto intelectual emprendido por Mariátegui en la segunda década del siglo XX. Tanto su proyecto editorialista, materializado en la editorial Minerva y la revista *Amauta* y la “política de inclusión” allí desplegada, su tolerancia a los discursos no marxistas y a la confrontación de ideas, como el establecimiento de alianzas con intelectuales que distan de tener posiciones revolucionarias, parece estar atravesado por la confianza en poder lograr que los intelectuales de la nueva generación transiten el camino de la radicalización política, desde posiciones idealistas hacia el compromiso social y la acción política. En el diseño de esa estrategia, la inserción del concepto soreliano del mito revolucionario como nexo posible entre arielismo y marxismo parece ocupar un lugar fundamental.

Bibliografía

Fuentes primarias

-AA.VV. (1975). *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul.

-Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Amauta.

Fuentes secundarias

-Sazbón, José (2002). “Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui” en *Historia y representación*, Bernal, UNQ.

-Kohan, Néstor (2000). *De Ingenieros al Che*, Buenos Aires, Biblos.

-Terán, Oscar (1986). “Mariátegui: la nación y la razón” en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.

- Löwy, Michael (2000). "Prólogo" a Kohan, Nestor. *De ingenieros al Che*, Buenos Aires, Biblos.
- Villaverde Alcalá-Galiano, Luis (1980). "El sorelismo de Mariátegui" en Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Pasado y Presente..
- Terán, Oscar (2010). "El Ariel de Rodó o cómo entrar en la modernidad sin perder el alma" en Weimberg, Liliana. *Estrategias del pensar*, México, UNAM.
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina*, Buenos aires, Siglo XXI.
- Gonzáles, Osmar (1996). *Sanchos fracasados*, Lima, Preal.
- Beigel, Fernanda (2006). *La epopeya de una generación y una revista*, Buenos Aires, Biblos.
- Beigel, Fernanda (2003). *El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos.
- Portantiero, Juan Carlos (1978). *Estudiantes y política en América Latina*, México, Siglo XXI.