



Revista
DISENSO

AREQUIPA, DICIEMBRE DEL 2015, Vol. 1.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

*No hay condiciones de vida a las que
un hombre no pueda acostumbrarse,
especialmente si ve que a su alrededor
todos las aceptan.*

LEON TOLSTOI, ANA KARENNINA

**Helard Añamuro Chambi
Jaime Araujo Frías
Alonso Castillo Flores
Ayrton Trelles Castro**



**Editorial
DISENSO**

EN DEFENSA DEL DISENSO

Hay un mal que ha colonizado la subjetividad de nuestros conciudadanos, se llama conformismo, y es mucho más peligroso de lo que se cree. Tiene a su favor sus sistemas de normalización, el principio de mediocridad cotidiana, los rituales de solemnización de las autoridades, las modas y la estupidez crónica.

Todo esto es profundamente desolador. Desde hace años se nos viene diciendo a través de todos los medios posibles que debemos tender a los acuerdos, pero se omite el ¿por qué debemos estar de acuerdo? Incluso se esgrime desde los tribunales de justicia, las aulas universitarias, hasta las cómplices homilías dominicales, que una democracia solo será posible si priman los acuerdos en la población antes que el disenso.

En efecto, todo este discurso es aparentemente hermoso. Sin embargo, es nuestro deber cuestionarnos: ¿Debe estar de acuerdo la madre que deambula por la calle esperando una limosna? ¿Debe estar de acuerdo el padre de familia que todas las mañanas revuelve la basura buscando restos de comida para alimentar a sus hijos? ¿Debe estar de acuerdo el joven que es confinado a trabajar en condiciones deplorables por un sueldo miserable? ¿Debe estar de acuerdo la madre que observa a las mascotas de su compatriota alimentarse mejor que sus pequeños hijos? ¿Con quién deben estar de acuerdo? ¿Por qué deben estar de acuerdo? ¿A quién le conviene que todos ellos estén de acuerdo? Al parecer detrás de la hermosa expresión consenso se esconde la inmundicia de unos cuantos, de aquellos que dicen que todo está bien y que, en consecuencia, no hay nada por hacer o por cambiar.

REVISTA DISENSO
FILOSOFÍA Y POLÍTICA

REVISTA DISENSO
FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Helard Añamuro
(Editor)



Editorial Disenso
Arequipa/Perú
2015

DISENSO

Año I | N° 1 | Diciembre del 2015 | Arequipa-Perú

Centro de Estudios Disenso

Hecho el depósito legal
en la Biblioteca Nacional del Perú: 2015-17823

Corrección de textos, diagramación,
diseño de carátula y cuidado de
edición: Helard Fredy Añamuro Chambi

*Prohibida la reproducción total o parcial del contenido y de las características
gráficas de esta revista por cualquier medio sin permiso de los editores.*

Revista Disenso – Filosofía política
Año I | N° 1 | Diciembre del 2015 | Arequipa-Perú
Autor-Editor:
Helard Fredy Añamuro Chambi
La Campiña Ñ-5, I Sector, Socabaya – Arequipa
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del
Perú 2015-17823.
Se terminó de imprimir en diciembre del 2015 en:
Talleres Full Copy
Calle Universidad 405, Urb. La Negrita – Arequipa

CONTENIDO

FILOSOFÍA

Jaime Araujo Frías
LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA..... 9

Alonso Castillo Flores
PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA..... 19

POLÍTICA

Jaime Araujo Frías
PENSAR, UNA INVITACIÓN A PROFANAR LA POLÍTICA..... 29

Alonso Castillo Flores
MARIÁTEGUI, MARXISMO Y MÍSTICA REVOLUCIONARIA..... 49

Helard Añamuro Chambi
ESTADO Y DEMOCRACIA. UN ENSAYO SOBRE
PARTIDOS POLÍTICOS EN EL PERÚ..... 84

LITERATURA

Helard Añamuro Chambi
HABER NACIDO DE NUEVO..... 93

Ayrton Trelles Castro
OJOS HÚMEDOS, ARDIENTE EL CORAZÓN (Contratapa)

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA

POR: JAIME ARAUJO FRÍAS

“Un pensamiento que aspira por principio a ser crítico no puede darse el lujo de no tener claridad al respecto, máxime si está comprometido con una transformación radical de la realidad a la que pertenece”.

Juan José Bautista Segales.

1. A modo de introducción: El visitante

A manera de introducción quiero referirme a una historia que nos cuenta Eduardo Galeano en su libro “Los hijos de los días”, titulado El visitante, setiembre 7:

En estos días del año 2000, ciento ochenta y nueve países elaboraron la Declaración del Milenio, que los comprometía a resolver todos los dramas del mundo.

El único objetivo que se ha cumplido no figuraba en la lista: se ha logrado multiplicar la cantidad de expertos necesarios para llevar adelante tan difíciles tareas.

Según escuché decir en Santo Domingo, uno de esos expertos estaba recorriendo las afueras de la ciudad cuando se detuvo ante el gallinero de doña María de las Mercedes Holmes, y le preguntó:

—Si yo le digo, exactamente, cuántas gallinas tiene, ¿usted me da una?

Y encendió su computadora tablet con pantalla táctil, activó el GPS, se conectó a través de su teléfono celular 3g con el sistema de fotos satelitales y puso en funcionamiento el contador de píxeles:

—Usted tiene ciento treinta y dos gallinas. Y atrapó una.

Doña María de las Mercedes no se quedó callada:

—Si yo le digo en qué trabaja usted, ¿me devuelve la gallina? Entonces, le digo: Usted es un experto internacional. Yo me di cuenta porque vino sin que nadie lo llamara, se metió en mi gallinero sin pedir permiso, me dijo algo que yo ya sabía y me cobró por eso.

Cotidianamente la primera parte de esta historia que narra Galeano se repite en nuestras vidas: “Los amos del capital y las finanzas constantemente a través de todos los medios de comunicación posibles nos imponen sus intereses en detrimento de los nuestros”.

El presente ensayo de reflexión tiene por objetivo invitar al ejercicio del pensamiento crítico como muralla contra todo mecanismo de manipulación y engaño. En tal sentido, habrá cumplido con dicho propósito si logra provocar en el lector interés por el pensamiento crítico que en nuestra opinión hoy más que nunca debe encarnar la filosofía.

2. No pensamos, somos pensados

Veamos por donde lo veamos, asistimos a un tiempo donde como había advertido Oscar Wilde: “La mayoría de la gente es otra gente. Sus pensamientos son opiniones de otros y sus vidas son una imitación; sus elecciones son decisiones de otros, sus pasiones son una cita de otra persona”. El mundo entero está siendo gestionado para ahorrarnos la tarea de pensar por nosotros mismos, de vivir en mérito a nuestras propias reflexiones. Pues, se nos ha impuesto la idea de que para vivir bien hay que consumir más, antes que pensar por qué hacerlo.

No pensamos, somos pensados. No hablamos, somos hablados. No elegimos, otros eligen por nosotros (Feimann, 2008: 130). Nos crean la necesidad, pero al mismo tiempo nos fabrican el producto que calmará nuestro insaciable deseo. Nos fabrican la

enfermedad, pero al mismo tiempo nos ofertan el antídoto. Nos crean el problema, pero luego nos ofrecen la solución al mismo, con la única diferencia que a cambio hay que entregar dinero. Somos sujetos maniatados por el capitalismo neoliberal que no se contenta con colonizar el mundo sino que también ha empezado por aniquilar el pensamiento, y sobre todo, el pensamiento crítico.

En este estado de la cuestión, si no hay lugar para la reflexión crítica sobre lo que pasa, sobre lo que nos pasa y sobre lo que se dice y hace, fácilmente seremos víctimas de nuestras propias elecciones y de las que otros tomen por nosotros.

3. Importancia del pensamiento crítico

Todo ser humano piensa¹. Sin embargo, no todos piensan de manera crítica². Los neurocientíficos señalan que los seres humanos no están habituados a pensar críticamente porque el cerebro no está dotado para hacerlo sino para evitarlo. De modo que el pensamiento crítico es el resultado de un trabajo, el más humano y necesario que existe. Y como observó de manera sarcástica Henry Ford, probablemente es la razón por la que tan poca gente se dedique a ello (Citado por Willingham, 2011: 18). Unos no lo hacen por economía de pensamiento, otros por pereza mental y muchos por costumbre: es más fácil y cómodo creerlo todo que abandonar las certezas y aventurarnos a pensarlo todo, a cuestionarlo todo.

¹ Pensar no es suficiente. Hoy más que nunca es urgente cerrar la brecha entre lo que pensamos y cómo vivimos. Entre lo que decimos y lo que hacemos, porque en última instancia no somos lo que decimos, sino lo que hacemos.

² Ser crítico implica ser cuestionador de las certidumbres, transgresor de lo establecido. Pero también ser creador y recreador, proponente de formas y contenidos alternativos a los ya dados, que nacen no solamente de la racionalidad sino también de la sensibilidad humana frente a la realidad.

Sin una ciudadanía capaz de cuestionar y de cuestionarse, de elegir su vida conforme a sus intereses y necesidades, nuestros pueblos siempre serán víctimas de aquellos que toman decisiones en nombre de los mismos. Sin capacidad crítica, es más probable que nuestros pueblos se traguen cualquier clase de ideas, promesas, charlatanerías, etc., que los predicadores del mercado neoliberal les echen por delante. Por tanto, es imperioso un saber que sea capaz de sacar las reliquias del templo del dios del dinero, expulsar a sus predicadores y juzgar los sermones que destilan “estupidez”³ en las conciencias de nuestros pueblos con la complicidad de todos los medios de comunicación, quienes trabajan para impedir que la conciencia del ciudadano devenga en crítica.

Pero, ¿de qué es “crítico” el pensamiento crítico? Es crítico de toda forma de opresión, explotación; de regímenes económicos, modelos o sistemas políticos que producen y reproducen hambre y miseria. Es crítico de los pensamientos naturalizados y hegemónicos (jurídicos, psicológicos, sociológicos, etc.), es decir, de prácticas sociales que legitiman asimetrías y ocultan las relaciones de poder sobre las que se sustentan, que convierten diferencias en desigualdades y construyen desigualdades como diferencias. Asimismo, es crítico de las construcciones teóricas (epistemológicas) con pretensión de neutralidad (Grimson y Caggiano, 2015: 12). En síntesis, es crítico del proyecto que ha hecho de la masacre a la naturaleza y la sangre de los pobres el fundamento de su máximo derroche, el capitalismo. Porque el propósito de un pensamiento crítico es oponer la producción, reproducción de la vida humana comunitaria y las condiciones que la posibiliten a las fuerzas que la limitan y niegan.

³ Entendemos por estupidez a la incapacidad para pensar y tomar decisiones por cuenta propia.

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA

De modo que urge un saber crítico que se ocupe de aguijonear las conciencias, de despertarnos del letargo para no abandonarnos resignadamente a los designios de aquellos que dicen que las cosas están bien como están y que, en consecuencia, no se puede hacer nada para cambiarlas por más aberrante e injusta que sea nuestra situación.

La crítica, en la vida humana, es un elemento indispensable hoy más que nunca. Porque con ella el ser humano deja de aceptar pasivamente la realidad que le rodea, muestra sus insuficiencias y limitaciones y señala así la necesidad de transformarla o de instaurar una nueva realidad social (Sánchez Vásquez, 1996: 77), donde la vida, su producción y reproducción sea el criterio de todo quehacer humano.

Consecuentemente, no debe haber vida social sin crítica, no es aconsejable abstenerse del disenso y la confrontación, el debate y rebate a todo mecanismo que pretenda constituirse como indiscutible. Así, la crítica se nos presenta como el acicate que mantiene a raya los dogmatismos y perjudica las estupideces que cada época produce y reproduce.

4. La filosofía como encarnación de la conciencia crítica

Ahora bien, ¿cuál es ese saber que podría ofrecernos esa capacidad crítica sobre el estado de cosas actuales? Podemos contestar a esta pregunta citando a Adorno, quien decía que si se trata de llevar acabo semejante tarea, hoy más que nunca, es necesaria la filosofía como crítica (Adorno, 1995: 73). Porque, “¿existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mistificaciones, sea cual sea su origen y su fin? ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto?” (Deleuze, 1971: 150). No cabe duda que la filosofía. Porque en filosofía no hay autoridad, lo que hay es conflicto, admiración, amor

por el saber. Y por ello, es una herramienta tremenda para formar un espíritu crítico y una actitud responsable frente a la vida.

En suma, la filosofía es, como se ha dicho, la encarnación de la conciencia crítica, esa clase de amor por el saber capaz de transmitirnos la obligación de pensar, de abrir grietas allí donde muchas cosas se dan por supuestas. Capaz de generar provocaciones y refutaciones e incitarnos a pensar por cuenta propia y nunca al dictado y conveniencia de nada ni de nadie, porque su objetivo es la formación del pensamiento independiente y la crítica de los conocimientos y prácticas sociales, más que su absorción pasiva.

Por lo tanto, a ella le corresponde hoy, como en otros tiempos, la tarea de encarnar la conciencia crítica de nuestro tiempo; y en este sentido, la filosofía hoy tiene que ser un servicio público, un servicio que debemos prestar a la sociedad los que nos dedicamos al quehacer filosófico, porque nuestro tiempo necesita de ese proceso de reflexión sobre lo que pasa, sobre lo que se hace y sobre lo que se dice, porque de otro modo estaríamos condenados a dejar las riendas de nuestras vidas y consecuentemente de nuestros pueblos al arbitrio de unos cuantos, aquellos que dicen gobernar en favor de nuestros intereses y no hacen sino lucrar a costa de nuestra miseria.

En este sentido, se preguntaba Krause: “¿Cómo puede prosperar la vida de los individuos, los pueblos o la humanidad sin filosofía?” (Citado por Querol Fernández, 2002, p. 46) ¿Cómo pueden prosperar nuestros pueblos, si les quitamos el derecho a pensar críticamente, a orientar sus vidas en virtud de sus propias reflexiones, de sus propios intereses y no al dictado de los deseos de otros? Sin filosofía, no cabe duda, tendremos una ciudadanía incapaz de cuestionar y de cuestionarse, de sospechar frente a lo que a los ojos de unos cuantos es normal.

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA

Vivir es enfrentar y resolver problemas. Encararlas de modo razonable y responsable requiere una tarea reflexiva del problema que tenemos en frente. La filosofía permite al ser humano hacerlo de modo razonable y justificado. Porque una cosa es enfrentar y resolver un problema después de haber pensado y discutido, otra muy distinta es adoptar las respuestas que nadie discute para no tener que pensar. Antes de llegar a decir lo que se debe hacer; filosofar es defenderse de quienes creen saberlo todo y no hacen sino repetir lo que se les antoja (Savater, 2004: 25).

La filosofía como crítica es un servicio público, por ser una actividad de pensamiento que está vinculado a la vida humana, a la existencia del ser humano. Porque pretende arrojar luz sobre los problemas que son comunes a la humanidad. A ella le corresponde esclarecer, analizar o fundamentar, pero también contradecir, desechar ideas, creencias, valores y prácticas que se asumen al nivel de la vida cotidiana (Sánchez Vásquez, 1997: 49) sin previamente ser sometidas al tribunal de la crítica. O bien como reza el sabido comentario que realiza Isaiah Berlín (1992: 41) sobre la labor de la filosofía: “El papel de la filosofía es siempre el mismo, ayudar a los seres humanos a entenderse a sí mismos y así operar en una forma abierta, y no salvajemente en la oscuridad”. Así, la filosofía contribuye a la construcción de un mundo que de hostil y extraño al ser humano, pase en forma progresiva a ser un mundo humano, habitable para todos, comprensible y orientado por el ser humano para su liberación real, para su plena autorrealización, es decir, para la liberación y autorrealización de todos.

Por consiguiente, podemos decir con Jostein Garder, que la labor filosófica es “un elogio de la conciencia humana”. Y lo es, no por una pasión gremial de los que nos dedicamos al quehacer filosófico, sino porque el mundo actual, nuestras sociedades en general y el ser humano en particular, evidencian graves problemas

que la filosofía, tal como hemos argüido, no solo permite interpretar el mundo, sino sobre todo, posibilita su transformación.

5. Conclusión

Así pues, la filosofía como crítica es esa clase de actividad de pensamiento que entra en acción cuando los otros saberes callan y otorgan. Es la palabra mordaz que entristece y contraría, porque precisamente estremece el suelo de creencias y prácticas que nos sostienen. Nos trastorna confrontándonos con lo que ya sabemos. Nos desacostumbra de lo familiar. Las convicciones, costumbres de siempre se nos vuelven repentinamente extrañas frente a ella⁴. Antes de la filosofía eran tan evidentes que ni siquiera habíamos reparado en las mismas. Pero de repente descubrimos que el mundo en el que vivimos es un gigantesco escenario, un decorado de teatro con muchos payasos buscando entretenernos, distraernos de lo que en verdad pasa en nuestras narices sin que nos demos cuenta.

Finalmente, la filosofía como crítica es la única defensa que tenemos contra el adoctrinamiento, el dogmatismo y el poder como dominación. Porque asegura enteramente su papel de estimulación al ejercicio libre del pensamiento, de un pensamiento disidente y responsable. Constituyéndose de esta manera en muralla contra toda iniciativa de manipulación, de oscurantismo, de colonización de conciencias y negación de la vida; para hacer emerger

⁴ Sugiere, Juan José Bautista, que el pensar crítico no puede detenerse nunca. Mejor dicho, el filósofo no puede instalarse definitivamente en el contenido de tal o cual concepto, sino que siempre tiene que estar revisándolo o cuestionándolos, porque las definiciones, por más idóneas que sean, no atrapan nunca la realidad, que siempre es moviente. La realidad viva o viviente precisa para su comprensión de conceptos renovados por el pensar siempre en marcha, o sea, en camino, y esto requiere una actitud explícita de estar siempre dispuesto a cambiar de contenidos de conceptos, categorías, teorías o marcos categoriales.

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA

consiguientemente ciudadanos plenamente conscientes de su papel, de sus responsabilidades y de lo que verdaderamente está en juego en su vida personal y social.

Bibliografía consultada

- Adorno, Theodor. (1995). *Justificación de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Berlin, Isaiah. (1992). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Grimson, Alejandro y Caggiano, Sergio. (2015). “Los pensamientos críticos argentinos”. En: *Antología del Pensamiento crítico argentino contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Deleuze, Gilles. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Feinmann, José Pablo. (2008). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Prometeo.
- Querol Fernández, Francisco. (2002). *La Filosofía del Derecho En K. Ch. Krause*. Madrid: Universidad de Comillas.
- Sánchez Vásquez, Adolfo. (1996). *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1997). *Filosofía y circunstancias*. Barcelona: Anthropos.
- Savater, Fernando. (2004). *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel.
- Willingham, Daniel. (2011). *¿Por qué a los niños no les gusta ir a la escuela?* Barcelona: Grao.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

POR: ALONSO CASTILLO FLORES

“El hombre que no tiene ningún barniz de filosofía, va por la vida prisionero de los prejuicios que derivan del sentido común, de las creencias habituales en su tiempo y en su país y de los que se han desarrollado en su espíritu sin la cooperación ni el consentimiento de su razón”.

Bertrand Russell.

¿Para qué sirve la filosofía? Puede preguntarse quien no está inmerso en su estudio. Pero esta es una cuestión que inquieta a los mismos filósofos. Precisamente hace dos años se publicó *¿Para qué sirve la filosofía?* de Darío Sztajnszrajber, “Darío Z”. Personaje carismático y extravagante, ha llevado su filosofía a la televisión, la radio y el teatro argentinos. La propuesta de su exposición es interesante y original: él mismo actúa como personaje que, envuelto en la cotidianidad, escapa de ella filosofando. En el libro citado ocurre lo mismo, el autor se embarca en un viaje por la ciudad discutiendo problemas filosóficos. Se ha comentado que Sztajnszrajber lleva la filosofía a un público más amplio quitándole la rigidez que la caracteriza. Sin embargo, con esa falta de rigor Darío ha dado una respuesta alarmante a la pregunta planteada anteriormente: La filosofía no es útil, ni siquiera debe serlo.

En el presente artículo trataré de demostrar que la filosofía es útil, revisando su historia y su presente. Para ello veremos algunos de los logros de la filosofía clasificándola según su objeto de estudio: el pensamiento, la naturaleza y el hombre.

I

El estudio de la realidad exige que recurramos a cierta metodología para que nuestro análisis de ella sea más fructífero. Así, por ejemplo, el método dialéctico exige que todo fenómeno sea abordado con relación a los demás, históricamente, en su particularidad y analizando sus elementos opuestos. Este método ha demostrado ser francamente productivo en distintas áreas. Hoy en día nadie discute el hecho de que Oparin se haya basado en la dialéctica materialista para proponer su teoría quimiosintética del origen de la vida. Elementos de la teoría fueron comprobados más tarde por los científicos norteamericanos Miller y Urey. Sztajnszrajber hace uso de cierta dialéctica, aunque cae en el maniqueísmo vulgar donde una cosa es otra y la otra es aquella y hace de la dialéctica un enredo.

Los logros de la lógica formal han sido enormes e inesperados. Desde que ha sido formalizada ha tenido campos de aplicación en la electrónica, en la técnica calculatoria, en cibernética, en neurofisiología, en semiótica, en informática, etc. Darío, siguiendo a sus fuentes, ha señalado las limitaciones de la lógica formal, “binaria”, pero no logra reconocer sus conquistas y simplemente decide desecharla.

Hay más: La filosofía como metodología puede ser de gran utilidad para la educación por su carácter crítico y metódico. El programa de “Filosofía para Niños” ha subido a la palestra en las últimas décadas como una metodología de enseñanza en la que a través del diálogo socrático se constituyan “comunidades de indagación” en las aulas. La propuesta fue elaborada por Matthew Lipman en los EE.UU., y tiene sus antecedentes en John Dewey, filósofo pragmatista. El programa se ha llevado a cabo en varias oportunidades en el Uruguay, uno de los países latinoamericanos con mejores resultados en los concursos PISA. Hubiera sido

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

interesante que Stajnszrajber, con experiencia en educación en todos los niveles, comente esto en lugar de perder el tiempo con los problemas del “*ser*” y la “*nada*”.

II

Pero la filosofía no solo cumple una labor lógica, metodológica. La frase célebre de Wittgenstein: “La única tarea que queda para la filosofía es el análisis del lenguaje” resulta mediocre y pernicioso. Lo mismo ocurre con la idea de Heidegger según la cual “el problema de la filosofía no es la verdad sino el lenguaje”. No es dañino que la filosofía recurra al análisis del lenguaje. En el siglo XX no solo neopositivistas sino también lógicos marxistas como Klaus, Schaff, Prado Jr., etc. emprendieron esta tarea.

La filosofía cumple la función de elaborar una imagen cósmica de la realidad. Sin duda, esto no puede ser llevado a cabo sin tomar los datos proporcionados por las distintas ciencias. Por supuesto, hay que tener en cuenta que las ciencias están avanzando en su unidad a tal punto que la vieja dicotomía ciencia-particular/filosofía-general no tiene ya la fuerza de antes. Así lo demuestra el surgimiento de las *teorías de sistemas* (cibernética, teoría de la información, etc.), de las *ciencias intermedias* (bioquímica, sociolingüística, etc.), de las *ciencias interdisciplinarias* (ecología, sexología, etc.) y de los *conceptos análogos* en varias ciencias (entropía-información, inercia-equilibrio químico-homeostasis, etc.). Sin embargo, no existe en la ciencia una “teoría del todo” exitosa y quizás nunca exista. Aquí la filosofía es de utilidad, y está en ella poner al descubierto lo común de los fenómenos a todo nivel: su materialidad, su diversidad, su mutabilidad, etc.

Nada de esto parece importar a nuestro autor que nos muestra una filosofía divorciada de la ciencia. Sztajnszrajber prefiere creer que la filosofía puede discutir problemas como el del origen de

la vida sin tomar en cuenta la biología; discutir sobre el tiempo obviando la teoría de la relatividad, o el del orden y el desorden sin siquiera haberse enterado de la existencia de la termodinámica y la teoría del caos. La filosofía así presentada se convierte en un juego. En lugar de una cosmología filosófica sana prefiere caer en seudoproblemas de la metafísica como los del “ser”, la “nada”, el “todo”, y en todo momento recurre a la cuestión de “¿por qué hay algo cuando no pudo haber nada?” y hasta elucubra cuestionándose: ¿Y si “todo es o no un sueño?”, para luego concluir sin más que esta es “una pregunta sin sentido. Una pregunta inútil. Una pregunta filosófica”. Hay que recordar que, aun creyendo superar la metafísica, Heidegger utilizaba frases como “El ser es ello mismo”, “La nada nada”, “El tiempo es la maduración de la temporalidad”, y otros sinsentidos, como le gusta recordar a Mario Bunge.

La filosofía en muchos casos ha proporcionado ideas geniales, conjeturas que luego han sido expuestas de manera más formal y exacta por las ciencias. Los lokaiatas de la India antigua ya creían en el átomo, como los atomistas griegos. Lucrecio, atomista romano, se adelantó a la ley de la conservación de la materia y a la teoría de la evolución. Anaxágoras ya concebía al sol como un “globo de fuego” y se adelantó a la teoría de la panspermia. Giordano Bruno había especulado sobre la existencia de vida extraterrestre que hoy es obsesivamente buscada por la astrobiología. Descartes y Leibniz se adelantaron a la ley de la conservación de la energía mientras Kant ideó su teoría del origen del sistema solar, tan acorde con la ciencia actual. Bertalanffy, el creador de la teoría general de los sistemas, reconoce el tratamiento que dieron al concepto de sistema filósofos como Cusano, Vico, Leibniz, Hegel y Marx. Y, ¿acaso el principio dialéctico de acción recíproca no es un precursor del concepto de retroalimentación cibernética? Como dice Mosterín, lo que hoy es filosofía, mañana es ciencia. ¿Es la filosofía realmente un ejercicio inútil?

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

III

Obviamente la filosofía es más que una especie de compendio de las ciencias naturales. La mayoría de disciplinas filosóficas tienen como objeto de estudio al hombre y la sociedad. Y, a decir verdad, es en el estudio del hombre donde la filosofía cobra mayor importancia, ya que es donde puede mostrarse más útil porque los problemas humanos son los que más nos preocupan.

Epicuro decía que la filosofía procura una vida feliz. Para Séneca ella busca la conducta recta de la vida. La filosofía en muchos casos ha tenido esa función vital: hacer la vida mejor. Pero no solo la vida sino también la muerte. Vivir bien y morir bien. De ahí que los estoicos griegos se suicidaran sosegadamente. Percy Bridgman, epistemólogo, premio Nobel de física, hizo lo mismo. Séneca decía: “Lo que importa es qué tan buena sea tu vida, no cuán larga sea”. Paradójicamente fue condenado por Nerón a suicidarse.

Ahora bien, hoy la filosofía, si quiere aportar a la sociedad debe entenderla, y para entenderla debe valerse de los datos que proporcionan los estudios de las ciencias, para reflexionar con ayuda de ellos. ¿Cómo sería posible hacer bioética hoy en día sin conocimientos básicos sobre genética, química molecular o biotecnología? Y no solo ello, sino también debe estar en contacto con el derecho y conocer el desarrollo cultural, político y religioso de la sociedad. Y esto es lo que tenemos hoy en día con la bioética como filosofía aplicada, útil. En España desde el 2008 existe el Comité de Bioética, una entidad autónoma y consultiva adscrita al Ministerio de Sanidad. En él participan especialistas en bioética, Derecho y ciencias biológicas y médicas. Y no es para menos, problemas actuales como el aborto, la reproducción asistida, la eutanasia, la experimentación con animales y humanos ameritan que la filosofía no les sea ajena.

La ética aplicada puede ser de gran ayuda al proponer soluciones a estos y otros problemas. Es conocida la actividad antitaurina de Jesús Mosterín que, gracias a la reflexión filosófica y un nutrido conocimiento histórico, le permitió influir positivamente en el parlamento de Catalunya para que prohíba los espectáculos taurinos. Lo mismo se puede decir del Proyecto Gran Simio, que tiene como fundadores a dos filósofos: Peter Singer y Paola Cavalieri. Tiene como objetivo influir en las Naciones Unidas para que otorgue a los primates superiores derechos legales. De hecho, participan también en él primatólogos, psicólogos y antropólogos científicos.

Sin embargo, “Darío Z” parece muy interesado en recurrir más bien a una filosofía alejada de la ciencia y de la utilidad, algo que reconoce abiertamente. Existen filosofías que renuncian al estudio científico de la realidad humana. Así la filosofía hermenéutica desdeña el uso de la estadística y el estudio de todo factor biológico, geográfico o económico en las investigaciones sociales. Esta filosofía linda con el irracionalismo. ¿Acaso Schleiermacher, que llevó la hermenéutica a la filosofía, no estaba en contra del racionalismo ilustrado? ¿Acaso no es hermenéutica la famosa frase de Nietzsche: “No hay hechos sino interpretaciones”, como bien lo señala Sztajnszrajber? La filosofía de Darío tiene tanto de hermenéutica como de irracionalismo.

Perder de vista el desarrollo de las ciencias sociales resulta pernicioso para la filosofía. Hacer estética sin tomar en cuenta que la psicología experimental de Berlyne ya abordó algunos de sus problemas o dedicarse a la filosofía de la religión ignorando que sociología de la religión, atribuida a Marx, Durkheim y Weber, tiene ya más de un siglo resulta escandaloso. Si los hermeneutas creían que las “*ciencias del espíritu*” son radicalmente diferentes de la ciencia natural es porque Dilthey no se había dado por enterado que en su

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

tiempo ya existían ciencias mixtas: la demografía, la medicina social y la epidemiología.

Naturalmente, la filosofía ni es ciencia ni puede limitarse a recurrir solo a ella. Por ejemplo, la filosofía marxista ha reconocido siempre el papel gnoseológico del arte y la literatura. La filosofía de Edgar Morin, tan plagada de lenguaje científico, resalta el rol de la literatura de finales del siglo XIX y comienzos del siguiente en el estudio de la complejidad de la individualidad humana. Sin embargo, la filosofía busca la verdad, aunque solo dé propuestas en lugar de las respuestas formalizadas de la ciencia. La filosofía, aunque conjetural, es eminentemente explicativa, como lo es la ciencia; los elementos cognoscitivos del arte, en cambio, suelen ser predominantemente descriptivos. No es el caso, entonces, que la filosofía sea un “género literario”, como sugiere Sztajnszrajber haciendo eco a Richard Rorty.

En fin, si la filosofía se pone en práctica no es ni a través de la ciencia ni de la literatura, sino, en muchos casos, de la política. Es el caso de las libertades democráticas. Los mismos Derechos Humanos se basan en los aportes de Hobbes, Locke y Rousseau; el derecho internacional actual tiene en Francisco Suárez y Hugo Grocio sus fuentes; la idea de la división de poderes pertenece a Locke y Montesquieu. Cuando los liberales critican la carencia de una democracia liberal en los países que adoptaron el programa marxista no solo olvidan que en todos estos no existía tal cosa, o existía insipientemente, cuando triunfaron las revoluciones socialistas, sino también olvidan el rol que cumplieron esos países en extender los derechos de la mujer y los derechos laborales. Y este aporte está inspirado en la obra de Marx, que empezó como una crítica filosófica de la sociedad e incluso de los propios derechos civiles. ¿Cómo puede alguien que goza de estos derechos pensar que la filosofía es o debe ser inútil? Más aún como filósofo debe defenderlos, eso es lo que hacían Sartre y Russell, verdaderas

luminarias, denunciando los crímenes de guerra de EE.UU. Eso hicieron también Unamuno y Croce al oponerse al fascismo. Y eso debe hacer el filósofo presente ante las atrocidades perpetradas en Gaza y el Medio Oriente, y ante el acecho del fascismo en Ucrania y Hungría. Dudo que Sztajnszrajber olvide que en la Argentina muchos filósofos fueron acosados por sus dictaduras: Bunge, Dussel, Sebrelí, Feinmann, etc.

La filosofía se torna útil cuando se hace humana. No solo los comunistas han denunciado los males del capitalismo: Russell, Foucault, Chomsky, etc. lo han hecho a su manera. Incluso Heidegger criticó el mercantilismo norteamericano y el mismo Sztajnszrajber se declara en contra del mercado. Sin embargo, para fundamentar sus críticas a este orden de cosas, el filósofo no puede obviar, nuevamente, a la ciencia. De ahí que Marx, al oponerse a la explotación capitalista, dejara sus estudios de filosofía para dedicarse de lleno a la economía política. ¿Cómo criticar hoy los sufrimientos que han traído la última crisis económica mundial sin conocer los mecanismos de la globalización y la financiarización del capital?

Un sistema que busque solo ganancias necesita gente que no filosofe, que no piense, que no critique. ¿Acaso las financieras no buscan que los consumidores ignoren los términos de sus contratos? Ya Bunge dijo que las empresas “quieren personas serviles”. Conocer la sociedad es conocer sus barbaridades y eso no es bueno para el sistema. De ahí que el neoliberalismo no pare en su afán por barrer la filosofía de cuanto colegio y universidad pueda. Pero la filosofía práctica reacciona. Existen muchos proyectos de llevar la filosofía a los sectores marginales: Sztajnszrajber debe reconocer a Bunge, Politzer y Onfray como fundadores de universidades obreras o populares. Habría que contarle que en la China de los 60's obreros y campesinos escribían artículos de filosofía en los periódicos más importantes del país.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

IV

En conclusión, la filosofía no es inútil. Y si lo es, es porque es mala. Es cierto que existen ramas más abstractas que otras, sin embargo, como hemos visto, aún en estas se han realizado grandes aportes al desarrollo científico que a la larga son de utilidad al hombre. Claro está, la filosofía sola no hace nada. Necesita de la ciencia, de la política, de la actividad social para ser útil. La filosofía de Sztajnszrajber es lo contrario, una “filosofía pura”, inservible; ha tomado lo más abstracto, lo peor de sus fuentes: Derrida, Heidegger, Nietzsche, Platón, etc. Con él lo bueno: popularizar la filosofía a través de la televisión y la radio, se torna dañino: mostrarla como una pérdida de tiempo inevitable, como un pasatiempo insulso. El subtítulo del libro de Darío es: *Breve tratado de la demolición*. La filosofía útil ha construido y lo que debe demoler son las actitudes ociosas de una filosofía como la que presenta Darío Z.

Bibliografía consultada

- Bunge, Mario. (2009). *¿Qué es filosofar científicamente? y otros ensayos*. Lima: Universidad Inca Garcilazo de la Vega.
- Casado, María et. al. (2004). *Las leyes de la bioética*. Barcelona: Gedisa.
- Gortari, Eli de. (1956). *Introducción a la lógica dialéctica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Morin, Edgar. (2009). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Mosterín, Jesús. (2010). *Diálogo y debate*. Lima: Universidad Inca Garcilazo de la Vega.
- Sztajnszrajber, Darío. (2013). *¿Para qué sirve la filosofía? (Pequeño tratado sobre la demolición)*. Buenos Aires: Planeta.

PENSAR: UNA INVITACIÓN A PROFANAR LA POLÍTICA

POR: JAIME ARAUJO FRÍAS

“Hay que mostrar al pueblo el horror de su envilecimiento y de su miseria”.

Manuel Gonzáles Prada.

“Es preciso enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo, para darle coraje”.

Karl Marx.

1. Palabras previas: profanar la política

El deber del filósofo “que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano [...]” (Marx, 1955: 8). Si consagrar es la expresión que designa la salida de las cosas de la esfera del derecho humano al monopolio de los dioses, profanar significa por el contrario restituirlo al libre uso de los seres humanos (Agamben, 2005: 97).

En el camino, la política, como otras prácticas humanas fundamentales, ha sido usurpada por los adoradores del dios dinero: el capitalismo¹. Por tanto, de lo que se trata es de recuperarla, de

¹ El Capitalismo, dice Giorgio Agamben interpretando a Walter Benjamín: “es una religión, y es la más feroz, implacable e irracional religión que jamás existió, porque no conoce ni redención ni tregua. Ella celebra un culto interrumpido cuya liturgia es el trabajo y cuyo objeto es el dinero. Dios no murió, se tornó dinero. El Banco asumió el lugar de la iglesia y de sus

devolverla a su lugar originario, el pueblo. Y definimos pueblo como el bloque social de los oprimidos, es decir:

La gran masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan, la que anhela una patria mejor y más digna y más justa; la que está movida por ansias digna y más justa; la que está movida por ansias ancestrales de justicia por haber padecido la injusticia y la burla generación tras generación, la que ansía grandes y sabias transformaciones en todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma, hasta la última gota de sangre (Castro, 2009 : 46).

Pero para ello, es necesario primeramente pensarlo y luego vestir el pensamiento con las alas del lenguaje y arrojarlo al mundo a fin de movilizar el pensar de los ciudadanos a tomar conciencia de que la política es praxis colectiva terrestre y pedestre y no el privilegio de los dioses.

Por tal razón, si el autor de *El corazón de las tinieblas* dijo que su objetivo al escribir era “antes que nada hacer ver” (Cormas, J. y Pappas, G., 1990: 7). El objetivo nuestro es, ante todo, hacer pensar². Aun a costa de que en nuestro país, como en otros, parezca que el pensar no sea una actividad necesaria para la esfera pública⁷: pues, se puede vivir sin pensar.

Pretendemos agitar, movilizar el pensamiento del lector. Porque si queremos ciudadanos libres y responsables con los asuntos comunes públicos, tendremos que empezar a enraizar una

sacerdotes y, gobernando el crédito, manipula y administra la fe que nuestro tiempo todavía trae consigo” (Ragusa New, 28/03/13).

² Uno piensa por necesidad, no por lujo. Por eso, el contenido del pensar siempre será la vida y las condiciones que la posibiliten: la libertad, la justicia, la igualdad, etc.

disposición a pensar, a reparar en aquellos problemas que la cotidianidad pasa de largo. A pensar allí donde la mayoría repite, a seguir pensando, cuando la generalidad se conforma con lo establecido. Porque pensar es resistir las formas dominantes de representar el mundo y sus problemas.

No obstante, previamente debe quedar claro que el pensar debe estar al servicio de aquello que lo hace posible, la vida. Debe afirmar la vida de todos los seres humanos y las condiciones que la posibilitan. Caso contrario el pensar se torna vacío, cosmético, indigno de ser llevado a cabo. Esto implica que no se puede pensar con rigor y honestidad sin poner en cuestión las fuerzas que la niegan: el capitalismo neoliberal y sus adoradores. Por tal razón, hay que pensar, pero también hay que hablar de lo que pensamos: arrojar nuestra palabra al mundo³. Y, sobre todo, hay que poner el cuerpo para defender el contenido de lo que pensamos, es decir, el verbo debe encarnarse. Y, ello, necesariamente conlleva sus riesgos, pero también sus enormes beneficios.

2. De quién es la política

Es sabido que Aristóteles conceptualizó al ser humano como un animal político. La política es la gestión de los asuntos comunes públicos en un determinado Estado o ciudad, con personas que uno no ha elegido convivir. Es el oficio de gestionar el poder del pueblo al servicio del bien de todos. La noción de poder depende de la constitución de dos conceptos que la definen: el poder como *potentia*

³ Cabe advertir que “la palabra griega *logos*, habitualmente se la ha traducido por razón, en realidad quiere decir palabra y razón, porque no existen razones independientes de la palabra. Las razones se dicen, se expresan, es decir, se hablan y se comunican. Sin embargo, para comunicar las razones, no bastan las palabras, sino que ellas necesitan para ser dichas, de los hablantes, es decir, de seres humanos vivos” (Bautista Segales, 2005: 3).

y el poder como *potestas*. La *potentia* es el poder popular, comunitario que al delegarlo para que alguien la ejerza (autoridad) se convierte en *potestas* (poder delegado). Es decir, la *potentia* constituye la *potestas*. O, dicho de otro modo, el poder del pueblo constituye el poder de la autoridad. De ahí que quienes mandan tienen que hacerlo obedeciendo a quienes les confiaron su poder: el pueblo (Bautista Segales, 2014: 49).

Por ello, la política necesariamente presupone el conflicto, la contradicción, el desacuerdo con toda acción de la autoridad que no esté encaminada a satisfacer los intereses de quienes le confiaron su poder y le pagan el salario: el pueblo. En otras palabras, al delegar el poder a una persona concreta (presidente, congresista, magistrado, alcalde, etc.) lo mínimo que tienen que hacer los socios (de aquí la palabra ciudadano) es intervenir cuando dicho encargo no sea satisfecho o sea traicionado por la autoridad que ejerce el poder delegado.

Esta es la razón por la que intervenir en las cuestiones de interés común público era para los griegos la actividad social máspreciada: todo ciudadano tenía el deber de participar. De tal manera que quienes no lo hacían eran considerados enfermos⁴. Padeían la terrible enfermedad del “idiotismo”. La palabra idiota proviene del griego *idios* que significa privado, uno mismo, hostilidad a las cuestiones de interés común. Y se utilizaba para nombrar a los

⁴ En contraposición con enfermedad, la O.M.S conceptualiza la salud como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. De modo que el idiotismo, desde esta perspectiva, puede considerarse como una enfermedad social. Porque socava las bases de lo sociable y comunitario al desinteresarse por los asuntos que beneficiaban a todos los miembros de la comunidad. Pero, no cualquier enfermedad, sino para decirlo con Voltaire, “una enfermedad extraordinaria, porque no es el enfermo el que sufre por ella, sino los demás”.

ciudadanos egoístas que no se interesaban por los asuntos comunes públicos, es decir, por la política. Así lo confirma Fernando Savater cuando dice: los griegos utilizaban la expresión idiotez para referirse a quien no se metía en política.

De modo que, participar en la política era un síntoma de salud social y de honorabilidad para los contemporáneos de Pericles, Sócrates y Aristóteles. Pero también para nuestra cultura andino-amazónica, participar en las tareas comunitarias, en los asuntos que benefician a todos, es síntoma de pertenencia y de armonía con los miembros de la comunidad: el ayni, la minka, el trueque son expresiones de que la política es praxis comunitaria, servicio a la comunidad y no servirse de la comunidad.

Contrariamente, hoy la palabra política ha sido vaciada de su contenido primigenio y llenada de inmundicia y engaño⁵. Se nos ha hecho creer que es un oficio de gente despreciable y sin escrúpulos. ¡Dedícate a cualquier cosa, menos a la política! Se nos aconseja.

Pero, ¿esto es casual? No. Hay todo un programa diseñado para ahuecar las palabras más sustanciales y llenarlos de contenido que legitime el modelo económico capitalista neoliberal vigente y el proyecto civilizatorio que lo sostiene, la modernidad⁶. La misma que

⁵ El capitalismo neoliberal no solamente ha elaborado su propia gramática. También ha inoculado una semántica a la medida de sus intereses.

⁶ Para la modernidad, siguiendo a Juan José Bautista, el poder es sinónimo de dominio. En la modernidad quienes tienen el poder lo ejercen en cuanto dominio, porque mandan sin obedecer a la voluntad de quienes les han delegado su poder, y con él, sus intereses, que es la voluntad colectiva de un pueblo soberano, cuya voluntad en consenso es lo único que puede legitimar el poder delegado de una persona, como el gobierno. (Bautista Segales: 2014). La modernidad como proyecto civilizatorio pare al capitalismo. Por ello, toda crítica al capitalismo tiene que ser también una crítica a la madre que la parió: la modernidad. El capitalismo es el dominio

preconiza que la política debe estar al servicio de lo económico; es decir, los bienes de interés común público (reservas naturales, agua, luz eléctrica, educación salud, trabajo, etc.) desde la perspectiva de los señores del mercado y del crimen solapado, deben de estar únicamente al servicio de la escala de intereses privados (derroche, consumismo, avaricia y, otros monstruos que vendrán).

No obstante, pensamos que debemos someter lo económico (y con ello los intereses privados) a lo político, que no es otra cosa que ponerlo al servicio de los intereses comunes públicos. O dicho de otro modo, al servicio de la vida sin adjetivos, y de todo elemento que la posibilite, que la produzca y reproduzca. Porque “la política es ante todo una acción en vista del crecimiento de la vida humana de la comunidad, del pueblo de la humanidad” (Dussel, 2006: 75). Y la economía ha de servir a la vida de todos y dejar de exigir que se la sirva y, ello solo es posible, si expurgamos la enfermedad que llevamos a cuestas: el idiotismo. Y afirmamos las energías que le resisten: la política.

Por ello, debemos intervenir en la política. Porque no hacerlo es renunciar a ser saludables para malvivir en la agonía crónica, a la espera de que un mundo mejor nos será dado por arte de magia. Mientras seguimos haciendo de nuestra desgracia y miseria el fundamento del derroche de unos cuantos. De aquellos que nos dicen que la política es un asunto que los ciudadanos honestos deben evitar. ¡Desidioticémos! Participemos en la política. Porque si ella es la gestión del poder del pueblo para ponerlos al servicio de los intereses comunes públicos⁷. Entonces, la política es

del capital como sistema económico que la modernidad se ocupó de imponer con la invasión a los pueblos de América y que luego se extendió a los pueblos del África y la India; y que hoy se pretende universal.

⁷ El pueblo, dice Enrique Dussel, es la sede del poder, no es el Estado, ni el líder, ni ninguna corporación económica, ni nadie. Todos, absolutamente

del pueblo y debemos usarla para nuestro beneficio. Si no lo hacemos —decía Alain— “seremos cruelmente castigados” (Comte-Sponville, 2002: 31). Porque la historia se construye cada día en la modalidad de política, es decir, se hace por el poder del pueblo; y si ello no ocurre, es por nuestro consentimiento⁸, porque nos hemos conformado a que unos cuantos decidan por los dueños de la política: el pueblo.

Ahora bien, reflexionemos brevemente sobre el conformismo.

3. Contra el conformismo

El conformismo social no es un mal propio de nuestra época. El viejo Marx ya la había advertido cuando escribió: “Perseo se envolvía en una capa de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos tapamos con nuestro embozo de niebla los oídos y los ojos para no ver ni oír las monstruosidades y poder negarlas” (Marx, 1956: 6).

Como en toda aberración humana, la verdadera derrota del pensamiento tiene como síntoma el conformismo, que es otra forma de idiotismo, encubierto por un halo de tranquilidad democrática para los gobernantes y de seguridad ciudadana para los gobernados. Una droga que como cualquier narcótico paraliza y mantiene en estado de somnolencia, inconciencia y adicción. Los que lo administran trabajan incansablemente para que los consumidores de semejante sustancia no tomen conciencia jamás de la gravedad de

todos están al servicio de la voluntad popular, porque la sede del poder reside en ella y las autoridades e instituciones ejercen un poder delegado.

⁸ Cuando esto pasa, “la corrupción es doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder y de la comunidad política que se lo permite, que lo consiente, que se torna servil en vez de ser actora de la construcción de lo político” (Dussel, 2006: 14).

sus consecuencias y hagan uso del “supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”⁹.

En el camino, los feligreses del capitalismo neoliberal¹⁰, nos han hecho creer que están del lado de la libertad, el progreso y la justicia. A través de todos los medios de comunicación posible (sobre todo la televisión) han creado el sentido común: *lo que es normal y lo que es anormal*. Los que no entran en su juego son tenidos como desfasados, opositores al desarrollo y en el peor de los casos enfermos o terroristas. Pues, quien no contribuye a su causa debe ser desechado.

Nos dicen que un buen ciudadano no debe participar en política. Que podemos hablar de fútbol, de los realitys shows, de cualquier cosa menos de política, porque eso es asunto de gente de mala reputación. Incluso, se usa la expresión politizar como peyorativa. Se dice por ejemplo, “no politices la educación, la economía o el derecho”. Cómo si la educación, la economía y el derecho no debieran estar al servicio de los intereses comunes públicos que es lo que significa la política: praxis humana por excelencia porque contiene lo más humano que hay en la persona¹¹.

⁹ Cabe precisar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su preámbulo señala que en caso de que los derechos del ser humano no sean protegidos, estos están “compelidos al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”.

¹⁰ El capitalismo neoliberal, no es solo un modelo de organizar la economía, es sobre todo una forma de vida, que anula toda capacidad para relacionarnos con los otros sin que esté determinado por el dinero. Todo, absolutamente todo, gira en función al dinero como certeza. Su principal éxito ha sido convencernos de que no hay alternativa más que la que propone.

¹¹ En este sentido el presidente boliviano Evo Morales señalaba que: “la política debería ser la ciencia de cómo servir al pueblo y no cómo servirse de él” (Bautista, 2014: 38).

Vociferan que el Estado no debe intervenir en la economía y que si lo hace es un paso seguro a la dictadura y al colapso social. Porque —predican— la economía tiene que crecer (¿la economía de quiénes?), no importa que se contaminen los ríos, se devasten los bosques, se acaben con el hábitat de poblaciones autóctonas, se pague a los trabajadores un sueldo miserable. Si es que con ello se genera ganancia para el dueño del capital y se da trabajo a la gente. Además —agregan— en algún momento el crecimiento económico goteará¹² para todos.

Auspician la elaboración de productos de poca duración y son hostiles a los de larga conservación: para comprar más hay que desechar más y para existir hay que consumir¹³. Cuando una persona tiene un producto por mucho tiempo (televisor, teléfono celular, computadora, etc.) se le dice despectivamente que colecciona antigüedades o que es un arqueólogo. Lo virtuoso para los amos del capital y las finanzas (por masoquismos o sadismo) es la obsolescencia¹⁴. Mientras menos duración tiene un producto es mejor.

¹² Según el modelo económico neoliberal, el “efecto goteo” consiste en que al producirse un crecimiento económico, parte de este necesariamente llegará a las capas sociales inferiores.

¹³ Alguien, parafraseando al “pienso luego existo” Cartesiano, acuñó la expresión “consumo luego existo”, como principio del capitalismo neoliberal.

¹⁴ La obsolescencia, en el modelo económico neoliberal es programada y percibida. Con la primera, el fin de vida útil de un producto o servicio es planificado por un período de tiempo determinado por el fabricante o por la empresa durante la fase de diseño de dicho producto. Con la segunda, se crea un producto con un cierto aspecto, y más adelante se vende exactamente el mismo producto cambiando tan solo la apariencia del mismo.

Nos dicen que no hay pobres, sino, perdedores¹⁵. Es decir, que la gente es pobre porque quiere, porque no trabaja o no trabaja lo suficiente. Y que por ello, la solución a la pobreza, al hambre, al analfabetismo es un asunto individual¹⁶ y no colectivo. Por tanto, en vez de organizarse políticamente, la gente debe adiestrarse con charlas de cómo ganar dinero, videos sobre marketing y lecturas de libros de autoayuda de autores como Miguel Ángel Cornejo, Cuauhtémoc Sánchez y otros somníferos que el mercado ofrece con mucha diligencia.

Enseñan, que la educación debe estar destinada a producir profesionales para el mercado, porque es lo que cuenta en última instancia, dicen. Es decir, las universidades deben convertirse en industrias de empleados. Y por ello, se debe elegir la carrera profesional que más campo laboral tenga y más dinero genere. No importa si nos guste o tengamos las habilidades para hacerlo, la vocación aquí no cuenta. Se parte de la certeza de que ganar dinero es el fin supremo de todo proyecto de vida personal y colectiva que se precie de moderno.

En suma, preconizan que desarrollo es igual a crecimiento económico y que se debe asegurar este último aunque ello signifique por un lado, acabar con los recursos naturales y condenar a millones de seres humanos a la muerte prematura por causa de sus consecuencias inmediatas¹⁷. Y por otro lado, trabajar más a cambio

¹⁵ Porque los pobres reclaman al Estado de su empobrecimiento, en cambio, los perdedores viven echándose la culpa de su situación.

¹⁶ Para ello, recurren a ejemplos como el de Alejandro Toledo: siendo un niño pobre que lustraba botas, llegó a ser presidente del Perú y a forrarse de dinero.

¹⁷ En menos de cuarenta años (1950-1990) la superficie global de las selvas vírgenes se ha reducido en más de 350 millones de hectáreas: el 18% de la selva africana, el 30% de las selvas oceánica y asiática, el 18% de las selvas latinoamericana y caribeña han sido destruidos (Ziegler, 1998: 37). En la

de una remuneración cada vez menor, es decir, invertir cada vez más vida en el trabajo a fin de que el empleador aumente su ganancia. En síntesis, los señores del mercado, las finanzas y el crimen solapado (el capitalismo) pretenden el progreso de la humanidad destruyendo las dos únicas fuentes de riqueza: las fuerzas de trabajo vivo y la tierra¹⁸.

No obstante, el problema no es que se diga o haga todo esto. Pues siempre habrá gente dispuesta a hacer el mal. Puesto que la bondad y la maldad, si bien no es una determinación, es una posibilidad en el ser humano. Lo realmente preocupante es que lo hemos creído. Vemos, oímos, hablamos, juzgamos el mundo desde la cosmovisión capitalista. Desde hace años nos hemos convertido en los instrumentos a través del cual el verdugo (capitalismo) toca plácidamente su melodía y bailamos a su ritmo. Nos ha hecho creer que lo que él piensa, dice y hace es lo correcto, lo normal, lo que nos conviene. Y más alarmante aún: la gran mayoría no se da cuenta.

Si no, cómo es posible que no nos interese intervenir en la gestión de los asuntos de interés común: educación, salud, medio ambiente, etc., mucho más aún, cuando estos son puestos en peligro de extinción por los señores del mercado y lo privado. Cómo es posible que frente a los atropellos de nuestros derechos abracemos la genuflexión, la indiferencia o el mimetismo intelectual. Cómo es posible que no nos rebelemos, sabiendo que el poder que ejercen los

situación actual de desarrollo de las fuerzas de producción agrícola, según la FAO, la tierra podría nutrir normalmente a 12 millones de seres humanos con postre incluido, con una nutrición equivalente a 2.700 calorías por día tal como lo recomienda la OMS. Sin embargo, “al comienzo de este milenio, en un planeta que nada en la abundancia, muere un niño menor de diez años cada cinco segundos. Por hambre o por enfermedad causadas por el hambre” (Ziegler, 2010: 21).

¹⁸ Al respecto escribe Marx que: “el trabajo es el padre de la riqueza, la tierra la madre” (Marx, 1956: 39).

verdugos (autoridades en complicidad con sus financistas, corporaciones) les es dado por el pueblo (*potentia*) y no por ningún mandato divino, y que por tanto, también les podemos quitar cuando no trabajen por los intereses del poder que los eligió y que les paga su salario: el pueblo.

Si todo esto ocurre, es por nuestro consentimiento. No es porque ellos sean más grandes y más fuertes que nosotros (pueblo), sino porque nos hemos conformado a pensar de rodillas. Hemos renunciado a pensar por cuenta propia para repetir obedientemente lo que ellos quieren que pensemos. Levantemos el pensamiento y veremos que ellos no son grandes. Parecen grandes porque pensamos de rodillas¹⁹. Dejemos las rodilleras que nos denigra y nos limita. Usemos el poder del pensamiento y no cesemos jamás de escandalizar a los idiotas. Hasta que un puñado de tierra nos tape la boca. Y, entonces, solo entonces estaremos contentos, pero jamás conformes.

Sin embargo, reflexionemos finalmente sobre la importancia del pensar.

4. Instigación a pensar

En plena época del desencanto y del monopolio del pensamiento único (capitalismo), parecería que no quedara nada por decir o hacer que no sea soportar y resignarnos. Vivimos habituados a no pensar porque estamos educados para obedecer. Para no ver,

¹⁹ Dejar de pensar de rodillas es una forma eufemística de decir que dejemos de ser imbéciles. La palabra imbécil proviene del latín *baculus* que significa *bastón*: el imbécil es el que necesita bastón para caminar. En nuestro caso, si el imbécil cojea no es de los pies, sino del pensamiento: es alguien que pide permiso para pensar, y por ello, siempre termina repitiendo. No piensa, es pensado; no habla, es hablado: es la voz del tirano sin saberlo.

oír ni decir nuestra palabra. En suma, para no disentir, sino para estar de acuerdo. En general, la educación formal, no formal e informal están diseñadas para evitar el disenso, la confrontación de ideas, la creatividad, o mejor dicho, para no pensar por uno mismo.

El capitalismo ha colonizando la subjetividad de nuestros conciudadanos, y es mucho más peligroso de lo que se cree²⁰. Tiene a su servicio instituciones de normalización (escuelas), el principio de estupidización cotidiana (televisión), los rituales de solemnización, las modas y la payasada crónica (mercado y religión).

Todos ellos se han confabulado en santa alianza para que a base de repetirnos continuamente nos resignemos a obedecer los mandatos venidos del poder político, económico, religioso, etc. Pues es sabido que muchas repeticiones constituyen una verdad, dado que “una manera segura de hacer que la gente se crea falsedades es la repetición frecuente, porque la familiaridad no es fácil de distinguir de la verdad” (Kahneman, 2012: 88). Por ello, se vocifera hasta el agotamiento que todo buen hijo, alumno, profesional, ciudadano, etc., debe tender a los acuerdos (a quedar bien aunque ello implique renunciar a sus principios) y eludir la confrontación y el disenso; en

²⁰ Así por ejemplo, en el capitalismo, el alimento que sirve para reproducir la vida, lo convierte en mercancía para reproducir capital. De manera que: “Cuando comemos este alimento mercancía, lo que comemos es lo que está contenido en esa mercancía, que en última instancia es el capitalismo, es decir, cuando comemos el alimento-mercancía-capitalista, lo que comemos son las relaciones capitalistas de producción contenidas en esa mercancía-alimento, el cual se transforma luego en contenido de nuestra subjetividad” (Bautista Segales, 2012: 96). Y lo mismo ocurre con la información, la educación e incluso la religión que se profesa. La cuestión es que no vemos lo que está oculto detrás de estas relaciones porque estas nos deslumbran con su apariencia.

síntesis, debe evitar pensar. No obstante, omiten dar razones al ¿por qué debemos de estar de acuerdo?

En efecto, todo este discurso es aparentemente hermoso, bien intencionado y agradable para los oídos de muchos (unos por sadismo y otros por masoquismo). Pues quien obedece no piensa y quien no piensa se ahorran la hermosa fatiga de vivir en mérito de sus propias reflexiones, ¿por qué pensar por mi cuenta si puedo obedecer tranquilamente por cuenta de los demás? No cabe duda, es más cómodo aceptarlo todo que aventurarnos a cuestionarlo todo, a pensarlo todo.

Ahora bien, si ejercitamos el pensamiento, que todavía es gratuito, pero no natural; es decir, no es como respirar, sino que requiere un poco de esfuerzo (sobre todo de desaprendizaje), y echamos un vistazo sobre nuestra realidad; cabe cuestionarnos, ¿debe estar de acuerdo la madre que deambula por la calle esperando una limosna? ¿Debe estar de acuerdo el padre de familia que todas las mañanas revuelve la basura buscando restos de comida para alimentar a sus hijos? ¿Debe estar de acuerdo el joven que es confinado a trabajar en condiciones deplorables por un sueldo miserable? ¿Debe estar de acuerdo la madre que observa a las mascotas de su compatriota alimentarse mejor que sus pequeños hijos? Con todo, ¿por qué deben estar de acuerdo? Y, si somos más impertinentes, ¿a quiénes les conviene que todos ellos estén de acuerdo?

El autor de *Rebelión en la granja*, advirtió que “algo erróneo no se convierte en verdad a base de repetirlo muchas veces, y que tampoco la verdad se convierte en algo erróneo porque nadie la vea”. Al parecer detrás de la hermosa expresión “acuerdo” se esconde la inmundicia humana de unos cuantos, de aquellos que dicen que todo está bien y que en consecuencia no hay nada por hacer o por cambiar, sino todo por obedecer y celebrar.

No obstante, debemos indicar que en todo esto hay consecuencias profundamente aberrantes. Si no, ¿por qué nos resulta tan difícil siquiera imaginar otra sociedad? ¿Qué nos impide concebir una forma distinta de organizarnos que nos beneficie a todos? ¿Por qué ya no nos subleva la injusticia, la pobreza, la explotación, la servidumbre, la ignorancia, la farsa, la corrupción y la bajeza intelectual?

Sostenemos, contrariamente a lo que se viene vociferando desde la academia hasta los púlpitos, que el acuerdo sin previo debate crítico, no es más que otra forma solapada de genuflexión, y por tanto, una amenaza para la democracia.

Ello, en razón de que, por un lado, sabemos que la democracia nació, se funda y se vitaliza continuamente con el pensar crítico. Por eso, parafraseando a Fernando Savater, podemos decir que el oficio de pensar (filosofía), nace en el mismo lugar que la democracia; que la tarea de pensar significa en el terreno intelectual lo que la democracia en el terreno político. Porque el pensar nos distancia de los acuerdos acrílicos, de presunciones establecidas y creencias aceptadas sin previamente haberlas sometido al crisol de la razón.

Por dar un ejemplo, en la democracia Ateniense, Sócrates, hombre que no daba nada por supuesto sino que todo lo pensaba, aparece como un subversivo que sometía a discusión aquello que la opinión común tenía como indiscutible. En otras palabras, el *disenso* era la regla y el acuerdo la excepción, es decir, este último solo era posible luego de haber pasado por el crisol del pensar. Lo excepcional se lograba después de un arduo trabajo de discusión, de debate y rebate racional.

Por otro lado, una sociedad que se funda en el acuerdo sin antes haber sometido sus pretensiones al juicio del tribunal de la

razón, es una sociedad rebaño: negación del pensamiento y un elogio a la sumisión.

En suma, renunciar a pensar, a expresar nuestros intereses y a discutirlos es un peligro para la convivencia social, o en todo caso para la gran mayoría (hay una minoría que se ve tremendamente favorecida). Porque las ideas están para ser aplaudidas o vilipendiadas, asumidas o rechazadas. Y, tal como podrá advertir cualquier conciudadano, en nuestro país hay mucho por injuriar y poco por elogiar.

Los que vociferan debemos tender a los acuerdos, están bien como están: no necesitan educación pública porque pueden comprar educación, no necesitan transporte público porque pueden comprar transporte, no necesitan seguridad porque tiene seguridad privada, no necesitan salud pública porque tiene sus médicos privados, y hasta no necesitan justicia porque pueden comprar jueces y fiscales.

Por todo ello, debemos celebrar el pensamiento a través de la discusión, el debate y el rebate racional a todas las estupideces²¹ que se nos quiera imponer; a costa de que al hablar de estupidez, para decirlo sarcásticamente, se corra graves riesgos: “para los puritanos y débiles de pensamiento puede interpretarse como arrogancia o, incluso, como intento de perturbar el desarrollo de nuestra época” (Musil, 1974: 7). El desarrollo que preconiza el neoliberalismo a costa de la masacre a la naturaleza y al trabajador. Las dos únicas fuentes creadoras de riqueza.

²¹ Al respecto, en la introducción a su *Historia de la estupidez humana*, Paul Tabori, escribe: “Algunos nacen estúpidos, otros alcanzan el estado de estupidez, y hay individuos a quienes la estupidez se les adhiere. Pero la mayoría son estúpidos no por influencia de sus antepasados o de sus contemporáneos, sino por un arduo trabajo individual”.

En fin, la democracia en principio no nace para legitimar los acuerdos, para obedecer los mandatos, sino para cuestionarlos, para discutirlos: incitar a desobedecerlos a transgredirlos con razones. Las ideas no están para ser respetadas, vengan de donde vengan, del magistrado, el presidente, el Papa, etc.; sino por el contrario, para profanarlas, quitarlas su inocencia y candidez a fin de expurgarlas de sus impurezas de contenido y malas intenciones.

En tal sentido, es de necesidad pública ciudadanos que se opongan a aceptar acriticamente los preceptos del poder político, económico, religioso, etc., hegemónicos, sin previamente haberlos sometido al tribunal de la razón. Individuos que hagan del pensar una costumbre, un modo de vivir y convivir; que combatan contra las verdades inamovibles, los clichés, el mimetismo intelectual; capaces de atreverse a pensar, y pensar significa, cuestionarlo todo, a fin de agrietar las fronteras que limitan la vida y provocar las condiciones que la posibiliten. Porque el pensador piensa por necesidad y no por lujo. Y lo que debe movilizar a pensar es la afirmación de la vida, su producción y reproducción.

5. Palabras finales: los filósofos deben pensar peligrosamente

Si bien pensar no es monopolio de los filósofos, no obstante, el hecho de que los filósofos se hayan venido dedicando con especial intensidad a dicha actividad desde muy antiguo es algo que merece ser tomado en cuenta (Cruz, 2004: 11).

Por tal razón, sugiero finalmente que, profanar la política presupone que nos entusiasmemos con otro mundo posible, otro país posible, donde alimentarse bien, educarse, tener vivienda, salud, trabajo, etc., sea una realidad cotidiana del bloque social de los oprimidos (pueblo) y no una ilusión. Pero para ello es imprescindible renovar nuestro diálogo público como ciudadanos. Diálogo que se funde en la confrontación de ideas y nunca en la aceptación pasiva

de las mismas. Porque es la forma más realista y efectiva de propiciar cambios encaminados a generar las condiciones que posibiliten “la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad” (Dussel, 2001:44).

Y la tarea del filósofo, qué duda cabe, debe ser la de adosar la rebeldía al pensamiento. Insurrección que nazca de la indignación frente a las injusticias y se objetive en la denuncia. Haciendo del pensar una actividad creativa de transgresión contra los límites que se nos imponen a la vida. Porque sin conflicto no podemos pensar nuestra vida y vivir nuestro pensamiento. Y por ello, filosofar con rigor y honestidad es pensar peligrosamente. Porque supone pensar contra algo y consecuentemente contra alguien. Si no, ¿por qué los antiguos llamaban terribles a los filósofos? Porque cuestionaban el orden de la ciudad y del mundo. Pero hoy (salvo algunas excepciones), “los filósofos son corderos” (Colli, 2004: 269). Y de lo que se trata es de no ser corderos ni lobos, sino, filósofos: amenaza para los victimarios y escándalo para los idiotas.

Bibliografía consultada

Agamben, Giorgio. “Dios no murió. Se transformó en dinero”. Ragusa New. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.pe/2013/03/entrevista-giorgio-agamben-dios-no.html>.

Agamben, Giorgio. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Bautista, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad trasmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.

Bautista Segales. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*. La Paz: Rincón Ediciones.

Bautista Segales, J. José. (2005). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latinoamericano*. La Paz: Pisteuma.

Bautista, Rafael. (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: AGRUCO/Plural.

Cruz, Manuel. (2004). *La tarea de pensar*. Barcelona: Tusquets.

Colli, Giorgio. (2004). *Filosofía de la expresión. 2da. Ed.* Madrid: Siruela.

Comte-Sponville, André. (2002). *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós.

Corman, J. Lehrer, K. y Pappas G. (1990). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Castro, Fidel. (2009). *La historia me absolverá y otros discursos*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Dussel, Enrique. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

- Dussel, Enrique. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Descleé De Brouwer.
- Kahneman, Daniel. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate.
- Marx, Karl. (1956). *El capital. Crítica de la Economía política*. Tomo I. Buenos Aires: Cartago.
- Marx, Karl. (1955). *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Claridad.
- Musil, Robert. (1974). *Sobre la estupidez*. Barcelona: Tusquets.
- Ziegler, Jean. (2010). *El odio a Occidente*. Barcelona: Península.
- Ziegler, Jean. (1998). *Los señores del crimen. Las nuevas mafias contra la democracia*. Barcelona: Planeta.

MARIÁTEGUI: MARXISMO Y MÍSTICA REVOLUCIONARIA

POR: ALONSO CASTILLO FLORES

“Moteados de bolcheviques, no nos hemos defendido con grima de este mote sino que lo hemos abrazado con ardimiento y fervor”.

José Carlos Mariátegui.

Pocas veces uno se puede sentir tan orgulloso de este país como cuando se refiere a figuras de la talla de Flora Tristán, José María Arguedas o González Prada y, sin duda, César Vallejo. Y es que toda sociedad, toda cultura, más que de gastronomía y arquitectura, está hecha de hombres, de sus ideas y su actividad. Tal vez sea el más genial de todos, por sus reflexiones penetrantes y su praxis idealista pero concreta, José Carlos Mariátegui. Considerado por muchos el más grande marxista de Nuestra América, el mejor crítico de su tiempo, traducido a varios idiomas extranjeros, discutido en Europa y Norteamérica; el Amauta se erige a la cima del pensamiento crítico y la política disidente en el Perú. Mariátegui era de esas personas que no se contentan con pensar y entender el curso de los hechos sino que creen que la historia la hacen ellos.

1. El método de interpretación de la realidad

José Carlos estudió la realidad peruana en sus diversas aristas: económica, política, religiosa, literaria, etc. La estudió,

según él, “conforme al método marxista” (2002: tapas interiores). Quienes no aciertan en encontrar en el rico y fértil estudio de Mariátegui el método de Marx, a menudo desconocen la complejidad del enfoque del dialéctico de Tréveris. Para el Amauta, en primer lugar, es el marxismo “un método fundamentalmente dialéctico”, “un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos” (1977: 112), definición que hace recordar al carácter concreto que Lenin hallaba en la dialéctica. Mariátegui se preocupa por las “investigaciones concretas, precisas, de datos y de hechos” (1977: 264). Es, en segundo lugar, un método interpretativo, que trasciende el dato. “Yo no me fío demasiado del dato. Lo empleo como material. Me esfuerzo por llegar a la interpretación” (1959c: 156). En la interpretación que busca Mariátegui salta a la vista su carácter histórico, político y económico.

Para una interpretación profunda del espíritu de una literatura, la mera erudición literaria no es suficiente. Sirven más la sensibilidad política y la clarividencia histórica. El crítico profesional considera la literatura en sí misma. No percibe sus relaciones con la política, la economía, la vida en su totalidad. De suerte que su investigación no llega al fondo, a la esencia de los fenómenos (2002: 247).

Mariátegui evoca al marxismo como método de interpretación, como la “interpretación marxista de la historia” que resumió Engels (s/a: 627) o el “nuevo método de interpretación marxista de la historia” del que hablaba Paul Lafargue (2001), yerno de Marx. El Amauta no recurre a ninguna interpretación hermenéutica, sino marxista, aprecia la “interpretación científica del historia” (2002; 112). En tercer término, se puede identificar en él un método analítico-sintético. Nuestro pensador busca la síntesis más allá del análisis, pero no renuncia a este. Así lo hizo notar, por ejemplo, cuando se propuso hacer “el análisis de la política soviética” (1979: 66). El Amauta busca explicar fenómenos, analizar sus causas: “Tengo el gusto —dice— de las explicaciones históricas, económicas y políticas” (1959a: 60). Una cuarta

característica: José Carlos expone un método objetivo-subjetivo, dialéctico. Algunos que se han limitado a leer un par de prólogos del *Amauta* y desdibujan su filosofía, creen que el crítico peruano se entrega al más radical subjetivismo. Muy lejos de esta postura, Mariátegui planteaba así el problema:

Mis simpatías no están con una nación ni con otra. Mis simpatías están con el proletariado universal [...]. Yo estudio los hechos con objetividad, pero me pronuncio sobre ellos sin limitar, sin cohibir mi sinceridad subjetiva: No aspiro a título de hombre imparcial, porque me ufano de mi parcialidad, que coloca mi pensamiento, mi opinión y mi sentimiento al lado de hombres que quieren construir, sobre los escombros de la sociedad vieja, el armonioso edificio de la sociedad nueva (1979: 118).

Las opiniones del *Amauta* tienen un contenido invariablemente clasista, se ajustan a los ideales socialistas y la causa de la clase obrera. Todo esto nos hace recordar el “carácter de clase” de la verdad histórica de la que hablaban los marxistas, a quienes siempre les ha irritado la supuesta imparcialidad de la ciencia social; hace recordar también la crítica de Lenin al “objetivismo” de Piotr Struve. Aun así, el *Amauta* persigue ser exacto, admira la objetividad de Trotsky, de Barbusse, de Álvarez Vayo.

José Carlos llama a la objetividad, y asume el estudio científico de la realidad. Mariátegui no es el místico irracionalista que muchos han querido construir. “La atmósfera de ideas de esta civilización —escribía— debe a la Ciencia mucho más seguramente que a las humanidades” (2002: 158), nada menos. Para nuestro pensador, “La ciencia tiene como siempre un valor revolucionario” (1980c: 103). Ese rasgo que identifica Mariátegui en las ciencias lleva indiscutiblemente la impronta de la concepción marxista. “La ciencia —indicaba— a pesar de los pesimistas augurios de quienes precipitadamente proclamaron su bancarrota cuando se acentuaron los desencantos finiseculares anexos al ocaso del positivismo, ha

continuado en Occidente pre-bélico su acción revolucionaria” (1979: 201). Mariátegui quiere un marxismo científico: “La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo” (1987: 46). De hecho, sin perder científicidad, la concepción de Marx y Engels comprende también una teoría política, un “evangelio”, para la emancipación de la humanidad. La ciencia y la ideología en el marxismo no se oponen, son más bien solidarias entre sí.

Finalmente, el método marxista y mariateguiano es el del materialismo histórico. “El método marxista”, apunta, “busca la causa económica en último análisis” (1987: 27). Así, para José Carlos, el problema educativo es una cuestión fundamentalmente económica, el problema del indio tiene el mismo contenido: es el problema de la tierra. A más de esto, se preocupó por reinterpretar la historia económica del país, se ocupó de la Colonia, la industria y la semi-feudalidad del Perú, siguiendo de esta forma el ejemplo de Rosa Luxemburgo y Lenin de llevar la economía política marxista al estudio concreto y singular de cada país. A *El desarrollo industrial de Polonia* y *El desarrollo del capitalismo en Rusia* les siguió el *Esquema de la evolución económica* de Mariátegui mucho antes que su símil hispanoamericano, la *Formação do Brasil contemporâneo* de Caio Prado Jr. En la última etapa de su vida hizo interesantes comentarios sobre la organización de la economía bajo Henri Ford, la economía liberal y la socialista.

Existe una afirmación gratuita, muy errónea, según la cual para nuestro pensador en la historia no existían “leyes”. La realidad muestra que el Amauta apostaba por una historia científica, Mariátegui se entusiasma con el “propio desarrollo de la historiografía como disciplina científica” (1977: 184). El materialismo histórico había superado, según él, al materialismo filosófico, esto es, metafísico, vulgar, por la incompreensión de este, de “fijar las leyes de la evolución y el movimiento” (1987: 128), por

ello nos habla de “las leyes del materialismo histórico” (1987: 124). Y de esta forma las conceptúa: Toda economía prospera al ser colonizada y no simplemente explotada, el florecimiento de varias sociedades coloniales “demuestra ampliamente entre nosotros esta ley histórica” (2002: 61). Afirma también que “fácil es comprender la ley histórica” (1977: 159) según la cual las revoluciones son fenómenos internacionales y que todo proceso revolucionario es un acontecimiento trágico y doloroso, el socialismo “no puede ser una excepción en esta inexorable ley de la historia” (1959a: 167). ¡Qué poco se conoce al Amauta!, en él no hay nada de hermenéutica, fenomenología, de una cosa tan difusa y macarrónica como las *Geisteswissenschaften*, las “ciencias del espíritu” de Dilthey, ni cosa parecida, sino un materialismo que busca ser científico, que persigue regularidades históricas.

En su estudio sobre el regionalismo, se plantea similar objetivo: “Examinemos las leyes de la biología de las urbes” (2002: 218), y así lo hace en el desarrollo de sus análisis. Ni la literatura y el arte escapan de la legalidad inductiva a la que Mariátegui somete sus estudios: “La infancia de toda literatura, normalmente desarrollada, es lírica. La literatura oral indígena obedeció, como todas, esta ley” (2002: 237). “La estética de la figura humana está, en el fondo, regida por las mismas leyes que la estética de los edificios. La necesidad, la utilidad, justifican y determinan sus elementos” (1985: 130). ¿Hacen falta más ejemplos?

El creador del socialismo peruano es tenido a veces como un espíritu romántico, encerrado en los confines del arte y la literatura. En el Amauta el arte no explica, el arte se explica, se comenta. Discute en sesudas especulaciones sobre los movimientos artísticos de su época, el futurismo, el dadaísmo, el suprarrealismo; Mariátegui comenta la arquitectura del Medioevo y el cine de Chaplin; fue uno de los primeros latinoamericanos en comentar la obra de James Joyce y uno de los primeros en descubrir la

genialidad de César Vallejo, todo lo cual lo ubica como uno de los más conspicuos críticos literarios y del arte en el terreno del marxismo, un verdadero esteta.

Pero, nuevamente, a Mariátegui lo que más le importa es el contenido clasista y político de cada obra, de cada corriente. Eso demuestra, por ejemplo, su ensayo sobre “El proceso de la literatura” en el Perú. La novela es para él un fenómeno esencialmente burgués, Palma representa a una mesocracia que no llegó a convertirse en burguesa; Eguren tiene un espíritu aristocrático, el mismo que no le impedía a Valdelomar valorar a la gente humilde; Melgar expresa sentimientos indígenas, campesinos, que con Vallejo aparecen “virginalmente” por primera vez en el país. Además, la politización del arte no es algo que espantaba a José Carlos, muy por el contrario, su ideal del artista era el que se involucraba en lo político:

El grande artista no fue nunca apolítico. No fue apolítico el Dante. No lo fue Byron. No lo fue Víctor Hugo. No lo es Bernard Shaw. No lo es Anatole France. No lo es Romain Rolland. No lo es Gabriel D'Annunzio. No lo es Máximo Gorki. El artista que no siente las agitaciones, las inquietudes, las ansias de su pueblo y de su época, es un artista de sensibilidad mediocre, de comprensión anémica (1985: 20).

Era pues Mariátegui un hombre preocupado en la política de su tiempo, que denunció a la clase dirigente del país por aletargar su feudalidad y subastarlo al imperialismo, principalmente estadounidense. Mariátegui se solidarizaba con los movimientos indígenas del país, se sumó a la causa de la Reforma Universitaria y fue un decidido defensor de la teoría y práctica del comunismo internacional, organizó a la clase obrera en la CGTP y creó el Partido Socialista del Perú.

2. El método de la revolución socialista

A menudo se niega el que Mariátegui haya sido comunista basándose en este último hecho. Pues lo cierto es que él no necesitaba valerse de rótulos y clichés como lo harían otros. El Amauta era un ferviente devoto de la Revolución Rusa, y un propagandista de las insurrecciones obreras que estremecieron la Europa de la entreguerras. Quienes afirman que el marxista peruano no encaja en la ideología comunista porque fundó el Partido Socialista, no solo olvidan que creó también una Célula Comunista en Génova, sino que además tendrían que aceptar la absurda idea de que Lenin no era comunista cuando militaba en el Partido Socialdemócrata y agitaba el socialismo. Negar el comunismo mariateguista con argumentos tan flácidos sería como negar el comunismo de Engels por llamar al marxismo un *socialismo científico*. En los años 60 dos de los pocos partidos comunistas en el poder que rechazaron el reformismo ruso y mantuvieron el espíritu bolchevique fueron precisamente *El Partido de los Trabajadores de Albania* y el *Partido de los Trabajadores de Korea*. Nadie quisiera aceptar que los magnates y burócratas chinos y los clientes vietnamitas de los EE.UU. son comunistas por el simple hecho de representar al “Partido Comunista”. Contentarse con semejantes argumentos solo muestra la mediocridad de quien no se detiene a estudiar el fenómeno como lo haría Mariátegui, basándose en la historia y en los hechos.

José Carlos, con una clarividencia sin igual para estudiar la dialéctica de la revolución internacional, se da cuenta que en el Perú el movimiento social está rezagado de Europa y Rusia. Si Lenin y Gramsci combatían el “cretinismo parlamentario” de los Plejanovs, de los Turatis, era porque el socialismo llegó a un cisma. La habilidad táctica de Mariátegui, basada en esta tesis “historicista”, lo lleva a sustentar que el Perú tenía que atravesar por su primera etapa

y agrupar a todas las fuerzas progresistas bajo la bandera del socialismo.

En Europa, la degeneración parlamentaria y reformista del socialismo ha impuesto, después de la guerra, designaciones específicas. En los pueblos donde ese fenómeno no se ha producido, porque el socialismo aparece recién en su proceso histórico, la vieja y grande palabra conserva intacta su grandeza. La guardará también en la historia, mañana, cuando las necesidades contingentes y convencionales de demarcación que hoy distinguen prácticas y métodos, hayan desaparecido (Mariátegui, 1977: 249).

En el Perú socialismo, en Génova comunismo. El contenido es el mismo, en esencia, revolucionario. Mariátegui distingue dos métodos en el socialismo: el minimalista y el maximalista, el primero no trasciende un programa mínimo, el segundo apunta a un objetivo máximo. Este es revolucionario, aquél evolucionista. El bolchevismo es maximalista, el reformismo minimalista.

La lógica del socialismo le conduce a su inevitable división, sus alas moderada y radical se terminan separando en un proceso más o menos corto. En Rusia, Lenin se separó definitivamente de los reformistas, lo mismo hicieron los comunistas italianos. El Amauta buscó agrupar a todos los sectores obreros en un Frente Único, no pasó un lustro y Mariátegui comienza a romper con uno y otro movimiento oportunista, barnizado con demagógicos discursos. A la caricatura del Amauta “tolerante”, “plural”, hay que contraponerle la propia historia escrita por nuestro gran pensador y su Partido. Su desenlace lo lleva a afirmarse como Partido obrero hostil a cualquier intromisión burguesa. Así lo indicaba Mariátegui:

[...] la vanguardia del proletariado y los trabajadores conscientes, fieles a su acción dentro del terreno de la lucha de clases, repudian toda tendencia que signifique fusión con las fuerzas u organismos

políticos de las otras clases. Condenamos como oportunista toda política que plantee la renuncia momentánea del proletariado a su independencia de programa y acción, la que en todo momento debe mantenerse íntegramente. Por esto repudiamos la tendencia del Apra [...] tendencia confusionista y demagógica, frente a la cual es preciso esclarecer una posición proletaria (1977: 211).

En vida, nuestro “agonista” combatió a cuanta organización identificaba como conciliadora, como adormecedora de las masas: al Apra, a los mutualistas, al Partido Laborista, etc. Mariátegui se alza contra “los mitos usados por los predicadores de la armonía o la conciliación de las clases” (1977: 201), contra la propaganda “dirigida a adormecer al proletariado industrial” (198).

El iniciador del socialismo peruano se distingue de sus pares de la Internacional Comunista menos de lo que se cree. Así, los comunistas chinos, en un proceso análogo —no por ello menos particular—, antes de establecer su partido formaron parte desde 1919 de un frente antiimperialista, el “Movimiento del 4 de Mayo” en donde se agruparon con intelectuales de la pequeña y mediana burguesía.

El proyecto de José Carlos Mariátegui iba de la mano con la dirección de las revistas *Amauta* y *Labor* en las que se publicaron escritos de Miguel de Unamuno, Piero Gobetti, Waldo Frank, Sigmund Freud, e innumerables teóricos de dentro y fuera del marxismo. Honestamente, una revista similar dirigida por Lenin o Mao sería inimaginable. Se dice a veces que fue *L'Ordine Nuovo* de Gramsci y *La Rivoluzione Liberale* de Gobetti las que inspiraron a Mariátegui para agrupar a los intelectuales. Nada nos impide aceptar esta sugestiva hipótesis, pero debemos dar a conocer lo que muchas veces se olvida: que el modelo de Mariátegui fue la *Clarté* y la *Monde* del Henri Barbusse. Esta última tenía en su Comité Director a Einstein, Gorki, Unamuno y otras luminarias. Después de exponer los aspectos del periódico de Barbusse, “revolucionario honrado, de

gran corazón e inteligencia” (1977: 117), José Carlos aclara: “Las anteriores consideraciones son pertinentes para la explicación de nuestro experimento de “Amauta” y ”LABOR” (178). Mariátegui conoció al novelista francés, mantuvo una constante correspondencia con él, comentó sus novelas y reportajes, varios textos y documentos de Henri se publicaron en Amauta, y la amistad entre ambos intelectuales fue de mutuo y sincero respeto. El alago de José Carlos para el director de *Monde* le hacía afirmar cosas como esta: “Ningún literato en Occidente manifiesta en su arte, la misma ternura por el hombre, la misma pasión por la muchedumbre que Henri Barbusse” (1959b: 162). El escritor se unió al Partido Comunista Francés, apostó por la revolución y llegó a ser un declarado admirador de Stalin, a quien dedicara una biografía apologética. La práctica de la organización de la intelectualidad progresista en Mariátegui no era pues ajena al movimiento comunista.

No hace falta recordar lo tanto que se puede diferenciar a Mariátegui, en teoría y práctica, de Stalin. Los “pensadores críticos” lo han hecho hasta el cansancio. En el Amauta no se puede percibir jamás las simplificaciones en las que caía a menudo Stalin, y sus excesos no tienen ningún correlato con la praxis mariáteguista. Sin embargo, imaginar un muro de piedra entre ambos no nos ayudaría sino a figurarnos un Mariátegui que nunca existió. El Amauta, a diferencia de él, podía reconocer generosamente cuanto de bueno veía en uno y otro pensador liberal o hasta reformista. Esta actitud de Mariátegui, sin embargo, juega a favor del “Hombre de Acero”. Una de las figuras más veneradas por José Carlos fue Romain Rolland, místico, pacifista, Premio Nobel de Literatura. “Tenemos derecho a sentirnos sus discípulos”, dijo el Amauta (1959a: 131). Rolland era “la más noble vibración del alma europea en literatura contemporánea” (132). Pues bien, este espíritu puro y honestamente religioso se solidarizó con la Revolución Rusa, y en la época de Stalin se hizo amigo del país de los Soviets al que defendía en

Europa a capa y espada. Lo mismo se puede decir de algunos socialistas fabianos, liberales como todo británico: Bernard Shaw y H. G. Wells, a quienes el Amauta supo valorar no sin reprocharles su “evolucionismo”. Estimaron a Stalin convirtiéndose, como Rolland y Barbusse, en verdaderos blasfemos de los círculos intelectuales europeos, conservadores y liberales.

Su gran admiración por los análisis y las críticas de Trotsky, no le impedían al fundador del Partido Socialista reconocer los aportes de Stalin. Para Mariátegui, con el estadista georgiano, Rusia seguía en el camino de la revolución y protestaba contra lo que consideraba las calumnias, la “propaganda anti-soviética” (1980a: 206) contra las “expectativas interesadas de la burguesía occidental” (1980a: 213), según las cuales Stalin estaba restaurando el capitalismo en el país de los Soviets. El Amauta hizo una reseña sobre *Rusia a los doce años* (1978: 104-109), de Álvarez del Vayo, calificado por Mariátegui como “un maestro en el arte del reportaje” (104) que, a su decir, estudió el fenómeno soviético con acierto, inteligencia, sagacidad, libre de doctrinarismo. Álvarez encuentra en Stalin “un luchador de extraordinarias condiciones” (107) nada propenso al lujo y a la concupiscencia. Con este material, Mariátegui comenta a favor de la colectivización de la tierra, la industrialización del país y la reeducación y defensa militares de Rusia. Mariátegui ve que, a diferencia de Trosky, Stalin poseía “un sentido más real de las posibilidades” y “mayor capacidad objetiva de realización del programa marxista” (1980b: 28), el hombre indicado, eslavo puro, para la fase nacional de la revolución, de la cual no reniega. Más aún, en *Amauta* publica el texto “Hacia la socialización de la agricultura”, del “Zar Rojo”.

No se trata aquí, ni mucho menos, de discutir el “stalinismo”, sino de develar la posición de Mariátegui sobre el líder soviético. Para opinar correctamente sobre el caso, es preciso acercarse a lo que dijo el propio Amauta en sus artículos de *Figuras y*

aspectos de la vida mundial y su comentario de Álvarez del Vayo. Por el momento, queda claro que en Mariátegui, como en Álvarez, Barbusse, Rolland, Shaw y Wells, el “Hombre de Acero” no es el monstruo de leyenda nórdica que estamos acostumbramos a ver en documentales y libros.

La experiencia de Mariátegui nos permite concluir que incluso dentro del “estalinismo” existían diferentes maneras de llevar a la práctica la teoría Marxista. Las ideas del Amauta fueron condenadas dentro del movimiento comunista por Eudocio Ravines en el Perú y Victorio Codovilla a nivel de América Latina como una desviación del leninismo. Este terminó a la muerte de Stalin acatando dócilmente el reformismo moscovita y el primero se convirtió en un declarado liberal anti-comunista. Hombres de modas, acabaron tan lejos de Lenin como el “evolucionismo” que fustigaran los bolcheviques. Mariátegui no es el estalinista que idealizó Jorge del Prado, está a la antípoda de Ravines y Codovilla, pero se ubica en la misma trinchera que Henri Barbusse.

Las penetrantes conclusiones de José Carlos le hacían entender que las revoluciones usualmente no eran procesos pacíficos y no estaban exentas de cualquier tipo de excesos: “no hay revolución mesurada, equilibrada, blanda, serena, plácida. Toda revolución tiene sus horrores” (1985: 59). Como para todo seguidor de Marx, para Mariátegui “la revolución es la gestación dolorosa, el parto sangriento del presente” (1959b: 21).

Mariátegui simpatizaba no en poca medida con Romain Rolland, como lo vimos, y con Gandhi. Lo que criticaba en ambos era su pacifismo en el que veía ingenuidad e ineficacia. Para el Amauta, Rolland “se equivoca cuando condena tolstoyanamente la violencia” (1959a: 135). Los grandes ideales en José Carlos se conseguían con ayuda de la fuerza. Rolland comparte “y comprende las utopías y los sueños sociales, aunque repudie contagiado de

misticismo de la no-violencia, los únicos medios prácticos de realizarlos” (1985: 28). En su crítica a Gandhi concluye: “La ex confesión de la violencia es más romántica que la violencia misma” y agrega: “Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia y usarla” (1959b: 198-199). Nuestro pensador creía pues que este fenómeno era nada menos que una ley histórica.

La revolución no es una idílica apoteosis de ángeles del Renacimiento, sino la tremenda y dolorosa batalla de una clase por crear un orden nuevo. Ninguna revolución, ni la del cristianismo, ni la de la Reforma, ni la de la burguesía, se ha cumplido sin tragedia. La revolución socialista, que mueve a los hombres al combate sin promesas ultraterrenas, que solicita de ellos una extrema e incondicional entrega, no puede ser una excepción en esta inexorable ley de la historia (1959a: 167).

Se podría objetar que los métodos insurreccionales tienen sus limitaciones, y no encuentran efectividad en el socialismo de hoy en día. Nada de esto es falso; sin embargo, por mucho que el mundo haya cambiado desde los tiempos del Amauta, la violencia sigue acompañando el curso de la historia. A ella recurrieron los gestores de la “Primavera Árabe”, de ella se valen muchos pueblos originarios para rechazar cualquier intromisión extranjera, en ella creen los fundamentalistas musulmanes y en ella creen, sobre todo, los EE.UU. con sus aventuras imperialistas y sus guerras de rapiña, sus películas taquilleras y sus demenciales videojuegos, con ese desafortunado culto al idealizado superhéroe yanqui. Hoy en día resulta tan ridículo pedirle a un escocés que se levante en armas para lograr su secesión del Reino Unido como exhortar a los palestinos a que las dejen en nombre de su liberación nacional. No se trata, como decía Sorel, de justificar la violencia sino de comprender su función histórica. La filosofía social contemporánea ha sentido hoy más que nunca la necesidad de estudiarla, así lo demuestran los trabajos de

Agamben, Morin y Baudrillard, Zizek, Vattimo, Balibar, Badiou y Sánchez Vázquez sobre el tema. En ese sentido, Mariátegui no pierde vigencia.

En un Perú en el que los levantamientos campesinos estaban a la orden del día, cosa común para la política de la época, Mariátegui propuso: “Armamiento de obreros y campesinos para conquistar y defender sus reivindicaciones” (1977: 86), era la época de los grandes movimientos milenaristas. El Amauta es hijo de su tiempo, es un típico revolucionario de la entreguerras, tiempo —diferente al actual en su pensamiento colectivo— que homenajeaba al héroe de combate. Mariátegui veía en las insurrecciones obreras la salvación de Europa ante sus guerras interimperialistas. Después de todo, las guerras mundiales siempre las causó el capitalismo, los bolcheviques prometieron retirar a Rusia del conflicto, y lo cumplieron. La dialéctica de la guerra y la paz es más complicada que lo que nos ofrece el chato discurso pacifista.

Se ha dicho varias veces que Mariátegui era soreliano. No se ha dicho correctamente tantas por qué es que Mariátegui quería tanto a Sorel. Dejemos al Amauta contestar esta pregunta: “Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese periodo de parlamentarismo social-democrático” (1987: 21). Admirador de Lenin, Georges Sorel era un anti-reformista tildado de apóstol de la barbarie por sus *Reflexiones sobre la violencia*, tan influyentes en el visionario peruano.

Con todo, el Amauta se define como hombre de pensamiento revolucionario. Fustiga todo reformismo: los líderes de la Segunda Internacional, criticaba, “continúan creyendo, como hace veinte años, en la posibilidad de una dulce transición del capitalismo al socialismo” (1959b: 115). Para Mariátegui, los “viejos líderes, los Ebert y los Kautsky en Alemania, los Turati y los

Modigliani en Italia, los Bauer y los Renner en Austria, sabotearon la Revolución” (1987: 115). Podemos considerar lo siguiente como una prueba de la adhesión de Mariátegui al socialismo de Lenin y la Tercera Internacional, el comunismo. Se trata de su carta a Samuel Blunberg impresa en las tapas interiores de sus *Signos y obras* (1978).

Soy revolucionario. Pero creo que entre hombres de pensamiento neto y posición definida es fácil entenderse y apreciarse aun combatiéndose. Sobre todo, combatiéndose. Con el sector político con el que no me entenderé nunca es el otro: el del reformismo mediocre, el del socialismo domesticado, el de la democracia farisea. Además, si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. Las acepto, en bloque, con todos sus horrores, sin reservas cobardes.

Este era José Carlos Mariátegui, nuestro mejor ensayista, el mejor crítico de Hispanoamérica, el más original marxista del continente, como ha sido continuamente calificado; el hombre con cuyo nombre han sido bautizados colegios y universidades, calles y parques, a lo largo y ancho del país. Un espíritu tan honesto para aceptar su visión de la violencia merece que se le exponga con la misma honestidad, sin los tapujos ni los prejuicios de todos los que se han empañado en mostrar un Mariátegui pacifista, una paloma de cuento de hadas que jamás existió. No, el Amauta desde que se hizo socialista levantó siempre banderas rojas, nunca blancas. Eran las banderas que al otro lado del mundo enarbolaban la revolución, el leninismo.

Los “Principios Programáticos del Partido Socialista” (1977: 159-162) develan el carácter comunista y leninista de su contenido. Estos son los diez principios: 1 y 2. El carácter internacional de la economía y del movimiento revolucionario, 3. El agudizamiento de las contradicciones de la economía capitalista, 4. El estadio imperialista del capitalismo, 5. El carácter semicolonial y semifeudal

de la economía peruana, 6 y 7. La solución socialista de los problemas de la tierra y de la educación, 8. El paso de la revolución democrática burguesa a la revolución proletaria y 9. El Partido como vanguardia del proletariado. Este es el programa basado en los fundamentos de Lenin, por ello el Amauta indica que “La praxis del socialismo marxista en este período es la del marxismo-leninismo” (160). El sindicalismo de Sorel, a decir del Amauta, “ha envejecido y degenerado, no más ni menos que el antiguo parlamentarismo, contra el cual reaccionó e insurgió” (1977: 112); el leninismo, era en todo caso el camino revolucionario de su tiempo. Así lo percibió: Lenin “ha descubierto un método y una praxis realmente proletarios y clasistas y ha forjado los elementos materiales de la Revolución” (2001).

Reconocer abiertamente los aportes de personajes de dentro y fuera del marxismo era algo que siempre caracterizó a Mariátegui. Admiró a Croce y, sobre todo a Gobetti y a Sorel, apreció ideas de Nietzsche y de Bergson, comentó con simpatía las obras de Waldo Frank, Romain Rolland e innumerables pesadores más. Con todo, llama la atención que para el Amauta, la figura más importante de su tiempo fue Lenin. A él le dedicó su “Elogio de Lenin” (1979: 168-169), y a la muerte del líder bolchevique escribió con dolor y emoción revolucionaria: “El proletariado ha perdido al más grande de sus conductores y de sus líderes. Al que con mayor eficacia, con mayor acierto y con mayor capacidad ha servido a la causa de los trabajadores, de los explotados, de los oprimidos”. Lenin “poseía una extraordinaria inteligencia, una extensa cultura, una voluntad poderosa y un espíritu abnegado y austero”. Agrega a estas cualidades “una facultad asombrosa para percibir hondamente el curso de la historia y para adaptar a él la actividad revolucionaria” (2001). Lenin ocupa para José Carlos “un puesto principal en la historia de la redención de los trabajadores”. El gran bolchevique “abolió la explotación capitalista en un pueblo de ciento veinte

millones de hombres, defendió la revolución de sus enemigos internos y externos y organizó la Tercera Internacional” (2001).

Con frecuencia se compara a Mariátegui con Antonio Gramsci, el comunista italiano (por ejemplo, Lazarino, 2013). Sus coincidencias van desde la influencia que sobre ellos ejercieron Benedetto Croce, Sorel, y Antonio Labriola hasta sus conclusiones sobre el fordismo y el mito soreliano, su crítica al positivismo, sus análisis del fascismo, sus comentarios del futurismo y su preocupación por los problemas de la cultura. Por supuesto, estas similitudes a veces han servido de excusa para alejar a ambos de Lenin. Así, no siempre se recuerda la aceptación del leninismo como ideología del Partido que ambos condujeron. Gramsci fue un apasionado seguidor de Lenin y su pequeño texto “La obra de Lenin” constituye un encomio del líder bolchevique muy parecido al “Elogio de Lenin”, del Amauta. Gramsci (1981: 244), después de llamar a la bolchevización del PCI, combate contra lo que consideraba “un riesgo de desviación de izquierda de la ideología marxista y leninista”. ¿Cuál es el ánimo de separar a estos grandes revolucionarios?

3. Ortodoxia y heterodoxia, ¿de qué?

Dentro de la taxonomía marxista existe una famosa división excesivamente esquemática en el cual a los marxistas ortodoxos (Plejanov, Lenin, Stalin, etc.), se les oponen los heterodoxos (Lukács, Gramsci, Mariátegui, etc.). La pobreza de análisis y ociosa actitud para la investigación motiva recurrir acríticamente a este esquema. Quienes caen en esta actitud no reparan ni siquiera en el hecho de que Gramsci, al igual que Lukács, tiene una perspectiva propia de la ortodoxia, dentro de la cual trataba de ubicarse.

[...] el concepto de “ortodoxia” debe ser renovado y vinculado a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe ser buscada en este o

aquel de los partidarios de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia relacionada con corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis se "basta a sí misma", contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía de las ciencias naturales (Gramsci, 1971: 166).

Gramsci critica la "ortodoxia" de Plejanov y Bujarin no por ser demasiado fiel al marxismo sino, muy por el contrario, por subordinarlo al materialismo vulgar, filosófico. Nótese ahora el gran contraste con la posición de Mariátegui (1987: 44): "Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podrían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista". Para Gramsci, buscar sostenes teóricos en otras filosofías implica claudicar ante la ideología burguesa, Mariátegui muy distintamente cree inevitable y necesario recurrir a ellas. Esto no significa que el pensador italiano no se valga de conclusiones foráneas al materialismo histórico en sus análisis, sino que, a diferencia de Mariátegui, no creía necesario incorporarlas en la "filosofía de la praxis". ¡Qué mal se comprende a Gramsci! Lo desconcertante de esto —desconcertante, seguramente, para los teóricos de la "heterodoxia"— es que Mariátegui cabe en el concepto de ortodoxia de Lukács y en el de Lenin. Para el primero, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método, cosa harto conocida por los estudiosos del marxismo; en el segundo, la ortodoxia se refiere fundamentalmente a la revolución y se opone al revisionismo de Berstein, al reformismo. El Amauta, como lo expresa siempre, es indiscutiblemente dialéctico y revolucionario.

Así de complejos son los problemas de la ortodoxia, concepto escurridizo y ambiguo. Esto se hace más notorio cuando lo vemos en los escritos del Amauta, José Carlos no se preocupa por definirlo; más que una categoría es para él un calificativo, una actitud. Mariátegui relativiza la idea misma de ortodoxia. Así lo

vemos en sus tesis sobre Trotsky, este es a veces ortodoxamente marxista pero no un leninista ortodoxo. Se aferra a algunos postulados de Marx sin estudiar su viabilidad práctica, y su alejamiento del leninismo lo devela como alguien que no sabe del arte de conducir un partido. En consecuencia, la “ortodoxia” depende en todo momento del aspecto del marxismo que se resalte. A veces útil, a veces dañina.

Sin embargo, tanta complejidad no nos da derecho a perdernos en sus redes. Hay algo muy común en Lenin, Gramsci y Mariátegui: los tres critican la “ortodoxia” de los reformistas, de Plejánov, de Kautsky. Los tres son revolucionarios, anti-evolucionistas. A fin de cuentas, los tres nunca han dividido el marxismo en “ortodoxos y heterodoxos” sino en revolucionarios y reformistas. He ahí lo esencial.

Podría pensarse que, a diferencia de Mariátegui, los seguidores más destacados de Marx cerraron celosamente las puertas de la teoría socialista ante cualquier tentativa de injerencia intrusa. Gran error. El propio Engels enriqueció el materialismo histórico con los estudios del comunismo primitivo de Lewis H. Morgan y del cristianismo primitivo de Bruno Bauer. Lenin fue fuertemente influido por la teoría militar de von Clausewitz y la tesis del imperialismo de Hobson, pacifista burgués; se inspiró en la novela del demócrata revolucionario N. G. Chernichevsky, el *Qué hacer*, cuyo título reprodujo en un texto célebre; y aprendió de la filosofía popular pragmatista de EE.UU: el sentido práctico norteamericano con el que alimentó su estilo de trabajo. Cualquiera que haya estudiado detenidamente la dialéctica de Mao Tse-tung sabe que el “Gran Timonel” no temía cobijar en ella las ideas de Lao Tse, Confucio, Mencio, Sun Tsu y cualquier historiador y escritor clásico chino que le valga la pena.

Si la “heterodoxia” se trata de desarrollar la ideología, de arribar a conclusiones nuevas, de negar lo caduco, entonces Lenin es el más “heterodoxo” de todos. Contra la aburrida escolástica de los líderes de la II Internacional impuso la revolución en un país atrasado, creó la teoría del “Partido de revolucionarios a tiempo completo”, condujo el socialismo valiéndose a veces de formas capitalistas (la NEP, por ejemplo), les dio la bienvenida a los movimientos de liberación nacional. Todas estas ideas resultaban inconcebibles para Marx y fueron acatadas “ortodoxamente” por Gramsci y Bela Kun, por Mariátegui y Recabarren. Con razón dijo animoso Gramsci (2013: 39-42) que la Revolución de Octubre era una “revolución contra *El Capital*”. Esta era la única forma de conservar vivo el marxismo, Lenin fue un “hereje” que resguardó el corazón mismo de la ideología proletaria: la revolución. Eso aprendió Mariátegui y no lo negó: “Lenin, nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx” (1987: 126).

El ánimo de quienes, cegados por su repudio al comunismo, niegan la posición rectora que ocupa Lenin en la concepción de Mariátegui ha llegado a un extremo. Este año se publicó en nuestra ciudad una nueva edición del texto de Juan Carlos Valdivia Cano *La Voluntad de crear*, en la que según del profesor agustino (2015: 111) el Amauta es un bergsoniano: “Mariátegui consideraba *La evolución creadora* como “el acontecimiento más importante de los primeros veinticinco años del siglo” ¿Por qué tanta veneración por Bergson?”. (Nótese la pretensión de cita textual). A cualquier marxista que considere un libro intuicionista, por mucho que sea de alguien de la estatura intelectual de Bergson, un hecho más importante que la revolución rusa se le puede cuestionar su postura leninista. Sin duda. En realidad, lo que afirmó Mariátegui fue lo siguiente: “*La evolución creadora*, constituye, en todo caso, en la historia de estos 25 años, un acontecimiento mucho más considerable que la creación del reino

serbio-croata-esloveno” (1979: 198), esto es, Yugoslavia. De esta forma, el mistificador del Amauta no solo tergiversa el pensamiento mariateguiano con una torpeza mayúscula, sino que adultera sin escrúpulos sus propios escritos, deformando la concepción del gran revolucionario. Semejante manera de “argumentar”, semejante carencia de honestidad intelectual, debe ser rechazada por quienes se preocupen mínimamente por perseguir la verdad y por quienes intenten reproducir fielmente las ideas de Mariátegui. Las interpretaciones se deben tolerar; la mentira y la criollada, jamás.

Mariátegui se sentía ciertamente atraído por Bergson, cosa que sorprendentemente compartía con Gramsci, quien dijo que “Bergson es una montaña y nuestros positivistas eran ranas en un pantano” (1977: 242), a la vez que impugnaba el irracionalismo y la arbitrariedad del filósofo francés (1971: 193). Cosa similar vemos en el Amauta. José Carlos reconocía en la obra de Bergson su tremenda influencia en la Europa continental del primer cuarto del siglo pasado, en Shaw, en Proust, en el dadaísmo, en el sindicalismo revolucionario. Eso era todo. El Amauta hace estas aseveraciones como epílogo de su *Historia de la crisis mundial*, en la que dedica alrededor de 50 páginas a las revoluciones rusa, húngara y alemana. Cuando es preguntado por “el movimiento revolucionario-idealista de mayor trascendencia en los últimos tiempos”, el Amauta responde: “La revolución rusa, incontestablemente” (1959c: 158), cuando le cuestionan sobre “los hombres más representativos del momento actual en el mundo”, contesta: “Lenin, Einstein, Hugo Stinnes” (141), y rechazando la pregunta metafísica del “concepto de la vida”, señala tajantemente: “El físico Einstein interesa al mundo más que el metafísico Bergson” (138). No hay indicio de un Mariátegui que “venere” al intuicionista francés; quien tiene, como ha sido anotado, un “puesto principal en la historia” es para José Carlos indudablemente Lenin.

Cosa de particular interés es la adopción del Amauta de algunos criterios de Nietzsche. José Carlos suele ser por ello injustamente catalogado como nietzscheano por los que confunden el condimento con la esencia, por quienes toman la parte por el todo. Para sorpresa del que no conozca la apasionante historia de los “nietzscheanos” de izquierda marxista, la admiración de Mariátegui por el filósofo alemán no lo aleja del bolchevismo, sino por el contrario lo hermana más. La crítica de Nietzsche al filisteísmo cristiano y al pacifismo vacío es una de las cosas que más motivaba a varios líderes soviéticos. No solamente Máximo Gorky y Vladimir Mayakovsky fueron comparados con Nietzsche —así lo hizo Trotsky— y se les buscó una relación directa con la filosofía vitalista, sino que fueron varios los bolcheviques que se pronunciaron explícitamente a favor de él: Anatoli Lunacharski, Alejandra Kollontai, Georgy Chicherin y Larisa Reisner (Rosenthal, 2002: 73-74; 1994: 257). Comisario de Instrucción pública el primero, comisaria de higiene la segunda, de relaciones exteriores el tercero y esposa del comisario de fuerzas navales la última. ¡El mismo Estado soviético estaba con sus ministerios “infestado” de ideología “nietzscheana” desde su creación! Lo más emocionante de este episodio es que Mariátegui no solo conocía de la vida de estos ilustres hombres, sino que todos ellos inspiraban su más sincera admiración, su solidaridad de clase. Gorky era para Mariátegui el gran novelista de los miserables, Mayakovsky, el sumo poeta de la revolución rusa, Lunacharsky era quien más revolucionaba Rusia en el campo pedagógico, la Kollontai era la primera mujer con una legislación a su cargo y Larisa —la más elogiada por el Amauta— era una gran artista, gran escritora, heroína de la revolución, una gran combatiente, una “Juana de Arco proletaria”. En suma, Mariátegui resalta en todos ellos su papel en la construcción de socialismo en Rusia, su lugar específico en la epopeya de los Soviets.

Todos eran marxistas, Nietzsche no ocupaba más que un lugar periférico en su pensamiento, al igual que en Mariátegui. Por

muy exuberantes y seductoras que sean las críticas del sabio de Zaratustra, ninguno de ellos rozaba con sus posiciones políticas. Nietzsche es anímica y teóricamente un reaccionario de viejo tipo, programática y activistamente es un nihilista apolítico. A José Carlos le repelía todo nihilismo y toda postura reaccionaria. El pensamiento del Amauta es tan rico, tan coherente y robusto que muchos quieren hallar sostén de sus ideas en él. Huérfanos de grandes teóricos nietzscheanos, bergsonianos y posmodernos en el país, personas como el Sr. Valdivia se empeñan caprichosamente en ajustar la concepción de Mariátegui a sus propios gustos filosóficos.

Por lo general, podemos decir que cuando Mariátegui asume una idea, un concepto, de un pensador ajeno al marxismo, vitalista, irracionalista, es para dar a conocer los elementos volitivos de la actividad revolucionaria a la que se encomendaron tantos hombres y mujeres. La influencia que más interesa a Mariátegui respecto a Bergson es la que cae sobre los “mitos revolucionarios” de Sorel; cuando sigue a Nietzsche para “meter toda su sangre en sus ideas” evoca a una pasión del escritor comprometido con su pueblo; en Mariátegui la “voluntad de poder” se hace la voluntad de luchar, la “agonía” de Unamuno, es eso: lucha. Al Amauta le gusta mucho la “corrección” a Descartes hecha por Luis Bello: “combato, luego existo”.

La genialidad de nuestro pensador, vista así pocas veces, estriba en el hecho de que él se apropia de las propuestas más combativas y quijotescas que encuentra en esos pensadores, y lo hace con una astucia envidiable y una elegancia única: no vocifera contra ellos, no les es ingrato, pero tampoco se ahorra sus críticas y distanciamientos. Mariátegui expropia a cada filósofo de sus ideas más explosivas para pensar el marxismo más correctamente de como se acostumbra, y para resaltar el hecho de que solo el socialismo revolucionario era capaz de realizar los sueños de todo utopista, porque era la utopía más realista. El Amauta se empeña —y lo

consigue a plenitud— en ornamentar el marxismo con la finura de su pluma, para que no se confundan las exposiciones rígidas en las que a veces caía con el espíritu de construcción, de creación, de lucha que mueve a todo comunista. “Vivir peligrosamente”, decía Nietzsche, el Amauta arrebató estas máximas no solo con convicción, sino también, con razón. Qué revolucionario no vive peligrosamente, “llevar la vida en la punta de los dedos”, decían muchos comunistas con la más religiosa exaltación. El marxista vive más peligrosamente que Nietzsche, es más agónico (combativo) que Unamuno, es más optimista que Vasconcelos. Mariátegui hace uso de las ideas de uno y otro, pero exalta la práctica combativa del héroe: Piero Gobetti, Larisa Reisner, Lenin, eran ellos los que hacían historia y no los otros. Y el héroe que más gana sus simpatías eran las masas. “El héroe anónimo de la fábrica, de la mina, del campo; el soldado ignoto de la revolución social” (1959c: 141).

4. Desmitificando el mito

El socialismo es para el Amauta una religión, ¿no era, para los marxistas, la religión el opio del pueblo? Es que el Amauta separa ingeniosamente dos elementos en la religión. El Amauta se aleja de las “gentes que identifican religiosidad con “oscurantismo”” (2002: 164). *Oscurantismo* es el opio, la alienación que condenaba Marx; la *religiosidad* era la pasión con la que el mismo Marx se entregó a la causa obrera. Religiosidad “es misticismo, pasión” (Mariátegui, 2002: 183). El hombre, decía el padre del marxismo, es “un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiene enérgicamente hacia su objeto” (Marx y Engels, 1966: 117). Esa era la pasión que lo llevó a sacrificar su tiempo, su economía, su propia familia, era un Cristo y Mariátegui lo sabía.

[...] si Unamuno medita más hondamente en Marx descubrirá en el creador del materialismo histórico no un judío saduceo, materialista, sino, más bien, como un Dostoyevsky, un cristiano,

un alma agónica, un espíritu polémico. Y que quizá le dará razón a Vasconcelos cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el doctor de Aquino (Mariátegui: 1978, 120).

La espiritualidad de su obra nunca ha sido ignorada por Marx. “Un fantasma recorre Europa, es el fantasma del comunismo”, inicia así el *Manifiesto comunista* y termina con su legendaria consigna internacionalista: “Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar”. En el mismo texto donde Marx condena la religión señala, con la gran prosa que lo distinguía, que existían elementos materiales y espirituales en la revolución obrera: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*” y concluye: “*La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado*” (Marx y Engels, 1967: 15).

La actitud de Mariátegui frente a la religión es muy similar a la de la “Construcción de Dios” del grupo encabezado por Lunacharsky y secundado por Gorki y otros. “El socialista —sostenía Lunacharsky— es más religioso que un creyente a la antigua usanza” (Rosental, 1980: 114), sus objetos de adoración son más reales: la colectividad humana y el cosmos. Por supuesto, a Lenin le enfurecían estas ideas y polemizó acremente con la escuela del *Proletkult* en más de una oportunidad. Los “constructores de Dios” fueron finalmente persuadidos por el líder y abandonaron esas ideas. Es obvio, en contraste, utilizando la acepción mariáteguiana del concepto, que Lenin era también un ferviente religioso del comunismo, para él el marxismo era “todopoderoso” ni más ni menos que para Mao las masas eran “sus dioses”.

Hay más, Federico Engels (1957) había encontrado el lazo fraterno que existe entre el comunismo y el cristianismo:

Ambos, el cristianismo y el socialismo obrero predicaban una próxima liberación de la servidumbre y la miseria; el cristianismo trasladaba esta liberación al más allá, a una vida después de la muerte, en el cielo; el socialismo la situaba en este mundo, en una transformación de la sociedad. Ambos son perseguidos y acosados, sus seguidores son proscritos y sometidos a leyes de excepción, unos como enemigos del género humano, los otros como enemigos del gobierno, la religión, la familia, el orden social. Y a pesar de todas las persecuciones e incluso directamente favorecidos por ellas, uno y otro se abren camino victoriosos, irresistiblemente.

Así, para Engels no solo coincidían ambos por su carácter revolucionario y plebeyo, sino también por su espíritu de lucha y su fe en la victoria. Engels condenaba al oscurantismo del idealismo, el medioevo, y, digamos, de Lutero, pero admiraba a Tomás Münzer, el místico, el religioso, predicador y hereje, el revolucionario, agitador del campesino alemán alzado en rebelión (Engels: 1971: 63-72). Mariátegui, de igual manera, también había condenado el medievalismo de la religión católica y descartó toda solución eclesiástica del problema del indio, a la vez que apreciaba a cuáqueros y judíos.

Si la religión es el ascetismo por excelencia, entonces el comunismo es la más pura de todas las religiones. El fanático del Jiddah y el cristiano de los primeros tiempos dan su vida por una causa, esperando ser luego recibidos en el paraíso; el combatiente vietnamita y el obrero bolchevique también entregaban su vida, pero, imbuidos de materialismo, eran conscientes de su total e inminente desaparición. No puede existir mayor altruismo. Quizás sea parecida la razón por la que el Amauta decía: “Y nunca nos sentimos más rabiosos y eficaces y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia” (1977: 250).

Finalmente para este texto, que no agota en nada el estudio del pensamiento de Mariátegui, es hora de tocar otro de los conceptos más místicos del Amauta: El mito. José Carlos ve en los mitos los grandes ideales que persigue la humanidad, los estados de ánimos populares y pasionales. He aquí la hermosa declaración del Amauta sobre el “mito” de la revolución:

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 (1959a: 22).

La ciencia, la razón, decía, no podían ser verdaderos mitos. Mariátegui, como Gramsci, combaten pues todo positivismo, todo cientificismo. Tergiversando este hecho, se suele decir sin mayor justificación que ambos se divorcian así del marxismo “ortodoxo”, de Engels, de Lenin. Y si bien existe variedad en sus críticas, los clásicos del marxismo no solo han criticado el positivismo, sino que lo han aborrecido siempre. Ser materialista significa aceptar la idea “metafísica” de materia que tanto aturde al teórico del positivismo. Para este solo hay hechos, datos, impresiones y precepciones; toda ontología, toda causalidad, sustancialidad, etc., es metafísica pura. El positivismo ha sido atacado por el marxismo desde diferentes frentes. Engels opuso al empirismo de los naturalistas la filosofía de la dialéctica. El enemigo principal de Lenin en el terreno filosófico fue el empiriocriticismo, la más positivista de todas las escuelas de pensamiento. Y lo que es más, ambos fueron organizadores revolucionarios, apasionados, agonistas. Con razón el Amauta (1987: 46) dice: “La bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no compromete absolutamente la posición del marxismo. La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo”.

“El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón”, “ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito”, sentenció Mariátegui (1959a: 18). Son mitos de la burguesía “la Razón, la Evolución, el Progreso” (1959b: 143). ¿No era la razón el ideal del marxismo, no le rinde el mismo culto que la burguesía? A pesar que se tienda a una respuesta afirmativa, el marxismo también se distingue del ideal del “reino de la razón” de la burguesía. La teoría de los mitos que Mariátegui extrajo de Sorel, no tiene correlato en los teóricos marxistas más que en Gramsci. Sin embargo, la actitud de contraponer los grandes ideales de la humanidad, expresados en diferentes momentos históricos y abanderados por diferentes clases sociales, es algo que vemos ya presente en los estudios sumarios de Engels. Notemos las similitudes con Mariátegui:

Todas las formas anteriores de sociedad y de Estado, todas las ideas tradicionales, fueron arrinconadas en el desván como irracionales; hasta allí, el mundo se había dejado gobernar por puros prejuicios; todo el pasado no merecía más que conmiseración y desprecio. Solo ahora había apuntado la aurora, el reino de la razón; en adelante, la superstición, la injusticia, el privilegio y la opresión serían desplazados por la verdad eterna, por la eterna justicia, por la igualdad basada en la naturaleza y por los derechos inalienables del hombre.

Y, en la última parte del texto, refiriéndose a la revolución socialista, concluye: “Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad” (s/a: 448). Si la razón para Mariátegui es el mito de la burguesía, para Engels fue el soñado “reino de la burguesía”; y si la libertad, la igualdad y la justicia como ideales burgueses han sido para Engels traicionados, para el Amauta están desgastados. En ambos casos no se puede ya perseguirlos. “La lucha final por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad”, era en el Amauta el mito de la revolución francesa. “Menos de un siglo y medio ha bastado para que este mito envejezca” (1959a: 25). Sin

duda, el gran ensayista conocía el texto de Engels en cuestión, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. El lazo podría ser más que indirecto.

La interpretación idealista de la obra de Mariátegui acude exclusivamente al texto al que se ha hecho referencia, “El hombre y el mito”, tan manoseado y mal entendido. No es usual, sin embargo, presentar los comentarios de Mariátegui respecto a los mitos de los dos bandos enfrentados en la Primera Guerra Mundial. Para el Amauta los de la Triple Entente fueron decisivos: el “mito de la guerra de la Civilización contra la Barbarie” (1979: 26), el “mito de la guerra democrática” (28). Escribió en sus notas: los “aliados más que prédica de intereses, prédica de ideales”. “La fuerza de los aliados consistió, precisamente, en estos mitos. Para los austro-alemanes, guerra militar. Para los aliados, guerra santa, cruzada por grandes y sacros ideales humanos” (36). Mezquinamente se podría tildar esta lectura de idealista, por concentrarse en los “mitos” más que a las intenciones económicas y políticas. No obstante, la historia parece haberle dado la razón a Mariátegui, la Guerra de Vietnam no la ganaron los indochinos por poseer mejor armamento bélico ni una economía más sólida, sino porque sus ideales habían encarnado en lo más profundo de su pueblo, era el mito de la “liberación nacional” más que el mito de la revolución socialista. El mito yanqui de la “guerra contra el comunismo”, contra “el imperio del mal”, fue siempre débil, poco popular, y si se impuso finalmente a la ideología comunista es porque esta como “mito” llegó a desgastarse todavía más.

El artículo de Mariátegui “El mito de la nueva generación” ha sido también silenciado, y debe enfadar a todos los que se han creado un Mariátegui mistificado, espiritualista puro, anti-analítico. Aquí la forma de abordar el problema se muestra mucho más analítica. Hacia 1928 y en adelante el marxismo en Mariátegui comienza a penetrar con mayor plenitud en su pensamiento, se

autodenomina “marxista convicto y confeso”, crea su Partido con el “método marxista-leninista”, rompe con el APRA y denuncia el oportunismo de quienes se apartan del espíritu y el programa obrero; sus estudios se tornan más racionalistas aun sin abandonar términos como el de “mito”, estudia la religión en el Perú a la luz del materialismo histórico, generaliza leyes, etc. El método histórico usado por Mariátegui en sus estudios debe ser aplicado a la evolución misma de su pensamiento. Se propone pues nuestro gran pensador su interpretación del mito de la generación europea del 19, “cuya justa evaluación, cuyo justo análisis es tiempo de emprender” (1987: 111). Mariátegui no se deja llevar por ningún encanto irracionalistamente utópico. Refiriéndose a André Chamson advierte: “el contagio de su exaltación no debe turbar la serenidad de nuestro análisis, precisamente porque en este proceso de la nueva generación, nosotros mismos nos sentimos en su causa” (112). Con total fraternidad pero con espíritu crítico, Mariátegui le reclama a las teóricos de la juventud su “sentimiento mesiánico, romántico”, “a veces delirante”; el verdadero mito de la Revolución el 19 era la Revolución proletaria. Para Mariátegui el mito no puede ser un mero sueño ilógico, una vacua utopía, tenía que ser factible y dirigida por la razón y la sensatez de sus conductores. A la “nueva generación” contrapuso los guías de la epopeya bolchevique: “Lenin, Trotsky, Stalin, procedían de una generación madura, templada en una larga lucha. Y hasta ahora la “abstracción triunfante de la revolución del 19” cuenta muy poco en la historia, al lado de la obra concreta, de la creación positiva de la U.R.S.S.” (115-116). Hasta ahora.

Este es el espíritu concreto con el que Gramsci estudió el ideal de Maquiavelo, valiéndose de la teoría de los mitos de Sorel. El mito soreliano es para Gramsci, “una ideología política que no se presenta como un fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y

organizar su voluntad colectiva” (1980: 10). Ni racionalismo absoluto ni irracionalismo a ultranza. Fantasías concretas.

Pero si Sorel, Gramsci y Mariátegui fueron las mentes brillantes que estudiaron los mitos, Lenin y Mao Tse-tung fueron quienes condujeron el mito de la revolución socialista, el que había cautivado al Amauta. Fueron ellos sus soñadores y sus realizadores, que fundieron el proyecto de Marx con la voluntad colectiva de las masas en los países más grandes del mundo. A esto arriba el líder de los bolcheviques cuando reflexiona: “Es preciso soñar, pero con la condición de creer en nuestros sueños. De examinar con atención la vida real, de enfrentar nuestra observación con nuestro sueños y de realizar escrupulosamente nuestra fantasía”. A este ideal había consagrado su vida nuestro gran escritor, José Carlos Mariátegui.

Los mitos sorealinos, mariateguianos, son perfectamente equiparables a los “grandes relatos” de Jean François Lyotard. Pero la crítica del filósofo francés carece de la misma fuerza especulativa que la de los teóricos del marxismo; más aún, carece de seriedad, de objetividad y se hunde en un pesimismo poco acorde con los hechos reales, pese que en apariencia luzca plausible. La teoría del mito ofrece un excelente método para estudiar no solo por qué el ideal del comunismo fue socavado, sino sobre su posibilidad de renacimiento o renovación; sobre hasta qué punto la mentalidad “posmoderna” se halla castrada de mitos, sobre en qué medida son verdaderos los mitos de la globalización y la democracia, el mito islámico, el “socialismo del siglo XXI”.

José Carlos Mariátegui de esta forma no solo nos ofrece encomiables estudios sobre la realidad nacional e internacional de su tiempo, sino una manera de interpretar el sentir colectivo, la “emoción de nuestro tiempo”, nos brinda un enfoque invaluable para arribar a conclusiones propias, actuales. El Amauta combinó el estudio del “mito” con sus penetrantes análisis sobre economía y

ALONSO CASTILLO FLORES

política y, lo que es más, propuso una salida para afrontar los problemas de su realidad: No se contentó con escribir, tampoco con agitar y denunciar. Le dio a las masas trabajadoras un programa, les permitió crear sus propias herramientas sindicales y partidarias que iluminó con su ejemplo de líder creativo y sacrificado, entregado a los más puros ideales que le dictaba su latir revolucionario de hombre combativo, de espíritu polémico, de alma agónica.

Bibliografía consultada

Gramsci, Antonio. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (1977). *Escritos políticos*, volumen II. Lisboa: Seara Nova (Coleção Universidade de Livre).

_____ (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión.

_____ (1981). *Escritos políticos (1917-1933)*. México D. F.: Pasado y Presente.

_____ (2013). *Antología*. Madrid: Akal.

Engels, Friedrich. (1957). "On the history of early Christianity",

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/>

_____ (1971). *Las guerras campesinas en Alemania*. México D. F.: Grijalbo.

Lafargue, Paul. (2001). "El método histórico", marxists.org/espanhol/lafargue/metodo.htm.

Lazzarino del Grosso, Anna María. (2013). "Gramsci e Mariátegui" en *Quaderni di Casa America*, Anno VI, número 1, *Il pensiero politico in America Latina*, pp. 22-27.

Liotard, Jean-François. (2000). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

Mariátegui, José Carlos. (1959a). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.

_____ (1959b). *La escena contemporánea*. Lima: Amauta.

_____ (1959c). *La novela y la vida*. Lima: Amauta.

_____ (1975). *Cartas de Italia*. Lima: Amauta.

_____ (1977). *Ideología y política*. Lima: Amauta.

_____ (1978). *Signos y obras*. Lima: Amauta.

_____ (1979). *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta.

- _____ (1980a). *Figuras y aspectos de la vida mundial II*. Lima: Amauta.
- _____ (1980b). *Figuras y aspectos de la vida mundial III*. Lima: Amauta.
- _____ (1980c). *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta.
- _____ (1985). *El artista y la época*. Lima: Amauta.
- _____ (1988). *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta.
- _____ (2001). "Lenin".
Marxists.org/español/mariateg/1924/mar/lenin.htm.
- _____ (2002). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Marx, Carlos y Engels, Federico. (1966). *Escritos económicos varios*. México D. F.: Grijalbo.
- _____ (1967). *La sagrada familia*. México D. F.: Grijalbo.
- _____ (s/a). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- Melis, Antonio. (1979). *Mariátegui, primer marxista de América*. México D.F.: UNAM.
- Nietzsche, Friedrich. (2006). *Fragmentos póstumos*, volumen IV. Madrid: Tecnos.
- Prado Redondez, Raymundo. (2007). *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Mantaro.
- Rosental, M. M. (1980). *Diccionario filosófico*. Lima: Pueblos Unidos.
- Rosenthal, Bernice Glatzer. (1994). *Nietzsche and Soviet culture: ally and enemy*. Cambridge: Cambridge University.
- _____ (2002). *New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism*. Pensylvania: State University.
- Rouillon Duharte, Guillermo. (2013). *Mariátegui, suscitador de peruanidad*. Lima: UNMSM.
- Salvatecci, Hugo García. (s/a). *Georges Sorel y J. C. Mariátegui*. Lima: Universo.

Sobrevilla, David. (2005). *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima.

_____ (2012). *Escritos mariateguianos*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Valdivia Cano, Juan Carlos. (2015). *La voluntad de crear. Método e intuición en Mariátegui*. Arequipa: Texao.

ESTADO Y DEMOCRACIA. UN ENSAYO SOBRE PARTIDOS POLÍTICOS EN EL PERÚ¹

POR: HELARD AÑAMURO CHAMBI

Imaginémonos por un instante el estar en los albores de la civilización, en el páramo vivencial de nuestros predecesores, en aquella cotidianeidad tórrida que empujaba al hombre lidiar con su realidad; a transformarla. Pues, si conjeturamos esta podremos concebir el empleo del fuego, el cambio del régimen alimenticio, el desarrollo sosegado del cerebro; en fin, el umbral del lenguaje. ¿Pero cómo fue posible todo esto? Damos una respuesta perentoria: la necesidad. Desde su aparición el hombre interactuó con su ecosistema, con su realidad, y esta pudo ser utilizada; transformada. Pero esta letanía de cambios producidos en el hombre tuvieron razón de ser: la necesidad de supervivencia; acaso de satisfacción de necesidades básicas como la vivienda, la alimentación y la comunicación entre los hombres. Y estas necesidades aumentaron con el tiempo, y también la exigencia de contar con un complejo sistema de signos que permitieran la comunicación entre los sujetos; así nace el lenguaje que, congénito, pasaría a ser sistematizada, ideando así la escritura y con este el inicio de la historia.

¹ Ensayo que obtuvo el segundo lugar en el “Concurso de ensayos filosóficos Manuel Zevallos Vera” (diciembre, 2015), organizado por el Departamento Académico de la Escuela Profesional de Filosofía de la UNSA.

Así sucede con la peripecia de la obra filosófica, que es vital y dialéctica. La existencia de la filosofía política —que es el tema que nos convoca— no se origina como una elucubración espontánea en los hombres; comienza, en cambio, cuando estos se sumergen en el intrincado proceso interrelacional humano. En realidad, nace con la práctica social, crece junto a las experiencias y, una vez sistematizada, marcha —desligándose de su creador y cobrando vida propia— a interpretar y, en mayor medida, a transformar la realidad descrita. Cuando estas ideas logran efectividad, alcanzan trascendencia y legitimidad a través del tiempo o más bien con quienes lo originan: los hombres.

Así, entonces, no es superfluo un análisis sobre Estado y democracia, estudio que transitamos a través de los partidos políticos —si es que acaso podríamos nombrarlos así— en nuestro país. Como una obra pictórica —salvando las distancias precisas—, el fenómeno político se halla presente, y solo falta desvestiar lo trivial y erróneo en su contemplación; en su debate. De las contradicciones sociales, de los acontecimientos cotidianos se originan, qué duda cabe, el proceso democrático y esto es, en principio, el sustento de nuestro Estado. ¡Cómo no debe interesarnos, pues, el quehacer político de un país fragmentado; cuyo concepto de patria sea la inexorable urgencia de decir: nosotros!

1. La paradoja

Desde la fundación de Estado y nación (1648), mediante el tratado de Wesfalia al final de la Guerra de los Treinta Años, advertimos que existe un consenso en la literatura política que sentencia que el funcionamiento de la democracia como régimen político ha requerido desde su alumbramiento la existencia de partidos políticos; es decir, asociaciones de ciudadanos que pugnan por el poder político. En sociedades complejas como la nuestra, es difícil la participación directa de la ciudadanía en los asuntos

ESTADO Y DEMOCRACIA. UN ENSAYO SOBRE PARTIDOS POLÍTICOS EN EL PERÚ

públicos. Los partidos políticos, de ese modo, en un proceso brumoso y contradictorio, han pretendido representar el interés de los ciudadanos, debiendo acopiar sus demandas; convirtiéndolas en programas y corrientes ideológicas. Por ello, es espinoso imaginar una democracia sin partidos políticos. Con el soslayo de estos surgirían los líderes omniscientes o, de otro lado, viviríamos en un caos; en una anarquía perpetua. La paradoja de nuestra democracia contemporánea peruana es que nos hallamos sin un sistema de partidos que funcionen eficazmente. Lo cierto es que existe una formalidad constitutiva de clubs electorales que participan en elecciones de gobierno, pero estas no cumplen las funciones que los partidos políticos ejercen en otras latitudes; es decir, no ocurre que sean representativos de la población, ni que tengan vida partidaria militante, ni que hagan suyas las demandas de la población a la que dicen, ostentosamente, representar. Nuestras agrupaciones electorales, hoy en día, ni tienen programas o ideologías fuertemente establecidas ni, desde luego, representan legítimamente a la ciudadanía votante. Por ello, no es inexacto o equivocado caracterizar a nuestra enramada política como inestable, incierta, menos programática y no sujetando su accionar a ideas sino a personajes indolentes; en suma, política guiada por intereses personalistas.

Lo que observamos hoy en día es que la política se encuentra fruncida en un proceso en el cual ella misma ha perdido su propio rostro. La política no sabe lo que ella misma es. Por lo tanto, una crisis actual de la política se convierte, también, en una crisis moral. Todo lo que serían las ideologías, los planteamientos, los programas, las teorías políticas pasan a un segundo plano. La política parece poder ejercerse por sí sola, la política parece no necesitar de las ideas. La política parece estar, entonces, alimentada de otras fuentes y no de la voluntad popular expresada, o de la autarquía del sujeto social expresada racionalmente. Nuestro atisbo conduce a cavilar que en nuestro país lo que ha predominado ante la crisis de las

ideologías es un pragmatismo que indica la tendencia a desarrollar políticas sin moral, y lo que se requiere es recuperar esta justa dimensión de la moral de la política sin caer en moralismos. Sobra decir que el afán nuestro es el de alertar y finalmente derrotar a dos desviaciones de la política conocidas como “pragmatismos y principismos”. Mientras los primeros solo tienen ojos para los resultados inmediatos, los segundos solo miran la pureza de los principios. Parafraseando al maestro Adolfo Sánchez Vázquez: nuestra inflexible labor será aspirar a una política cargada de moral; moral que se encuentra en las motivaciones de la acción política y, por supuesto, también en sus medios.

2. Estado y democracia

Ahora bien, el proceso de democratización a la que asistió occidente y nuestra región en el siglo XX partió de dos líneas: la ampliación del derecho al voto, llegando al sufragio universal masculino y femenino; y el avance del asociacionismo político hasta llegar a la formación de los partidos de masas y al reconocimiento de su función pública. Este proceso fue cumplido en nuestro país en el siglo pasado, pero con la instauración del neoliberalismo (1990), el proceso ha sufrido un revés, advirtiendo la poca eficacia de los partidos políticos, degenerándose y convirtiéndose penosamente en clubs electorales. ¿Pero cómo es que la democracia representativa se desenvuelve en nuestro país? La paradoja peruana, en tal sentido, es que la tarea de los partidos de masas ha sido ocupada por liderazgos personalistas en los gobiernos de nuestro país. Vivimos en una suerte de democracia representativa, delegativa, degenerada y ocupada por individuos cuyo único tenor de poder es el interés particular.

Lo tratado nos conduce a un asunto de no menor importancia, la vigencia o no de un Estado y democracia neoliberal en nuestros días. Y tal temática tiene por explicaciones más divulgadas a las que proceden de fuente norteamericana. Las

ESTADO Y DEMOCRACIA. UN ENSAYO SOBRE PARTIDOS POLÍTICOS EN EL PERÚ

explicaciones sobre democracia en América Latina, por ejemplo, han estado subyugadas los últimos treinta años por el conductismo anglosajón. En tal sentido, se encuentra una suerte de visión planetaria en la obra de Samuel Huntington, *La tercera ola* (1991) y una influencia más notoria e inmediata con la teoría de las transiciones a la democracia por Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter (1986). Ambos enfoques, sin embargo, presumen la democracia elitista del mundo occidental como la única “realmente existente”; pero reducir la actividad democrática a la explicación de los actores y, en ocasiones, a las de las instituciones, hacen omisión de las estructuras sociales y políticas que son, a nuestro juicio, el aspecto principal para la argumentación democrática.

El Estado y la democracia en las ciencias sociales peruanas, en tanto, tienen varias aristas. El Estado posee una figura omnimoda, pues se le invoca efusivamente para dar cuenta de los problemas de integración nacional; se expresa su carácter excluyente, el dominio de las clases poderosas a través del control sobre este, su debilidad, precariedad, ausencia en gran parte del territorio nacional, falta de legitimidad de las instituciones; entre otras cosas. Esta caracterización tendría continuidad histórica, obteniendo, de ese modo, un Estado y democracia similar en su esencia a lo largo del tiempo, con variaciones en función de los intereses dominantes del momento. Este impávido ciclo comprendería, entonces, de un “Estado oligárquico” a un “Estado populista” y de allí a un “Estado neoliberal”. Este argumento, propio del estructuralismo marxista, es ampliamente relatado en trabajos como *Clases, Estado y nación en el Perú* de Julio Cotler (1978) y *Situación de la democracia en el Perú* de Sinesio López (2001). Así, es perentoria la continuidad histórica del carácter excluyente, racista y patrimonial del Estado, que devendría, a su vez, en la naturaleza de la democracia peruana.

Pero, como dijimos, no conviven visiones globales y unilaterales sobre la naturaleza y el funcionamiento del Estado y la democracia. Científicos sociales como Martín Tanaka en *Estado, viejo desconocido* (2010) aseguran que contrariamente al sentido común descrito líneas arriba, existen pistas sólidas que sugieren que el Estado ha cumplido históricamente un papel importante o no desdeñable en la construcción de una identidad nacional; que en cuanto a cobertura del territorio y de llegada a la población, el Estado sí tiene una presencia considerable, de ese modo, el problema no radicaría en su “ausencia” sino en su ineficacia. Asimismo, sostendrá que el Estado ha desarrollado iniciativas propias, buscando integrar a grupos excluidos, ha reconocido derechos y reformas que buscan su descentralización; en suma, ha puesto en práctica mecanismos de democracia participativa y directa. Así, el Estado aparece desarrollando acciones con un dinamismo propio, desencadenando procesos por acción o por omisión; por ello, se concluiría que su funcionamiento no podría ser deducido solamente de los intereses sociales imperantes o estructuración de la sociedad. Tal análisis, sin embargo, creemos es asertivo en el escrutamiento del funcionamiento del Estado, pero atribuirle un dinamismo espontáneo, una vitalidad propia, sin que el ciudadano que lo integra ejerza contradicción en él, teniendo una aparente actitud inerte, es omitir, de manera equívoca, el papel de los movimientos sociales que existieron —y existen, aunque con letargo— en nuestro país, permitiendo así el anidamiento y maduración de una democracia que en nuestros días sigue siendo endeble.

3. Hacia una democracia directa y participativa

Con mucha frecuencia, en contraposición a la democracia representativa, la democracia directa ha sido descrita como una forma imperfecta, reducida y engañosa de democracia. Lo cierto es que bajo el nombre de democracia directa se encuentran las formas de participación en el poder que no contemplan solución con la

ESTADO Y DEMOCRACIA. UN ENSAYO SOBRE PARTIDOS POLÍTICOS EN EL PERÚ

mera representación, esto es: gobierno del pueblo a través de delegados investidos de mandato imperativo y por tanto, revocables; gobierno de asamblea, es decir, el gobierno no solo sin representantes irrevocables, sino también sin delegados; el referéndum; entre otros. Estos son asuntos por demás intrincados, pero materia de otro estudio, al que acudiremos más rigurosamente, qué duda cabe.

En este argüir sobre la naturaleza y comportamiento de Estado y democracia, concebimos que se halla muy privilegiada la visión de que la democracia es una manera de vincular a los ciudadanos con el Estado, visión cumplida a lo largo de nuestra historia, pues esta no es otra que la lucha por los recursos de la sociedad. Se entenderá, por lo tanto, que para que exista democracia tiene que haber Estado en el sentido lato del término y, aún mejor, Estado nacional como referencia política e identidad de los ciudadanos. Por ello, el propósito nuestro es contribuir al debate sobre la construcción de la democracia en nuestro país a la luz de la crisis social contemporánea y las interpretaciones más difundidas sobre aquél; mejorando así el clima de debate sobre Estado y democracia en nuestra región.

No es menester de este breve ensayo el formular un análisis cronológico de hechos históricos, sin embargo, este breve recuento posibilita la comprensión de otras “exigencias” actuales, esto es: la necesidad de comprensión del propio hombre, el reconocimiento real de su naturaleza, la dimensión de los órganos y sistemas sociales, políticos y económicos que lo regulan; es insoslayable pues el entendimiento de las “humanidades”. Al igual que el lenguaje y la escritura, que se convirtieron en instrumentos que posibilitaron las interrelaciones humanas; las humanidades fueron y son instrumentos que nos acercan al reconocimiento de los asuntos más complejos en el hombre. El no acercamiento al estudio de estas “humanidades” generan —como se percibe actualmente—

descontrol, desgobierno, intolerancia social, crisis existencial; en suma, anarquía total.

Pero, ¿dónde guardan relación las humanidades en la solución de estos problemas? Primero, en la fundamentación de las actitudes teóricas de la política, esto es, la ideología y el programa. Pensemos, ¿nuestros partidos políticos adhieren en sus doctrinas verdaderos principios de desarrollo o transformación humana? Segundo, ¿nuestro Estado permite que además de la democracia representativa exista, verdaderamente, una participativa? Pues estos son dos problemas principales que se debería de resolver. ¿Cómo así? Pues siendo clase social, participar activamente en la transformación real de nuestra sociedad, nadie la hará mejor que nosotros. Luchar por derechos conculcados, bajo los principios de libertad de conciencia y expresión. Velar por una sociedad justa, con bien común. Las humanidades entran a tallar formidablemente en este proceso de transformación social. Alcancemos, pues, ser una clase política con sólida formación humana, con una elevada conciencia social. Que nuestras “actitudes teóricas” asuman una ideología o programa que busque el desarrollo integral del ser humano. Y por otro lado, que nuestras “actitudes prácticas” velen por mecanismos de desarrollo social y económico, es decir, producción material para necesidades materiales del hombre.

Bibliografía consultada

- Althusser, Louis. (1968). *Filosofía y marxismo*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Bobbio, Norberto. (1989). *Estado, gobierno y sociedad; por una teoría general de la política*. México D.F.: Fondo de Cultural Económica.
- Cotler, Julio. (1978). *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Huntington, Samuel. (1991). *The Trird Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman. University of Oklahoma Prees.
- López, Sinesio. (2012). *La desigualdad económica y política. Aproximaciones conceptuales*. Lima: Escuela de Gobierno y Políticas Públicas (PUCP).
- Lynch, Nicolás. (2009). *El argumento democrático sobre América Latina; la excepcionalidad peruana en perspectiva comparada*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales (UNMSM).
- Mariátegui, José Carlos. (2002). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 70. ed. Lima: Amauta.
- Marx, Carlos. (1977). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Matos, José. (1984). *Desborde popular y crisis de Estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Miro-Quesada Rada, Francisco. (2005). *La democracia; hacia el tercer milenio: Perú y América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Ricardo Palma.
- Tanaka, Martín. (2010). *El Estado, viejo desconocido. Visiones del Estado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

HABER NACIDO DE NUEVO¹

POR: HELARD AÑAMURO CHAMBI

Querida mía:

Ayer supe de tu temor por nuestro amor frente a la muerte. ¿Quién no lo tiene? Cierto es que uno de los grandes misterios de la vida misma es la muerte. Sí, aquella accidental, cruel, macabra, súbita, implacable y sanguinaria. Y es verdad. La fatalidad de la muerte es imperecedera, ataca a cobardía y corroe la conciencia. Y aunque la vida es bella, está condenada al dolor. ¡La idea de la muerte anida sobre la vida misma! La muerte siempre vive, eternamente. Es, pues, dominadora, soberbia y poderosa. Y si bien nos hallamos cautivos a las leyes de esta vida, no hay que temerle ni echarle olvido. Si acaso es descarada y cruel, angustiada y pavorosa; esta muerte inmortal y burlona, no es tan terrible. ¿Pero qué estoy diciendo? La vida, que es quien la anida, también la libera; pues no se nace una única vez. Siento que, al igual que una reencarnación religiosa, he nacido en más de una ocasión; pariendo así la esperanza.

¿Pero cómo no haber nacido de nuevo cuando te vi por primera vez? ¡Caminan y ascienden a mí las mejores y más dulces

¹ Narrativa que obtuvo “mención honrosa” en el “Concurso de Cartas de Amor Mariano Melgar” (febrero, 2015), organizado por la Dirección Desconcentrada del Ministerio de Cultura – Arequipa, Asociación Cultural La Casa de Cartón y Texao Editores.

memorias de mi vida! Pues, como una flor a su perfume, me hallo atado a tu recuerdo fiel. ¡Oh, los antiguos días! ¡Mis recuerdos, mis dolores, mis propósitos fluyen como río al mar de mis pensamientos! Amor mío, con qué extraña ternura amé por aquellos días aquel aula que nos protegía, el recinto que cobijaría mi sueño, aquel lugar en que te amé candorosamente, allí pues, donde nací de nuevo. ¡Veinte años de quehacer solitario, donde surgieron corrientes dialécticas; ritmos diversos! Quizá debí de haberte puesto esos ojos con que los niños esperan algo con ansias. Tú, en cambio, tímida y reservada, lograbas penetrar mi espíritu con miradas que envolvían todo mi ser. Posible es que no vaya a contemplar otros ojos así, con la luz profunda de tu existencia, ni pretender siquiera escuchar de nuevo tu grácil voz de niña. Aún ahora, cuando te observo con detenimiento me atrapa tu mirar; llenándome de una felicidad inverosímil, pues cuando tú me miras, en mí amanece un mundo nuevo, deseando quedar ahí, inmóvil, anclado en el puerto de ese instante. Hoy incluso, cuando oigo tu voz, logras sacudir mi alma con un torrente de sinfonías, tocando las fibras más ondas de mi ser.

Cierto es que el amor es triste, pues, así de repente y sin poder decir un adiós, me alejaron de tu vida, andando yo hacia tu olvido. Fuiste rosa en aquel día, dejando raíces que no se van. Los sentimientos quedaron retratados en el vacío. La soledad me tendió una mano para encender el sueño y la fantasía. Y si bien mis pensamientos en alianza con el tiempo inexorable han querido borrarte de mi memoria, huyendo tú de mí; llegado a un sendero sobrecogedor de mi vida supe rechazar toda trivialidad y superficialidad de este mundo. Así, enervado con la fragancia del tiempo, pude conservarte muy dentro de mí y pude encontrarte de nuevo. ¡Amada mía!, pienso que el espacio y el tiempo sirvieron para moldear nuestras figuras; y en ese tiempo, y bajo la brisa de una soledad interminable, todos mis crepúsculos tenían teñido tu recuerdo.

HABER NACIDO DE NUEVO

Fuiste alegría ruidosa en mis días pasados, serías concierto armónico en mis días presentes. Muchas veces te he sentido conmigo, porque estando quién sabe dónde, fuiste aquel amor destinado para mí. Mi niña, habrías de ser la amada destinada, fluyendo un caudal continuado y perenne de nuestras soledades. De ese modo, el afán por revivir los sentimientos y, tal vez, por declararte que solo he vivido ayer, hicieron posible nuestro reencuentro. ¡No podía creerlo! Contemplaría de nuevo la imagen de tu sonrisa, de tu mirar, que como agua continua ascendieron desde el estanque más profundo de mi ser, para alojarse en mi pecho; pudiendo ser derramada en esta carta.

Podría conjeturarse inusual u obsesivo todo cuanto he abrigado dentro mío. ¡Pero nada de ello logra ser! He carecido de valor para olvidar, y mi espíritu ciertamente estuvo absorbido por tu recuerdo; pero la posibilidad de hallarte atada a otro querer, a una ilusión, era latente. Entonces, la gratitud y la confesión de todo cuanto sentí en mis días transitados eran mi único afán. Así, la medida de mi tiempo era hallarte en la inmensidad de este mundo. ¿Era cierto todo esto? Sí, lo era. Y al fin, retornaste una tarde inesperada de mis días presentes. ¡Eras idéntica a cuando niña! Joven mujer cuyos ojos dibujaban un paraíso en el infinito, dueña de una voz que era orquestación en el espacio. ¿Cómo resistirme a la ilusión? ¡Qué estoicismo se precipitaba!

El amor, querida mía, ciertamente no es mezquino, no podía solo yo amarte, pues un corazón solitario no es un corazón, así que extendiste tus alas, saliste de tu nido, y volaste a mi encuentro. Y a mitad de cielo, recibí el amor que te pedí; recibí el amor guardado en tí que era yo. Luego, tomándonos de las manos arrebatamos la vida a la vida, percibiendo pasión y exaltación, locura y sensatez; abiertos nuestros cuerpos a la urgencia del amor. Empero, sabemos que el amor es complicado, haciéndonos creer que los dolores son también placenteros. Y aunque, en ocasiones, una herida te recuerda que

estás vivo, y es mejor herido que dormido, el dolor crea una realidad distinta. Por ello, ¡la mayor rebelión es amarnos sin temor alguno! Pero, ¿cómo amar sin atar?, ¿cómo amar sin poseer? Para algunos, amar es adueñarse de la vida del otro. Amor mío, no planeo que mi camino sea tu sendero. No pretendo siquiera que en tus primaveras florezcan solo rosas mías; te quiero así, liberada. ¡Somos prójimos!

Te amo porque fuiste historia de semillas dejadas por tu presencia, porque fuiste esperanza en mis terrenos baldíos. Te amo porque a través de los años me hallaba en tu recuerdo y como lluvia estacional inundaste mi corazón inusitadamente, creando ríos que dividían caminos; naciendo flores que pronunciaban tu nombre. Te amo porque fuiste flor en el río del tiempo; flor en la ribera de mi soledad. Te amo porque fuiste aire enamorado en mis senderos; aire verdadero. Te amo porque existe una conspiración de ideas y actitudes que hipnotizan mi raciocinio. Te amo porque basta que me pienses para ser un recuerdo tuyo. Te amo porque soy sincero y eres sincera conmigo. Te amo porque congelas mi júbilo.

Pretendo crear un mundo para ti, pero no quiero engañarte, este envejecería al igual que nosotros. Aunque no lo quiera, envejecen las vidas y las cosas, y es natural también que en primavera las plantas den flores, es natural. No podremos vencer al tiempo ni a la muerte; nadie ha podido, pero sí podríamos engañarlo. No me importa, no pretendo melancolía a perpetuidad, sino pasión por la vida. Deseo amarte aun cuando no te quiera. ¿Es eso posible? ¡Desde luego que sí! Amar sin temor a la muerte, como Orfeo a Eurídice; amar con libertad existencial, como Sartre a Beauvoir; amar abnegadamente, como Vallejo a Georgette. Amar sin medida; amar por el acuerdo de nuestras voluntades.

Amor mío, subyugar al tiempo y la muerte no se podrá, pero sí jugaremos con él. El tiempo ha sido protagonista principal en nuestras vidas, pero a la vez, ha sido depositario de nuestras mejores

HABER NACIDO DE NUEVO

riquezas: los recuerdos. Algún tiempo tuve miedo de morir y no haber nacido. Ya no lo tengo. Pienso que mi futuro es mi presente.

Adiós amor mío, te mando un cálido abrazo y un tierno beso.

SOBRE LOS AUTORES

JAIME ARAUJO FRÍAS

Filósofo y abogado. Realizó la Maestría en Derecho Constitucional en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Sus líneas de investigación son la filosofía del Derecho y la filosofía política. Ha sido reconocido en el 2016 por la UNSA, CONCYTEC y Ciencia Activa por su compromiso con el desarrollo de la Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica en el país. Ha ocupado el segundo lugar en el 3° Certamen Internacional de Ensayo Filosófico 2013, organizado por el Observatorio Filosófico de Morelos, Observatorio Filosófico de Colombia y Organización Juvenil Utopía. Y, el segundo lugar en la Categoría “B” del 2° Certamen Internacional de Ensayo Filosófico 2012, convocado por la UNESCO y organizado por el Observatorio Filosófico de Morelos, Observatorio Filosófico de Colombia y Organización Juvenil Utopía. Es autor del libro *“Filosofía del Derecho: una breve incitación a los abogados”*, editado por Analéctica y FAIA, Concepción, 2015. Además, es autor de más de una docena de ensayos y artículos publicados en revistas indexadas nacionales y extranjeras. Es fundador y miembro activo del Centro de Estudios Disenso. Actualmente es árbitro externo de la Revista Originales de Filosofía Ariel, Montevideo; y columnista en el Portal Virtual Legis.pe.



ALONSO CASTILLO FLORES



Realizó estudios de filosofía en la Universidad Nacional de San Agustín y Derecho en la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Además, cursó la Maestría en Filosofía con mención en Ética y Política en la Universidad Nacional de San Agustín. Fundador y miembro activo del Centro de Estudios Disenso. Promotor y organizador de eventos académicos en el campo de las ciencias sociales y la filosofía a nivel nacional. Traductor, articulista e investigador en revistas nacionales e

internacionales, con líneas de investigación sobre filosofía de la física, filosofía política y estética.

AYRTON TRELLES CASTRO

Realizó estudios de filosofía en la Universidad Nacional de San Agustín. Ha ocupado el tercer lugar en el “Concurso de Ensayos Filosóficos Manuel Zevallos Vera”; celebrado por el Departamento Académico de la Escuela Profesional de Filosofía de la UNSA (diciembre, 2015). Además, ha obtenido el tercer lugar en el “Concurso de Ensayos Filosóficos” por el aniversario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNSA (noviembre, 2016), y obtuvo la primera mención honrosa en la categoría ensayos en los “VIII Juegos Florales Universitarios”; organizado por la Dirección Universitaria de Cultura, Arte y Recreación de la UNSA (diciembre, 2016). Es



investigador en el área de humanidades y filosofía política. Colabora con la Revista Cultura de la UNSA y la revista indexada Cambio Social. Es autor del poemario *Ailanto*.

HELARD AÑAMURO CHAMBI



Cursó estudios de filosofía en Universidad Nacional de San Agustín y de Derecho en la Universidad Católica San Pablo. Además, realizó estudios de Maestría en Derecho Penal y Procesal Penal en la Universidad Nacional de San Agustín y Diplomado en Gestión Pública por la Universidad Austral de Argentina. Es editor y miembro activo del Centro de Estudios Disenso. Ha recibido una mención honrosa en el “Concurso de Cartas de Amor Mariano Melgar”;

organizado por la Dirección Desconcentrada del Ministerio de Cultura–Arequipa, Asociación Cultural la Casa de Cartón y Texao Editores (febrero, 2015). Ha ocupado el segundo lugar en el “Concurso de Ensayos Filosóficos Manuel Zevallos Vera”; celebrado por el Departamento Académico de la Escuela Profesional de Filosofía de la UNSA (diciembre, 2015). Además, ha obtenido el tercer lugar en el “Quinto Concurso de Cuento Corto Esperanza en la Verdad” y el primer lugar en el “Concurso de Ensayos Universitas La Esperanza”; eventos organizados por el Departamento de Humanidades, Teología y Filosofía de la Universidad Católica San Pablo (octubre, 2016).

REVISTA DISENSO
FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Full Copy
Calle Universidad 405, Urb. La Negrita – Arequipa
Diciembre 2015, Arequipa – Perú

En todo esto hay algo profundamente preocupante. Si no, ¿por qué nos resulta tan difícil siquiera imaginar otra sociedad? ¿Qué nos impide concebir una forma distinta de organizarnos que nos beneficie a todos? ¿Por qué, como en otros tiempos, ya no nos subleva la miseria, la explotación, la servidumbre, la ignorancia, la injusticia, la farsa, la mentira y el mimetismo intelectual?

Al contrario de lo que se viene diciendo y haciendo, sostenemos que el consenso es una amenaza para la democracia. Pues ésta nació, se funda y se vitaliza continuamente por el *disenso*. Una democracia de consenso permanente es un peligro para la sociedad. El *disenso* no se tolera sino se celebra al discutir. Y las ideas que surjan de su interior se aplauden o vilipendian. Y tal como podrá advertir cualquier conciudadano, en nuestro país hay mucho por injuriar y poco por elogiar.

De manera que la presente revista filosófica nace no para legitimar los acuerdos, no para obedecer los mandatos, sino para cuestionarlos, para incitar a desobedecerlos. Las ideas no están para ser respetadas sino por el contrario: para profanarlas, quitándoles su inocencia y candidez; siendo expuestas al crisol de la crítica.

Nuestro país necesita ciudadanos que se opongan a aceptar acríticamente los mandatos del poder político, económico, religioso, etc. Necesita individuos que hagan del disenso una costumbre. Que luchen contra las verdades inamovibles, contra los clichés, contra la malicia del pensamiento único. Que se atrevan a pensar, a cuestionar lo incuestionable, a ser impertinentes. En fin, que nos entusiasmemos con otro mundo posible, otro país posible: donde comer bien, educarse, tener vivienda, salud, trabajo, etc., sea una realidad cotidiana y no una ilusión.

Jaime Araujo Frías.

OJOS HÚMEDOS, ARDIENTE EL CORAZÓN

Amanecen los ojos húmedos,
escudriñando el paisaje matutino.
Con los rayos de la aurora,
resplandecen las semillas
esparcidas en la tierra,
listas para ser regadas.
Voces ásperas colisionan al viento.
Ya los lamentos se extinguen
bajo la luz del nuevo día.
¿Quién enciende la pradera?
¿Quién empapa las hojas
con insurrección y disconformismo?
Estrujar los dientes al ver la tierra
regada con inertes cuerpos,
que en sus puños blandían la vida antes,
y saber que la democracia no es ya el río
que se creía en pasados días.
Saber a la justicia ciega,
con los ribetes de la malicia en la vista.
Crispan las manos,
se encienden los ojos
que chispean la rebeldía.
Murallas de cartón,
tigres de papel,
hombres de barro sin costillas.
Basta un soplo de vida
para que no vuelvan a aparecer.
Las voces ásperas resuenan con valor,
humedecidas con tinta de sedición.
Se derrumban murallas de cartón;
cada vez más ardiente el corazón,
con la luz que enciende a la mente,
se despierta, con ojos húmedos,
la nueva generación.

AYRTON TRELLES CASTRO