

AUGUSTO CASTRO

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN EL PERÚ

Estudio del pensamiento de
V́ctor Raúl Haya de la Torre,
José Carlos Mariátegui y
V́ctor Andrés Belaunde



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



AUGUSTO CASTRO

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN EL PERÚ

Estudio del pensamiento de
Víctor Raúl Haya de la Torre,
José Carlos Mariátegui y
Víctor Andrés Belaunde



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento
de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui
y Víctor Andrés Belaunde*

Primera edición: julio de 2006

Primera reimpresión: febrero de 2008

© Augusto Castro, 2006

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2000

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño de interiores: Juan Carlos García Miguel

Diseño de cubierta: Christine Giese

*Derechos reservados. Prohibida la reproducción de este libro
por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso
de los editores.*

ISBN 978-9972-42-769-5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2006-4460

Impreso en el Perú - Printed in Peru

A Raquel y Augusto, mis padres

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I	
FILOSOFÍA Y POLÍTICA: EL PENSAMIENTO DE VÍCTOR RAÚL HAYA DE LA TORRE	23
1. La superación dialéctica del marxismo	
La renovación del método científico	26
1.1. La reflexión sobre Friederich Hegel: la dialéctica	28
1.2. La mirada de Toynbee: las civilizaciones	31
1.3. La filosofía de la historia	32
1.4. El impacto de la teoría de la relatividad	35
2. La teoría del espacio-tiempo-histórico	36
2.1. El impacto de la ciencia en la Historia	
La historia peruana de Moche y la historia universal: Max Uhle	37
2.2. El espacio-tiempo-histórico	38
2.3. La cuarta dimensión	
La reflexión subjetiva del tiempo	39
2.4. El espacio-tiempo-histórico como <i>conciencia</i> del pueblo	42
2.5. El espacio y el tiempo latinoamericano	45
2.6. El nuevo escenario: el pueblo-continente	47

3.	Una nueva mirada al mundo	48
3.1.	La posibilidad del <i>cambio</i> y la idea de revolución	49
3.2.	La Revolución rusa como ejercicio de formación, debate, libertad y democracia	53
3.3.	El verdadero interés de Haya de la Torre	57
4.	El nuevo tiempo y el nuevo espacio latinoamericano	58
4.1.	Lo primero puede ser lo último	58
4.2.	La importancia de la comprensión de lo que es el imperialismo	61
4.3.	El sentido de la lucha antiimperialista	63
4.4.	Temporalidad y política	
	Nuevo tiempo y nuevo mundo: América Latina	64

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA DE LA REVOLUCIÓN: EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI 67

1.	La filosofía del revisionismo	
	La falsa revisión del marxismo	71
1.1.	«La mediocridad es enemiga hasta de la desesperación» El socialismo en Bélgica	71
1.2.	El revisionismo de Max Eastman	73
1.3.	El socialismo británico	74
1.4.	La crítica al maquinismo e industrialismo del imperialismo americano	77
2.	La filosofía de la reacción	80
2.1.	Iglesia y pensamiento conservador	81
2.2.	La ideología que santifica la riqueza Las particularidades del capitalismo norteamericano	84
2.3.	El pensamiento conservador y reaccionario de la época	88
3.	La filosofía de la revolución	
	La defensa del marxismo	94
3.1.	La verdadera revisión del marxismo	94
3.2.	La nueva emoción de los pueblos El <i>pathos</i> revolucionario	99

3.3. El sentido creador del socialismo Bergson y Sorel	102
3.4. El espiritualismo: el idealismo materialista ¿Una espiritualización del marxismo?	105
3.5. La construcción del mito social	108
3.6. Ética burguesa y ética revolucionaria	111

CAPÍTULO III

LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DE LA FILOSOFÍA Y LA POLÍTICA: EL PENSAMIENTO DE VÍCTOR ANDRÉS BELAUNDE

1. La tradición filosófica y cultural en el Perú	120
1.1. Origen de la tradición hispana: la filosofía escolástica	122
1.2. La teoría de la síntesis viviente	131
2. La crisis del mundo moderno	137
2.1. La crisis de la civilización moderna: persona y Estado	137
2.2. El resultado: la lucha entre vitalismos	141
3. La perspectiva política	150
3.1. Las posibilidades de un orden cristiano La actual coyuntura internacional	151
3.2. La importancia del papel del Estado católico Hacia una perspectiva universal	155

EPÍLOGO	163
----------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	169
---------------------	-----



Introducción

LA DISCUSIÓN SOBRE LA POLÍTICA EN EL PERÚ no tiene sentido si no se investigan con seriedad las corrientes y preocupaciones filosóficas que han aparecido en él. El objeto de la presente investigación es estudiar las ideas filosóficas y políticas de nuestros principales pensadores políticos del siglo xx y reflexionar acerca de ellas. Pensamos que este es el camino adecuado para una discusión fructífera sobre la filosofía y la, hoy tan venida a menos, política en el Perú.

En la síntesis que manejamos sobre la filosofía en el Perú, es muy difícil distinguir entre las preocupaciones filosóficas propiamente dichas y las preocupaciones sociales, morales y políticas de los pensadores peruanos. Creemos —y esa es la hipótesis que postulamos— que el pensamiento peruano vincula definitivamente la filosofía con la cuestión social y política; o, dicho quizá de una mejor manera, enfrenta los problemas sociales y políticos como problemas centrales de su quehacer reflexivo. Los temas de la política y la moral se encuentran permanentemente reiterados en los textos de los pensadores peruanos desde la Colonia hasta nuestra época. En todo caso, no está lejos de una reflexión filosófica seria pensar que la filosofía práctica —política y moral— exige permanentemente al pensar metafísico una reflexión más sólida y consistente. Por esto, no es raro que la filosofía

haya iniciado sus reflexiones en función de la actividad práctica, moral y política. Quedará siempre como pregunta, sin embargo, por qué la filosofía en el Perú se ha manifestado por medio de la política y la cuestión social. Quizá no haya que ir tan lejos para comprender algo que Aristóteles sostenía cuando planteaba que, para dedicarse a la contemplación de la verdad (objeto central de la Filosofía), había primero que enfrentar y resolver los problemas políticos.

NUESTRO PROPÓSITO

El siglo xx es quizá el momento más productivo en el Perú en cuanto a la comprensión de la actividad filosófica y política. Representa, para nosotros, el mejor momento para advertir una mayor fineza intelectual y un brío político pocas veces visto en nuestra cultura. La obra de Víctor Andrés Belaunde, filósofo y político, es una muestra de una de las mejores síntesis construidas a partir de la reflexión filosófica de la tradición y la investigación sobre el Perú. De la misma manera, la obra de José Carlos Mariátegui representa también un punto de vista y una interpretación social del país, construidos con materiales de la tradición socialista, la filosofía vitalista y la estética reinantes en su época. Asimismo, el pensamiento y la actividad política de Víctor Raúl Haya de la Torre deben observarse desde su intento de construir —desde principios del siglo xx— una voluntad política organizada que tuviera su base en la dialéctica hegeliana y en las tendencias vitalistas que surgían a partir de la teoría de la relatividad.

Creemos que ha llegado el momento de reflexionar sobre este pensamiento filosófico y político que, aún vigente, ha conducido el espíritu y la conducta política de millones de peruanos durante el siglo xx. Los peruanos han sido y son hoy, políticamente hablando, apristas, socialistas y socialcristianos en su inmensa mayoría. Conviene, pues, realizar una reflexión desapasionada que nos acerque a la mirada de fondo de una época que nos exige asumirla, sopesarla e integrarla como parte de la experiencia política que los peruanos han vivido.

Nuestro propósito es doble. Por un lado, presentar las ideas centrales de los tres autores mencionados, que marcan la interpretación de la ciencia, el pensamiento y la cultura del país a partir de obras que no han sido lo suficientemente resaltadas en su originalidad, y muestran un pensamiento propio y universal. Por otro lado, invitar a una lectura sistemática de estas obras.

Reflexionar sobre el pensamiento político peruano del siglo xx, en particular sobre el de los tres autores mencionados, nos enfrentará directamente con la filosofía de la época, que zanja y rompe lanzas contra el positivismo decimonónico y se abre paso con nuevas perspectivas como la filosofía bergsoniana y su nueva sensibilidad estética; las nuevas corrientes idealistas y pragmáticas de la época; y la teoría de la relatividad, entre otras. Las síntesis efectuadas por los pensadores propuestos nos parecen profundamente originales y son, para nosotros, motivo suficiente de análisis, investigación y reflexión.

LA INVESTIGACIÓN Y LA METODOLOGÍA UTILIZADA

Planteamos la presente investigación en julio de 2003 y tuvimos la suerte de ganar con ella un concurso de becas de investigación convocado por el Instituto Riva-Agüero. Lo primero que hicimos entonces fue colocar instrumentos de filosofía política como marco para situar la obra de nuestros autores. Así, al inicio, trabajamos en torno a la historia de las ideas políticas y la filosofía moderna. A partir del debate entre estos campos, se intentó ingresar a la discusión actual entre Estado y sociedad civil, y abordar la lucha por los derechos civiles, la construcción de la ciudadanía y la democracia. Pensábamos que estos temas de vigente actualidad podrían ser elementos y parte de la discusión que desarrollaríamos al mirar el debate entre filosofía y política, y entre Estado y ciudadanía en el Perú. Sin embargo, no fue así. Los temas de la época eran otros. Nos pareció mejor, entonces, presentar las principales líneas del pensamiento filosófico y político contemporáneo para comprender mejor el alcance y las orientaciones que los pensadores peruanos nos sugerirían; para

ello, hemos intentado vincular la tradición filosófica y política de su época con las ideas de los autores estudiados. Acabada esta línea de análisis general e introductoria, lo que nos interesó —y ello constituyó el meollo de nuestra investigación— fue examinar las propuestas filosóficas y políticas de nuestros pensadores.

La información que se posee sobre los autores peruanos es pobre, pero más limitadas aún son las ideas que manejamos sobre ellos. La idea que teníamos al iniciar la investigación era que nuestros pensadores carecían de una formación filosófica y que su actividad política respondía a intuiciones más o menos interesantes, incluso posiblemente consistentes. Estábamos llenos de prejuicios sobre nuestros autores. La revisión de sus obras nos mostraría qué lejos estábamos de la realidad y del pensamiento nacional.

La primera constatación que hemos tenido que hacer es que la obra de los autores sobre los que recaía la investigación era muy grande. Teníamos de José Carlos Mariátegui, muchísimos escritos que finalmente se han publicado en dos tomos —obra de conjunto de sus trabajos que incluye los textos de su *edad de piedra*— a raíz del centenario de su nacimiento. De Víctor Andrés Belaunde, tenemos las obras completas, cuyo último tomo —el vi— contiene sus últimos libros: *La síntesis viviente* y *Palabras de fe*. De Víctor Raúl Haya de la Torre, contamos con los siete tomos de sus obras completas publicados en 1984. Además, después fueron apareciendo otras obras independientes y, en muchos casos, originales.

Para la investigación, tuvimos que concentrar nuestro análisis y nos vimos obligados a escoger ciertos textos; porque todo lo escrito por ellos no es, necesariamente, filosofía y no todas sus reflexiones sobre filosofía tratan siempre de filosofía política. Determinar qué libros o artículos se debía seleccionar nos demandó un gran trabajo. Debemos señalar, además, que no hay una bibliografía organizada ni sistemática sobre estos autores. Quizá Mariátegui tenga mejor organizadas sus obras; pero, en los otros dos casos, es una tarea que hay que emprender. Finalmente, tomamos la decisión —y, como toda decisión, sujeta a crítica— de

restringir nuestro trabajo a algunos de los textos fundamentales de los autores.

Había, sin embargo, un escollo que debíamos superar. Teníamos que encontrar las obras más relevantes para nuestra investigación. Decidimos dejar de lado las obras que se han considerado las fundamentales de los autores mencionados. Por ello, el lector observará que no hemos analizado *El antimperialismo y el APRA*, de Haya de la Torre; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui; ni *Peruanidad*, de Belaunde. La razón no está en que estas obras no sean relevantes. Ellas, sin duda, lo son. Sin embargo, estamos interesados en profundizar en el pensamiento de estos autores y, para ello, consideramos que otros textos podrían presentar mejor el trasfondo político y filosófico de este.

Así, elegimos los textos escritos por Haya de la Torre durante su juventud y, particularmente, los relativos a la teoría del espacio-tiempo-histórico, que se encuentran en varios de sus artículos, ensayos y diálogos; para el caso de Mariátegui, decidimos trabajar sobre *Defensa del marxismo*; y en el caso de Belaunde, elegimos su texto *La síntesis viviente*. Estos materiales, como bien comprenderá el lector, son la materia directa sobre la que se construyó la presente investigación, pero su elección nunca ha descartado que estas ideas se encuentren y hayan sido profundizadas en otras obras. Únicamente son las muestras tomadas para efectos de la investigación. Debe quedar claro, además, que los textos seleccionados se centran en los temas que nuestra investigación exigía, pero sabemos que ellos no agotan la temática política y filosófica de los autores.

Junto con ello, hemos tomado la decisión de recoger y mostrar la opinión de los autores mismos. Nuestra idea es que sus teorías y propuestas no sean tergiversadas por nuestra interpretación. Dejamos constancia de que estamos lejos de creer que pueda haber una objetividad tal que prescindiera del comentario del investigador, así como que este pueda pensar o reflexionar sin recurrir al bagaje de materiales de otros pensadores sobre los autores. Sin embargo, hemos tratado de buscar —en lo

posible— objetividad. Intelectuales peruanos han opinado sobre ellos, aunque, en muchos casos, sin conocerlos exactamente y sin respetar la opinión que los autores investigados tienen o desarrollan. Esto es, desde nuestro punto de vista, una suerte de facilismo en la investigación que nos ha parecido necesario desterrar para situarnos frente a lo que verdaderamente plantearon estos pensadores y ver, desde ahí, tanto sus diferencias como sus vínculos. Lamentablemente, algunos investigadores solo conocen a Mariátegui; otros, a Belaunde; y otros, únicamente a Haya de la Torre. Y eso les impide tener una comprensión del conjunto. Esperamos que la multitud de materiales y referencias no haga perder la perspectiva de los textos y el verdadero interés de los autores.

Sabemos que objetividad pura no existe. A pesar de ello, con el fin de ser lo más objetivos posibles, hemos intentado no opinar sobre los comentarios o propuestas de los autores para no alterar el sentido de las ideas originales. Por lo menos, así se ha procedido en la presentación de cada uno de los capítulos que trata sobre las ideas de los autores elegidos, lo que no indica que no tengamos una opinión al respecto. En algunos casos, sin embargo, sí la hemos emitido, aunque son realmente pocos. Nuestra opinión será presentada al final de la investigación, en el epílogo. Adelantamos, no obstante, algunas ideas en la presente introducción.

Debemos decir que nos hemos enfrentado a los textos sin mediar comentarios de terceros. Quizá podemos haber exagerado, pero ha sido una decisión que intenta respetar las ideas de los autores. Algunos quieren ver, en ellos, cosas que estos no han dicho y no quieren aceptar muchas veces lo que realmente han sostenido. Una presentación seria de sus ideas ha sido el objetivo que nos ha guiado. No hay que olvidar, además, que, para algunos, todavía circula la idea de que no existe ni filosofía ni pensamiento político propio en el Perú. Por ello, la exigencia de un estudio serio y minucioso de las propias ideas de los autores permite responder con firmeza muchas de las interrogantes sobre nuestro

pensamiento filosófico y político. Una presentación ordenada y seria de sus ideas ha sido el objetivo que nos ha guiado.

LAS PARTES DEL TRABAJO

El trabajo tiene tres capítulos, dedicados cada uno de ellos a las figuras de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde, respectivamente. En todos los casos, discutimos sus influencias filosóficas y, a partir de ellas, analizamos sus formulaciones políticas.

En realidad, una investigación de filosofía y política comparada como la que presentamos deja pendientes muchos temas. Ha quedado pendiente reflexionar más a fondo y con vistas al presente —y a partir de las temáticas planteadas por los autores— sobre temas como Estado y sociedad civil, o construcción de ciudadanía y democracia en el Perú. Pensamos que, con lo investigado, se nos hará más fácil entender lo que realmente quisieron decir estos autores y, por lo menos, realizar un justo balance de sus ideas.

La investigación que planteamos intenta presentar, de la manera más precisa y objetiva posible, la posición de cada uno de los pensadores. Cualquiera encontrará diferencias saltantes entre sus posturas filosóficas y políticas; pero también quedarán algunos puntos comunes que no han sido lo suficientemente explotados por la crítica y por la reflexión filosófica y política. El hecho de que nos separen ya varias décadas de Haya de la Torre y Belaunde, y más aún de Mariátegui, nos proporciona la distancia necesaria para opinar sin apasionamientos. No obstante, las fuerzas ideológicas inauguradas por ellos están vivas y no parece que vayan a desaparecer en un futuro cercano. Es más, son la base de las fuerzas políticas que pugnan por el ejercicio del poder en esta época.

ALGUNAS OBSERVACIONES GENERALES

La primera idea que aparece después de realizar este trabajo es el escenario común en que han convivido los autores que hemos trabajado. Se trata del Perú de la primera mitad del siglo xx. Mariátegui queda incluido totalmente en ella por su muerte temprana a principios de la década del treinta, pero Belaunde y Haya de la Torre viven un poco más de tiempo. Belaunde muere en la década del sesenta y Haya de la Torre, a finales de los años setenta. Sin embargo, sus ideas y su obra no pertenecen a sus últimos años. Aunque Haya de la Torre y Belaunde reflexionaron sobre la situación política después de la segunda guerra mundial, sus ideas y su formación ideológica provienen de principios del siglo antepasado, de la misma forma que las de Mariátegui. De tal manera que son generacionalmente contemporáneos. Además, son expresiones de distintas sensibilidades que nacieron del Perú de la reconstrucción nacional, tras la dolorosa guerra con Chile.

La segunda idea es que la política —entendida como acción, como propaganda, como defensa de ideas y construcción de patria— es gravitante en su pensamiento. No es difícil señalar que Haya de la Torre es probablemente el más grande político que el Perú ha tenido en el siglo xx a pesar de sus detractores. La Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) ha sido una fuerza política que ha gravitado sobre la actividad nacional durante ochenta años. De la misma manera, han sido importantes Mariátegui y Belaunde. Estos, aunque no tuvieron el espacio político ni una figura pública y de masas como la de Haya de la Torre, han sido ideólogos y políticos que han generado muchísimos seguidores y grandes movimientos. Ninguno de los mencionados personajes puede ser dejado de lado en una historia seria de las ideas políticas del Perú contemporáneo y de ninguno podrá decirse que no ha generado las adhesiones y los rechazos típicos del debate ideológico en el Perú.

La tercera idea es la peculiar manera de tomar el instrumental filosófico y vincularlo a los problemas peruanos. Haya de la Torre toma el

sentido dialéctico de Friedrich Hegel y se basa en la teoría de la relatividad de Albert Einstein para afirmar la particularidad de la nación peruana y de Latinoamérica, así como sus tareas en pos de la libertad y del desarrollo, sin descuidar el espíritu vitalista y aun voluntarista que lo ha caracterizado, lo mismo que a sus seguidores. Mariátegui recoge el marxismo y busca su *revisión* de acuerdo con la pulsación de los nuevos tiempos y de los nuevos sectores que avanzan, según él, hacia la revolución. Su filosofía de la revolución y su defensa del marxismo son instrumentos para encarar las tareas pendientes en el Perú y conducir a los peruanos al socialismo. Belaunde rescata, de la experiencia práctica del mestizaje peruano, la idea de síntesis viviente y comprende que no puede haber proyecto político si no está engarzado a la vieja tradición y a la síntesis que el Perú hereda de la tradición hispana. La vieja tradición es el reconocimiento del catolicismo como portador de valores y, entre ellos, particularmente, la defensa suprema de los derechos humanos y del bien común.

La cuarta idea que queremos señalar es el sentido vital de las propuestas y su dimensión práctica y ética. Ninguna de las propuestas sugeridas está pensando en tomar el camino fácil de mantener el *statu quo* del país. Todas están interesadas en un cambio radical y moral. El esfuerzo de Haya de la Torre es formar un partido capaz de hacer una revolución y reencontrar el sentido de sí, de la conciencia histórica que tiene un pueblo al asumir su destino. El esfuerzo de Mariátegui, a su vez, estriba en la construcción de una moral socialista que esté más allá de la conquista del poder; su interés es construir una práctica cotidiana, un mito permanente que dé sentido a la vida de la gente. El esfuerzo de Belaunde, por su parte, está concentrado en remar contra la corriente moderna y la deshumanización, y proponer una moralidad basada en una nueva comunidad de valores espirituales que coloquen la dignidad humana por encima de cualquier bien.

La quinta y última idea que podemos plantear, y que fue la preocupación que inspiró la presente investigación, nos parece que puede ser resuelta de la siguiente manera: la política y su debacle en el Perú en

estos últimos años y décadas no es responsabilidad de estos hombres. Ellos desarrollaron teorías en las que colocaron con nitidez los objetivos que buscaban. El que la práctica del APRA no haya sido lo suficientemente nacional y haya expresado prácticas sectarias y posturas arribistas, junto al dogmatismo y mesianismo presentes en sus filas, no es responsabilidad principal de la teoría del espacio-tiempo-histórico; es, más bien, responsabilidad concreta e histórica de algunos líderes que han sobrepuesto sus intereses a los del país. El que el socialismo no haya logrado vertebrar una fuerza unida, fraterna y de solidaridad consigo mismo y con el país no es responsabilidad de Mariátegui, que propugnaba la vitalidad, la energía y el sentido creador del socialismo. No ha existido movimiento más dividido y sectario que la izquierda; asimismo, si la perversión del socialismo llegó a la formación de un grupo como Sendero Luminoso, podemos comprender que las responsabilidades no están en quien fundó el socialismo. Finalmente, el que la tendencia socialcristiana haya devenido en poco religiosa y haya trasnochado al dios de los cristianos y los pobres por el dios del dinero no es responsabilidad de Víctor Andrés Belaunde, quien fue bastante firme al señalar que la política debe ser construida con valores cristianos. Las fuerzas herederas o cercanas a su pensamiento, tales como Acción Popular (AP) y el Partido Popular Cristiano (PPC), han sido refractarias a una práctica cristiana, social y humanitaria con los más desposeídos del país.

Finalmente, tenemos la sensación de que muchas cosas e ideas no han sido recogidas y se hace necesario, por ello, seguir revisando la obra de los autores mencionados. Esta es una tarea que, en realidad, no concluye, sino que nos abre un nuevo ciclo y un nuevo momento de reflexión.

No podemos concluir esta introducción sin agradecer al Instituto Riva-Agüero, que, durante la gestión de José Antonio del Busto, financió la etapa inicial de esta investigación. Asimismo, no podemos dejar de reconocer a la Facultad de Ciencias Sociales y a su ex decano Adolfo Figueroa por el financiamiento de esta edición.



Capítulo I

Filosofía y política: el pensamiento
de Victor Raúl Haya de la Torre

LA OBRA DE VÍCTOR RAÚL HAYA DE LA TORRE ha estado vinculada, de manera central, a la política, a la búsqueda del poder. La política ha sido el horizonte de sus pensamientos, escritos y discursos. Sin embargo, Haya de la Torre ha fundamentado sus ideas políticas en teorías científicas o filosóficas. La publicación de sus obras completas¹ muestra un conjunto de temáticas de su pensamiento que no han sido abordadas ni estudiadas con detenimiento y profundidad. Pareciera que todo ha quedado subsumido en el activismo o en la propaganda, y se ha descuidado algo que el propio Haya de la Torre jamás hubiera abandonado: la reflexión teórica. Nosotros, en este estudio, estamos interesados en presentar algunas de las tesis filosóficas que pensamos dan sustento a su visión política.

Iniciamos el análisis de la obra de Haya de la Torre reflexionando, en primer lugar, sobre lo que él llama «superar el marxismo». Esta superación vincula su pensamiento con las tesis de la dialéctica hegeliana y, en términos de la ciencia, con la novedosa visión de Einstein y el impacto de la teoría de la relatividad en las ciencias humanas, particularmente en la Historia. En una segunda parte, se resaltará y profundizará

¹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984.

en su teoría del espacio-tiempo-histórico como conciencia del pueblo, el núcleo de su teoría según nuestro punto de vista. Nosotros pensamos que esta se enmarca en las tendencias vitalistas del momento por el importante papel que le asigna a la subjetividad en la vida social y política. En la parte tercera, analizaremos la huella de la Revolución rusa en su pensamiento y cómo ya, en el joven Haya de la Torre, existe la plena certeza de que esta representa un movimiento diferente y una conciencia distinta de la que comportaría una revolución en América Latina. Finalmente, en un cuarto punto, trataremos de pensar cómo su teoría del imperialismo y el antiimperialismo bebe de su visión del espacio-tiempo-histórico. Este recorrido por algunos temas de su pensamiento puede permitirnos una comprensión más cabal y justa de este, y salir así de la anécdota y de la opinión meramente política o partidista.

I. LA SUPERACIÓN DIALÉCTICA DEL MARXISMO LA RENOVACIÓN DEL MÉTODO CIENTÍFICO

La discusión sobre la obra de Víctor Raúl Haya de la Torre debe empezar por la cuestión del método, pues fue un tema que le preocupó desde su mocedad. El marxismo le podía parecer interesante como método e incluso pudo haber recogido elementos de Marx valiosos para su propuesta política, pero le parecía insuficiente para la formulación de una propuesta política como él la pensaba y sentía. Confrontado con los problemas políticos del país y con las necesidades más relevantes que él veía, era obvio que el marxismo no garantizaba ser el método más adecuado. Haya de la Torre debía buscar, entonces, un método acorde con sus ideas e intuiciones.

La discusión del método científico nos lleva, directamente, al tema de la teoría del espacio-tiempo-histórico. La llamamos teoría porque cumple el papel de teoría científica para el resto de su obra y, además, porque será el instrumento sobre el cual se organizará la ideología y la práctica política del aprismo.

A diferencia de Marx, que coloca el eje de su comprensión del mundo en una concepción materialista de la historia y que intenta, desde una sola mirada, la comprensión social y política del mundo, Haya de la Torre resalta la multiplicidad de las formas de organización humanas en relación con la cuestión del espacio y el tiempo. Para Haya de la Torre existen mundos diversos y la explicación sobre su desarrollo será, necesariamente, distinta a la de Marx. Nos parece claro que, en la crítica al marxismo, Haya de la Torre regresa a la dialéctica de Hegel al pensar que el marxismo —o los que denomina «marxistas criollos»— ha forzado, dogmáticamente, la realidad. La vuelta o el regreso a Hegel no significa, para Haya de la Torre, la renuncia a la causa social —que es también bandera del marxismo— sino la apertura para desarrollar una teoría a partir de sus intuiciones políticas. En realidad, Marx criticó que Hegel hubiera abstraído la realidad y colocó el problema social y de clase como el punto de partida para la comprensión del mundo. Esta perspectiva de Marx habría desenmascarado la farsa burguesa que quedaba oculta en la propuesta de Hegel. Al volver a este, Haya de la Torre reivindica y coloca como punto de partida la propuesta hegeliana de la conciencia plasmada en la cuestión del Estado-nación por encima del problema de clase, que pasa a ser un problema menor en su teoría y en su actividad práctica. Por ello, pensamos nosotros, que para Haya de la Torre, la cuestión principal se refiere al problema nacional, aunque no pierde de vista la cuestión social, el *élan* revolucionario y la perspectiva internacionalista.

Por otro lado, sería injusto no reconocer que el relativismo contemporáneo, fundado por Einstein, tuvo un eco profundo en las tesis de Haya de la Torre. El vitalismo, cercano a las corrientes científicas vinculadas a Einstein, influenciará, significativamente, su obra. En ella, se enlaza la visión relativista de Einstein con la perspectiva de libertad y del espíritu objetivo de Hegel. Pensamos que este vínculo permite lograr esa síntesis que ha articulado la dialéctica hegeliana con el relativismo contemporáneo. Se trata de una mirada dialéctica del espacio y del tiempo aplicada a la historia.

Desde este horizonte complejo se puede comprender el sentido de la teoría del espacio-tiempo-histórico como conciencia del pueblo. La propuesta de Haya de la Torre resalta la tesis de que, en un momento determinado, los pueblos toman conciencia de sí mismos, de su papel y de su destino. Esto nos recuerda tanto al espíritu objetivo de Hegel, que se encarna y plasma en el Estado nacional, como al sentido del relativismo contemporáneo, que plantea que esta encarnación o desarrollo del Estado nacional sucede de manera diferente en los pueblos y naciones del orbe.

1.1. La reflexión sobre Hegel: la dialéctica

La mirada que se origina a partir del método dialéctico plantea la exigencia de una discusión sobre el marxismo. Conviene señalar que el criterio dialéctico está en el seno del propio marxismo como lo reconoce Haya de la Torre citando a Engels:

Engels lo dice claramente: [...] la filosofía dialéctica borra todas las nociones de una verdad absoluta y definitiva, así como todo lo que hay en absoluto en las condiciones humanas que a ellas corresponden. Esta filosofía no reconoce nada definitivo, nada absoluto, nada sagrado: en todas las cosas descubre un lado por donde son perecederas (De Hegel a Feuerbach —I—).²

Sin embargo, las consecuencias de señalar que el movimiento aprista es continuidad del marxismo le obligan a precisar, con mucho énfasis, este punto, porque Haya de la Torre tiene una manera muy propia de conceptualizar el pensamiento de Marx. Este será un tema de permanente esclarecimiento para el fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA).³

² HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Filosofía del aprismo*. Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 405.

³ «Empero, a las intencionadas referencias que de él suelen hacer con notoria desaprensión escritores y comentaristas áulicos o “comprometidos”, empeñados en demostrar que “el Aprismo fue marxista y ya no lo es”, importa responder con los planteamientos

En 1970, Haya de la Torre reitera lo que escribiera cerca de cuatro décadas antes:

El Aprismo arranca filosóficamente del determinismo histórico de Marx y de la dialéctica hegeliana adoptada por él para su concepción del mundo.⁴

Haya de la Torre insiste, por ello, en precisar que no hay una postura que rechace el marxismo en cuanto pensamiento de Marx, «[...] si se sabe lo que dialéctica significa»,⁵ y que persigue la perspectiva de la

filosóficos que sustentan la doctrina aprista, de los cuales vale decir uno de los que aparecieron hace ya 35 años». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota de la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 57.

⁴ «Inspirándose en el principio de Hegel: “Dialéctica es la fuerza irresistible ante la cual nada se mantiene firme en las cosas, es la progresiva determinación inherente al pensamiento mismo y el resultado y negación de este” (Logik), y en la definición más específica de Engels: “La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y evolución de la sociedad humana y el pensamiento” (Anti-Duhring), el Aprismo fundamenta sus normas de metodización filosófica en el enunciado dialéctico de la negación de la negación. Reconoce así el principio universal del eterno movimiento, cambio y devenir —avizorado por el Heráclito y cada día mejor comprobado por los progresos de la ciencia— como un proceso constante de contradicciones, negaciones y continuidad, pero reconoce también en el marxismo una escuela filosófica sujeta a la misma ley por ella descubierta y perfeccionada. En efecto: quien adopte el marxismo como norma filosófica no puede admitir, sin embargo, sus conclusiones doctrinarias como dogmas inflexibles [...]. Porque, o el marxismo es dogma yerto, inerte, cual un ídolo, o es devenir vivo y móvil, y en este caso queda también sujeto a la ley de la negación de la negación [...]. Desde este punto de vista no es el determinismo histórico una regla que se impone a todas las latitudes». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota a la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 56-57.

⁵ «Acercas de la distorsionada polémica referida a la posición filosófica marxista del Aprismo, este libro esgrime los argumentos contenidos particularmente en su capítulo VI, que debidamente leídos, no dejan lugar a duda acerca de nuestra línea dialéctica, si realmente se sabe lo que dialéctica significa, en el lenguaje auténtico de Hegel y de Marx. A “los patriarcas criollos de la ortodoxia marxista”, importada y repetida servil y reiteradamente en Indoamérica, se les ha recordado más de una vez una sentencia de Lenin, o desconocida u olvidada: “No se puede comprender plenamente ‘El Capital’ y

dialéctica de Hegel, aunque, obviamente, no en relación con un marxismo «congelado y estanco»,⁶ que ha abandonado la dialéctica y se encuentra dogmatizado. En realidad, le interesa un Marx hegeliano. La ironía de Marx sobre *El Quijote* es usada por Haya de la Torre para la reafirmación de la dialéctica marxista con la que comulga, en contradicción con la visión estrecha y dogmatizada de los «marxistas criollos»:

De modo que al pasar de soslayo cuáles son las características que condicionan y peculiarizan el inicio del sistema capitalista en los países económicamente colonizados, cuando comienza en ellos su primera o inferior etapa, deja asimismo de lado otra advertencia de Marx sobre la inconveniencia de aplicar las mismas reglas y estimativas históricas de espacio y de tiempo a todas las modalidades socio-económicas; bien recordada con el ejemplo de que «ya Don Quijote pagó caro el error de creer que la caballería andante era una institución compatible con todas las formas económicas de la sociedad».⁷

particularmente su Capítulo primero sin estudiar antes a fondo / y comprender toda la Lógica de Hegel». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota de la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 56-57.

⁶ «Menos todavía —habremos de aseverar al proseguir el argumento— habida cuenta de nuestra latitud latino o indoamericana. Desde ella el Aprismo ha considerado su doctrina como una negación dialéctica del determinismo marxista, congelado y estanco por la desviación dogmática del revisionismo de sus epígonos soviéticos, al aplicar a nuestra historia los innovadores principios científicos y las proyecciones filosóficas de la Relatividad de Einstein, que tan substancial y decisoriamente han revolucionado la noción newtoniana de Espacio y de Tiempo». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota de la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 57-58.

⁷ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota de la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 56.

1.2. La mirada de Toynbee: las civilizaciones

Fue, en Europa, donde Haya de la Torre entró en contacto y fue «deslumbrado gratamente» por Hegel,⁸ aunque reconocía que este no entraba al análisis del mundo americano. Haya de la Torre se adhiere así al relativismo científico, que permite una mirada a los problemas de la historia de América:

[...] con la ayuda de la nueva formulación de estos conceptos aportados por el Relativismo científico a la filosofía de nuestro siglo, fue posible el primer intento de la tesis del espacio-tiempo-histórico, inseparable del movimiento evolutivo de cada pueblo o grupo social dentro de su campo gravitacional o escenario de la Historia. Así, parece posible ubicar el proceso de la Historia Americana dentro de un cuadro mundial de interpretaciones relativas indesligables de sus determinadores

⁸ «Ya en Europa, la primera lectura de las Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal de Hegel me deslumbró gratamente. En la interpretación hegeliana no entra en el mundo americano. Hegel se ubica firme y claramente en su espacio europeo-germano, y desde allí, como el astrónomo en el observatorio que solo abarca su hemisferio zodiacal, descubre el movimiento de los mundos históricos que forman su universo: “El sol sale en oriente. El sol es la luz, es la simple referencia universal a sí mismo [...]”. La Historia Universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la Historia Universal. Asia es el principio [...]. La Historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que más bien tiene un orto, un oriente determinado que es Asia». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. «Prólogo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 377. También sobre Hegel escribe: «Recapitemos: si la Filosofía de la Historia es, según Hegel, “su consideración pensante” y si la historia propiamente dicha de un pueblo “comienza cuando este pueblo se eleva a su conciencia”; y si la individualidad histórica de cada pueblo que constituye lo que Hegel llama “su espíritu”, “se separa en el Espacio y en el Tiempo en el que actúan la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc.”, el legado de ideas universales que la Filosofía hegeliana de la Historia dejaba al porvenir de nuevas formas de su consideración pensante era, sin duda, extraordinariamente valioso. Arrancan de ahí mis primeras reflexiones sobre la relación entre la conciencia histórica de un pueblo, como conciencia de su Espacio y de su Tiempo». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. «Prólogo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 378.



espacio-temporales. Así parece también más lógica la visión integral del múltiple universo de la Historia considerado en tantos espacio-tiempo-históricos como campos de observación ofrezca.⁹

Por esta razón, prefiere la mirada de Toynbee a la de Spengler, quien no entiende, desde su punto de vista, las particularidades de la historia americana, diferente y distinta de la europea. Según Haya de la Torre, mirar las cosas desde el ángulo europeo constituye un error de perspectiva y de conocimiento. Al fundamentar su tesis del espacio-tiempo-histórico, dejará abierta la perspectiva que retomará cuando trabaje el texto sobre Toynbee:

Empero, las diferencias entre las concepciones spengleriana y toynbeana de la interpretación histórica —relativismo newtoniano aquella y relativista einsteniana esta, como la que intenta Zucker—, y la tesis del Espacio-Tiempo-Histórico que, en los siguientes ensayos y diálogos se exponen, quedan precisamente delimitadas. Ellos intentan responder, desde un nuevo ángulo de observación, a aquella grave pregunta que, penetrantemente, fundamenta Spengler cuando escribe: «Y en cuanto a las grandes culturas americanas han sido sin más ni más ignoradas, so pretexto de que les falta toda conexión ¿con qué?».¹⁰

Sin embargo, los límites de la filosofía de la historia se expresan en la visión determinista que impide una comprensión adecuada de la realidad y no puede explicar el conjunto de acontecimientos del mundo.

1.3. La filosofía de la historia

En la filosofía de la historia, se establece una contradicción entre relativismo y determinismo. Haya de la Torre lo resalta en el análisis histórico con firmeza: «Podría preguntarse ahora: ¿resiste el determinismo

⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. «Prólogo». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 378-379.

¹⁰ *Ib.*, p. 380.

histórico de Marx una confrontación con el relativismo moderno? ¿Cabe, dentro del proceso dialéctico del marxismo, un aporte tan esencial y trascendente como el que anuncian los postulados del Relativismo?».¹¹ Su respuesta es negativa. Haya de la Torre sostendrá la importancia de la tesis aprista que incide en la negación y superación del marxismo.¹² El autor piensa que el determinismo histórico, en el pensamiento de Marx, es antagónico con el principio relativista del espacio-tiempo-histórico.¹³ En realidad, no solo se trata de Marx; Hegel tampoco resistiría una confrontación con el pensamiento relativista de principios del siglo XX.

¹¹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y tres diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo I: «Sinopsis filosófica del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 402.

¹² «He aquí justamente una importante cuestión en que la tesis aprista hace incidir el principio de negación y superación del marxismo. A las interrogaciones anteriores hay que responder afirmativamente. La aplicación del Relativismo al determinismo histórico plantea justamente un caso de negación y continuidad dialéctica en la Filosofía de Marx. Más aún, en el relativismo del Tiempo y del Espacio, aplicados a la interpretación marxista de la Historia, radica, precisamente, el fundamento de la norma filosófica aprista. Ahí está la línea dialéctica que une y separa al marxismo ortodoxo y al Aprismo». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo I: «Sinopsis filosófica del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 402.

¹³ «Desde ese punto de vista, no es el determinismo histórico de Marx una regla que se impone a todas las latitudes. Admitiendo el principio relativista del espacio-tiempo-histórico, tendremos que reconocer que la estimativa de cada proceso social dentro de su escenario geográfico dado debe relacionarse con el proceso de otros grupos, teniendo todos como punto de referencia el ritmo de los de mayor avance, de velocidad máxima diríamos, recordando que en Física el relativismo se refiere siempre al principio absoluto de la velocidad de la luz. Pero admitiendo también el postulado relativista de que no hay líneas paralelas a grandes distancias, debemos reconocer que el paralelismo en el desenvolvimiento de los pueblos —principio ya esbozado por Marx— es también relativo en la vastedad de la Historia». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo I: «Sinopsis filosófica del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 404-405.



Probablemente nos encontramos con una de las ideas centrales de la teoría de Haya de la Torre, que marca su diferencia con el punto de vista europeo, al que, según él, está adscrito el marxismo. Haya de la Torre afirmará, así, que la historia observada desde Europa es diferente:

Así, la Historia del mundo, vista desde el espacio-tiempo-histórico indoamericano, no será nunca la que ve el filósofo desde el «espacio-tiempo-histórico» europeo. Asimismo, sostenemos que lo que es último en Europa, puede ser primero en Indoamérica. Por ejemplo: mientras el imperialismo es en Europa la última o suprema etapa del capitalismo, en Indoamérica —según afirma la tesis aprista—, es la primera.¹⁴

Debe quedar claro que esta posición le lleva a la afirmación de que no hay «[...] una sola Historia Antigua o una Antigüedad y una Edad Media y Moderna, sino tantos periodos semejantes cuantos procesos sociales y culturales adquieren desarrollo, consistencia y perennidad en el devenir histórico mundial».¹⁵ Finalmente, Haya de la Torre se pregunta de qué determinismo se puede hablar si cada proceso expresa condiciones específicas y propias. Aquí debemos hacer una pequeña reflexión, porque el relativismo, entre otras cosas, es una invitación al reconocimiento de lo particular y lo propio. Además, ello comporta un fuerte componente en el ejercicio de la libertad, porque no existe expresión más nítida de la conciencia individual o colectiva que la libertad. Una visión absoluta no reconoce detalles ni particularidades. En este punto, Haya de la Torre insiste en el reconocimiento de lo particular:

Incorporada esta tesis relativista a la dialéctica de la Historia, se esclarece en mucho la visión desconcertante de un mundo contradictorio como

¹⁴ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo I: «Sinopsis filosófica del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 405.

¹⁵ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 409.

el de hoy. No solamente porque sus contradicciones asumen una plena función lógica e iluminan mejor el presente panorama mundial, sino porque ellas adquieren un nuevo significado como enlazamiento de fenómenos múltiples inseparables de sus espacios tiempos; y, a su vez, estos son múltiples también.¹⁶

1.4. El impacto de la teoría de la relatividad

No sería errado afirmar que el tema de fondo es el de la relatividad y que el hegelianismo se encuentra en todas sus ideas como estructura de pensamiento. Pensamos que Haya de la Torre considera al relativismo como la piedra de toque que lo alejará del marxismo:

Nada más antidogmático que el Relativismo, que no acepta principios universales inflexibles y válidos para todos los espacio-tiempos. Pero nada más dialéctico también. El Relativismo fortalece y comprueba la dialéctica de Hegel que Marx adaptó a su concepción genial. Solo el Relativismo a la luz de la dialéctica y esta a la luz del Relativismo, invalidan a ese marxismo absoluto, innegable y fijo como un cuerpo sólido mirado con retina euclidiana [...].¹⁷

El relativismo expresa vínculos con la realidad social, cultural, étnica y geográfica.¹⁸ Esta realidad se nos manifiesta compleja cuando nos referimos a sucesos de la vida política e histórica como, por ejemplo, el significado y la valoración contradictoria que pueden tener determinados líderes para países diferentes. Los casos de Simón Bolívar, José de

¹⁶ Ib., vol. 4, p. 414.

¹⁷ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo I: «Sinopsis filosófica del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 405.

¹⁸ «Y esto significa que el relativismo de la política está determinado por la realidad geográfica y social, por el grado de evolución económica, por la raza y la historia de cada colectividad, que todo esto implica el espacio-tiempo-histórico». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *La verdad del aprismo*. «La posición política del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 277.



San Martín, George Washington y Augusto Sandino, propuestos por Haya de la Torre, pueden ilustrarlo adecuadamente:

Este *relativismo* de la política tiene sus ejemplos individuales en la Historia. Por ejemplo, Bolívar y San Martín, oficiales del Ejército Real Español que se sublevaron contra el rey para independizar al Continente Indoamericano, fueron declarados *traidores en España y libertadores en nuestros pueblos*. Washington fue el libertador de los Estados Unidos del Norte desde el punto de vista yanqui, pero fue el traidor de Inglaterra, desde el punto de vista británico. En los tiempos más recientes, cuando Sandino se sublevó en Nicaragua contra el imperialismo yanqui, era aclamado como un héroe en los países indoamericanos mientras la prensa de los Estados Unidos y sus portavoces oficiales lo declaraban bandido.¹⁹

Más duro de aceptar para Haya de la Torre es el juicio de Marx sobre Bolívar en este mismo tema del relativismo, que resiente su patriotismo nacional y latinoamericano: «Conocido es el juicio de Marx sobre Bolívar de quien osadamente escribió que “es enojoso ver cómo a ese cobarde, vil y miserable canalla lo glorifican como a Napoleón I”».²⁰

2. LA TEORÍA DEL ESPACIO-TIEMPO-HISTÓRICO

La conciencia de vivir un nuevo tiempo y percibir una nueva realidad geográfica y política puede considerarse como el paso inicial de una conciencia y una práctica que generarán cambios decisivos en su actitud frente a la política nacional. Ahí, la reflexión sobre el tiempo y el espacio, y la defensa de la dialéctica fueron, a nuestro juicio, los puntos de partida de la obra de Víctor Raúl Haya de la Torre. Nos parece adecuado estudiar y profundizar sobre el sentido de esta concepción ideológica y política que tanta importancia ha tenido para el aprismo.

¹⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *La verdad del aprismo*. «La posición política del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 277.

²⁰ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota a la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 59.

2.1. El impacto de la ciencia en la Historia

La historia peruana de Moche y la historia universal: Max Uhle

Desde los años iniciales de la vida de Víctor Raúl Haya de la Torre se puede percibir su preocupación por este tema. Sirva como ilustración de este interés lo que él mismo recuerda: «Acaso proceda una breve referencia a la lejana génesis de esta tesis. Haciendo recuerdos diré que ella proviene de las primeras e imprecisas reflexiones sobre Historia y Cronología en mis años de adolescencia». ²¹ En su memoria, ha quedado grabada la opinión del importante arqueólogo: «Recuerdo bien que en una de las visitas del sabio arqueólogo alemán Max Uhle a Trujillo, le oí decir, sentado a la mesa de mis padres, que la antigüedad de aquellas ruinas era mucho mayor que la del Imperio de Manco Cápac». ²²

No nos parece nada raro que esta adolescente preocupación por situar el tiempo y el espacio haya sido la idea precursora de la tesis del espacio-tiempo-histórico. Años después, escribió de modo categórico sobre el tema:

Esta es, en síntesis, la breve reseña del origen y planteamiento de la teoría del Espacio-Tiempo-Histórico, trasfondo filosófico de la doctrina aprista y respuesta al interrogante que tantas veces me formulé en los días de mi inquieta adolescencia: ¿Dónde ubicar en un esquema lógico de

²¹ «Cerca, muy cerca de la ciudad peruana en que nací, Trujillo, resisten todavía al paso de los siglos las famosas ruinas pre-incaicas de Chan-Chan, extensa ciudad que fue metrópoli mochica del llamado reino del Gran Chimú. Extensas ruinas asentadas en una ancha y suavemente inclinada planicie que se extiende desde los primeros montes de los Andes hasta las playas que bordean aquella zona del Pacífico me ofrecieron la primera visión impresionante del pasado histórico indoamericano». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. «Prólogo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 376.

²² HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. «Prólogo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 376.



- la Historia el mundo americano, su pasado y su presente, para avizorar su destino?.²³

Habría que reconocer, desde el principio, que su interés por la teoría obedece a la necesidad de crear un espacio para el mundo americano, olvidado o discriminado por la filosofía o la cronología histórica. Esta preocupación por lo latinoamericano y sus peculiaridades está en el eje del fundamento de la teoría del espacio-tiempo-histórico.

2.2. El espacio-tiempo-histórico

La respuesta a estas interrogantes, que expresan el olvido de la historia y de la geografía americana por parte de la Lógica y la Filosofía, está en la concepción relativista del mundo que asume Víctor Raúl Haya de la Torre:

Esto [...] nos lleva por fuerza a referirnos a la evolución de dos conceptos, esenciales en toda Filosofía: el de tiempo y el de espacio. El Relativismo contemporáneo supera los principios euclidianos de las tres dimensiones y —con una nueva concepción de la materia, la energía y la gravitación— descubre una cuarta continuidad dimensional llamada Espacio-Tiempo, abriendo así un nuevo y vasto horizonte a la conciencia humana. Y si Leibnitz definió ya el Tiempo «como una trama de relaciones»,²⁴ es

²³ Ib., vol. 4, p. 381.

²⁴ Haya de la Torre escribe: «*Philosophie der Geschichte*. Hegel, en el Prólogo e Introducción del *Saber absoluto*, escribe: “El Espacio es la existencia en la cual el concepto inscribe sus diferencias como en un elemento vacío y muerto, en el cual se encuentran, asimismo, yertos y sin vida. Lo real no es algo espacial tal como se le considera en matemáticas [...]. Por lo que respecta al Tiempo, del que suele decirse que en contraposición al Espacio constituiría la materia de la otra parte de la matemática pura, es el concepto existente mismo” (*Phaenomenologie des Geistes*, pp. 38-39). Y, en la *Enciclopedia*, escribe: “Yo no mencionaré aquí la definición kantiana según la cual [el Espacio] es, como el Tiempo, una forma de intuición sensible [...]. Se dice que todo nace y desaparece en el Tiempo [...]. Mas todo nace y desaparece no en el Tiempo, es el Tiempo mismo que es el devenir, el nacimiento y la desaparición, la abstracción en acto, el Cronos que da

evidente que nuestro siglo confronta una nueva concepción del Tiempo y del Espacio, de la Materia y de la energía, y avanza hacia una noción e ideación del Universo hasta ahora insospechadas.²⁵

La reflexión sobre la física contemporánea no lo aleja del interés político y social; por el contrario, le sirve de sostén y fundamento. Reafirma que el «Tiempo y Espacio son dos conceptos filosóficos fuertemente vinculados a las ideas de evolución histórica, de dominio del hombre sobre la Naturaleza, vale decir de la realidad social y económica».²⁶ Reconoce, además, que «[...] Marx tuvo que servirse [...] de los conceptos de Tiempo y Espacio predominantes en su siglo» y que el materialismo histórico tuvo así que fundarse en este concepto científico.²⁷ No obstante, esa virtud de Marx marca también su límite. En buena cuenta, Haya de la Torre nos plantea que Marx tuvo razón al basar su pensamiento en la dialéctica hegeliana y lo que expresó como teoría, es decir, la concepción materialista de la historia, estuvo mediado por su tiempo y por su espacio.

2.3. La cuarta dimensión

La reflexión subjetiva del tiempo

La llamada cuarta dimensión, en el pensamiento de Haya de la Torre, nos parece interesante para comprender la intensidad y la importancia que le

nacimiento a todo y destruye a sus hijos. Lo Real es bien diferente del Tiempo, pero también esencialmente idéntico con él [...]" (*Encyclopadie der Philosophischen Wissenschaften*, pp. 254-261)». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo I: «Sinopsis filosófica del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 401.

²⁵ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo I: «Sinopsis filosófica del aprismo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 401.

²⁶ *Ib.*, vol. 4, p. 401.

²⁷ *Ib.*, l. cit.



asigna al tema del espacio-tiempo-histórico. No se trata de una dimensión fuera de lo que entendemos por realidad social o geográfica; tampoco es una referencia a los espacios después de la muerte. No obstante, incluso si nos refiriéramos a ellos, Haya de la Torre hace una alusión clara al deseo humano de que, fuera del mundo de los vivos, en el mundo después de la muerte, exista también una dimensión espacio-temporal. Haya de la Torre recuerda, en este punto, lo que significaban determinados vocablos para los pueblos antiguos:

Hay una transición entre la doctrina de la simple continuación de la vida en el lugar asignado a los muertos y la de la expiación. Se manifiesta por la adopción de un lugar uniforme donde no hay pena ni recompensa propiamente dichas, pero que en la vida no se continúa exactamente, por ejemplo, el orcus romano, el hades griego y el sheol hebreo. Este último no se conoce con mucha exactitud. Es una sombría caverna habitada por los rephaims. La sombra de los muertos: el sheol se ha convertido en los limbos de los cristianos, refugio neutro de los niños no bautizados.²⁸

Lo que quiere señalar Haya de la Torre con la propuesta de una cuarta dimensión es la idea de una

[...] relatividad aplicada a la Historia y el nuevo modo de interpretarla como una vasta coordinación universal de procesos, inseparables cada uno de su propio Espacio-Tiempo y movimiento [...] que actúan y se influyen entre sí, [que] integran una *continuidad dinámica* constituyente de una categoría filosófica que puede calificarse como la *cuarta dimensión histórica*.²⁹

De esta posición, se desprende, para nosotros, una interrogante: ¿es, en realidad, la continuidad dinámica como cuarta dimensión la

²⁸ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Introducción: «Conciencia histórica-tiempo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 390.

²⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 411.

idea del tiempo? Haya de la Torre, en la reflexión sobre el tiempo histórico, sostiene que este «[...] tiempo histórico no es una medición de periodos como si se tratara de una nueva cronología».³⁰ El tiempo no puede ser definido como una medición de sí mismo y compromete las dimensiones subjetiva y objetiva. Es subjetivo en tanto «[...] intuición y sentido del tiempo individual y social vinculados consciente y funcionalmente al modo de vivir, trabajar, pensar y desenvolverse de los pueblos».³¹ Y es, refiriéndose a su objetividad, «[...] la expresión de ese modo de concebir y usar del tiempo, observado e interpretado en la trayectoria móvil de su evolución histórica».³² Así, según su perspectiva —subjetiva como objetiva—, queda meridianamente claro que el tiempo histórico está unido al espacio y al movimiento, y que representa una sola categoría, una sola dimensión. Haya de la Torre construye la idea de espacio-tiempo-histórico, por un lado, como una síntesis del papel subjetivo y, por otro, con las determinaciones objetivas. Se trata de una perspectiva dialéctica que multiplica y diversifica la perspectiva unívoca o simple de una evolución que no toma en cuenta plazos, escenarios y ritmos propios:

La lucha perenne del ser vivo con la naturaleza tiene su escenario en el Espacio y su ritmo en el Tiempo. Hay un tiempo biológico y un tiempo filosófico inseparables del espacio orgánico en que aparecen y se afirman los primitivos impulsos del instinto y los elementos imperativos del deseo para la satisfacción de necesidades vitales. El ser vivo es Espacio y es Tiempo en acción y lucha con el Espacio y el Tiempo de los fenómenos naturales circundantes y de las modificaciones que él produce en las zonas de la naturaleza que logra dominar y que a su vez han influido determinantemente sobre él.³³

³⁰ Ib., vol. 4, p. 419.

³¹ Ib., l. cit.

³² Ib., l. cit.

³³ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico*. Introducción: «Conciencia histórica-tiempo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 385.

Debemos señalar aquí, a partir de la propuesta de Haya de la Torre, una reflexión particular. El siglo XIX fue testigo del afianzamiento del positivismo cientificista. Esta postura filosófica expresó, en términos de la comprensión social y política del mundo y de las naciones, una perspectiva bastante estrecha, porque limitó el carácter subjetivo de los actores sociales. La reacción contra el positivismo en el mundo empezó con una clara reformulación de la ciencia física, lo que llevó a nuevas teorías como la de Einstein y otros en el ámbito científico.

En este contexto de fuerte tendencia anticientificista y no determinista, surgen filosofías de tinte vitalista, como la de Henri Bergson, que afirman el papel del sujeto sobre la realidad. Uno de los temas relevantes, en estas discusiones, es el tiempo, tema privilegiado de las teorías vitalistas y científicas de la época. Este se percibe de manera subjetiva, como proyección y creación de la actividad humana. No hay objetividad en el tiempo. El tiempo es posibilidad y manifestación de la conciencia subjetiva. La concepción del espacio-tiempo-histórico de Haya de la Torre está influenciada claramente por esta perspectiva, en la que la conciencia histórica se plantea por la exigencia del individuo de construir, en un momento y en un lugar determinado, su propio destino.

2.4. El espacio-tiempo-histórico como *conciencia* del pueblo

Del reconocimiento del tema del espacio-tiempo-histórico, surgen, para Haya de la Torre, dos tesis. La primera es «[...] que así como hay un Espacio-Tiempo físico, tanto *objetivo* como *subjetivo*, o sea tanto de perspectiva cuanto de conciencia o mente; del mismo modo hay un Espacio-Tiempo histórico *objetivo* y *subjetivo*, vale decir, de perspectiva y de conciencia»;³⁴ la segunda, que «[...] cuando los pueblos alcanzan

³⁴ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Enfoque aprista de imperialismo, antimperialismo y marxismo*. «Espacio-tiempo-histórico en palabras sencillas». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 322.

esta subjetividad, esta alta conciencia de su escenario cuatri-dimensional comienza o cambia la Historia». ³⁵ La última tesis nos recuerda lo que Hegel ya había señalado: «La Historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este se eleva a su conciencia». ³⁶ Ello, naturalmente, no le quita ni matiz ni particularidad a la tesis aprista, que, según Haya de la Torre, se deriva «[...] cuando se eleva a la verdadera conciencia de su intransferible espacio-tiempo». ³⁷

Según Haya de la Torre, la nueva conciencia es la comprensión del espacio-tiempo-histórico. Dicha dimensión, como lo señala enérgicamente, es el «determinador más profundo» ³⁸ de la evolución social, de la vida colectiva y de las concepciones religiosas, políticas y económicas. Naturalmente, conviene que nos preguntemos qué es exactamente esa «autocomprensión», esa «nueva conciencia» o ese «punto de vista determinador». Lo que sugiere Haya de la Torre es que este «[...] viene de la remota lejanía de los grupos primitivos, que evolucionan durante centenas de miles de años antes de alcanzar una expresión histórica. Tiene un prolongado y lento proceso de despertamiento que se acelera en unos casos, se detiene o retarda casi indefinidamente, en otros». ³⁹

³⁵ Ib., vol. 1, p. 323.

³⁶ Ib., l. cit.

³⁷ Ib., l. cit.

³⁸ «Nuestra tesis llama a esos “campos” espacio-tiempo-históricos. Se forman y delimitan por la conciencia progresiva que del Espacio y del Tiempo, inseparables, van adquiriendo los grupos humanos. Esta conciencia es la forma superada / y esencial de la “relación entre pensamiento y materia” que enuncia la escuela marxista, pero es el determinador más profundo de la evolución social, de la formación orgánica de la vida colectiva, económica y política, de las concepciones religiosas y de la orientación estatal y cultural». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Introducción: «Conciencia histórica-tiempo». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 392-393.

³⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Introducción: «Conciencia histórica-tiempo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 393.



Sin embargo, la explicación más profunda está en la «forma superada y esencial» de la relación entre materia y pensamiento:

Esta conciencia es a la historia como el movimiento es a la materia y energía, y estas al Espacio y al Tiempo en la Teoría de la Relatividad [de la] física einsteiniana. Forman, pues, un continuo indesligable. Y del mismo modo que no hay materia sin energía, sin movimiento y sin espacio y tiempo en los fenómenos físicos, no hay historia sin evolutiva relación consciente de Espacio y de Tiempo en la dinámica de los procesos culturales. Cada proceso tiene, pues, su propio sistema de coordenadas y campos gravitacionales, su devenir de sucesos e intervalos y hasta su equivalencia social de energía, masa y velocidad o ritmo histórico. Consecuentemente, sus fenómenos varían según el lugar desde el cual se les observe.⁴⁰

Quizá convenga decir que la formación de esta nueva conciencia o autoconciencia del pueblo frente a su realidad social, geográfica y temporal se vuelve imperativa en la posición de Haya de la Torre. Se trata, como él dice, de «[...] ubicar nuestro problema económico, social y político en su propio escenario y no pedir de encargo para resolverlo doctrinas o recetas europeas como quien adquiere una máquina o un traje [...] No reincidir en la palabrería demagógica de nuestros comunistas y fascistas criollos que solo producen hasta hoy lugares comunes de la mayor vulgaridad».⁴¹ Pero, por otro lado, esa *autoconciencia* puede transformarse peligrosamente —y, de hecho, se transformó— en imperativa y dogmática, y negar lo que tan libremente se ha afirmado.

Esta *cuarta dimensión* y nueva mentalidad es un punto fundamental para la comprensión de la actitud aprista frente a la actividad política. Esto puede explicar el concepto fundamental de la filosofía del aprismo «[...] que muchas veces y en diversas formas se ha enunciado en el lema de emancipación mental indoamericana de los moldes y

⁴⁰ Ib., vol. 4, p. 394.

⁴¹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota preliminar a la primera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 23.

dictados europeos»⁴² y, a la vez, nos puede explicar cómo, en algunas oportunidades, se ha caído en posturas mesiánicas de raíz determinista, como aquel eslogan que planteaba: «solo el APRA salvará al Perú».

2.5. El espacio y el tiempo latinoamericano

La discusión, hasta este momento, nos permite una mejor percepción de lo que Haya de la Torre argumenta. La teoría del espacio-tiempo-histórico es un marco conceptual que ayuda a comprender una realidad dada; en este caso, la realidad latinoamericana y peruana. Sin embargo, no es solo un marco de referencia intelectual; es, además, conciencia y, particularmente, autoconciencia.⁴³ Haya de la Torre lo plantea claramente:

Para que un Espacio-Tiempo histórico devenga determinante en la dialéctica de la Historia debe existir no solo como escenario geográfico y pueblo que lo habite, no solo como Continente y contenido histórico en movimiento, sino como plena función vital de su conciencia social del acontecer de la Historia. En otras palabras, como la capacidad de auto-comprensión de un grupo social para realizar su historia y para interpretarla desde su propia realidad.⁴⁴

⁴² HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 407.

⁴³ «Lo que se llama alma, conciencia, espíritu de un pueblo —vocablos que algo expresan de su profundidad cósmica—, entran también en la relación telúrica del hombre y su tierra, su paisaje, su tradición, sus parentescos étnicos, su arte y sus muertos. En suma, todo aquello que nos suelda y atrae consciente y funcionalmente a una determinada región. Más justo habría sido decir que el Espacio histórico significa la influencia de la Socio-geografía o de la Antropo-socio-geografía si se le quería someter forzosamente a un casillero estricta y escuetamente técnico-científico». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Filosofía del aprismo*. Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 418.

⁴⁴ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 420. Conviene señalar que Marx también plantea el sentido de la

Lo que sugiere Haya de la Torre —y en eso se aleja de una mirada estrictamente lógica y racionalista como la hegeliana— es una perspectiva que enlaza su pensamiento con el vitalismo imperante de la época que, como vimos, tiene su concepción del tiempo ligada o, en todo caso, mediada por las filosofías vitalistas.

Por otra parte, esta idea del espacio-tiempo-histórico subraya la idea de pueblo, de nación, en detrimento de la idea de clase social. Hubiera sido interesante, sin embargo, que profundizara y relativizara las ideas de pueblo y nación, y no solo la de clase social. Haya de la Torre reafirma su planteamiento, que será básico en su deslinde con el marxismo y en la formulación de su propia teoría política:

En los países subdesarrollados la lucha por su desarrollo no es una lucha de clases sino de pueblos es tesis aprista implícita de otra ya inserta en el contexto de esta obra y fundamentada en [...] el hecho histórico de que por configurar nuestros pueblos una zona continental económicamente subdesarrollada [...] sus clases sociales se hallan también en desarrollo y tránsito.⁴⁵

Habrà que reconocer que, en la actitud de Haya de la Torre, hay un reconocimiento de la diversidad social, geográfica y temporal del mundo, que implica, además, tomar nota de estas diferencias y actuar en consonancia con ellas. No se trata de seguir a pie juntillas las recetas de otras experiencias o de no comprender a cabalidad y mostrarse ignorantes ante nuestras propias realizaciones. La crítica a México es sugere en este punto.⁴⁶

autocomprensión pero en el terreno de la conciencia de clase, mientras que Haya de la Torre lo hace en el terreno de la nación o del continente.

⁴⁵ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota a la cuarta edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 67-68.

⁴⁶ «El gran error de nuestros intérpretes, excesivamente europeizados, es este, en mi opinión: vienen al Viejo Mundo y no han visto su América. Sienten por ella el desdén del ignorante. Desprecian lo que no conocen y generalizan con un simplismo que pasma. Esto ocurre a los mexicanos respecto de la América del Sur y a los sudamericanos

2.6. El nuevo escenario: el Pueblo-Continente

«Es así como los Pueblos-Continente llegan a transformar su cantidad de experiencia histórica, acumulada durante el lapso de su formación cultural, en calidad de aptitud psicológica o mental para observarse, valorarse e interpretarse históricamente».⁴⁷

Haya de la Torre ve una relación y una congruencia entre el espacio-tiempo-histórico y la conciencia histórica. En realidad, la conciencia histórica es la comprensión de un espacio y un tiempo histórico. Así, «[...] donde no exista ésta tampoco existirá el espacio-tiempo-histórico».⁴⁸ La conciencia histórica no aparece al azar y en cualquier momento; solo aparece como conciencia de sí misma, vale decir, conciencia de su propio espacio-tiempo-histórico. Esta idea es uno de los fundamentos de la teoría ideológica y política de Haya de la Torre y del aprismo. Lo original, en este planteamiento, no está en la idea de conciencia o, incluso, de autoconciencia; lo original del pensamiento de Haya de Torre, en

respecto de México y demás pueblos hermanos. Por eso —y esta es mi crítica a México— cuando el empuje popular los lleva a realizar grandes cosas —como la revolución mexicana—, no se dan cuenta de su propia obra o quieren venir a preguntarle a Europa si todo aquello está bien, si está a la moda [...]. HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte I: «Notas de Rusia». «Desde Rusia». En sus *Obras completas*, vol. 3, p. 18.

⁴⁷ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 421.

⁴⁸ «Del mismo modo que hay diferentes grados de la noción subjetiva del Tiempo y del Espacio —desde los más elementales hasta los más completos y eminentes—, los pueblos no alcanzan de improviso su conciencia histórica, su uso de razón político-social, sino tras un prolongado proceso. Por eso, importa insistir que donde no hay Historia no hay conciencia de ella —porque se está formando o se ha perdido—, no existe, en realidad, como proceso dialéctico —y, por ende, dinámico y vital—, el Espacio-Tiempo-Histórico». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Parte I: «Filosofía del aprismo». Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 421.

este punto, es intentar mirarnos a partir de nuestras propias condiciones objetivas y en el esfuerzo por desarrollar la autoconciencia nacional y continental: «Es a partir de este postulado que el Aprismo sustenta la vigencia de su doctrina; no por aún incumplida en sus cabales alcances teóricos, menos realista y positiva en su factibilidad práctica».⁴⁹

3. UNA NUEVA MIRADA AL MUNDO

El espacio-tiempo-histórico de América Latina no elimina la realidad del mundo. Sin duda alguna se vive, según Haya de la Torre, una serie simultánea de espacio-tiempo-históricos que conviven y que entran en conflicto permanentemente. Haya de la Torre se da cuenta de que se vive una nueva situación en América Latina y de que aparecen nuevas perspectivas para ella, así como que existen nuevos espacio-tiempo-históricos en los viejos pueblos y naciones:

El Espacio-Tiempo histórico explica también, de este modo, la paradoja de los llamados pueblos jóvenes que en realidad no son sino miembros y grupos de las viejas razas humanas desplazadas de su anterior escenario y establecidas dentro de un nuevo sistema de relaciones con diferente categoría espacial y temporal o que lo renuevan en su propio ámbito. No hay, en realidad, pueblos jóvenes por generación espontánea, sino nuevos o renovados Espacio-Tiempo históricos. La vieja China y la vieja Rusia son hoy pueblos llenos de juventud y dueños de un nuevo y acelerado movimiento de desarrollo.⁵⁰

Haya de la Torre piensa que también lo son los Estados Unidos, la India y, naturalmente, América Latina:

⁴⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antiperuismo y el Apra*. «Nota a la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 64.

⁵⁰ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico. Filosofía del aprismo*. Capítulo II: «Espacio-Tiempo-Histórico». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 416.

El joven pueblo norteamericano es un conglomerado de las más antiguas razas indo-europeas rejuvenecidas por un nuevo y expandido Espacio-Tiempo histórico. Hay una nueva India que se anuncia y se avecina. ¿Por qué no una nueva Europa? Y, ¿por qué no una nueva Indoamérica, donde las viejas razas celtíbero-arábicas y africanas entraron en contacto con sus contemporáneas, las razas indígenas?⁵¹

Todo lo señalado refuerza la idea de que vivimos un momento de *rejuvenecimiento* de la conciencia de los pueblos que permanecían atados a sus viejas historias. Ello implica la multiplicación de los puntos de vista y de la perspectiva del espacio-tiempo-histórico. Este nuevo momento exige un cambio. A ese cambio, en ese nuevo escenario, se le llama revolución.

3.1. La posibilidad del *cambio* y la idea de revolución

La experiencia de la Revolución rusa, contacto inicial con la experiencia de una revolución de alcance universal, fue muy significativa para el joven Haya de la Torre. El análisis político que hace en defensa de dicha revolución indica su sensibilidad para con los cambios que el mundo necesita. Haya de la Torre condena la crítica a la Revolución rusa:

La situación de Rusia en los últimos años, frente al mundo de arquitectura capitalista, ha demostrado bien que el marxismo tiene razón cuando afirma que son los intereses económicos los que prevalecen en las relaciones entre hombres y pueblos. Cuando los bolcheviques se apoderaron del gobierno ruso, firmaron el tratado de Brest-Litovsk e implantaron el terror revolucionario para defender sus conquistas, la prensa del mundo occidental estalló en protestas indignadas y cubrió a los comunistas rusos con todos los epítetos de execración.⁵²

⁵¹ Ib., l. cit.

⁵² HAYA DE LA TORRE, VÍCTOR RAÚL. *Ex combatientes y desocupados*. Parte I: «Notas de Rusia». «Economía versus moral». En sus *Obras completas*, vol. 3, p. 53.



Haya de la Torre defiende la Revolución y señala con claridad la injerencia de los países imperialistas en contra de esta:

Repitiendo la historia de la Revolución Francesa, todas las potencias imperialistas se unieron para aplastar el foco de la nueva insurrección social. Los aliados pagaron y armaron las expediciones desventuradas de Denikin en el Don, de Wrangel en Crimea, de los checos y Kolchak en Siberia, de Yudenich en Estonia y de Sokoropastky y los generales germanófilos en Ucrania. Uno a uno fueron derrotados a pesar de sus recursos y armas. Rusia mantuvo su tradición de invicta ante el invasor.⁵³

La agudeza de Haya de la Torre está en distinguir dos elementos que parecían juntos pero que él ve como diferentes: el sentimiento nacional y la lucha social. Haya de la Torre logra comprender que los comunistas rusos se pusieron a la cabeza del sentimiento patriótico y nacional. Ese es un punto clave que no abandonaría nunca:

[...] el pueblo ruso podía ser anticomunista, pero se solidarizó decididamente con los bolcheviques cuando comprobó que los reaccionarios se valían del extranjero para atacar y desmembrar al país. El profundo patriotismo ruso renació. Los ejércitos de Trotsky aplastaron con rapidez maravillosa a los 16 frentes de guerra de la contrarrevolución.⁵⁴

El tema de lo nacional no podrá ser subordinado jamás a la lucha social. Esa será la moraleja que Haya de la Torre recogerá de esta experiencia.

Haya de la Torre quiere conocer «lo bueno y lo malo» de la experiencia rusa. Exige, por decirlo así, una comprensión cabal del fenómeno, porque está interesado en esta transformación que contiene grandes implicaciones para el Perú y para América Latina. Él mismo relata que, cuando conversó con Lunacharsky,

⁵³ Ib., vol. 3, p. 53.

⁵⁴ Ib., l. cit.

[...] le dije francamente que yo deseaba ver lo bueno y lo malo, y que así obtendría una impresión más completa. Comprendió —pocos hombres más vivaces y agudos he tratado en este viaje— y con rotunda franqueza me habló de triunfos y fracasos, de lo hecho y de lo por hacer, ratificándose en la seguridad de que la obra de la revolución continuaría su tarea y en pocos años cumpliría faenas gigantescas.⁵⁵

Haya de la Torre miraba esa experiencia con el interés del que está dispuesto a realizar una tarea similar.

Una de las primeras cosas que descubre Haya de la Torre, y por la que queda impresionado, es que la fuente de las energías espirituales viene del pueblo ruso y que este las ha puesto al servicio de la Revolución. Aquellas son las que han sido el soporte verdadero de esta:

Se ha hablado mucho del candor del campesino ruso. Sí, en él se encuentra el candor de los fuertes; la materia prima de los grandes energéticos. El ruso es crédulo y tierno, esperanzado y entusiasta. Necesita creer en algo y conmoverse por algo. La religión ortodoxa que importaron de Bizancio los evangelizadores griegos canalizó y exaltó su misticismo, alentando su fervor y manteniendo viva, pero imprecisa, su esperanza. Empero, la autoridad moral del clero ruso, degradado con la nobleza, decayó en los últimos tiempos de la monarquía. La revolución ha recogido esta fecunda fuente de energías espirituales y las ha puesto a su servicio. Por lo menos, trata de aprovecharlas todas. Esa es su tarea actual. El hondo y puro candor del alma rusa le da su plasma.⁵⁶

El tema de la «energía vital y espiritual» es un tema que no solo Haya de la Torre siente y observa como una fuerza nacional; otros pensadores peruanos como José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde también resaltarán este papel de lo vital y espiritual en la constitución de la comunidad política. Este es un punto que señala una atmósfera común en el pensamiento de los autores nacionales.

⁵⁵ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte I: «Notas de Rusia». «Propaganda». En *Obras completas*, vol. 3, p. 26.

⁵⁶ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte I: «Notas de Rusia». «Quesos para los indios». En sus *Obras completas*, vol. 3, p. 50.

Haya de la Torre extrae conclusiones de esta experiencia compleja y rica. Para él, la Revolución es el principio de una de las transformaciones humanas:

La Revolución rusa es una realidad que envuelve lo episódico y lo ortodoxo dentro de lo vital del fenómeno, es decir lo social. Ni es un juego de actores que nos halagan con escenas, ni un frío mecanismo de dialéctica marxista convertido en experimento de laboratorio. No intento aquí formular definiciones, pero creo que es el principio de una de las más profundas transformaciones humanas.⁵⁷

Para nuestro trabajo, es muy relevante la comprensión de Haya de la Torre sobre el leninismo como aplicación de la teoría de Marx a la realidad rusa. Haya de la Torre se da cuenta de que su percepción puede no ser comprendida o quizá puede ser malinterpretada, y lo señala con toda claridad:

Yo espero que la Revista de Oriente no caerá en el extranjerismo en cuanto a los puntos de vista hacia el hecho de la Revolución rusa, su repercusión y su indiscutible valor internacional. Porque para la eficacia de la obra revolucionaria en América Latina necesitamos mirar, estudiar y conocer el mundo y sus problemas desde y para nuestra realidad. Y una de las mejores enseñanzas de la Revolución rusa nos la da el leninismo, que es, sin duda, fundamentalmente la aplicación de las teorías internacionales de Marx a la realidad del ambiente ruso.⁵⁸

Con esta última afirmación, Haya de la Torre ha distinguido lo que es una visión general de las cosas de una propuesta concreta que solo es posible adquirir ligando adecuadamente lo particular con lo general. Esta mirada al leninismo, como un marxismo de la época y mediado por la experiencia rusa, es lo que le parece rescatable. El aprismo, a sus ojos, deberá intentar una tarea parecida.

⁵⁷ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte 1: «Notas de Rusia». «Para la revista de *Oriente* de Buenos Aires». En sus *Obras completas*, vol. 3, p. 23.

⁵⁸ *Ib.*, vol. 3, p. 24.

3.2. La Revolución rusa como ejercicio de formación, debate, libertad y democracia

Observando el proceso revolucionario ruso, Haya de la Torre se cuestiona a fondo varios temas significativos, como el sentido de la tradición y de lo clásico, de la libertad, de la democracia y de la educación. Ciertas imágenes actuales de una revolución asumen que esta elimina la tradición, coacta la libertad e impide el ejercicio democrático. Lo que Haya de la Torre observa y nos deja como experiencia de alguien que vivió y estuvo en el escenario de los hechos es que la Revolución no eliminó la tradición ni impidió la libertad ni la discusión, y que se fundó en lo que se llamaba la democracia socialista.

3.2.1. La discusión sobre lo clásico y la cultura

Haya de la Torre participa del debate sobre el sentido de la cultura que se da entre los jóvenes y mayores del partido bolchevique y de la sociedad rusa. Se da cuenta de que la discusión es profunda y compleja, y observa que algunos jóvenes y estudiantes son más o menos enemigos de la cultura clásica: «Aceptan que el hombre culto debe saber qué pensó Platón en su *República*, y cuál fue el pensamiento exacto de Aristóteles sobre la esclavitud, cuya abolición profetizaba [...]».

Haya de la Torre escucha también, entre ellos, a los amigos de lo clásico:

[...] eso no basta. El médico sabe discutir con fervor de polemista y razona a los muchachos: «¿Cómo es posible hablar de la negación marxista, sin saber qué niega y cómo niega? ¿No dice Engels que para comprender el marxismo hay que saber a fondo ciencias biológicas y naturales y altas matemáticas? ¿Cómo queréis vosotros renegar de una cultura si no la conocéis a fondo? Rusia guarda en sus costas meridionales restos de la civilización griega. Nosotros somos griegos también. Hasta nuestro idioma nos habla de ello [...] etc.».⁵⁹

⁵⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte I: «Notas de Rusia». «Discusiones». En sus *Obras completas*, vol. 3, pp. 38-39.



Incluso refiere la ocasión en que departió y debatió con Lunacharsky sobre la responsabilidad que tiene la Revolución de sacudir la ignorancia y elevar la cultura de la población. Haya de la Torre siente que zanja el debate entre unos y otros pensando que los límites no están en el contenido de la cultura sino en que esta solo pertenece a una élite y no a las mayorías. El objetivo es que la cultura sea patrimonio de toda la nación rusa.⁶⁰

3.2.2. *La reflexión sobre la Revolución y la libertad*

A Haya de la Torre le parece curioso que, en un proceso revolucionario del que se dice que no respeta la democracia parlamentaria, exista más debate que en un congreso o parlamento creado con esa misión. ¿Cómo hablar de libertad y democracia en un país que está bajo la dictadura del proletariado? Haya de la Torre está impresionado: «Resulta paradójico afirmar que bajo la dictadura del proletariado haya mayor libertad de prensa y de opinión que bajo cualquiera de esas nominales repúblicas nuestras, oprimidas bajo el yugo de los *democráticos* vendepatrias al servicio de Wall Street: Venezuela, Perú, Cuba o alguna de aquellas bárbaras tiranías de Centroamérica, excepción hecha de Costa Rica».⁶¹

⁶⁰ «Por mi parte, he dado una noticia: en mi última charla con Lunacharsky hemos discutido el tema de la cultura clásica. El Comisario de Instrucción estaría de acuerdo con las opiniones del estudiante. Por ahora, muchas actividades de la cultura se han detenido. Se ha sacrificado lo intenso a lo extenso. Es necesario desanalfabetizar y elevar la cultura general de millones de rusos a un nivel más alto. La herencia del zarismo es terrible en este sentido. Pero una vez que el pueblo se sacuda de la miseria intelectual en que vive, por una vastísima labor de instrucción elemental, la ciencia, el arte, la filosofía y la literatura rusas recobrarán todo su brillo y toda su fuerza. Ya no serán privilegio de una élite, sino patrimonio de una inmensa comunidad de ciento sesenta millones de hombres». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte I: «Notas de Rusia». «Discusiones». En sus *Obras completas*, vol. 3, p. 40.

⁶¹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte I: «Notas de Rusia». «Más discusiones (Algo sobre la NEP)». En sus *Obras completas*, vol. 3, p. 41.

No obstante, Haya de la Torre lo reafirma y lo subraya: «Pero es así. Y en esta afirmación no hay ilusionismo alguno. Prueba de ello es la facilidad con que aquí se discute todo».⁶²

3.2.3. *Autoridad y democracia*

El debate con posiciones políticas diferentes

Aunque la discusión sobre el papel de los dirigentes y del pueblo es abierta y pública, la Revolución exige respetar jerarquías. Haya de la Torre, testigo de estas discusiones que, naturalmente, muestran problemáticas de fondo, nos transcribe un debate público entre Karl Radek y un ciudadano común:

Compañero Radek: Tú nos invitas a resistir el hambre, pero nosotros sabemos que tú, Lenin, Trotsky y todos los líderes del Kremlin coméis pan blanco y estáis satisfechos. De esto, el pueblo murmura. Yo, por ejemplo, tengo hambre y tú no [...]

Radek no tardó en responder:

Camarada: Es así; si Lenin, Trotsky y los líderes que dirigimos la revolución no comiéramos, el asunto sería muy grave. Si tú te mueres de hambre, el proletariado pierde a un obrero y solo eso. Pero si Lenin, Trotsky o los líderes padeciéramos de necesidad, el proletariado perdería su Revolución, y todo se iría al diablo. ¿Ves la diferencia? La igualdad de que hablan los anarquistas es una cuchufleta que no aceptamos los revolucionarios disciplinados. Nosotros tenemos que reconocer jerarquías y organización para conseguir la victoria.⁶³

El debate entre comunistas y anarquistas sobre el respeto de las jerarquías es muy sugerente. Haya de la Torre lo observa y lo describe dentro de un ambiente de permanente discusión, donde las diversas posiciones se van sosteniendo y presentando; esta imagen muestra otra cara de la Revolución rusa. Escribe Haya de la Torre:

⁶² Ib., l. cit.

⁶³ Ib., vol. 3, p. 42.



Y en Rusia se sigue discutiendo. Al final de la Tverskaya, está el club de los anarquistas. No se les molesta, aunque vayan disminuyendo día a día. Empero, cuando promueven discusiones deben aceptar que a su tribuna suba algún comunista. He asistido a una de estas asambleas. La polémica es casi siempre teórica. Los anarquistas no aceptan el Estado, ni el gobierno: ni Dios, ni Patria, ni Ley. Los comunistas consideran que el Estado debe subsistir aún en manos del proletariado. La Patria burguesa debe convertirse en Patria proletaria. Las fronteras nacionales deben conservarse mientras la revolución no se universalice. Un ejército ha de ser necesario para defender esas fronteras. Una organización estatal y una jurisprudencia y un gobierno firme devienen sistema ineludible para mantener la nueva organización.⁶⁴

Haya de la Torre sabe de las diferencias entre comunistas y anarquistas, y las desarrolla muy bien, probablemente porque ha sido testigo de intensos debates entre ambos. Así lo resume:

En suma, los anarquistas quieren realizar de un golpe la abolición del Estado y de las clases, de la autoridad y de las religiones. Quieren el amplio y magnífico reinado total de la libertad. Los comunistas creen que un proceso precursor es necesario. Llegan a convenir sagazmente con los anarquistas en que el ideal humano es la vida libre sin coacciones, el imperio de la cultura y la conciencia, pero creen que antes de esa meta es preciso recorrer largo camino.⁶⁵

Lo relevante de esta larga descripción que hace Haya de la Torre es el intenso debate ideológico que surge como fruto de la Revolución rusa entre los que han participado en ella y que deja sin argumentos a la postura que identifica revolución con ausencia de debate y discusión programática. En buena cuenta, la referencia de Haya de la Torre quiere señalar que, en una revolución, la discusión y el debate no deben ser abandonados.

⁶⁴ Ib., vol. 3, p. 43.

⁶⁵ Ib., l. cit.

3.3. El verdadero interés de Haya de la Torre

Haya de la Torre tenía interés en plantear temas que generaban interrogantes y que suscitaban debate —quizá incluso contradicción y conflicto— no solo entre los lectores, sino en las mismas reuniones en las que participaba o era invitado. Al respecto, escribe: «Aduje en una reunión con amigos rusos que gran parte de la animación y movimiento que se notaba en sus ciudades, de la abundancia de sus bazares y almacenes, del aspecto de satisfacción de ciertas gentes, no era sino producto de la NEP y que eso era capitalismo».⁶⁶ Naturalmente, como él mismo lo reconoce: «Esta crítica trajo la discusión. Tuve una vez más el agrado de promover un debate vivo y de escuchar opiniones diversas y no pocas extremadamente interesantes».⁶⁷

El verdadero interés de Haya de la Torre está, en opinión nuestra, en otro asunto. Para él, existe un vínculo que hermana la toma de conciencia social y política con la formación de un pueblo. Él compara este proceso revolucionario con el alumbramiento de la conciencia en el ser humano. Se pregunta: «¿No es relativamente paralelo el proceso de formación de una conciencia histórica al del alumbramiento de la razón en el ser humano?».⁶⁸ La experiencia rusa puede sintetizarse en la toma de conciencia que hace el pueblo ruso de sí y de su destino.

En su viaje a Rusia, Haya de la Torre fue muy consciente de que su búsqueda personal estaba articulada a las preocupaciones y necesidades que la formación social y política de América Latina le demandaban. La experiencia revolucionaria de los rusos no podía ser calcada ni copiada, porque obedecía a una construcción social y humana diferente. A él, le interesaba América Latina y sus pueblos. Naturalmente, lo

⁶⁶ *Ib.*, vol. 3, p. 44.

⁶⁷ *Ib.*, l. cit.

⁶⁸ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Espacio-Tiempo-Histórico (5 ensayos y 3 diálogos)*. Introducción: «Conciencia histórica-tiempo». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 385.



que vio en Rusia lo motivó para pensar en el caso latinoamericano. Parece que, desde muy temprano, Haya de la Torre tuvo claro lo que pensaba y lo que quería:

Como a mí no me interesa ser un propagandista del Comunismo, busco lo que debo buscar. Me obsede la idea de poder formarme una opinión clara y justa para informar con acierto a los obreros del Perú y para poder decir a la juventud de nuestra América lo que Rusia es o lo que yo vi en Rusia. Día a día comprendo mejor que Europa es Europa y América es América.⁶⁹

4. EL NUEVO TIEMPO Y EL NUEVO ESPACIO LATINOAMERICANO

La renovación del método y la discusión sobre el marxismo, así como la teoría del espacio-tiempo-histórico y las experiencias adquiridas y conocidas por Haya de la Torre en el mundo, tienen como objetivo resolver los desafíos que plantea América Latina. Lo que es suyo es el reconocimiento de que «América es América». Veamos cómo se fundamenta la perspectiva latinoamericana desde su postura filosófica o ideológica.

4.1. Lo primero puede ser lo último

Haya de la Torre empieza preguntándose: «¿Cuál [es], entonces, el camino realista para la solución del complejo problema que plantea a Indoamérica su progresivo sometimiento al imperialismo?».⁷⁰ El realismo político de Haya de la Torre se nos presenta como una de las consecuencias de su relativismo filosófico y científico. Él piensa que el aprismo coloca el problema en términos más concretos y realistas:

⁶⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Ex combatientes y desocupados*. Parte 1: «Notas de Rusia». «Desde Rusia». En sus *Obras completas*, vol. 3, p. 18.

⁷⁰ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota preliminar a la primera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 22.

[...] si Indoamérica vive aún las primeras etapas del industrialismo que debe continuar necesariamente su proceso, si no tenemos aún, definitivamente formada la clase proletaria que impondría un nuevo orden social y si debemos liberarnos de la dominación subyugante del imperialismo, ¿por qué no construir en nuestra propia realidad «tal cual ella es» las bases de una nueva organización económica y política que cumpla la tarea educadora y constructiva del industrialismo, liberada de sus aspectos cruentos de explotación / humana y de sujeción nacional? Quienes se colocan en los puntos extremos de la alternativa política contemporánea —comunismo o fascismo— olvidan la dialéctica marxista y consideran imposible un camino de síntesis.⁷¹

El tema de la industrialización lleva, necesariamente, a la discusión de si es posible su desarrollo en países y pueblos dominados por el imperialismo. Lo que se debe analizar son las consecuencias y secuelas que nos trae estar bajo un dominio imperial.

Para Haya de la Torre, la realidad del imperialismo no es otra cosa que nuestra falta de industria y desarrollo económico: «Entre nosotros esa evolución [refiriéndose a Europa] no se produce, entre nosotros la etapa del industrialismo salta de fuera, del mismo modo que salta de fuera la etapa del feudalismo, con la conquista española». Según Haya de la Torre, las características del industrialismo son muy particulares: «Es un industrialismo que resulta de la proyección expansiva del gran industrialismo, pero es un industrialismo que no crea la máquina, que no comienza por el acero, y que no establece la gran industria manufacturera llamada generalmente pesada». Con ello, ingresamos al proceso capitalista en «[...] una etapa de industrialismo bajo características completamente distintas de las características europeas. Nosotros recibimos la máquina hecha, aprendemos a manejar la máquina y recibimos el capital de fuera. Esta expansión del capital viene de fuera y aparece simultáneamente casi con la independencia en forma de primeros

⁷¹ Ib., vol. 4, pp. 22-23.



préstamos». ⁷² La mirada de Haya de la Torre encuentra una América Latina subordinada desde el punto de vista de su desarrollo económico y, por ende, político. La realidad es cruda: América Latina está controlada por el imperialismo yanqui. ⁷³

Todo esto lleva, según Haya de la Torre, al problema de fondo en el esfuerzo por definir al imperialismo: ¿qué representa el imperialismo para nuestra industria y nuestro desarrollo capitalista? Él sostendrá que el capitalismo empieza, entre nosotros, con el imperialismo, y eso le da una particularidad a nuestra conformación social y política. Las tesis marxistas clásicas no pueden ser útiles para comprender y buscar una alternativa adecuada a nuestra realidad, porque no son capaces de ubicar en qué momento se encuentra América Latina y el impacto que el imperialismo tiene en ella. Se trata, en buena cuenta, para las posturas marxistas, de ausencia de proyecto y programa. No tienen capacidad de concebir una formulación programática y política porque están adheridas a tesis incapaces de comprender lo que sucede:

Ahora bien, cuando el capitalismo tramonta, es que se extiende y desplaza: deviene imperialista. Emigra, vuela lejos como el polen de ciertas plantas en flor y se asienta y germina donde halla condiciones favorables para prosperar. Es por eso que si, según la tesis neomarxista, «el imperialismo es la última etapa del capitalismo», esta afirmación no puede aplicarse a todas las regiones de la tierra. En efecto, es «la última etapa»; pero solo para los países industrializados

⁷² HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Testimonios y mensajes*. «Mensaje al III Congreso Nacional del Partido Aprista Peruano». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 351.

⁷³ «Y como quien gobierna la economía, gobierna la política, el imperialismo que controla el sistema sanguíneo de nuestras colectividades nacionales, domina también, directa o indirectamente, su sistema nervioso. El Estado, expresión jurídica de su ilusoria soberanía, subsiste bajo la égida de los poderes extranjeros que guardan las llaves de sus arcas. La acción económica del imperialismo se proyecta sobre el campo social como el supremo determinador de la vida política de los veinte pueblos en que se divide nuestra gran nación». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El ant imperialismo y el Apra*. «Nota preliminar a la primera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 18.

que han cumplido todo el proceso de la negación y sucesión de las etapas anteriores. Mas para los países de economía primitiva o retrasada a los que el capitalismo llega bajo la forma imperialista, esta es «su primera etapa».⁷⁴

4.2. La importancia de la comprensión de lo que es el imperialismo

Quien comprende qué es el imperialismo puede reconocer y entender que el antiimperialismo es una lucha legítima y nacional. Haya de la Torre escribe: «Esto explica cómo el nacionalismo de los pueblos de gran desarrollo industrial y poderío militar es un nacionalismo necesariamente *imperialista*, mientras que el nacionalismo de los pueblos débiles y por ende conquistables tiene que ser *anti-imperialista*».⁷⁵ La práctica espontánea y natural de un país que no quiere estar sujeto al Imperio es, según Haya de la Torre, necesariamente antiimperialista.

La perspectiva del imperialismo en Haya de la Torre es ambivalente y contradictoria. Desde su punto de vista, el imperialismo puede tener un aspecto constructivo y otro destructivo, lo que le hace sostener la ambivalencia del concepto «imperialismo económico», al que distingue del «imperialismo político». Hay, en el imperialismo, dice Haya de la Torre, «[...] al igual que en todo el sistema capitalista, un aspecto positivo y progresista y otro negativo y destructor».⁷⁶ Como veremos, lo positivo es el impulso del desarrollo del capital y la integración del mundo, pero esto se logra —y eso es lo negativo— conculcando y explotando a los pueblos del orbe. La perspectiva de un movimiento antiimperialista

⁷⁴ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antiimperialismo y el Apra*. «Nota preliminar a la primera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, pp. 18-19.

⁷⁵ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *La verdad del aprismo*. «Algunas verdades de política general». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 275.

⁷⁶ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Testimonios y mensajes*. «Enfoque aprista de imperialismo, antiimperialismo y marxismo». «El imperialismo fenómeno económico ambivalente». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 324.



supone también un aspecto negativo y uno constructivo. El negativo es un enfrentamiento abierto y sumamente costoso en recursos y vidas; el constructivo, que el Haya de la Torre maduro ratifica, es aprovechamiento y defensa: «De aquí que el Aprismo sostiene desde hace 30 años que nuestro antiimperialismo debe ser ante todo un movimiento constructivo: aprovechar la ineludible etapa capitalista de nuestra industrialización y defender al mismo tiempo a las masas trabajadoras de la injusticia social y a nuestros pueblos del sojuzgamiento colonial».⁷⁷

Años después, la propuesta de Haya de la Torre, luego de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, será el «interamericanismo democrático sin imperio». Haya de la Torre recuerda que «[...] a este antiimperialismo que el APRA llamó “un movimiento constructivo” desde hace 30 años queda vinculado un plan de coexistencia y coordinación democrática de las dos Américas bajo el lema de “*Interamericanismo democrático sin imperio*”, o sea, sin imperialismo».⁷⁸ El planteamiento supone que no debe existir guerra entre países latinoamericanos. Haya de la Torre piensa en una organización unida e integrada por todos los países latinoamericanos. Incluso, plantea fuerzas armadas latinoamericanas luego del balance de la segunda guerra mundial. Haya de la Torre lo define así: «Y ¿el remedio? Pues la unión de todas nuestras fuerzas armadas en un solo ejército continental —desde el momento en que después del Pacto de Río de 1947 ya no puede haber guerra entre nosotros— para la defensa de cualquier agresión extraamericana. Un comando y un arsenal interamericanos: menos generales preatómicos y más soldados-ciudadanos de una América unida para la libertad».⁷⁹

⁷⁷ Ib., l. cit.

⁷⁸ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Testimonios y mensajes*. «Enfoque aprista de imperialismo, antimperialismo y marxismo». «Enunciados apristas consecuentes». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 327.

⁷⁹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Testimonios y mensajes*. «Enfoque aprista de imperialismo, antimperialismo y marxismo». «¿Pueblos, incapaces para la civilización democrática?». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 332.

La propuesta antiimperialista ha ido modificándose con el tiempo. Fue cercana al contenido de la lucha antiimperialista del socialismo en los años veinte; conciliadora con la tesis de «interamericanismo democrático sin imperio» después de la segunda guerra mundial; y, finalmente, vinculada al proyecto de mayor o menor unidad latinoamericana.

4.3. El sentido de la lucha antiimperialista

Haya de la Torre escribió que «[...] los verdaderos soldados de la lucha antiimperialista debemos saber que estamos en guerra y que en esa guerra América Latina “sola” va a vencer o ser vencida».⁸⁰ Esto significa conocer que el «El *aprimo* no es una doctrina política de chauvinismo latinoamericano contra el pueblo de los Estados Unidos».⁸¹ Para Haya de la Torre, «La causa antiimperialista del APRA no supone una lucha nacionalista contra el pueblo norteamericano, sino contra el sistema económico, político y social bajo el que está sojuzgado y en cuyo nombre se cometen las más flagrantes violaciones del derecho de los pueblos débiles».⁸²

Conviene que nos preguntemos contra quién es la lucha antiimperialista. Para Haya de la Torre, es una lucha contra nuestra propia incapacidad política. Aparece la sombra de Hegel nuevamente; la lucha del espíritu contra sí mismo es la que define la libertad y la que va plasmando y forjando el Estado libre e independiente. Según Haya de la Torre:

En esta lucha, nuestros enemigos más grandes son la ignorancia, la corrupción y el individualismo. La primera hace a los incomprensivos de nuestros problemas, a los que los mal interpretan y los indiferentes; la segunda hace a los traficantes, a nuestras «rapaces burguesías», a los

⁸⁰ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Por la emancipación de América Latina*. «La realidad de América Latina no es la realidad de Europa». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 140.

⁸¹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El aprismo como credo civil de nuestra América*. En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 192.

⁸² *Ib.*, vol. 1, p. 194.

políticos que aluden arrogantemente a sus traiciones, diciendo que «solo los asnos no cambian»; la tercera nos da a los desviados y a los miedosos de tomar una bandera, porque creen perder su libertad, cuando con ese falso concepto de independencia no son sino esclavos de sí mismos y siervos de los enemigos que nos amenazan.⁸³

El aprismo, en la perspectiva de Haya de la Torre, es un movimiento construido por el ejercicio de libertad y por el ejercicio ciudadano.

4.4. Temporalidad y política

Nuevo tiempo y nuevo mundo: América Latina

Finalmente, después de lo señalado, nos debe quedar claro que la propuesta metodológica de Haya de la Torre intenta redescubrir América Latina como un espacio-tiempo-histórico peculiar que toma conciencia de su porvenir y de su historia. Este planteamiento lo obligó a la adopción de una manera especial de mirar y comprender el mundo, y de comprender la situación de América Latina en él. Con referencia al obstáculo principal —el imperialismo—, Haya de la Torre hace un llamado a la resistencia contra él. La resistencia al Imperio no solo se hace por justicia, sino también porque la resistencia nos asegura el progreso y la independencia.

Desde este punto de vista, la realidad nos muestra que si, por un lado, el imperialismo atrofia nuestras posibilidades de desarrollo, a su vez, no podemos prescindir de él para este mismo desarrollo y despegue. Haya de la Torre señala que este callejón sin salida expresa la contradicción contemporánea y que el aprismo la ha señalado claramente: «[...] ningún país subdesarrollado podrá salir de su retraso sin la ayuda económica y tecnológica de los países desarrollados».⁸⁴ Quizá, por ello,

⁸³ Ib., vol. 1, pp. 199-200.

⁸⁴ «La contraposición cada vez más notoria entre los países desarrollados y los subdesarrollados patentiza, como condición ineludible, para la cabal independencia de estos, la indeficiente ayuda técnica y económica procedente de aquellos. Este inevitable requisito

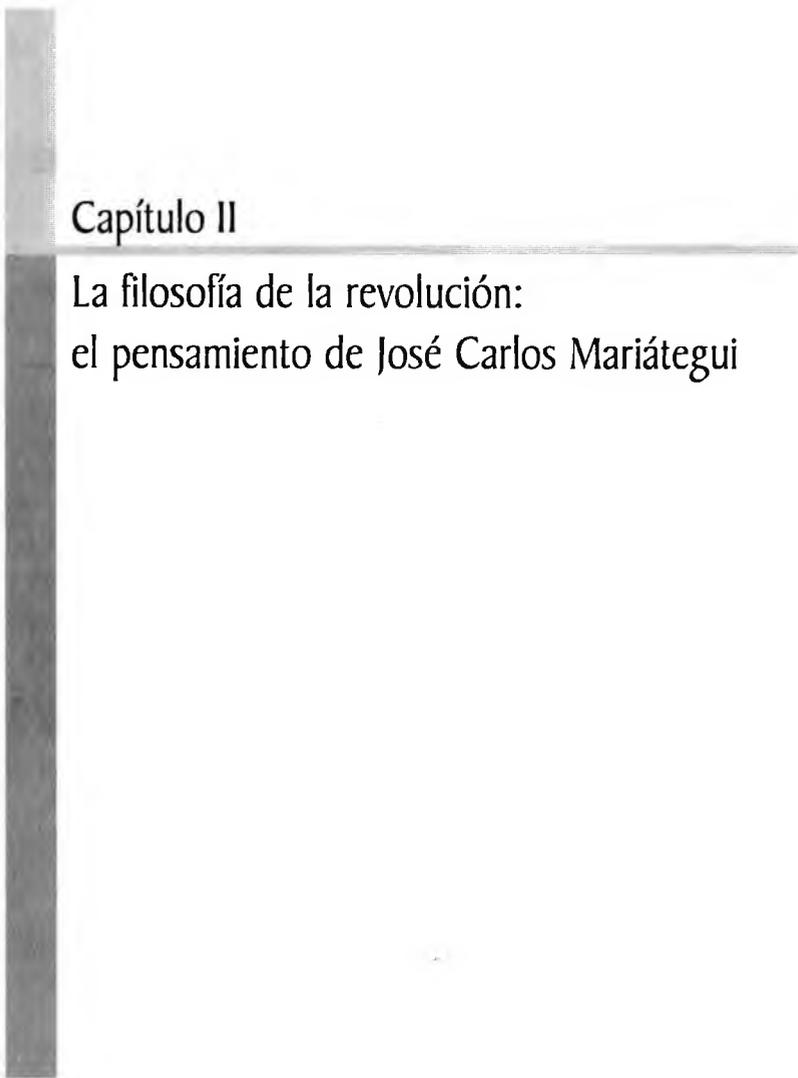
desde este punto de vista, Haya de la Torre supo siempre reconocer cuál fue el sentido final del movimiento político que fundó: «Mi anhelo como fundador del APRA ha sido siempre que ella oriente a los pueblos latinoamericanos hacia sus verdaderos problemas». ⁸⁵ La resistencia antiimperialista es la manera adecuada —piensa él— de enfrentar los verdaderos problemas latinoamericanos y la razón que explica la fundación del APRA:

Tomaremos de los países de más alta economía y cultura lo que requieran nuestro desarrollo material y el engrandecimiento de nuestra vida espiritual. Negociaremos con ellos no como súbditos sino como iguales. Sabiendo que ellos necesitan de nosotros tanto como nosotros de ellos, las leyes del intercambio deben cumplirse equilibradamente. Si la presión imperialista vence a nuestra resistencia nacional, el equilibrio que resulte no será de la convivencia libre y justa: será el falso e intolerable equilibrio de hoy. Pero si nuestra resistencia detiene la presión del imperialismo —en economía como en física parecen gobernar los mismos enunciados—, habremos salvado el equilibrio de la justicia. Crear la resistencia antiimperialista indoamericana y organizarla políticamente para garantía de nuestra independencia y seguro de nuestro progreso es la misión histórica de estos veinte pueblos hermanos. Señalar realísimamente el camino y dar los primeros pasos es la tarea histórica del APRA. ⁸⁶

para nuestro “despegue” transformador de las estructuras tradicionales y remisas, que tipifican su obsoleto y llagado rezago [...]». HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota a la tercera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 64.

⁸⁵ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Teoría y práctica del aprismo*. «El aprismo como credo civil de nuestra América». En sus *Obras completas*, vol. 1, p. 201.

⁸⁶ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. «Nota preliminar a la primera edición». En sus *Obras completas*, vol. 4, p. 25.



Capítulo II

La filosofía de la revolución:
el pensamiento de José Carlos Mariátegui

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, en su obra *Defensa del marxismo*, nos propone quizá el mayor intento teórico de repensar el marxismo desde América Latina. Además, el tema resulta apasionante por la variedad de posiciones que se desarrollaron en el mundo a raíz de este debate. Mariátegui ubica la discusión en varios frentes: en el seno de los socialistas —en este caso, los socialdemócratas—; el pensamiento de la Iglesia católica y su diferencia con el punto de vista del pensamiento liberal de derecha o conservador; su propia mirada y análisis del capitalismo americano; y, finalmente, su reflexión sobre el pensamiento reaccionario europeo. Debemos decir que estas perspectivas no le hacen perder de vista que es necesario volver a fundar los puntos de vista en los que el marxismo se ha apoyado. Para ello, y en una especie de filosofía de la revolución, Mariátegui aborda, en su argumentación, la discusión del método científico, el análisis político de la época, las corrientes filosóficas en curso, el psicoanálisis, la importancia del mito en la vida moderna y el sentido creador y moral del socialismo. Todos estos temas buscan sostener y afirmar el marxismo revisándolo adecuadamente.

Estos elementos configuran un punto de vista complejo y perspicaz que no esconde los problemas que vive el marxismo, pero que intenta revisarlo, según él, sin eliminar los presupuestos que le dieron



perfil y sentido propio. Nuestro análisis busca precisar sus ideas y marcar sus opciones más vitales.¹ Mariátegui no se siente socialdemócrata, no le asusta la idea de revolución; su portaestandarte es Georges Sorel. Pero, al afirmar ello, no niega el origen bergsonianiano de su propuesta. Este origen, dicho sea de paso, lo ubica en una posición y en una época de claro corte antirracionalista, espiritualista y vitalista.²

Desde el punto de vista académico, *Defensa del marxismo* constituye una defensa argumentada de los presupuestos marxistas en una época en que muchos de ellos estaban siendo severamente cuestionados. Si quisiéramos sintetizar su debate en una sola idea, diríamos que Mariátegui discute la vigencia de la revolución en un momento de «normalización» o de «estabilización capitalista».³ Para nosotros, esta discusión hace de su pensamiento, con todas las observaciones y distancias necesarias, una filosofía de la revolución. Apelar a la palabra *filosofía* en este contexto no es apelar a una pregunta fundamental por el ser; es, más bien, reformular el sentido clásico de la apelación. Se trata de preguntar por el sentido profundo del devenir, del movimiento social y de las cosas; o, en una sola frase, por el sentido del mundo moderno. Esta apelación nos parece justa porque hace ya tiempo que el significado de la filosofía es equívoco. Significa, por un lado, la pregunta por el ser; pero, por otro, significa la reflexión sobre el propio pensamiento, «el pensar que se piensa a sí mismo» como diría el viejo Aristóteles. Mariátegui filosofa porque piensa y reflexiona sobre una corriente de pensamiento y de acción que, a su vez, condensa una tradición de pensamiento: el marxismo.

¹ Nos parece que la siguiente obra es un acertado esfuerzo en ese sentido: MELIS, Antonio. *Leyendo a Mariátegui 1967-1998*. Lima: Amauta, 1999.

² Conviene recordar aquí un comentario de Guillermo Rochabrún: «[...] creo que José Carlos Mariátegui es espiritual, pero no espiritualista; vital, pero no vitalista; inmensamente cuerdo, pero no racionalista». Conversación sostenida con el autor el 6 de diciembre de 2004.

³ Véase QUIJANO, Aníbal. *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991. Esta obra se plantea con claridad el sentido de normalización en la obra de Mariátegui.

Limitado o no, el análisis propuesto por Mariátegui expresa una profunda reflexión teórica y filosófica.

I. LA FILOSOFÍA DEL REVISIONISMO LA FALSA REVISIÓN DEL MARXISMO

La iniciativa, sin duda, no es original. El marxismo sufre desde fines del siglo XIX —esto es desde antes de que se iniciara la reacción contra las características de ese siglo racionalista, entre las cuales se le cataloga— las acometidas, más o menos documentadas o instintivas, de profesores universitarios, herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels, y de militantes heterodoxos, disgustados del formalismo de la doctrina del partido.⁴

Mariátegui, como ya fue anotado, trabaja la revisión del marxismo enfrentando varias perspectivas. En esta primera parte se destacará su reflexión sobre el socialismo belga, el papel de la obra de Max Eastman y la posición *revisionista* que atribuye a este. Asimismo, reflexionará sobre el socialismo británico y la experiencia del capitalismo en los Estados Unidos, que le sirvió de argumento a los denominados revisionistas para señalar que el marxismo no podría comprender el capitalismo americano.

I. I. «La mediocridad es enemiga hasta de la desesperación»⁵ El socialismo en Bélgica

José Carlos Mariátegui empieza su crítica señalando que Bélgica

[...] es uno de los países donde el movimiento sindical es más débil; toda la organización del socialismo está fundada sobre la panadería, la

⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. «I. Henri de Man y la crisis del marxismo». En su *Defensa del marxismo*. 14.ª ed. Lima: Amauta, 1988, p. 19.

⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. «V. Rasgos y espíritu del socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 52.



epicerie y la mercería, explotadas por comités del partido; el obrero, habituado largo tiempo a una disciplina clerical, es siempre un *inferior*, que se cree obligado a seguir la dirección de las gentes que le venden los productos de que ha menester, con una ligera rebaja, y que lo abrevan de arengas sean católicas, sean socialistas.⁶

Aquí, Mariátegui critica el estilo del socialismo belga, del que sacará los elementos para un enjuiciamiento más crítico, tanto en lo político como en lo ideológico.

Dice Mariátegui que «[...] para Gobetti —a quien no se puede atribuir el mismo humor de polémica con Vandervelde que a Sorel— la vida normal de Bélgica sufre de la ausencia de lo sublime y de lo heroico».⁷ Páginas antes había escrito que: «Todo el socialismo belga tiende al desarrollo de la industria del Estado, a la constitución de una clase de trabajadores-funcionarios, sólidamente disciplinada bajo la mano de hierro de los jefes que la democracia aceptaría. Marx, como se sabe, juzgaba a Bélgica el paraíso de los capitalistas».⁸ Este equilibrio entre el Estado y los trabajadores es lo que a Mariátegui, siguiendo a Piero Gobetti, le permite hablar de mediocridad: «La fuerza de Bélgica —observa— está en el equilibrio realizado entre agricultura, industria y comercio. Resulta de esto la feliz mediocridad de las tierras fértiles y cerradas».⁹

Para Mariátegui, esta mediocridad significa ausencia de ideales:

A juicio de Gobetti, los líderes del socialismo belga «han conducido a los obreros de Bélgica a la vanguardia del cooperativismo y del ahorro, pero los han dejado sin un ideal de lucha. Después de treinta años de vida política se hallan de representantes naturales de un socialismo áulico y obligatorio, y continuador de las funciones conservadoras».¹⁰

⁶ Ib., p. 50.

⁷ Ib., p. 52.

⁸ Ib., p. 50.

⁹ Ib., p. 52.

¹⁰ Ib., p. 53.

1.2. El revisionismo de Max Eastman

Comentando el libro *La ciencia de la revolución*, escrito por Max Eastman, Mariátegui señala que todo, en dicho texto, «[...] se contrae casi a la aserción de que Marx, en su pensamiento, no consiguió nunca emanciparse de Hegel».¹¹ Sin embargo, para Mariátegui, la propuesta de Eastman es un bumerán contra sí mismo: «*La ciencia de la revolución* demuestra, más bien, que la imposibilidad de Marx de emanciparse de Hegel es la incapacidad de Max Eastman para emanciparse de William James. Eastman se muestra particularmente fiel a William James en su antihegelianismo».¹² La postura que intuye Mariátegui es que «para Max Eastman el hegelianismo es un demonio que hay que hacer salir del cuerpo del marxismo, exorcizándolo en nombre de la ciencia».¹³

Lo que está en discusión es si el marxismo es solo una técnica y una metodología determinada. En realidad, Eastman cree que el marxismo es solo una técnica y no representa una filosofía propiamente dicha. Mariátegui le replicará que el pensamiento de Marx es mucho más que una técnica:

Max Eastman, al reprochar a Marx el no haberse liberado de Hegel, le reprocha en general el no haberse liberado de toda metafísica, de toda filosofía. No cae en cuenta de que si Marx se hubiera propuesto y realizado, únicamente, con la prolijidad de un técnico alemán, el esclarecimiento científico de los problemas de la Revolución, tal como se presentaban empíricamente en su tiempo, no habría alcanzado sus más eficaces y valiosas conclusiones científicas, ni habría —mucho menos—

¹¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «XVI. La ciencia de la revolución». En su *Defensa del marxismo*, p. 127.

¹² Mariátegui citará a James en comentario a Hegel: «William James, después de reconocer a Hegel como uno de los pocos pensadores que proponen una solución de conjunto a los problemas dialécticos, se apresura a agregar: “escribía de una manera tan abominable que no lo he comprendido jamás”». MARIÁTEGUI, José Carlos. «XVI. La ciencia de la revolución», p. 127.

¹³ MARIÁTEGUI, José Carlos. «XVI. La ciencia de la revolución», p. 129.



elevado al socialismo al grado de disciplina ideológica y de organización política que lo han convertido en la fuerza constructora de un nuevo orden social.¹⁴

Esta reflexión coloca y distingue el sentido de la técnica —saber hacer— de lo que es la filosofía como saber que comporta mucho más que un acopio de conocimientos empíricos. El espíritu vitalista ya se expresa nítidamente en la reflexión de Mariátegui al mostrar los límites de concebir el pensamiento de Marx como el de una técnica: «Marx pudo ser un técnico de la Revolución, lo mismo que Lenin, precisamente porque no se detuvo en la elaboración de unas cuantas recetas de efecto estrictamente verificable. Si hubiese rehusado o temido confrontar las dificultades de la creación de un “sistema”, para no disgustar más tarde al pluralismo irreductible de Max Eastman, su obra teórica no superaría en trascendencia histórica a la de Proudhon y Kropotkin».¹⁵ En realidad, la crítica de Mariátegui a Eastman se adelanta a la crítica contemporánea de la ciencia al distinguir adecuadamente entre ciencia moderna y filosofía. Mariátegui lo dice, con meridiana claridad, al referirse a Eastman: «[...] y aquí tocamos su error fundamental: su repudio de la filosofía misma, su mística convicción de que todo, absolutamente todo, es reducible a ciencia y de que la Revolución socialista no necesita filósofos sino técnicos».¹⁶

1.3. El socialismo británico

Luego de mostrar los límites del socialismo belga y la confusión entre filosofía y ciencia en la propuesta de Eastman, Mariátegui estudia el caso del socialismo en Inglaterra. Mariátegui sugiere que, en Gran Bretaña, el socialismo ha sido asumido y comprendido por los trabajadores por

¹⁴ Ib., p. 128.

¹⁵ Ib., l. cit.

¹⁶ Ib., p. 130.

las condiciones espontáneas y naturales que su acción de clase ha generado, aunque reconoce que ellas están profundamente teñidas de liberalismo. Lo precisa nítidamente:

El proletariado británico ha llegado a la política socialista por espontáneo impulso de su acción de clase, malgrado su supersticiosa y conservadora aprehensión acerca del socialismo y sus teóricos. Los sindicatos y las *gildas*¹⁷ descienden de las corporaciones medioevales. Y en el proceso de su crecimiento, se han impregnado hondamente de los principios de una educación y una economía liberales. Más aún: su volición ha sido refractaria al socialismo.¹⁸

Esto confiere al socialismo británico un sentido peculiar, expresado por una aristocracia obrera surgida dentro de un capitalismo próspero y expansivo a escala mundial.¹⁹

Mariátegui intenta probar su tesis apelando a la excepción que confirma la regla: «el caso inglés no prueba sino que, aun negando *a priori* al socialismo doctrinal y político, se arriba ineluctablemente a él, apenas el proletariado entre, como fuerza política, en su mayor edad».²⁰ La cita

¹⁷ Nota y comentario del editor de *Defensa del marxismo*: «Se conoce con el nombre de gildas a las sociedades originarias de Escandinavia, cuyos miembros, pertenecientes a las clases más explotadas, se reunían en banquetes para jurar la defensa fraterna de sus intereses. Tuvieron un carácter anti-monárquico y algunas, se pusieron al amparo de un santo. Son las antecesoras inmediatas de los gremios del medioevo». MARIÁTEGUI, José Carlos. «XI. Posición del socialismo británico». En su *Defensa del marxismo*, p. 87.

¹⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. «XI. Posición del socialismo británico», p. 87.

¹⁹ «Las *trade-unions*, en parte por empirismo británico, en parte por representar en el mundo en la época de expansión y prosperidad del imperio de la Gran Bretaña una aristocracia obrera, en parte por el ascendiente de una capitalismo vigoroso y progresista, ha temido y evitado el doctrinarismo socialista. Sin embargo, acentuadas las contradicciones internas del capitalismo, planteada la cuestión de su impotencia para resolver la crisis de la producción, ese proletariado no encuentra otro camino ni adopta otro programa que el del socialismo». MARIÁTEGUI, José Carlos. «XI. Posición del socialismo británico», p. 87.

²⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. «XI. Posición del socialismo británico», p. 88.



anterior muestra nítidamente cómo, en el planteamiento de Mariátegui, la ilustración popular significa, para el pueblo, alcanzar la mayoría de edad. Recordemos, en ese sentido, que la Revolución francesa fue, para filósofos como Kant, un llegar a la mayoría de edad por parte del pueblo. Ese nos parece el sentido profundo de la Ilustración. Mariátegui toma nota de que los inflejes tienen un culto especial a lo pragmático, distinto al de la Revolución francesa —«Inglaterra, en el terreno filosófico, se ha atenido siempre al hecho, a la experiencia. Ha sido un país receloso ante toda metafísica»—,²¹ y señala que el problema es que «[...] la premisa política, intelectual, no es menos indispensable que la premisa económica».

La explicación del problema que nos ofrece Mariátegui es que «[...] la revolución liberal no liquidó en Inglaterra la monarquía ni otras instituciones del régimen aristocrático. Su carácter industrial y urbano le permitió una gran largueza con la nobleza terrateniente»;²² pervivió con ella y así, entonces, «[...] la economía capitalista creció, cómodamente, sin necesidad de sacrificar la decoración aristocrática, el cuadro monárquico del Imperio».²³ De esta manera, el socialismo no aparece como la decadencia o crisis del capitalismo; es, más bien, otra cosa: «[...] el socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión».²⁴

No se puede dejar de observar cierta ausencia de tesón, de lucha y de heroísmo en esta perspectiva del socialismo. Mariátegui percibe cierta insensibilidad, creada por esta perspectiva pragmática que se da el lujo de ser así por la riqueza y bonanza capitalista. No obstante, en realidad, en tiempos de crisis, piensa Mariátegui, las cosas y las ideas se

²¹ Ib., l. cit.

²² Ib., pp. 88-89.

²³ Ib., p. 89.

²⁴ Ib., p. 88.

transforman.²⁵ Finalmente, para la tesis que Mariátegui postula, Inglaterra, sea heroica o no, puede probar que el socialismo será afirmación espontánea del proletariado y no necesariamente expresión de teóricos. Ello, según Mariátegui, muestra que Marx no ha sido superado y que las banderas de los trabajadores y del socialismo siguen en pie:

La historia confirma en Inglaterra a Marx, hasta cuando, según los revisionistas, parece rectificarlo.²⁶

1.4. La crítica al maquinismo e industrialismo del imperialismo americano

La tesis de Mariátegui, en este punto, es contra la idea de Henri de Man que considera que la experiencia del capitalismo en los Estados Unidos coloca al marxismo en un disparadero y lo vuelve obsoleto. Mariátegui hará un análisis del sistema americano y escribirá:

El sistema industrial de Ford, del cual esperan los intelectuales de la democracia toda suerte de milagros, se basa como es notorio en la aplicación de los principios tayloristas. Ford, en su libro *Mi vida y mi obra*, no ahorra esfuerzos por justificar la organización taylorista del trabajo.

²⁵ «El empirismo y el conservatismo a que ya me he referido, el hábito de regirse por los hechos con prescindencia y aun con desdén de las teorías, ha permitido a la Gran Bretaña cierta insensibilidad respecto a las incompatibilidades entre las instituciones y privilegios nobiliarios, respetados por su evolución, y las consecuencias de su economía liberal y capitalista. Pero esta insensibilidad, esta negligencia, que en tiempos de pingüe prosperidad capitalista y de incontrastable hegemonía mundial, han podido ser un lujo y un capricho británicos, en tiempos de desocupación y de competencia, a la vez que devienen onerosas con exceso, producen contradicciones que perturban el ritmo evolucionista». MARIÁTEGUI, José Carlos. «XI. Posición del socialismo británico», p. 90.

²⁶ «En Inglaterra nadie podrá acusar al socialismo de romanticismo revolucionario. Por consiguiente si ahí se llega al gobierno socialista, será, indudablemente, no porque se lo hayan propuesto, forzando la historia, los teorizantes y los políticos del socialismo, sino porque el curso de los acontecimientos, la afirmación espontánea del proletariado como fuerza política lo ha impuesto inexorablemente». MARIÁTEGUI, José Carlos. «XI. Posición del socialismo británico», p. 93.



Su libro es, a este respecto, una defensa absoluta del maquinismo, contra las teorías de psicólogos y filántropos.²⁷

Mariátegui observa que la opinión de los trabajadores está en una perspectiva distinta a la de Taylor; su actitud es diferente. Ellos tienen una «arraigada voluntad de ascensión». En contra de las pretensiones tayloristas, dice Mariátegui: «[...] el obrero americano es poco dócil al taylorismo. Más aún, Ford constata su arraigada voluntad de ascensión. Pero la industria yanqui dispone de obreros extranjeros, que se adaptan fácilmente a las exigencias de la taylorización. Europa puede abastecerla de los hombres que necesita para los géneros de trabajo que repugnan al obrero yanqui. Por algo, los Estados Unidos son un imperio; y para algo Europa tiene un fuerte saldo de población desocupada y famélica. Los inmigrantes europeos no aspiran, generalmente, a salir de maestros obreros, remarca Mr. Ford».²⁸ Mariátegui se sorprende de que Henri de Man no vea, en el proceso de proletarización, los problemas y conflictos que tiene el capitalismo americano.

Un análisis más de fondo advierte el carácter y la explotación capitalista en los Estados Unidos. Mariátegui escribe: «De Man, deslumbrado por la prosperidad yanqui, no se pregunta al menos si el trabajador americano encontrará siempre las mismas posibilidades de elevación individual. No tiene ojos para el proceso de proletarización, que también en Estados Unidos se cumple. La restricción de la entrada de inmigrantes no le dice nada».²⁹

Mariátegui, pues, queda impresionado no tanto por el pujante desarrollo capitalista americano, sino por la ceguera de este socialista belga. Irónicamente, comentará lo siguiente frente a las críticas del socialdemócrata belga:

²⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. «II. La tentativa revisionista de *Más allá del marxismo*». En su *Defensa del marxismo...*, pp. 32-33.

²⁸ *Ib.*, p. 35.

²⁹ *Ib.*, l. cit.

[...] la industria se atiene, por ahora, al juicio de Ford mucho más que al de los socialista belgas. El método capitalista de racionalización del trabajo ignora radicalmente a Henri de Man. Su objeto es el abarataamiento del costo mediante el empleo de máquinas y obreros no calificados. La racionalización tiene, entre otras consecuencias, la de mantener, con un ejército permanente de desocupados, un nivel bajo de salarios. Esos desocupados provienen, en buena parte, de la descalificación del trabajo por el régimen taylorista, que tan prematura y optimistamente de Man supone condenado.³⁰

Mariátegui sabe de las diferencias que el capitalismo americano tiene respecto al mundo europeo, vale decir, belga y británico. Reconoce que «[...] en los Estados Unidos el capitalismo se ha desarrollado libre de los residuos feudales y monárquicos».³¹ A pesar de ser el país capitalista por excelencia, Mariátegui comprende que Henri de Man pueda decir que, en los Estados Unidos, «[...] no hay un socialismo americano que podamos considerar como expresión del descontento de las masas obreras»;³² porque, para De Man, lamentablemente, el socialismo «[...] viene a ser algo así como el resultado de una serie de taras europeas, que Norteamérica no conoce».³³ Naturalmente, lo que se deduce, siguiendo a Mariátegui, es que la necesidad de revisar el marxismo al estilo de las críticas de De Man no es justificable. El propio desarrollo del capitalismo hacia una nueva fase de desarrollo, según Mariátegui, lleva hacia lo contrario: a mantenerlas en pie.

³⁰ Ib., p. 33.

³¹ Ib., p. 34.

³² Ib., l. cit.

³³ Ib., l. cit.

2. LA FILOSOFÍA DE LA REACCIÓN

Lo novedoso no está solo en la revisión del marxismo por parte de los socialdemócratas belgas o británicos, sino en el cambio operado en las ideas de las fuerzas que Mariátegui llama de la reacción. Incluso reconoce que existe un florecimiento de la filosofía reaccionaria.³⁴ Inicialmente, nuestro autor escribe que el pensamiento que denomina reaccionario no estaba muy activo; no obstante, ahora «sale de su clausura y gana muchas adhesiones».³⁵ La apreciación que tiene es que se ha desarrollado, en este pensamiento, un «estado de ánimo de derrotismo y de desesperanza».³⁶ Sobre este tema, que se encuentra en los materiales no reelaborados por Mariátegui, existen tres puntos relevantes que comentaremos: uno sobre el papel de la Iglesia, para desligarla de las posturas que él tilda de reaccionarias; otro sobre el sentido profundo del capitalismo americano, en el que observa su matriz claramente reaccionaria; y, finalmente, otro sobre la ruptura con algunos personajes que llama «especímenes de la reacción».

³⁴ «El hecho reaccionario —como tuve ocasión de apuntarlo a propósito de la adhesión de Maeztu a la dictadura de su patria— ha precedido a la idea reaccionaria. Tenemos ahora una abundante filosofía de la reacción; pero para su tranquilo florecimiento ha sido necesaria, previamente, la reacción misma». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo I: Los ideólogos de la reacción. En su *Defensa del marxismo*, p. 135.

³⁵ «La actitud general de la Inteligencia fue, hasta la paz, de más o menos ortodoxa aceptación de las ideas del Progreso y la Democracia. El pensamiento reaccionario se contentaba con una especulación teórica, casi siempre negativa y en muchos casos literaria. Ahora sale de su clausura, gana muchas adhesiones intelectuales, causa gran estrago en la conciencia asustada y abdicante de la democracia y se arroga la representación espiritual de la civilización de Occidente, mal defendida, es cierto, por sus ideólogos liberales, en cuyas filas parece haber cundido el escepticismo y el desencanto». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo I: Los ideólogos de la reacción, pp. 135-136.

³⁶ «La teoría de Spengler, apresuradamente interpretada como la profecía de un cataclismo ya desencadenado, engendró un estado de ánimo de derrotismo y desesperanza». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo I: Los ideólogos de la reacción, p. 136.

2.1. Iglesia y pensamiento conservador

Lo que llama la atención es que Mariátegui advierte una distinción rotunda entre el pensamiento de la Iglesia y el de algunos pensadores conservadores. Esta distinción no es ociosa; lo que se encuentra en el fondo de ella es el aislamiento y el desconcierto de las posturas reaccionarias ante los nuevos acontecimientos. Para nuestro autor, por un lado, el que estas posturas estén alejadas y en disputa con el pensamiento de la Iglesia dice bien de esta; por otro lado, ello nos permite comprender la debilidad y la poca seriedad intelectual del pensamiento de la reacción. Mariátegui, burlonamente, expresa que los neotomistas corren peligro de herejía por extremistas. Escribe agudamente que:

[...] los ideólogos neotomistas de Italia y Francia que, en el afán de edificar la teoría reaccionaria sobre bases de una intransigente negación del liberalismo, condenan la Reforma y predicán la restauración del orden romano, entre otros riesgos doctrinales y teoréticos, corren el de la herejía. Este es, sin duda, el peligro que más tendrá que preocupar a Henri Massis, tan profundamente convencido de que solo el dogma es fecundo.³⁷

Según Mariátegui, son dos las ideas con las que la Iglesia está en desacuerdo: la idea fascista de Estado³⁸ y la idea nacionalista. La Iglesia ha tomado partido por la democracia: «La reacción ha sorprendido a la Iglesia en un periodo en que ésta tomaba francamente partido por la democracia, alentando la organización de partidos cristianos-sociales,

³⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo II: Contradicciones de la reacción. En su *Defensa del marxismo*, p. 139.

³⁸ «El Vaticano no obstante las buenas relaciones que cultiva con Mussolini, ha declarado reiteradamente su desaprobación terminante del concepto fascista sobre el Estado, concepto que descende innegablemente del que formuló con Fichte la filosofía idealista, para el uso de los Estados protestantes o liberales, y que conduce a la divinización del Estado atribuyéndole, prácticamente, todos los poderes, así espirituales como temporales». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo II: Contradicciones de la reacción, p. 139.



apoyados en sindicatos obreros y campesinos, del tipo del Partido Popular, fundado en Italia por Don Sturzo, con ostensible beneplácito del Vaticano». ³⁹ Ello indica que la Iglesia podía no sentirse a gusto con la idea liberal, pero que sí se sentía bien con la idea de democracia. Mariátegui lo reconoce:

Porque si la Iglesia, en su lucha contra la Reforma y la laicidad, se había sentido enemiga del liberalismo, no se había sentido, más tarde, igualmente, enemiga de la democracia; sobre todo, desde que esta, pasado el período de efervescencia jacobina, se definió como un sistema que superaba al liberalismo, y dentro del cual podía desarrollarse una sociedad socialista. ⁴⁰

La presencia católica se ha tornado cada vez más activa en relación con la democracia. ⁴¹ Está claro que Mariátegui reconoce que «el fenómeno fascista ha venido a interrumpir un proceso de adaptación a la democracia, al cual el catolicismo se presenta visiblemente de mejor gana que a la restauración absolutista, más o menos abiertamente patrocinada por los pensadores reaccionarios». ⁴² La democracia no parece ajena al mensaje cristiano planteado por la Iglesia:

La Iglesia se reconoce democrática. Sus querellas con las democracias, en particular, no han significado una oposición de principio a la democracia en general. ¿No es un lugar común el concepto de que el germen de la democracia está en el Evangelio? ⁴³

³⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción. Capítulo II: Contradicciones de la reacción», p. 140.

⁴⁰ *Ib.*, l. cit.

⁴¹ «En este período, los católicos empezaron a intervenir con tales, con creciente potencia, en la política democrática, preconizando la fórmula cristiano-social que ahora mismo abrazan y sostienen en Alemania y Austria, respectivamente». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo II: Contradicciones de la reacción», p. 140.

⁴² MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo II: Contradicciones de la reacción, p. 141.

⁴³ *Ib.*, l. cit.

Como señalamos líneas arriba, la Iglesia tampoco comparte los puntos que, sobre el Estado, sostienen los fascistas:

Lo que la Iglesia ha combatido siempre ha sido el Estado que absorbe y asume todos los poderes, el Estado entendido como fin y no como medio, el Estado como ahora lo conciben precisamente los fascistas. Su adversario en el orden burgués ha sido el liberalismo, no la democracia. Porque el liberalismo —aparte de su filiación protestante y librepensadora— es una doctrina, mientras la democracia es, más bien, un método. Y, concretamente, la democracia con la cual la Iglesia se aviene, y concilia, es la democracia burguesa, vale decir, el capitalismo.⁴⁴

Asimismo, Mariátegui advierte que el nacionalismo tampoco se lleva bien con la idea del universalismo,⁴⁵ elemento decisivo en la visión católica de la vida. Además, hay que reconocer que

[...] la nueva ideología nacionalista se aviene menos aún con la doctrina católica que la concepción del Estado y la Nación surgida con la Reforma. Anticristiana, paganizante, herética, materialista es para la Iglesia esta ideología, que impele a Charles Maurras a un exaltado y religioso culto a la «Diosa Francia».⁴⁶

El nacionalismo, en realidad, golpea un elemento crucial del cristianismo: la perspectiva universal de los seres humanos. Esta, para la tradición cristiana, se encuentra por encima del sentido nacionalista de algunos pueblos y Estados. Estado fascista y nacionalismo son ideas

⁴⁴ *Ib.*, l. cit.

⁴⁵ «Y por otra parte, el nacionalismo —esta es una de las pasiones que más explota la reacción— se compadece mal con el universalismo de Roma. La idea de la nación estuvo en su origen demasiado mezclada con la idea liberal —vale decir a la Reforma— para que la Iglesia haya olvidado ya los agravios recibidos del nacionalismo en su primera edad». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo II: Contradicciones de la reacción, p. 142.

⁴⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo II: Contradicciones de la reacción, p. 142.



que la Iglesia separa del tema de la democracia. En este punto, los pensadores conservadores van en sentido opuesto.

2.2. La ideología que santifica la riqueza

Las particularidades del capitalismo norteamericano

Luego de este análisis sobre el sentido de las diferencias entre pensamiento de la Iglesia y pensamiento reaccionario, Mariátegui enfrenta el desafío que plantea el capitalismo americano. Parte de los elementos que presentó en su debate con Henri de Man y señala que la diferencia entre el capitalismo en Europa y en los Estados Unidos es obvia: «El capitalismo, que en Europa se manifiesta desconfiado de sus propias fuerzas, en Norteamérica se muestra ilimitadamente optimista respecto a su destino. Y este optimismo descansa, simplemente, en una buena salud. Es el optimismo biológico de la juventud que, constatando su excelente apetito, no se preocupa de que vendrá la hora de la arteriosclerosis».⁴⁷

Los Estados Unidos son el centro del mundo capitalista; Europa, no.⁴⁸ La gran diferencia es la ausencia de todos los vestigios feudales y aristocráticos que se mantienen en Europa y en Inglaterra. En este país —como lo había señalado en líneas anteriores—, «[...] el desarrollo capitalista no ha logrado, no obstante su extraordinaria potencia, la extirpación de todos los rezagos feudales. Los fueros aristocráticos no han cesado de pesar sobre su política y su economía. La burguesía inglesa,

⁴⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo III: El destino de Norteamérica. En su *Defensa del marxismo*, p. 145.

⁴⁸ «Todos estos hechos indican que en Norteamérica se encuentra ahora la sede, el eje, el centro de la sociedad capitalista. La industria yanqui es la mejor equipada para la producción en gran escala, al menor costo; la banca, a cuyas arcas afluye el oro acaparado por Norteamérica, en los negocios bélicos y postbélicos, garantiza con sus capitales, a la vez que el incesante mejoramiento de la aptitud industrial, la conquista de los mercados que deben absorber sus manufacturas». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo III: El destino de Norteamérica, p. 146.

contenta de concentrar sus energías en la industria y el comercio, no se ocupó de disputar la tierra a la aristocracia». ⁴⁹

Mariátegui nos ofrecerá una perspectiva interesante que intenta escrutar el espíritu americano. Empieza con una reflexión sobre el sentido ético y la historia de la formación nacional americana, ⁵⁰ y a partir de ello precisa el carácter eminentemente capitalista de su propia constitución:

La moral puritana, que santifica la riqueza, estimándola como un signo del favor divino, es en el fondo la moral judía, cuyos principios asimilaron los puritanos en el Antiguo Testamento. El parentesco del puritanismo con el judío ha sido establecido doctrinalmente hace mucho tiempo; y la experiencia capitalista anglosajona no sirve sino para confirmarlo. ⁵¹

Esta reflexión de Mariátegui no plantea que el eje de la tradición americana sea la libertad, sino, más bien, una especie de santificación de la riqueza. La libertad, en este contexto, solo puede ser válida si consagra y santifica el culto al dinero. Tan es así que el caso de Ford es

⁴⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo III: El destino de Norteamérica, pp. 146-147.

⁵⁰ «Y el mismo Frank recuerda el famoso y conciso juicio de Charles A. Beard sobre la carta de 1789: “La Constitución fue esencialmente un acto económico, basado sobre la noción de que los derechos fundamentales de la propiedad privada son anteriores a todo gobierno y están moralmente fuera del alcance de las mayorías populares”. Y continúa: “La Guerra de Secesión constituyó también una necesaria afirmación capitalista, que liberó a la economía yanqui de la sola tara de su infancia: la esclavitud. Abolida la esclavitud, el fenómeno capitalista encontraba absolutamente franca su vía. El judío —tan vinculado al desarrollo del capitalismo como lo estudia Werner Sombart, no solo por la espontánea aplicación utilitaria de su individualismo expansivo e imperialista, sino sobre todo por su exclusión radical de toda actividad ‘noble’, a que lo condenara el Medioevo— se asoció al puritano en la empresa de construir el más potente Estado industrial, la más robusta democracia burguesa”. MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo III: El destino de Norteamérica, p. 148.

⁵¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo III: El destino de Norteamérica, p. 149.



uno de los puntos de debate, porque el propio Ford no está de acuerdo con el espíritu de competencia, tan caro al sentido de concurrencia y libertad; más bien, su interés está en concentrar, vía monopolio, la riqueza generada por los mejores:

En una nación de capitalismo vigoroso y progresivo aún, como los Estados Unidos, Ford representa precisamente al capitalismo industrial, fuerte todavía frente al capital financiero. Pero, aunque Ford no dependa de los bancos de Wall Street, ante los cuales se conserva en cierto estado de rebelión tácita, y a pesar de que continúa siendo el jefe absoluto de su empresa, esta se presenta vaciada en los moldes del *trust*, por sus métodos de producción en gran escala. Ford, que es un vehemente propugnador de la unidad del comando, no solo considera exclusiva de la gran industria la capacidad de subordinar la producción misma, sino que se pronuncia abiertamente contra el espíritu de concurrencia. Uno de sus principios es el siguiente: «Desdeñar el espíritu de concurrencia. Quienquiera que hace una cosa mejor que los otros debe ser el único que la haga».⁵²

El resultado que tenemos es que la gran industria es una industria imperial que no puede tener competencia.⁵³ En esa perspectiva, a Mariátegui le parece increíble que se pueda abandonar el marxismo. La ideología capitalista americana, es decir, el llamado «sueño americano», es el intento más grande por controlar y sujetar a los trabajadores y alejarlos de su verdadera realidad: «El espectáculo de la potencia

⁵² MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo IV: El caso y la teoría de Ford. En su *Defensa del marxismo*, p. 153.

⁵³ «Los métodos que han permitido a Ford el colosal desarrollo de su empresa son dos: estandarización y taylorismo. Y ambos son aplicables solo por la gran industria, por los carteles o *trusts*, cuya irresistible y arrolladora fuerza proviene de su aptitud para la producción en serie, que consiente a la industria perfeccionar al extremo sus medios técnicos, conseguir la máxima economía de tiempo y mano de obra, disponer los equipos de obreros capaces de los más altos rendimientos, ofrecer a estos los más altos salarios y garantías y obtener en su aprovisionamiento de materias primas los mejores precios». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo IV: El caso y la teoría de Ford», p. 154.

norteamericana anima a una crítica impresionista y superficial, a acordar el crédito más ilimitado a la esperanza en una fórmula yanqui de renacimiento capitalista, que anule para siempre la sugestión del marxismo sobre las masas trabajadoras». ⁵⁴ Las razones que arguye nuestro autor están vinculadas al carácter monopólico del capitalismo. Mariátegui lo plantea sin ambages:

El monopolio es la transición del capitalismo a un orden más elevado. Si fuera necesario dar una definición lo más breve posible del imperalismo, habría que decir que es la fase del monopolio capitalista. Esta definición abrazaría lo esencial, pues, por una parte, el capital financiero no es más que el capital bancario de un pequeño número de grandes bancos monopolizadores, fusionado con el capital de los grupos industriales monopolizadores; y, por otra parte, el reparto del mundo no es más que la transición de una política colonial extendida sin cesar, sin encontrar obstáculos, sobre regiones de las que no se había apropiado aún ninguna potencia capitalista, a la política colonial de posesión territorial monopolizada, por haber ya concluido la partición del mundo. ⁵⁵

Mariátegui completa, así, su perspectiva y plantea el nuevo sentido que tiene el socialismo. No es, de ninguna manera, el enfrentamiento con el capitalismo europeo con el que la socialdemocracia de la época trastabilla, sino con el capitalismo americano, pujante, juvenil y en su fase monopolista. Ello será, entonces, para Mariátegui, una motivación para pensar en un socialismo nuevo y de alcance mundial:

El Imperio de los Estados Unidos asume, en virtud de esta política, todas las responsabilidades del capitalismo. Y, al mismo tiempo, hereda sus contradicciones. Y es de estas, precisamente, de donde saca sus fuerzas el socialismo. El destino de Norteamérica no puede ser contemplado sino en un plano mundial. ⁵⁶

⁵⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Teoría y práctica de la reacción». Capítulo v: Yanquilandia y el socialismo. En su *Defensa del marxismo*, p. 155.

⁵⁵ *Ib.*, p. 159.

⁵⁶ *Ib.*, l. cit.



2.3. El pensamiento conservador y reaccionario de la época

Bajo este tercer punto, luego de la mirada a la perspectiva democrática de la Iglesia y del análisis del capitalismo yanqui, Mariátegui agrupó un conjunto de opiniones sobre pensadores que llamó reaccionarios. Lo que nos parece curioso es que estos no se sienten conservadores; muy por el contrario, se sienten «verdaderamente relativistas y modernos».⁵⁷ A Mariátegui, precisamente, le preocupa que se sientan herederos de la tradición filosófica del momento y que se vinculen a la influencia de Bergson, James y Sorel.⁵⁸ Veremos que, para Víctor Andrés Belaunde, Bergson y Sorel fueron una fuente para el fascismo italiano. Para Mariátegui, esta situación amerita una discusión y el esclarecimiento de sus puntos de vista.

2.3.1. La casa reaccionaria de *L'Action Française*: Charles Maurras y Leon Daudet⁵⁹

La guerra fue un escenario propicio para la literatura y la acción de Maurras, de Daudet y de sus mesnadas de *camelots du roi*. La guerra

⁵⁷ «Si relativismo y movilismo universal equivalen, nosotros los fascistas hemos manifestado siempre nuestra despreocupada independencia por los nominalismos en los cuales se clavan —como murciélagos a la vigas— los gazmoños de los otros partidos; nosotros somos verdaderamente los relativistas por excelencia y nuestra acción se reclama directamente de los más actuales movimientos del pensamiento europeo.» ¿Qué entendimiento cabe entre este relativismo que franquea el camino de todas las herejías y el dogmatismo de los nacionalistas franceses o italianos que nada reprochan tanto al pensamiento como su movilidad y su pluralidad?». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Especímenes de la reacción. Anti-reforma y fascismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 163.

⁵⁸ «Y otros exégetas, avanzando mucho más en la tentativa de relacionar el fascismo con el pensamiento moderno, señalan la influencia de Bergson, James y Sorel en la preparación espiritual de este movimiento, inexplicable según ellos sin una fecunda asimilación de las corrientes pragmatista, activista y relativista». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Especímenes de la reacción. Anti-reforma y fascismo», p. 164.

⁵⁹ «Enfoquemos otro núcleo, otro sector reaccionario: la facción monárquica, nacionalista, guerrera y antisemita que acaudillan Charles Maurras y León Daudet y que tiene

creaba una atmósfera marcial, jingoísta, que resucitaba algo del espíritu y de la tradición de la Europa pretérita. La «unión sagrada» hacía gravitar a derecha la política de la Tercera República. Los reaccionarios franceses desempeñaron su oficio de agitadores y excitadores bélicos. Y, al mismo tiempo, acecharon la ocasión de torpedear certeramente a los políticos del radicalismo y a los *leaders* de la izquierda. La ofensiva contra Caillaux, contra Painlevé, tuvo su bullicioso y enérgico motor de *L'Action Francaise*.⁶⁰

Todo, sin embargo, es un juego de poder, un juego político de ubicación social y perspectiva histórica. La emergencia del proletariado provoca la unidad de las fuerzas reaccionarias: «[...] todo el caudal actual de la extrema derecha viene de la polarización de las fuerzas conservadoras. Amenazadas por el proletariado, la aristocracia y la burguesía se reconcilian. La sociedad medieval y la sociedad capitalista se funden y se identifican».⁶¹ La unidad de las diferentes clases se articula en función del enemigo común: el socialismo. Ha pasado ya el alineamiento de la burguesía con el pueblo. La burguesía teje sus alianzas con la aristocracia y el Antiguo Régimen. Así lo entiende Mariátegui: «[...] del mismo modo, dentro de la clase conservadora se amalgaman capas sociales antes adversas. Ayer la burguesía, mezclada con el estado llano, con el proletariado, destronaba a la aristocracia. Hoy se junta con ella para resistir el asalto de la revolución proletaria».⁶²

Sin embargo, no se quedan ahí; los reaccionarios ni siquiera perciben los cambios producidos y no entienden la lucha y la organización de miles de mujeres y hombres del pueblo: «Para los *camelots du roi* este

su hogar y su sede en la casa de *L'Action Francaise*. Las extremas derechas están de moda. Sus capitanes juegan sensacionales roles en la tragedia de Europa». MARIÁTEGUI, José Carlos. «*L'Action Francaise*», Charles Maurras, León Daudet». En su *Defensa del marxismo*, p. 165.

⁶⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. «*L'Action Francaise*», Charles Maurras, León Daudet», pp. 165-166.

⁶¹ *Ib.*, p. 169.

⁶² *Ib.*, l. cit.



nuevo panorama humano es nulo, inexistente. La humanidad actual es la misma de la época merovingia. Y Europa puede aun ser feliz bajo el cetro de un rey Borbón y bajo la bendición de un pontífice Borgia». ⁶³ El que los hombres y mujeres marchen a una organización internacional, fruto de la lucha del socialismo o de la ideología burguesa, no significa nada para los reaccionarios.

2.3.2. *La Francia de Charles Maurras*

El primer caso presentado por Mariátegui es el esfuerzo de Charles Maurras por negar la Francia de la libertad y de la Revolución francesa:

El romanticismo es una crisis integral del alma francesa y de sus más genuinas virtudes: la ponderación, la medida, el equilibrio. América ama a la Francia de la enciclopedia, de la revolución y del romanticismo. Esa Francia jacobina de la Marsellesa y del gorro frigio la indujo a la insurrección y a la independencia. Y bien, esa Francia no es la verdadera Francia, según Maurras. Es una Francia turbada, sacudida por una turbia ráfaga de pasión y de locura. La verdadera Francia es tradicionalista, católica, monárquica y campesina. El romanticismo ha sido como una enfermedad, como una fiebre, como una tempestad. ⁶⁴

Reconoce Mariátegui que toda la obra de este personaje es «[...] una requisitoria contra el romanticismo [...] una requisitoria contra la Francia republicana, demagógica y tempestuosa, de la Convención y de la Comuna, de Combes y de Caillaux, de Zola y de Barbuse». ⁶⁵ Naturalmente, esta postura no solo insinúa, sino que es, afirmativamente, una reivindicación del medioevo.

Mariátegui, agudamente, puntualiza que «[...] los sedimentos espirituales de la Edad Media se han alojado en los dos únicos estratos

⁶³ Ib., p. 170.

⁶⁴ Ib., p. 166.

⁶⁵ Ib., pp. 166-167.

donde podían aislarse: la aristocracia y las letras». ⁶⁶ Para los aristócratas, ser reaccionarios es natural. Mariátegui observa que «[...] el aristócrata personifica la clase despojada de sus privilegios por la revolución burguesa. El reaccionarismo del aristócrata es, además, inocuo, porque el aristócrata consume su vida aislada, ociosa y sensualmente». ⁶⁷ Por su parte, el espíritu reaccionario proveniente de las letras o del artista es de «[...] distinta filiación y de diversa génesis. El literato y el artista, en cuyo espíritu persistía aún el recuerdo caricioso de las cortes medioevales, ha sido frecuentemente reaccionario por repugnancia a la actividad práctica de esta civilización». ⁶⁸ Así, Maurras —piensa Mariátegui— defiende lo indefendible e inexistente, y se coloca de espaldas al presente y al futuro.

2.3.3. *El teléfono y el «estúpido» siglo XIX de Leon Daudet* ⁶⁹

El caso de León Daudet va por el mismo sendero; pero, a diferencia de Maurras, según nuestro autor, es solo un cronista: «Daudet detesta también el último siglo francés. Pero su crítica es de otra jerarquía; es un cronista. El arma de Daudet es la anécdota, no la idea. Su crítica al siglo diecinueve no es, pues, ideológica, sino anecdótica. Daudet ha escrito un libro panfletario, *El estúpido siglo diecinueve*, contra las letras y los hombres de esos cien años ilustres». ⁷⁰

Mariátegui percibe el espíritu vacilante de Daudet como un típico comportamiento pequeño-burgués. Su disputa en la cárcel, su rechazo al teléfono y su incompreensión del siglo XIX, así como su anarquismo,

⁶⁶ Ib., p. 167.

⁶⁷ Ib., l. cit.

⁶⁸ Ib., pp. 167-168.

⁶⁹ «No sé si entre las fobias del espíritu reaccionario y anti-moderno de León Daudet, figure la del teléfono. Pero sabemos, en cambio, hasta qué punto Daudet detesta y condena “el estúpido siglo diecinueve” contra el cual ha escrito una fogosa requisitoria. MARIÁTEGUI, José Carlos. «El caso Daudet». En su *Defensa del marxismo*, p. 171.

⁷⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. “L’Action Francaise”, Charles Maurras, León Daudet», p. 167.

lo retratan de cuerpo entero como un personaje que mira atrás y es hostil al futuro. De modo categórico, Mariátegui sostendrá que

[...] el drama de este escritor, sensible a las más encontradas atracciones, está muy lejos de ser un drama personal, exclusivo, individual. Es el drama del espíritu pequeño-burgués, que en una época de orden se siente empujado irresistiblemente al anarquismo y en una época de transformación o inseguridad clama por una autoridad que le imponga su dura ley.⁷¹

2.3.4. *La agonía reaccionaria y contradictoria de Maeztu*

Mariátegui se detiene, finalmente, en el caso del español Ramiro Maeztu, con quien sostuvo una polémica. Cuando Mariátegui piensa en Maeztu, aprecia una «agonía» diferente a la de Miguel de Unamuno:

El presente panorama intelectual de España principia en una agonía, la de Unamuno, y termina en otra agonía, la de Maeztu. La agonía de Unamuno es la agonía del liberalismo absoluto, último y robusto brote del terco individualismo ibero y de la tradición municipal española. La agonía de Maeztu es la agonía del liberalismo pragmatista, conclusión conservadora y declinante del espíritu protestante y de la cultura anglosajona. Mientras a Unamuno su don-quijsotismo lo empuja hacia la revolución, a Maeztu su criticismo lo empuja hacia la reacción.⁷²

Maeztu es un perfecto y sincero burgués, pero un inconsecuente con sus ideas.⁷³ Por ello, Mariátegui caracteriza la actitud de Maeztu

⁷¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Confesiones de Drieu La Rochelle». En su *Defensa del marxismo*, p. 176.

⁷² MARIÁTEGUI, José Carlos. «Maeztu, ayer y hoy». En su *Defensa del marxismo*, p. 178.

⁷³ «Pero esto no nos dispensa de denunciar la absoluta insolvencia del pensamiento reaccionario que con tanto retardo sigue a la violencia conservadora, sometiéndose y enfeudándose a la política de Primo de Rivera. Maeztu se comporta con perfecta sinceridad burguesa, pero con rigurosa ineptitud ideológica». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Maeztu, ayer y hoy», p. 180.

como contradictoria, por decirlo de una buena manera: «[...] la única originalidad que les resulta dable, a veces, es la de la contradicción».⁷⁴ Se pregunta cómo puede hablar de ascetismo y, al mismo tiempo, apoyar a un régimen contrario a dicho espíritu:

A Maeztu, por ejemplo, que considera la civilización como un ahorro de sexualidad, coincidiendo en esto con Jorge Sorel —quien escribía que «el mundo no se hará más justo sino en la medida en que se hará más casto»— le toca dar su adhesión a un régimen que exhibe todas las taras del flamenquismo y del donjuanismo españoles y al que preside, como a una juerga, un general de casino, sensual y mujeriego, lo más distante posible del puritanismo y la religiosidad, designados justamente por el mismo escritor enjuiciado como la levadura espiritual de la potencia y la grandeza anglosajona.⁷⁵

A nuestro autor, le llama la atención cómo Maeztu puede negar los elementos religiosos y políticos de los que se ha nutrido la civilización capitalista. Esta es una inconsecuencia grave y una contradicción flagrante:⁷⁶

Me explico que a un hombre inteligente y culto como el señor Maeztu, con el orgullo y también la vanidad peculiar del hombre de ideas, le moleste llegar en retardo respecto de Primo de Rivera, por quien no puede sentir excesiva estimación. Pero el hecho es así, cualesquiera que sean las atenuantes que se admitan. Y mi tesis es esta: que el destino del intelectual —salvo todas las excepciones que confirman la regla— es el de seguir el curso de los hechos, más bien que el de

⁷⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Maeztu, ayer y hoy», p. 180.

⁷⁵ *Ib.*, l. cit.

⁷⁶ «No puede arribar, por consiguiente, a las mismas conclusiones que un neo-tomista francés o un nacionalista católico italiano. Condenando “el humanismo, el subjetivismo de los siglos anteriores y del Renacimiento”, el señor Maeztu condena la Reforma, el protestantismo y el liberalismo, esto es, los elementos religiosos, filosóficos y políticos de los cuales se ha nutrido la civilización capitalista, fruto de un régimen de libre concurrencia». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Maeztu, ayer y hoy», p. 184.



precederlos y anticiparlos. Lo que no obsta para que la Revolución sea en gran parte obra desinteresada.⁷⁷

La obra de pensadores reaccionarios solo es expresión, para Mariátegui, de decadencia y de un mundo que, irremisiblemente, se va y que ya no tiene nada que ofrecer a las nuevas generaciones.

3. LA FILOSOFÍA DE LA REVOLUCIÓN LA DEFENSA DEL MARXISMO

Después de conocer las ideas de Mariátegui sobre la crítica de los marxistas y de sus reflexiones sobre el papel del pensamiento conservador, esta tercera parte abordará la cuestión de cómo debe fundamentar la validez del marxismo. Conviene aclarar que Mariátegui no entiende el marxismo como filosofía en sentido estricto. Para él, se trata de una filosofía de la revolución o de la praxis como señalaba Gramsci. Los ejes que abordaremos nos permitirán comprender su pensamiento y precisar mejor la discusión. No nos queda duda, por la variedad de aspectos tratados, de que se trata de un pensamiento propio y original. Catalogarlo de filosofía o no dependerá mucho de lo que entendamos por dicho término. Hemos agrupado en seis temas las ideas principales de este acápite.

3.1. La verdadera revisión del marxismo

El primer tema planteado en este debate es definir desde dónde y desde qué ángulo es posible —si es que la palabra puede ser usada— *revisar* el marxismo. Dicho de otra manera, cuál sería la forma más adecuada para reinterpretarlo sin trastocar ni tergiversar el núcleo básico de sus propuestas. No nos puede quedar duda de que la cuestión del método, es decir, de la validez del marxismo es lo que está en

⁷⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Maeztu, ayer y hoy», p. 185.

discusión. En este punto, Mariátegui sigue a Sorel y señala, que lo hace por el reconocimiento que hace este autor de un tema difícil como el papel de la violencia.⁷⁸ Mariátegui, sin ninguna duda, piensa en la revolución. Considera, así, que la influencia de Sorel es decisiva para la restauración más enérgica del marxismo, del que Lenin fue una figura descollante y la Revolución rusa, la experiencia más significativa:⁷⁹

La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los dos primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica.⁸⁰

Mariátegui es muy claro en aceptar la influencia de Sorel; pero, más allá de ella, logra comprender que es el vitalismo del momento —Bergson

⁷⁸ «Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese periodo de parlamentarismo social-democrático, cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria post-bélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes obreros a la toma del poder a que los empujaban las masas». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Henri de Man y la crisis del marxismo». En su *Defensa del marxismo...*, p. 21.

⁷⁹ «Las *Reflexiones sobre la violencia* parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini. Y Lenin aparece, incontestablemente, en nuestra época como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista, cualesquiera que sean las dudas que a este respecto desgarran al desilusionado autor de *Más allá del marxismo*. La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. Es en ese acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede aún medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Henri de Man y la crisis del marxismo». En su *Defensa del marxismo*, pp. 21-22.

⁸⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Henri de Man y la crisis del marxismo». En su *Defensa del marxismo*, pp. 20-21.



y los pragmatistas— el que ha reafirmado el nuevo sentido que el socialismo debe tener en contradicción con el positivismo, del que critica características como el historicismo y el evolucionismo:

A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido.⁸¹

George Sorel representa, así, un punto de vista que recoge el drama que vive el trabajador en el capitalismo y, a su vez, su pensamiento plantea una nueva perspectiva ética y política.⁸² El marxismo, entonces, a los ojos de Mariátegui, se renueva con Sorel.

3.1.1. La distinción entre positivismo y marxismo

Antes de continuar, conviene recalcar la crítica de Mariátegui al positivismo y al cientificismo. Muchas veces se han vinculado al marxismo estas dos corrientes, lo que resulta, indudablemente, un error. La observación de Mariátegui, ciertamente, es relevante al sostener que «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

⁸¹ Ib., l. cit.

⁸² «Sorel sintió, mejor acaso que ningún otro teórico del socialismo, no obstante su filiación netamente materialista —en la aceptación que tiene este término como antagónico del de idealista— el desequilibrio espiritual a que condenaba al trabajador el orden capitalista. El mundo espiritual del trabajador, su personalidad moral, preocuparon al autor de *Reflexiones sobre la violencia* tanto como sus reivindicaciones económicas». MARIÁTEGUI, José Carlos. «La tentativa revisionista de *Más allá del marxismo*». En su *Defensa del marxismo*, p. 28.

cientificismo». ⁸³ Definitivamente, hay diferencias teóricas claras entre el positivismo de Comte y el marxismo, lo que lo lleva a decir, por otra parte, que las nuevas orientaciones del momento en materia filosófica, como el vitalismo, el activismo, el pragmatismo y el relativismo, no están fuera del debate del marxismo, es decir, «[...] ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista». ⁸⁴ Ello abre una reflexión de inmenso interés, ya que, por un lado, el marxismo no se define como científicista y, por el otro, está mediado por la o las filosofías de la época:

El marxismo —o sus intelectuales—, en su curso posterior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista. Georges Sorel, tan influyente en la formación espiritual de Lenin, ilustró el movimiento revolucionario socialista —con un talento que Henri de Man seguramente no ignora, aunque en su volumen omite toda cita del autor de *Reflexiones sobre la violencia*— a la luz de la filosofía bergsonian, continuando a Marx que, cincuenta años antes, lo había ilustrado a la luz de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach. ⁸⁵

3.1.2. La defensa del método

Lo que está en discusión, para Mariátegui, es el sentido del marxismo como postura teórica que tiene reales implicancias en la práctica social. A pesar de las definiciones clásicas de lo que es el marxismo, Mariátegui ingresa al pensamiento marxista desde la perspectiva idealista y según los planteamientos de Sorel, asunto que ha causado también interés en el pensador italiano Croce. La postura de Mariátegui es clara: «La concepción

⁸³ MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 46.

⁸⁴ *Ib.*, p. 44.

⁸⁵ *Ib.*, p. 43.

materialista de Marx nace, dialécticamente, como antítesis de la concepción idealista de Hegel. Y esta misma relación no aparece muy clara a críticos tan sagaces como Croce». ⁸⁶ Por eso, podemos comprender la postura de Mariátegui en torno a la posición teórica de Marx, que no se reduce a ser solo filosofía, si entendemos como filosofía la postura hegeliana:

Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos, en los cuales, como advierte Benedetto Croce —para quien es filosofía todo pensamiento que tenga carácter filosófico— no se encuentra a veces sino su exterioridad. ⁸⁷

Para algunos, la concepción materialista de la historia no es una filosofía en sentido estricto, porque no tiene como interés solo la comprensión de la realidad social y política, sino, centralmente, su transformación. Aquí habría que recordar la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach. Desde esa perspectiva, la concepción planteada es, más bien, un instrumento que va más allá de la filosofía, entendida esta solamente como esfuerzo de reflexión e investigación, uno que puede ser útil a los políticos y a los revolucionarios: ⁸⁸ «El materialismo histórico no es,

⁸⁶ «El lazo entre las dos concepciones —dice Croce— me parece, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx y es natural que cada uno anude los nuevos a los viejos pensamientos, como desenvolvimiento, como corrección, como antítesis». MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 40.

⁸⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 40.

⁸⁸ «Porque “el materialismo histórico —habla de nuevo Croce— surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación de los factores de la vida histórica; y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompasados sabios de biblioteca”». MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 41.

precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual». ⁸⁹

3.2. La nueva emoción de los pueblos

El *pathos* revolucionario

Lo anterior nos lleva al segundo punto del debate. Para Mariátegui, cualquier discusión sobre el marxismo tiene un trasfondo en la práctica y en la comprensión de la realidad. La defensa del marxismo es la defensa de la nueva emoción y de la posibilidad que se vive en ese momento y que él llama el *pathos* revolucionario. En realidad, lo que constata Mariátegui es la crisis del capitalismo. Para él, «el capitalismo ha dejado de coincidir con el progreso», ⁹⁰ hecho que le enrostra a Henri de Man por no haberse percatado de algo tan importante. Por ello, la crítica a la postura socialdemócrata se vincula, precisamente, a su rechazo del *pathos* revolucionario: la mediocridad, ausencia de calor y vida interior, es el terreno del socialdemócrata. Para Mariátegui, ignorar este *pathos* es ignorar el marxismo: «De Man ignora y elude la emoción, el *pathos* revolucionario. El propósito de liquidar y superar el marxismo lo ha conducido a una crítica minuciosa de un medio sindical y político que no es absolutamente, en nuestros días, el medio marxista». ⁹¹ Lo que

⁸⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 39.

⁹⁰ «He aquí un hecho, característico de la etapa del monopolio, que un intelectual tan preocupado como Henri de Man de los valores culturales no habría debido negligir en su crítica», MARIÁTEGUI, José Carlos. «La tentativa revisionista de *Más allá del marxismo*». En su *Defensa del marxismo...*, p. 37.

⁹¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Henri de Man y la crisis del marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 23.

apreciamos es que, para algunos como Henri de Man, el sentido de su disconformidad con el marxismo se encuentra en su distancia con el *élan* revolucionario. El marxismo, para Mariátegui, no responde, como estamos observando, a ese interés.⁹²

3.2.1. Teoría y práctica, la lucha de los pueblos

Para Mariátegui, se trata de articular pensamiento y acción. Lógicamente, una postura alejada del sentimiento revolucionario se muestra, para su óptica, infecunda. Con esa orientación, podemos comprender sus ideas sobre el punto. Lenin, León Trotsky y los líderes rusos, así como Rosa Luxemburgo, expresan los tipos humanos en los que se combinan, acertadamente, acción y pensamiento.⁹³ Quizá

⁹² «La razón más poderosa de que el marxismo le parezca una concepción retrasada y ochocentista reside, sin duda, en su disgusto de sentirlo anterior y extraño a los descubrimientos de Freud, Jung, Adler, Ferenczi, etc. En esta inclinación se trasluce también su experiencia individual. El proceso de su reacción antimarxista es, ante todo, un proceso psicológico». MARIÁTEGUI, José Carlos. «La tentativa revisionista de *Más allá del marxismo*». En su *Defensa del marxismo*, pp. 25-26.

⁹³ «Marx inició este tipo de hombre de acción y de pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja, al lado de sus trabajos de estrategias de la lucha de clases, su *Materialismo y empiriocriticismo*. Trotsky, en medio del trajín de la guerra civil y de la discusión de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre *Literatura y revolución*. ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista? ¿Quién, entre los profesores que Henri de Man admira vive con más plenitud e intensidad de idea y creación? Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engeñados catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión esas maravillosas cartas a Luis Kautsky despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora —activo y contemplativo, al mismo tiempo— puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonía y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría». MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, pp. 44-45.

eso explique el porqué de la discusión del marxismo y su defensa. En esa síntesis, Mariátegui ve el motivo que lo justifica. No es solo un problema teórico; es un problema práctico, tan práctico como la expresión culminante del marxismo: la Revolución rusa.⁹⁴ La calificación o descalificación del marxismo está ligada al mismo suceso, a la misma revolución:⁹⁵

Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo.⁹⁶

⁹⁴ «Pero la Revolución rusa, que es la expresión culminante del marxismo teórico y práctico, conserva intacto su interés para los estudiosos. Lo prueban los libros de Duhamel y Durtain, recibidos y comentados por el público con el mismo interés que, en los primeros años del experimento soviético, los de H. G. Wells y Bertrand Russel. La más inquieta y valiosa falange vanguardista de la literatura francesa —el suprarrealismo— se ha sentido espontáneamente empujada a solicitar del marxismo una concepción de la revolución que les esclareciera política e históricamente el sentido de su protesta». MARIÁTEGUI, José Carlos. «La tentativa revisionista de *Más allá del marxismo*». En su *Defensa del marxismo*, pp. 29-30.

⁹⁵ «No son muy diversas las inapelables sentencias pronunciadas, de una parte, por el futurismo y, de otra, por el tomismo, contra el socialismo marxista. Marinetti junta en un solo haz, para fusilarlos más rápida e implacablemente, a Marx, Darwin, Spencer y Comte, sin cuidarse de las distancias que pueden mediar entre estos hombres, en sus conceptos igualmente ochocentistas y, por tanto, ajusticiables. Y los neotomistas, partiendo del extremo opuesto —de la reivindicación del medioevo contra la modernidad— descubren en el socialismo la conclusión lógica de la Reforma y de todas las herejías protestantes, liberales e individualistas. Así De Man no presenta siquiera el mérito de la originalidad en el esfuerzo, perfectamente reaccionario, de catalogar el marxismo entre los más específicos procesos mentales del “estúpido” siglo diecinueve». MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 42.

⁹⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. «La filosofía moderna y el marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 41.



3.3. El sentido creador del socialismo

Bergson y Sorel

Un tercer elemento que Mariátegui destaca es el tema del sentido creador del socialismo, tema que, por cierto, recoge de Sorel y este de Bergson, pero que está presente en toda la filosofía de la época como una respuesta contundente del vitalismo al racionalismo de mediados y fines del siglo XIX.

3.3.1. La crítica al determinismo

Conspira contra la idea del sentido creador del socialismo la comprensión de un marxismo dogmático, cientificista y, principalmente, determinista. Mariátegui afirmará, en contra de estas posturas, el papel subjetivo, creador y volitivo del socialismo:

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la Guerra.⁹⁷

Así, deja en claro Mariátegui que Marx, siendo un científico, comprendió la necesidad de la «capacitación espiritual» de los trabajadores en la lucha de clases. Dice Mariátegui que

Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo a través de la lucha de clases.⁹⁸

⁹⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. «El determinismo marxista». En su *Defensa del marxismo*, p. 65.

⁹⁸ *Ib.*, p. 67.

No queda duda de que el propio Marx concedió a la voluntad un papel decisivo en la obra revolucionaria, con lo que se alejó del determinismo mecanicista. En tiempos actuales, la crítica a Marx realizada, por ejemplo, por Jürgen Habermas llega a sostener que lo objetable de sus planteamientos está en el voluntarismo político y no tanto en su análisis social y de clase. La formación de una propuesta partidaria puede indicar cuán lejos del determinismo estaba al apoyar la constitución de fuerzas políticas organizadas en la Europa de la época.

3.3.2. *El sentido voluntarista del socialismo*

Reconociendo que se vivía una crisis capitalista, se trataba de perfilar una nueva empresa de civilización. Ahí, los trabajadores jugaban un papel fundamental: «El proletariado sucedía a la burguesía en la empresa civilizadora. Y asumía esta misión consciente de su responsabilidad y capacidad —adquiridas en la acción revolucionaria y en la usina capitalista— cuando la burguesía, cumplido su destino, cesaba de ser una fuerza de progreso y cultura».⁹⁹ Es bien conocida la referencia de Mariátegui que a continuación presentamos sobre el papel civilizador que deben cumplir los trabajadores; ella da cuenta, además, del sentido ético y creador que tiene el socialismo:

La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una «moral de productores», muy distante y distinta de la “moral de

⁹⁹ «Marx descubrió y enseñó que había que empezar por comprender la fatalidad de la etapa capitalista y, sobre todo, su valor. El socialismo, a partir de Marx, aparecía como la concepción de una nueva clase, como una doctrina y un movimiento que no tenían nada de común con el romanticismo de quienes repudiaban, cual una abominación, la obra capitalista». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Sentido heroico y creador del socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 72.



esclavos”, de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horrorizados de su materialismo.¹⁰⁰

3.3.3. Freudismo y marxismo

La relación del marxismo con el psicoanálisis permite explicar también los parentescos entre Marx y Freud. Mariátegui hace la síntesis de ambos: «Marx demostró que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que, detrás de sus ideologías, esto es, de sus principios políticos, filosóficos o religiosos, actuaban sus intereses y necesidades económicas».¹⁰¹ He aquí, en acción, el concepto de ideología entendido como enmascaramiento de la realidad:¹⁰²

La interpretación económica de la historia no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. De ello tenemos una prueba en la resistencia espasmódica e irrazonada que opone el paciente. La diagnosis marxista es considerada como un ultraje, más bien que como una constatación científica. En vez de ser acogida con espíritu crítico verdaderamente comprensivo, tropieza con racionalizaciones y «reacciones de defensa» del carácter más violento e infantil.¹⁰³

El interés de Mariátegui en esta relación con el psicoanálisis obedece también a su esfuerzo por alejar al marxismo de una perspectiva estrictamente mecanicista y ubicarlo como una genuina expresión del espíritu humano:

¹⁰⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Sentido heroico y creador del socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 73.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 79.

¹⁰² «El vocablo “ideología” de Marx es simplemente un nombre que sirve para designar las deformaciones del pensamiento social y político producidas por los móviles comprimidos. Este vocablo traduce la idea de los freudianos, cuando hablan de racionalización de sustitución, de traspaso, de desplazamiento, de sublimación». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Sentido heroico y creador del socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 80.

¹⁰³ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Sentido heroico y creador del socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 80.

La acusación de pan-sexualismo que encuentra [a teoría de Freud] tiene un exacto equivalente en la acusación de pan-economicismo que halla todavía la doctrina de Marx. Aparte de que el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como en Freud el de libido, el principio dialéctico en que se basa toda la concepción marxista excluye la reducción del proceso histórico a una pura mecánica económica.¹⁰⁴

Marxismo y freudismo expresan, en términos prácticos, una nueva comprensión de la sensibilidad social e individual: caminos diferentes de la misma realidad o, quizá, de la misma subjetividad.

3.4. El espiritualismo: Idealismo materialista

¿Una espiritualización del marxismo?¹⁰⁵

La crítica al racionalismo y, particularmente, al positivismo llevó a dar prioridad al espíritu. El llamado al espíritu fue el impulso de una época que había sucumbido frente al racionalismo y a la guerra como una de sus consecuencias. El nuevo *élan* —como escribiera Bergson— era el espíritu, el sentimiento.

3.4.1. *Espiritualismo decadente o revolucionario*

Bergson y Sorel frente al espiritualismo decadente

Cualquiera puede darse cuenta de que todas las perspectivas ideológicas —conservadoras, liberales o socialistas— buscaron o intentaron espiritualizarse, pero todas reflejaban su propia naturaleza. Así, Mariátegui se

¹⁰⁴ *Ib.*, p. 81.

¹⁰⁵ «Me escribe un amigo y camarada, cuya inteligencia aprecio mucho, que a su juicio el mérito de la obra de Henri de Man es el de un esfuerzo de espiritualización del marxismo. En su doble calidad de intelectual y universitario, mi amigo debe haberse escandalizado, en más de un comicio, del materialismo simplicista y elemental de ortodoxos catequistas». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El idealismo materialista». En su *Defensa del marxismo*, p. 101.



pregunta: «¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea?».¹⁰⁶ Y critica el sentido decadente que genera el capitalismo:

Si la civilización capitalista en su decadencia —bajo tantos aspectos semejantes a los de la civilización romana— renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas algo así como un estupefaciente el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas.¹⁰⁷

Mariátegui acusa, pues, al capitalismo de haber perdido su aureola de austeridad y sacrificio. Sin embargo, no concluye que el socialismo también deba perder su fuerza y su espiritualidad.¹⁰⁸ Eso puede ser consuelo para los reformistas y para los que denomina pseudo-socialistas, pero no para los revolucionarios: «Esta arbitraria categorización de los valores no está destinada a otra cosa que a satisfacer a los pseudo-socialistas deseosos de que se les suministre una fórmula equivalente a la de los neo-tomistas: “primacía de lo espiritual”». ¹⁰⁹ La espiritualización conservadora es bastante diferente del espíritu de la revolución.

¹⁰⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. «El idealismo materialista». En su *Defensa del marxismo*, p. 101.

¹⁰⁷ *Ib.*, pp. 101-102.

¹⁰⁸ «Pero, porque el pensamiento filosófico burgués ha perdido esa seguridad, ese estoicismo con que quiso caracterizarse en su época afirmativa y revolucionaria, ¿debe el socialismo imitarlo en su retiro al claustro tomista, o en su peregrinación a la pagoda del Buda viviente, siguiendo el itinerario parisien de Jean Cocteau o el turístico de Paul Morand? ¿Quiénes son más idealistas en la aceptación superior, abstracta, de este vocablo: los idealistas del orden burgués o los materialistas de la revolución socialista?». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El idealismo materialista». En su *Defensa del marxismo*, p. 105.

¹⁰⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «El idealismo materialista». En su *Defensa del marxismo*, p. 107.

3.4.2. *El espíritu de la revolución y la santificación de los valores de la práctica*

El espíritu de la revolución, el espiritualismo revolucionario, está vinculado, estrechamente, a la lucha contra lo que Mariátegui llama la «estabilización capitalista», periodo en el que se intenta la consolidación del sistema. Por ello, la lucha de Sorel ha sido fundamental: «La admonición del hombre de pensamiento y de estudio que mejor partido sacó para el socialismo de las enseñanzas de Bergson no ha sido nunca tan actual como en estos tiempos interinos de estabilización capitalista».¹¹⁰ Para Mariátegui, es una tontería pensar que una concepción materialista del universo no pueda producir valores espirituales.¹¹¹ Por esto, pensamos que su acercamiento a Sorel es tan decisivo.

De la misma manera que Sorel insistía en el papel de los héroes griegos, Mariátegui piensa en los constructores del socialismo. En ambos casos, se trata de heroicidad:

La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras.¹¹²

El tema de la belleza moral del espíritu no es un tema nuevo. En realidad, Mariátegui junta estética con ética, la belleza con el bien. En esto, es depositario de una conducta moral que aspira no solo a ser buena sino a ser modelo —estética— y ser, por ello, ejemplo de comportamiento. Esta perspectiva pertenece, centralmente, al mundo clásico, porque el moderno distingue con claridad y, probablemente, no

¹¹⁰ *Ib.*, p. 109.

¹¹¹ «La primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El idealismo materialista». En su *Defensa del marxismo*, p. 103.

¹¹² MARIÁTEGUI, José Carlos. «El idealismo materialista». En su *Defensa del marxismo*, p. 103.



sin razón, lo bello de lo bueno. Para el moderno, lo bello podría no ser bueno. Sin embargo, ahí no concluye la observación: Mariátegui continúa y vincula conducta moral con criterio de verdad, es decir, bien y verdad, elemento también de corte clásico que encontramos en Sócrates y Platón, y del que también hoy nos ha quedado hecha la distinción. Este nuevo criterio de verdad, que se vincula con la conducta moral, Mariátegui lo plantea de la siguiente manera:

[...] el nuevo criterio de la verdad es la obra que se adecua a la responsabilidad de cada uno. Estamos en el reino de la lucha (lucha de hombres contra los hombres, de las clases contra las clases, de los Estados contra los Estados) porque solamente a través de la lucha se templan las capacidades y cada cual, defendiendo con intransigencia su puesto, colabora en el proceso vital que ha superado el punto muerto del ascetismo y del objetivismo griego.

Mariátegui reafirma, entonces, que «[...] no puede hallar en una mente latina una fórmula más clásicamente precisa que esta: “nuestra filosofía santifica los valores de la práctica”». ¹¹³

3.5. La construcción del mito social

La emoción del momento debe dar paso a la construcción de nuevos valores, ¹¹⁴ parece decir Mariátegui. Se debe pasar de la emoción y la sensibilidad a la construcción del mito. La construcción del mito social adquiere importancia para continuar en la lucha contra la estabilización capitalista. Mariátegui escribe que una teoría de los mitos establecerá las bases para una filosofía de la revolución que zanje con el relativismo

¹¹³ Ib., pp. 104-105.

¹¹⁴ «Lo que nos interesa, ahora, en tiempo de crítica de la estabilización capitalista y de los factores que preparan una nueva ofensiva revolucionaria, no es tanto el psicoanálisis ni la idealización del *pathos* juvenil de 1919, como el esclarecimiento de los valores que ha creado y de la experiencia a que ha servido». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El mito de la nueva generación». En su *Defensa del marxismo*, p. 113.

contemporáneo y, a la vez, con todas las posturas decadentistas de la socialdemocracia,¹¹⁵ y que, asimismo, se construya como un nuevo horizonte y una nueva utopía para los hombres.

Probablemente, el reclamo de una nueva sensibilidad, bandera de la juventud de la posguerra, lo obligó a una más profunda reflexión. Por eso, Mariátegui invoca a no quedarse simplemente en la sensibilidad: «Pero esto no obsta para que la “nueva sensibilidad”, que en el orden social e ideológico prefiere llamarse “nuevo espíritu”, se lleve a transformar en un verdadero mito, cuya justa evaluación, cuyo estricto análisis es tiempo de emprender, sin oportunistas miramientos».¹¹⁶ Pero ¿qué es el mito social?

El nuevo escenario mundial ha quedado configurado por la guerra.¹¹⁷ Esta ha creado las condiciones subjetivas para la revolución. Eso

¹¹⁵ «La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico a la vez que se anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo, tan caras a Henri de Man». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Henri de Man y la crisis del marxismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 21.

¹¹⁶ «Un sentimiento mesiánico, romántico, más o menos difundido en la juventud intelectual de post-guerra, que la inclina a una idea excesiva, a veces delirante, de su misión histórica, influye en la tendencia de esta juventud a encontrar al marxismo más o menos retrasado, respecto de las adquisiciones y exigencias de la “nueva sensibilidad”. En política, como en literatura, hay muy poca sustancia bajo esta palabra». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El mito de la nueva generación». En su *Defensa del marxismo*, p. 111.

¹¹⁷ «Sin duda, la guerra señaló una ruptura, una separación. La derrota del proletariado, en no pequeña parte, se debe al espíritu adiposamente parlamentario, positivista, demoburgués de sus cuadros, compuestos en el 90 por ciento por gente formada en el clima prebélico. En la juventud socialista se reclutaron los primeros equipos de la Tercera Internacional. 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. Pero 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.». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El mito de la nueva generación». En su *Defensa del marxismo*, pp. 115-116.

exige tener una idea precisa de revolución y una idea precisa de quién o quiénes la realizan. La revolución no se reduce solo a la confiscación del poder, aunque la presupone, y esta es una idea capital. Para Mariátegui y para Emmanuel Berl —a quien el primero cita—, la imagen de Lenin es clara en este punto, porque es un hombre que vive, permanentemente, el mito de la revolución:

La más sólida enseñanza de Lenin es aquí, tal vez, donde hay que buscarla. La idea de la Revolución no se oscurece jamás en Lenin, porque él dispone de un criterio muy seguro para que no sea posible que se oscurezca: todo el poder a los *soviets*, todo el poder a los bolcheviques. Triunfa sobre Kautsky con facilidad, porque Kautsky no sabe ya lo que entiende por la palabra Revolución, en tanto que Lenin lo sabe.¹¹⁸

El mito social es la revolución, pero la revolución no es toma del poder solamente; es el proceso de construir una nueva sociedad donde el poder esté en los trabajadores.

La segunda observación es quién hace o realiza la revolución, quién es el portador del mito. Mariátegui ve, en Marx, al descubridor de una nueva dimensión humana: el trabajador. El proletario no es solo el obrero, sino, principalmente, el trabajador con conciencia social que se adhiere al mito del socialismo:

[...] Marx aparece como el descubridor y diría casi el *inventor* del proletariado; él, en efecto, no solo ha dado al movimiento proletario la conciencia de su naturaleza, de su legitimidad y necesidad histórica, de su ley interna, del último término hacia el cual se encamina, y ha infundido así en el proletariado aquella conciencia que antes le faltaba; sino que ha creado, puede decirse, la noción misma, y tras la noción,

¹¹⁸ «Berl parte en su investigación de este punto de vista: “Dudo —comienza diciendo— que la idea de la revolución pueda ser clara para cualquiera que no entienda por ella la esperanza de confiscar el poder en provecho del grupo de que forma parte». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El mito de la nueva generación». En su *Defensa del marxismo*, pp. 117-118.

la realidad del proletariado como clase esencial antitética de la burguesía, verdadera y sola portadora del espíritu revolucionario en la sociedad industrial moderna.¹¹⁹

Mariátegui concluye que el mérito excepcional de Marx consiste en haber, en este sentido, inventado al proletariado.¹²⁰ La revolución exige un sujeto y, en este caso, es el proletariado, objeto de análisis y descubrimiento, a quien Marx convierte en dirigente de la revolución social. No muy lejos en el tiempo, el mismo Mariátegui, para construir el mito social peruano, inventará —al estilo de Marx— al indio que llamará socialista, encargado de la transformación y la revolución social en el Perú.

3.6. Ética burguesa y ética revolucionaria

Finalmente, entramos al tema de la ética. Existe una crítica y un reproche al marxismo por una supuesta falta de ética.¹²¹ Para Mariátegui, sin embargo, Marx —como decía Unamuno— «no fue un profesor sino un profeta».¹²² Conviene, no obstante, precisar cómo entender la moral socialista. Mariátegui piensa que Sorel enfrenta el tema moral con el descalabro de la moralidad burguesa:

¹¹⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Sentido heroico y creador del socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 74.

¹²⁰ *Ib.*, l. cit.

¹²¹ «No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta anti-eticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels trata en sus páginas polémicas la moral burguesa». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Ética y socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 55.

¹²² «Me ha tocado ya apelar a este juicio de Croce, a propósito de algunas frases de Unamuno, en *La agonía del cristianismo*, obteniendo que el genial español, al honrarme con su respuesta, escribiera que, en verdad, Marx no fue un profesor sino un profeta». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Ética y socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 56.



Los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero.¹²³

La ética socialista nace después de zanjar y criticar el sentido poco ético de la práctica burguesa. Obviamente, para la moral burguesa es muy difícil comprender la moral socialista.

3.6.1. El descrédito de la moral burguesa

La moral burguesa está desacreditada por la desconfianza de muchos intelectuales hacia el pueblo. Mariátegui escribe que

[...] como las masas no le abren inmediatamente un crédito bastante largo, y prefieren continuar, sin esperar el taumáturgico descubrimiento, el método marxista-leninista, el literato se disgusta del socialismo y del proletariado, de una doctrina y una clase que apenas conoce y a las que se acerca con todos sus prejuicios de universidad, de cenáculo o de café.¹²⁴

Este alejamiento de la ética socialista lleva al intelectual a un humor verdaderamente reaccionario que le «[...] exigen coquetear con los evangelios del espiritualismo, imponen el gusto de lo mágico y lo oscuro, restituyen un sentido misterioso y sobrenatural al espíritu». Mariátegui piensa que, en esa situación, «[...] es lógico que estos sentimientos estorben la aceptación del marxismo». Sin embargo, es absurdo —escribirá— «mirar en ellos otra cosa que un humor reaccionario [...]».¹²⁵

¹²³ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Ética y socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 58.

¹²⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. «El mito de la nueva generación». En su *Defensa del marxismo*, p. 123.

¹²⁵ *Ib.*, l. cit.

Le extraña a Mariátegui que los moralistas burgueses apenas hayan tomado en cuenta los descubrimientos de Bergson y que solo lo hayan hecho por razones académicas.¹²⁶ Esto es penoso —según él—, porque refleja, con claridad, su alejamiento de la vida y del *pathos* del momento. Así, caen en el escepticismo y renuncian a contar con principios y con ideario.

Su burguesismo se manifiesta vivamente en su desconfianza de la ideología. «Amor de la historia, odio de la idea», he aquí uno de los rasgos dominantes. Esta es, precisamente, la actitud de la burguesía desde que, lejanas sus jornadas románticas, superada su estación racionalista, se refugia en esa divinización de la historia [...].¹²⁷

Mariátegui sabe que la más grave enfermedad que sufre la burguesía es su falta de coraje y no tanto su falta de universalidad.¹²⁸ Esa falta de coraje y esa falta de confianza constituyen, para él, el rasgo central de la ética burguesa.

3.6.2. *La moral del socialismo*

El retorno al sentido original de la lucha de clases

La ética socialista, para nuestro autor, no puede construirse sin retornar al sentido original que le da sustento. Este sentido clásico y original no es otro que la lucha de clases a la que aludía Sorel: «El sorelismo —como dice nuestro autor— como retorno al sentido original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario

¹²⁶ «Apenas si tienen en cuenta los descubrimientos de Bergson sobre el funcionamiento de la memoria. Bergsonismo dictado quizá por razones patrióticas se podría agregar, de acatamiento a la autoridad de un Bergson académico y conservador». MARIÁTEGUI, José Carlos. «El mito de la nueva generación». En su *Defensa del marxismo*, p. 121.

¹²⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. «El mito de la nueva generación». En su *Defensa del marxismo*, p. 119.

¹²⁸ *Ib.*, l. cit.



y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma». ¹²⁹ No queda duda de que, para Mariátegui, la ética del socialismo se forma en la lucha de clases: ¹³⁰ «Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la concebía Kautsky, no surge mecánicamente del interés económico; se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada». ¹³¹

La primera gran experiencia de esa lucha está en el trabajo. Mariátegui, refiriéndose al proletario, sostiene que «[...] su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opera en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa». ¹³² Los centros fabriles «[...] actúan en el trabajador psíquica y mentalmente», de la misma manera que «el sindicato, la lucha de clases» continúan y completan el trabajo y la educación que ahí empieza. ¹³³ Este esfuerzo temple a los obreros y los eleva a un ascetismo fundamental, sin el cual sería imposible la construcción de un mundo nuevo. La ética del trabajador es la ética del productor, del creador que tiene la fuerza moral para construir una nueva sociedad.

Con el balance de las nuevas tendencias filosóficas y de la situación ideológica, política y ética que recoge a partir de su mirada al socialismo europeo, del cual no esconde sus limitaciones ni las preocupaciones que le genera, Mariátegui piensa que se deben colocar los

¹²⁹ Ib., p. 126.

¹³⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Ética y socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 60.

¹³¹ «Es absurdo buscar el sentimiento ético del socialismo en los sindicatos aburguesados —en los cuales una burocracia domesticada ha enervado la conciencia de clase— o en los grupos parlamentarios, espiritualmente asimilados al enemigo que combaten con discursos y mociones». MARIÁTEGUI, José Carlos. «Ética y socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 59.

¹³² MARIÁTEGUI, José Carlos. «Sentido heroico y creador del socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 73.

¹³³ MARIÁTEGUI, José Carlos. «Ética y socialismo». En su *Defensa del marxismo*, p. 61.

cimientos para la construcción del socialismo en el mundo y de aquel en el Perú:

En este ambiente severo, de persistencia, de esfuerzo, de tenacidad, se han templado las energías del socialismo europeo que aun en los países donde el reformismo parlamentario prevalece sobre las masas ofrece a los indoamericanos un ejemplo tan admirable de continuidad y de duración.¹³⁴

¹³⁴ *Ib.*, pp. 61-62.



Capítulo III

La concepción cristiana de la filosofía
y la política: el pensamiento de
Víctor Andrés Belaunde

LA OBRA DE VÍCTOR ANDRÉS BELAUNDE es el resultado de una intuición fundamental: la de buscar una síntesis entre los problemas del país y la tradición religiosa cristiana y católica. La definición de cultura brota, espontáneamente, como resultado de esta síntesis. La cultura peruana es, para él, la combinación de lo indígena con lo hispánico. Belaunde representa un enfoque basado en la tradición, que reconoce como unidad y como síntesis, pero que, además —afirma categóricamente—, está viva, es «viviente».

Belaunde reconoce que su idea de síntesis viviente se parece al espíritu objetivo de Hegel y se construye sobre la base de la dialéctica de tesis y antítesis. Su visión cristiana contiene, efectivamente, elementos de hegelianismo; pero sería realmente insuficiente señalar solo esto para dar una definición de su obra: el vitalismo no racionalista y profundamente católico está presente de manera decisiva en su discurso. Pensemos que lo más destacado de ella está en el encuentro que realiza entre lo real y lo ideal de la síntesis hispánica —entre la visión del Quijote y la de Sancho en Miguel de Cervantes—, y en la síntesis de la filosofía escolástica entre platonismo y aristotelismo. Belaunde no es el descubridor de esta idea, pero sí lo es del intento de explicar que el Perú es resultado y síntesis del encuentro de las dos culturas. Su obra estará marcada por ese intento.



Belaunde reivindica como fundamental esta síntesis ante un mundo que, desde la Reforma, se aleja sistemáticamente de ella. La vuelta al valor que entraña esa unidad, esa tradición, es lo que garantizará —según él— que el ciclo estacional de la cultura cristiana pase el «invierno» actual y empiece nuevamente una «primavera» semejante a la que experimentó durante la época de San Agustín.

Nuestro autor quiere restaurar los principios y los valores morales cristianos; para ello, analiza y busca alternativas. El papel del Estado, desde el punto de vista católico, desempeña un papel enorme con sus instrumentos básicos de respeto de los derechos humanos y la preocupación por el bien común. Belaunde está también inserto en la *emoción* del momento postracionalista de principios del siglo xx; pero no es el espíritu nacional el que lo motiva totalmente, como en la obra de Víctor Raúl Haya de la Torre, ni lo es tampoco la causa social o el *pathos* socialista, como en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Para Belaunde, es la tradición religiosa cristiana, y específicamente católica, la que lo motiva integralmente. Podríamos decir incluso que es por lo cristiano que valora España y, en ese sentido, puede comprenderse su visión de la peruanidad y de la cultura nacional. Viejo agustiniano, como se llama a sí mismo, señala que la revolución fundamental es el cristianismo, en razón de la original idea de persona que conlleva.

Para exponer las ideas de Belaunde plantaremos, primero, su visión de la tradición y el legado hispánicos, así como el sentido del concepto de síntesis viviente. Después, conoceremos sus observaciones sobre la civilización mundial y la función del Estado. Finalmente, concluiremos, en una tercera parte, con su análisis de las perspectivas y el papel de América Latina en el mundo.

I. LA TRADICIÓN FILOSÓFICA Y CULTURAL EN EL PERÚ

Hemos recogido de Belaunde los textos titulados *La síntesis viviente* y *Palabras de fe*, principalmente el primero. En ellos, como escribe el profesor José Agustín de la Puente, se expresa lo meridiano del pensamiento

de Belaunde¹ y sus esfuerzos de síntesis.² En el prólogo al libro *Palabras de fe*, Belaunde reconoce que sus puntos de vista —expresados en el grueso de sus obras y a lo largo de su vida— responden a sus intuiciones más profundas y al no haber desligado nunca los problemas peruanos del cristianismo:

El presente libro es la continuación de los que he venido publicando sobre la concepción cristiana de la vida. No he considerado jamás el mensaje de nuestra Religión separado de nuestros problemas y de las grandes cuestiones de la época actual. De aquí mi empeño en plantear los problemas peruanos desde el punto de vista cristiano (La realidad nacional, Peruanidad, Meditaciones peruanas); en exponer el programa constitucional católico del Perú (El debate constitucional y La crisis presente); en presentar el pensamiento moderno frente al Mensaje de Jesús (El Cristo de la fe y Los cristos literarios); en examinar las tendencias de la Filosofía contemporánea en relación con la gran tradición filosófica (Inquietud, serenidad y plenitud) y en analizar la crisis de la Cultura Occidental a la luz del Cristianismo.³

¹ «No es casual, al menos para esta Casa, la elección de estos dos trabajos de Belaunde para la continuación de sus obras. Se ha dicho que el vínculo entre Belaunde y el pensamiento de Riva-Agüero creció aún más durante los veinte años en que el primero desempeñó la dirección del Instituto, tiempo en el que salieron a la luz ambos libros: *La síntesis viviente* en 1950 y *Palabras de fe* dos años después. Inclusive, buena parte de los ensayos, conferencias y discursos que componen este último trabajo datan de los años treinta y cuarenta, y son testimonio de la vida de nuestra Universidad a lo largo de casi tres décadas. Menos sabor a crónica del claustro tiene el primero de los estudios mencionados, no obstante estar igualmente compenetrado de esa creencia a la que Belaunde le concedió una fuerza muy especial: la unión entre fe y saber humanístico». DE LA PUENTE CANDAMO, José Agustín. «Presentación». En Víctor Andrés Belaunde. *Obras completas*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993, vol. VI, p. XX.

² «Esa fue la enseñanza de Belaunde, la búsqueda de ese nexo entre la idea cristiana de la vida y los temas científicos, que no podía tener mejor escenario que el de la Universidad para su debate y reflexión». DE LA PUENTE CANDAMO, José Agustín. «Presentación». En Víctor Andrés Belaunde. Ob. cit., vol. VI, p. XX.

³ BELAUNDE, Víctor Andrés. «Palabras de fe. Prólogo». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 121.



1.1. Origen de la tradición hispánica: la filosofía escolástica

Para Belaunde, el punto de partida está en el reconocimiento de la tradición hispánica —y, dentro de ella, la particular filosofía escolástica— como el centro fundamental de nuestro pensamiento. Belaunde abre la discusión sobre el tema de la realidad del país y de América Latina remontándose a los orígenes de la tradición filosófica hispánica; en ella, ve los presupuestos básicos para la comprensión del presente.

1.1.1. La síntesis aristotélico-platónica

El argumento que articula el pensamiento de Belaunde es la denominada síntesis platónico-aristotélica, que se expresará en todas las manifestaciones del espíritu hispánico. Belaunde recoge la observación de José María Pando a propósito de una frase de Leibnitz que resalta la importancia de la escolástica:

Hace un siglo, D. José María Pando en sus *Apuntes de moral y política*, refiriéndose en una nota a la frase de Leibnitz de que había granos de oro en la filosofía escolástica, hacía el elogio de los teólogos españoles por los principios que habían sentado respecto del derecho y la política». ⁴

La escolástica del Renacimiento, efectivamente, y vista desde nuestra perspectiva, significó una transformación muy importante para la constitución del pensamiento moderno. Se trata de una escolástica aristotélica de fondo y forma, que busca conciliar su orientación con el platonismo, reflejo probable del impacto de los tiempos modernos sobre el espíritu aristotélico: «El Renacimiento en España tiene su principal manifestación en la influencia de las ideas platónicas. No es la

⁴ «De Vitoria se deriva toda la escuela teológica que había de dominar en el concilio de Trento. Al lado de sus insignes discípulos, Melchor Cano y Domingo de Soto, hay que considerar en esta obra de restauración, y en cierto modo de creación, a los teólogos jesuitas, como Salmerón y Laínez, y sobre todo, al eximio Suárez, que renovó la metafísica». BELAUNDE, VÍCTOR ANDRÉS. *La síntesis viviente*. Capítulo 1: Reflexiones sobre la cultura hispánica». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 19.

adhesión absoluta al filósofo idealista ni mucho menos la aceptación del panteísmo de sus discípulos alejandrinos. El espíritu español se orienta a conciliar la filosofía platónica con la filosofía aristotélica». ⁵

Belaunde se pregunta, entonces, «[...] ¿cuál es la causa de que el platonismo, en lugar de orientarse en España hacia el idealismo puro o hacia el panteísmo alejandrino, trate de armonizar con la filosofía de Aristóteles?». ⁶ Y se responde señalando que

[...] el hecho no puede tener otra explicación que la intensidad con que gravitaban en la mentalidad hispánica los valores cristianos, o sea la realidad espiritual trascendente, el mundo que refleja, en la variedad inexhausta de las cosas, la perfección, las ideas y las normas divinas y, por último, el hombre como imagen de Dios. ⁷

Resulta notoria la presencia de ideales y valores —una tendencia claramente platonizante— en el pensamiento español. En realidad, se trata de una marcada tendencia hacia el ideal y eso desdibuja las distancias entre Platón y Aristóteles.

1.1.2. La cultura barroca

Víctor Andrés Belaunde indica que son dos las etapas de la cultura hispánica: la del siglo XVI y la actual. ⁸ En el primer caso, se trata del origen de la tradición cultural española. Debe quedar claro que «[...] el movimiento cultural que representa la Contrarreforma y la restauración

⁵ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. 6, p. 23.

⁶ *Ib.*, l. cit.

⁷ *Ib.*, l. cit.

⁸ «La diferencia entre las dos etapas de la cultura de esta época estriba en que la primera, la del siglo XVI, está caracterizada por la más pura y la más profunda vivencia de los valores cristianos, y la segunda etapa marca una decadencia, pues no se mantiene la misma ecuación entre la Fe y la Vida». BELAUNDE, Víctor Andrés. «La síntesis viviente. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 33.



católica supuso en el fondo una asunción o victoria sobre los elementos paganos traídos del Renacimiento». ⁹ Esta cultura recibe el nombre de barroca y se expresa, además, en una variedad importante de transformaciones que Belaunde señala:

[...] al mismo tiempo que aparece en España, antes que en los otros países europeos, la Nación-Estado, en reemplazo de la poliarquía feudal, surge una original literatura en todos los géneros; se lleva a cabo la restauración de la filosofía cristiana en su íntegra pureza; florecen la ascética y la mística, la más rica de todos los tiempos, tan distinta de la inspirada por el panteísmo de los místicos alemanes, el espíritu caballeresco y militante invade el campo de la vida religiosa, y brota, como coronamiento de aquella máxima tensión anímica, una forma de arte esencialmente cristiano, el arte barroco, comparable, en su contenido espiritual y en su ansia de infinito, al arte gótico. ¹⁰

1.1.3. *El Greco y El Quijote*

Parte indisoluble de esa «ansia de infinito» se grafica en el arte barroco. La obra de el Greco y *El Quijote* de Cervantes ofrecerán expresiones sublimes de esta expresión artística. Belaunde se conmueve personalmente con el trabajo artístico del primero. Para nuestro autor:

La manifestación suprema del barroco es el Greco. No puedo yo hablar de este pintor sin avivar en mí una sincera emoción que no ha tenido eclipses ni atenuaciones en lo que lleva corrido mi vida. Fue para mí el Greco, desde mi ya lejana mocedad, sin preparación erudita, con la noble ingenuidad de la previa y absoluta ignorancia, la revelación más profunda del alma de la raza a la que me sentía pertenecer por la sangre y el espíritu. Admirando la perfección técnica, el objetivismo insuperado

⁹ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 33.

¹⁰ *Ib.*, vol. VI, p. 18.

de Velásquez, mi corazón se iba tras la mirada profunda de los monjes y de los caballeros del Greco.¹¹

Para Belaunde, el Greco combina, pues, los temas de la vida cotidiana con esa intensidad llena de absoluto y trascendencia.

En cuanto a *El Quijote*, para Belaunde, en esta obra, palpita la concepción cristiana de la vida¹² y no se puede sostener, como piensa Ramiro de Maeztu,¹³ que es una filosofía del desencanto. El humorismo de Cervantes expresa el contraste de lo real con lo ideal y muestra, a todas luces —piensa Belaunde—, que Maeztu no vio lo que era central en la obra de Cervantes:

El Quijote es, en cierto sentido, una epopeya. Más que ironía, es humorismo lo que caracteriza a Cervantes. El humorismo es un complejo de lirismo y de ironía, de entusiasmo y de sentimiento crítico. El espíritu humorista ve los contrastes del ideal con la realidad, percibe lo que hay de ridículo en el ideal que fracasa y en la ambición desproporcionada; pero por debajo de aquella risa palpita no solamente la simpatía sino el amor hacia el ideal no realizado. Hay en el humorismo una rara mezcla de amor platónico y de sentido agudo de la vida; el ironista puro tiene lo segundo, pero carece absolutamente de lo primero. Con la sola ironía renacentista Cervantes habría sido simplemente un discípulo de Erasmo

¹¹ Ib., vol. vi, p. 30.

¹² «La esencia de la obra inmortal, reflejando el alma profunda de Cervantes, está constituida por los valores eternos que Don Quijote desea vivir y que inspiran su ardor combativo y su afán de gloria. Y por debajo de los contrastes realistas y el espíritu burlón palpita, profunda, sincera y constante, la concepción cristiana de la vida. *El Quijote* no es ni podía ser una excepción en el panorama cultural de la Edad de Oro». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. vi, p. 33.

¹³ «No lo es tampoco en la interpretación sutil, dolida y amarga que ha dado al Quijote Ramiro de Maeztu, considerándolo como filosofía del desencanto». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. vi, p. 35.

y un precursor de Voltaire y no lo que fue y es: el representante más grande y más humano del verdadero humorismo.¹⁴

El Quijote se transforma, para Belaunde, en una expresión cabal de la cultura hispánica que logra combinar las tendencias propias del genio español.

1.1.4. La mística española

Otro elemento que debe resaltarse, fruto de esta tradición platónico-aristotélica, es la mística española. Escribe nuestro autor que ella es idealista y realista al mismo tiempo: se inspira en la exaltación de la humanidad de Cristo, que constituye la nota original de la espiritualidad teresiana; afirma la personalidad, y, por consiguiente, es la antítesis de todo inmanentismo y quietismo. El misticismo español entraña el sentimiento de individualidad; supone, asimismo, la acción y, por las buenas obras, la cooperación con Dios. En la mística de la Edad de Oro, en que culmina el sentimiento religioso de la época, se junta la máxima inspiración espiritualista con el más agudo y penetrante sentimiento de la vida real.¹⁵ Nuevamente, encontramos entrelazados los sentimientos de la vida real y concreta, y los valores trascendentes. El Greco, *El Quijote* y la mística española son manifestaciones artísticas y religiosas de un espíritu que se ha construido de una manera singular al unir ideales trascendentes con un sentido concreto y práctico de la existencia.

1.1.5. Las cuatro estaciones de la cultura

El «invierno» de la cultura hispánica

Belaunde ha colocado la cultura hispánica de la Edad de Oro como una época fundamental de la tradición cristiana. Esta es una tesis audaz,

¹⁴ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 38.

¹⁵ *Ib.*, vol. VI, p. 25.

así como poco conocida y explorada. Belaunde ha seguido la pauta abierta por Leibnitz, quien sostenía que, en la escolástica española, había «granos de oro», es decir, temas relevantes, y también ha repensado de manera especial la discusión sobre la modernidad occidental, que tuvo su epicentro inicial, sin duda alguna, en la España de los Reyes Católicos: «La plenitud, la máxima tensión espiritual e inigualada fecundidad que hemos observado en la Edad de Oro hispánica, la sitúan en el panorama de la cultura cristiana junto a las épocas de mayor esplendor. Diríase que en ella culmina la obra de la síntesis católica».¹⁶

Belaunde ofrece una propuesta para mirar el desarrollo de la cultura desde la perspectiva que descubre y esta nos parece totalmente relevante para lo que investigamos acerca de su obra:

Avanzando en este terreno me atreví a asignar a ese siglo de la historia de España (creación del Barroco), así como al siglo XVII francés (cristianización definitiva del Renacimiento), el carácter de una etapa fundamental en la evolución de la cultura occidental semejante por su trascendencia a la que personificó San Agustín en el siglo V y a la síntesis del siglo XIII.¹⁷

Al reconocer Belaunde la tradición hispánica como un periodo importante junto a otros como el de San Agustín y el de Santo Tomás, nuestro autor construye la imagen de estos momentos como si fuesen las estaciones del año. Así, escribe: «[...] podemos decir que la síntesis

¹⁶ «Se impone, desde luego, el paralelo con el siglo XIII. Observamos en este siglo la misma plenitud de cultura. Afirman los burgos y las comunes su independencia frente a los señorías; encuentra su forma definitiva la filosofía cristiana en la síntesis de San Agustín y de Aristóteles, realizada por Santo Tomás; se echan las bases de la ciencia moderna con Alberto Magno y Rogerio Bacon; y reforman la iglesia la caridad ardiente de Francisco de Asís y la sabiduría elocuente de Domingo de Guzmán». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 39.

¹⁷ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 3.

agustiniana representa la primavera de la cultura católica; la síntesis tomista del siglo XIII, con el arte gótico, representa el estío; y la Edad de Oro española, con el arte barroco, representa el otoño». ¹⁸ Añade que «[...] el barroco aparece en Francia, próximo al período de decadencia, en el rococó, en que pierde su esencia espiritual y adquiere un sin sentido cortesano y mundano». ¹⁹ Luego, señala que «[...] eliminada la realidad espiritual, el hombre es sumergido en la naturaleza y surgirá la moral del interés y del placer, que predomina en los siglos XVIII inglés y francés [...] y surgirá la moral del poderío, característica de la Alemania del siglo XIX». ²⁰ La sentencia de Belaunde es que «[...] el apogeo de la cultura germánica marca el fin del otoño y el comienzo del invierno en la cultura occidental». ²¹

Quizá esto presente el sentimiento de preocupación que tienen muchos sectores conservadores que ven en la sociedad moderna, un mundo que se aleja de los principios trascendentes y de una conducta moral adecuada a ellos. La perspectiva de Belaunde es de temor, pues percibe una suerte de decadencia de la cultura cristiana en el mundo contemporáneo. Recordemos que la tradición hispánica es el «otoño» y que nos encontraríamos en el «invierno». Sin embargo, Belaunde no pierde la confianza y señala que «la forma cristiana es una luz que no ha de extinguirse nunca. Su invierno, como el de la naturaleza, oculta en el polvo de las formas y de las instituciones desaparecidas la simiente de nuevas floraciones». ²²

¹⁸ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 41.

¹⁹ *Ib.*, vol. VI, p. 42.

²⁰ *Ib.*, l. cit.

²¹ *Ib.*, vol. VI, pp. 41-42.

²² *Ib.*, vol. VI, p. 44.

1.1.6. *El valor de la persona en la tradición cristiana*

Viejo agustiniano, sostengo, siguiendo a Dilthey, que el Cristianismo entrañó una verdadera revolución filosófica por la original idea de Persona, que desconoció, en su profundo significado, la filosofía antigua.²³

Pero ¿cuál puede ser el motivo de la preocupación y del temor? Belaunde asocia la sociedad contemporánea a la separación de los principios esenciales del cristianismo y, entre estos y en primer lugar, el principio del valor de la persona humana. Toda su argumentación apunta al reconocimiento de la persona humana como valor supremo, es más, probablemente, esta sea la tesis más importante que se concluye de todo lo expuesto hasta aquí. Su reflexión se afina en que fue la Iglesia católica la que «[...] proclamó la dignidad absoluta del hombre».²⁴ Ya en el período de la Conquista de América, el tema de los derechos del hombre estuvo planteado con toda claridad. La Conquista «[...] no solamente —planteó— varios problemas políticos e internacionales, sino otro, más profundo, relativo a los derechos del hombre, la igualdad de las razas humanas y la dignidad suprema de la persona».²⁵ Agrega, además:

²³ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, p. 3.

²⁴ Junto a ello dice Belaunde que «[...] amparó la familia y definió su carácter inmutable; consolidó y bendijo el gremio; favoreció la formación de ciudades y de burgos y protegió la libertad comunal, y, por último, dio a los reinos o a los imperios un alto sentido de una misión o destino providencial [...]. El proceso de integración de estas ciudades no se ha realizado obedeciendo solo a causas geográficas económicas o puramente políticas. Hubo, sobre todo, un factor de orden espiritual, de constante influencia, que mantuvo esos principios de unidad. Este factor ha sido señalado por todos los filósofos de la historia; pero ha sido desconocido consciente o inconsciente por gran número de sociólogos positivistas». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo 1: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 47.

²⁵ «Los principios sentados por Vitoria y por Soto, la polémica entre Las Casas y Sepúlveda y toda la discusión e investigación administrativa seguida en España para el establecimiento de las encomiendas condujeron al esclarecimiento y afirmación de las

La idea de persona es el arco total de la cultura cristiana y representa un avance decisivo del pensamiento cristiano sobre el pensamiento griego. Hay un significativo paralelo revelador entre la vivencia de la persona y la cultura. Cuando disminuye el sentimiento de la personalidad y de la libertad, la cultura amenaza desintegrarse a pesar de los progresos materiales y técnicos.²⁶

A partir de esta afirmación, queda claro que Belaunde recoge las ideas de la Escuela de Salamanca y reconoce el pensamiento y la práctica del obispo de Chiapas Bartolomé de las Casas. Cuando trabaja el tema de la persona, estudia dos elementos que piensa son sustanciales a ella. Piensa que la personalidad equivale, primero, a unidad y, luego, a libertad: «El valor esencial de la cultura de Occidente es la personalidad. Son elementos de esta la unidad y la libertad».²⁷ Con referencia a la unidad, escribe que, por ella,

[...] se cohesionan los diversos estados de la conciencia individual o social. La unidad encarna la identidad, en medio del fluir de la vida íntima o del sucederse de los hechos exteriores. La unidad supone una situación vertical permanente frente a las varias sollicitaciones externas o los propios impulsos subconscientes.²⁸

La libertad queda vinculada a la afirmación de la unidad en el sentido de «[...] la autodeterminación sobre las fuerzas divergentes que vienen del exterior, o que surgen de la propia interioridad del hombre».²⁹ Asimismo, añade:

normas cristianas como base del derecho público». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 21.

²⁶ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 40.

²⁷ *Ib.*, vol. VI, p. 45.

²⁸ *Ib.*, l. cit.

²⁹ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo III: La desintegración de la persona y la crisis de la civilización. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 45.

La personalidad tiene así una suprema dignidad. Esta concepción, intuita ya por la filosofía estoica, tiene su justa realización en el Cristianismo. El hombre es la imagen de Dios por la unidad y la libertad. La unidad en Dios es totalidad y plenitud; la libertad es creación. En el hombre, la unidad encarna la aspiración a la plenitud, y la libertad importa la propia superación. Por la unidad el hombre es el microcosmos; por la libertad este puede unirse a Dios o separarse de Él.³⁰

1.2 La teoría de la síntesis viviente

De lo expresado hasta aquí, se puede deducir el núcleo de su concepción, que consiste en explicar la primacía de los valores espirituales y «la influencia decisiva de éstos al moldear, y diríamos al asumir, los elementos físicos biológicos e históricos de cada pueblo».³¹ A ello, Belaunde llama síntesis viviente: «No he encontrado otro término mejor que el de “síntesis viviente” para expresar la concepción que explica la evolución de la cultura por factores espirituales, sin descuidar la influencia de las otras causas señaladas por la sociología».³²

Nos parece muy importante que Belaunde reconozca que la idea de síntesis viviente la haya recogido de la realidad peruana, que él ve ya como tal. Esto merece destacarse porque comporta una manera de entender la diversidad de temas que ofrece la realidad del Perú: «La idea de una síntesis de elementos espirituales y naturales en virtud de

³⁰ Ib., vol. VI, p. 47.

³¹ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 5.

³² «Los valores espirituales asumen y transforman los elementos que constituyen la corporeidad de una nación: tierra, instituciones, estructuras, quedan penetradas y transidas por los mismos principios e ideales. Estos realizan penosamente a través del tiempo una obra de inspiración, de impregnación y de asunción. Tal función asuntiva explica los fenómenos de transculturación». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 5.



la ascunción de los últimos por los primeros surgió del planteamiento de la realidad peruana, compuesta de elementos indígenas y de los traídos por España». ³³

Trataremos algunos temas más puntuales para concluir con el primer acápite dedicado a la obra de Belaunde: primero, el sentido de una cultura que coloca y privilegia los valores trascendentes; luego, el sentido del Estado y los límites de la visión hegeliana de este, así como la incompreensión hegeliana del papel de la religión; finalmente, la idea de peruanidad, que Belaunde concibe también como una síntesis.

1.2.1 Una cultura que privilegia los valores espirituales

La pregunta que se hace nuestro autor y a la que busca responder es cuál es el significado o qué supone la llamada síntesis. Este tema plantea de por sí una relación entre las ideas de trascendencia e inmanencia, ³⁴ pero su preocupación está en comprender la manera en que la cultura expresa los ideales y los valores espirituales de un pueblo. En su reflexión, Belaunde pasa revista a siete concepciones que considera como las más importantes sobre la cultura. Conviene anotarlas para dar, luego, una reflexión más de conjunto.

La primera concepción considera la cultura unida a la religión y mantenida por la vivencia de valores éticos y religiosos. ³⁵ La segunda subordina la cultura al desarrollo científico, por el que entiende las ciencias positivas, o sea, las del dominio de la naturaleza. La tercera une la cultura a un proceso dialéctico. La cuarta condiciona la cultura

³³ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 5.

³⁴ *Ib.*, vol. VI, p. 10.

³⁵ «La teoría de la síntesis viviente es trascendentalísima. Observamos que la unión dentro de la trascendencia supone una forma de animación más hermosa y más rica que la del inmanentismo, que esclaviza la vida a la materia y el espíritu a la vida. La unión que explica la vida de los seres colectivos a través de una comunidad de valores es asuntiva». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 10.

al desarrollo económico. La quinta explica las diferentes culturas como unidades orgánicas irreductibles e inconfundibles. La sexta corresponde a las recientes tendencias aparecidas para rectificar a Oswald Spengler en su radical pluralismo y señala los factores comunes a las culturas y los valores que se transmiten de una cultura a otra por el fenómeno de la transculturación.³⁶ La séptima, y última, atiende a la influencia principal de las doctrinas filosóficas.³⁷

No nos cabe duda de que la concepción más importante, para él, es la primera. Sin descartar elementos importantes de las siguientes, la primera podría resumir su perspectiva. Lo que subyace a las ideas de Belaunde —pensamos nosotros— es la cuestión moral. Escribe, por ello, que «[...] no existe cultura sin moral y no existe moral sin valores trascendentes con base religiosa».³⁸ Recuerda, además, que, en el caso de los pueblos católicos, la cultura está unida a la concepción tomista aristotélica.

1.2.2. La síntesis viviente y el espíritu objetivo de Hegel

La religión y el Estado

Belaunde reconoce que su tesis de la «síntesis viviente» tiene un parecido con el espíritu objetivo de Hegel. Creemos que esta similitud ilustra la posición de Belaunde sobre la dinámica que existe en la formación de la cultura. La cultura es la síntesis de los elementos previos, es decir, de la realidad objetiva y de los valores espirituales. Una de las expresiones de esta síntesis es la aparición del Estado: «El Estado, para Hegel, es la

³⁶ La tesis central de Dawson queda formulada en estas palabras de su último libro: «La historia completa de la cultura prueba que el hombre tiene una tendencia natural a buscar fundamentos religiosos para su vida social, y cuando la cultura pierde esta base espiritual, llega a ser inestable». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, pp. 11-14.

³⁷ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 14.

³⁸ *Ib.*, vol. VI, p. 15.

encarnación suprema del espíritu objetivo, la revelación de lo absoluto». ³⁹ Belaunde no comparte esta idea del todo, porque «esta concepción da demasiada rigidez a las otras síntesis vivientes, familia, gremio y comuna. Excluye la existencia de una comunidad espiritual nacional por encima del Estado y hace inconcebible una organización internacional que tenga como alma una comunidad humana general o iglesia». ⁴⁰ Ello implica una modificación de la tesis hegeliana y, según Belaunde, la superación del cerrado nacionalismo que el pensamiento hegeliano pareciera plantear. Existe, entre el espíritu nacional hegeliano y el espíritu católico universalista de Belaunde, una contradicción de fondo. Belaunde se pregunta al respecto:

[...] ¿cabría extender esta concepción de una síntesis viviente a otras culturas, dándole así cierto sentido universal? ¿Por qué no aceptar que hay síntesis de síntesis, formas de formas, en la inmensa variedad vital y espiritual del desarrollo de las diversas culturas? En lugar de la impenetrabilidad e impermeabilidad de las formas culturales hay que reconocer la influencia de unas sobre otras, en una jerarquía y con un sino en que estriba el secreto de la Historia. ⁴¹

No nos parece, sin embargo, que sus palabras sean atisbos del reconocimiento de la diversidad cultural y de lo que hoy podríamos llamar interculturalidad, porque esta se construye desde la autonomía de cada cultura.

La otra manifestación del espíritu hegeliano es la religión. Belaunde también desarrolla, aquí, sus precisiones: una cosa es la síntesis vital del

³⁹ «No puede negarse, sin embargo, que la síntesis viviente tiene parecido con el espíritu objetivo de Hegel. He aquí efectivas coincidencias; valores espirituales como esencia de las instituciones sociales, existencia de categorías históricas, visión unitaria de la Historia a través de la influencia cristiana». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 7.

⁴⁰ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 7.

⁴¹ *Ib.*, vol. VI, p. 6.

dogma, las instituciones y la liturgia; otra cosa es el abandono de la liturgia o las jerarquías, y quedarse sumergido en el formalismo:

La religión, en consonancia con la naturaleza del hombre, es una síntesis viviente de dogma, instituciones y liturgia. Inicialmente estos elementos son embrionarios, pero toda religión los tiene. El predominio formalista, o sea la tesis ritualista, no es la iniciación de un proceso, sino un paso a la desintegración. Está probado que las religiones primitivas no fueron exclusivamente ritualistas; tuvieron la idea de un Dios espiritual y trascendente.⁴²

Belaunde explicará, con ejemplos históricos, cómo se puede quebrar la relación con las ideas espirituales y quedarse en el rito:

En la religión judaica el fariseísmo entraña una desintegración al abandonar el espíritu ético-espiritual de los profetas [...]. En la síntesis medieval existía un armonioso equilibrio entre dogma, jerarquía y rito. La Reforma, al abolir la jerarquía y al prescindir de la liturgia, ha señalado no una etapa de superación, sino un comienzo de desintegración del Cristianismo.⁴³

En esta reflexión, se apunta contra una mirada en que se pervierte el proceso dialéctico de tesis y antítesis que no llega a producir una síntesis renovada ni en el proceso religioso, como se acaba de señalar, ni en el Estado.⁴⁴

1.2.3. La peruanidad como síntesis viviente

Finalmente, refiriéndose al Perú, Belaunde reflexiona sobre el sentido y la dialéctica que dio origen a su unidad nacional. Belaunde piensa en

⁴² Ib., vol. VI, p. 8.

⁴³ Ib., l. cit.

⁴⁴ «Idéntico fenómeno encontramos respecto al Estado. El Estado es una síntesis viviente de individuos, instituciones, poder coactivo, normas y estructura económica; por embrionario que sea un Estado supone la conjunción de estos elementos. La desintegración del Estado significa el predominio de un elemento sobre otro: individualismo, sociologismo, politicismo puro, idealismo ciego o economismo radical; son tesis y antítesis desprendidas de una síntesis originaria». BELAUNDE, VÍCTOR ANDRÉS. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 8.



los elementos en que se ha producido una transformación: lo económico, lo biológico, lo ético y lo religioso. El proceso, para Belaunde, trasciende la República y empieza con la Conquista. El Perú se forma a partir de cambios biológicos, económicos, éticos y políticos: «La conquista supuso una transformación económica por la introducción de elementos nuevos al lado de los antiguos; una transformación biológica por el mestizaje y una transformación ético-religiosa por la propagación del Cristianismo». ⁴⁵ Ya, en su reflexión sobre la peruanidad, lo había escrito y nosotros lo citamos, porque dichas observaciones precisaban muy acertadamente sus ideas:

Quizá valga la pena incluir aquí las siguientes palabras de mi libro *Peruanidad*: «Nosotros repetimos sin descanso, ante las incesantes negaciones de nuestros adversarios, que el Perú es una síntesis viviente; síntesis biológica que se refleja en el carácter mestizo de nuestra población; síntesis económica porque se han integrado la flora y fauna aborígenes con las traídas por España, y la estructura agropecuaria primitiva con la explotación de la minería y el desarrollo industrial; síntesis política porque la unidad política hispana continúa la creada por el incario; síntesis espiritual porque el sentimiento hacia una religión paternal se transforma y eleva en el culto de Cristo y en el esplendor de la liturgia católica». ⁴⁶

⁴⁵ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 5.

⁴⁶ «No concebimos oposición entre hispanismo e indigenismo. Ello sería un juego artificioso y protervo. Los peruanistas somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo. Disminuir la hispanidad o el incario es disminuir la peruanidad. La disyuntiva lógica y real es otra: ya es tiempo de destacarla eliminando posiciones falsas y expresiones equívocas. O pluralismo o unicismo. O síntesis o desintegración. En un campo están los que quieren conservar y enriquecer la síntesis peruana y en otro lado se hallan los que afirman la fuerza aglutinante y creadora del espíritu y en el otro los que contemplan solo la producción y escuchan los reclamos exclusivos de la sangre». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 6.

Desde este horizonte —el de la «síntesis viviente»—, forjado, como hemos señalado a lo largo de este primer punto, en la tradición hispánica y heredado por la peruanidad, Belaunde sistematizará, evaluará y enfrentará los desafíos que comporta el «invierno» del mundo moderno en el que vive.

2. LA CRISIS DEL MUNDO MODERNO

La crisis actual es la desintegración de una síntesis viviente originaria. El mal que sufrimos es la exageración de elementos que separados pretenden dominarnos exclusivamente.⁴⁷

2.1. La crisis de la civilización moderna: persona y Estado

La aparición del Estado ha puesto en evidencia un conjunto de problemas, entre ellos la crisis de civilización occidental y sus valores sobre la persona y la comunidad. Este problema, a juicio de Belaunde, no es formal, sino real y práctico. Belaunde describe el límite de la postura filosófica americana de John Dewey:

Un cristianismo formal, un ethos internacional, creado en los laboratorios de los sabios y extendido por la propaganda, como el postulado por el profesor Dewey, carecería de toda autoridad efectiva frente a la realidad brutal y sincera de fuerzas vitales o de clase, dueñas hoy de la técnica que ponen al servicio de sus instintos de dominación.⁴⁸

Belaunde insistirá en forjar un proyecto vital diferente al del liberalismo, del nacionalismo o del socialismo:

A las divinidades de la raza o del espíritu nacionales o de la masa proletaria no se les puede oponer con éxito el viejo mito liberal humanitario.

⁴⁷ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo II: La desintegración de la persona y la crisis de la civilización. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 57.

⁴⁸ *Ib.*, vol. VI, p. 56.

No se puede combatir con eficacia una ficción con otra ficción; sobre todo si detrás de la primera hay la divinización de la Nación-Estado y del viejo espíritu de dominación, o la racionalización de necesidades económicas, profundos complejos.⁴⁹

2.1.1. La desintegración de la persona y la crisis del Estado-nación

La observación de Belaunde es que la persona queda desintegrada porque se debilitan sus elementos de unidad y libertad asociados a valores trascendentes.⁵⁰ Naturalmente, que de este comportamiento, se derivará, para él, el utilitarismo y campearán, revestidos de «moralidad», los más descarados instintos humanos.⁵¹ Belaunde lo sostiene de la siguiente manera:

La vieja moral espiritualista será sustituida, en la dirección racionalista, por la moral utilitaria, y en la dirección vitalista, por el predominio de los instintos y de los impulsos basados en la sangre; idealización de la animalidad que alcanza su expresión ruda y poética al mismo tiempo en la filosofía de Nietzsche. La pugnacidad animal se vestirá con el nombre de instinto señorial. La subordinación de la inteligencia a la Vida, nueva, misteriosa e implacable deidad, será definitiva y total.⁵²

A su entender, se genera un «[...] mundo inferior, demoníaco y carnal», y «[...] puede hablarse entonces, no del hombre, sino del animal económico, del animal político o del animal vanidoso. Se trata, pues, de la crisis de la civilización, de una crisis de la personalidad».⁵³ Las secuelas son graves, y Belaunde enumera sus características: la personalidad del Estado queda disminuida y empobrecida por la ausencia de una

⁴⁹ Ib., l. cit.

⁵⁰ Ib., vol. VI, p. 52.

⁵¹ Ib., vol. VI, p. 53.

⁵² Ib., l. cit.

⁵³ Ib., vol. VI, p. 54.

comunidad espiritual ecuménica; las comunas y ciudades tienden a desaparecer; la vida comunal es absorbida, mediante la exagerada centralización, por el Estado omnipotente; la personalidad de la verdadera asociación económica se desnaturaliza; la personalidad de la familia va extinguiéndose por la generalización y facilitación del divorcio, la falta de garantías de la propiedad, la disminución de la autoridad paterna y el desconocimiento de la familia como unidad en el Estado; finalmente, la personalidad individual se desintegra a causa de la negación —en las corrientes dominantes de pensamiento— de todo principio de unidad y de permanencia, así como de la ausencia de valores espirituales trascendentes, lo que se considera un hecho muy grave.⁵⁴

Se observa, en su crítica al mundo moderno, una antinomia entre Estado y persona. Belaunde, en realidad, no comparte la idea *moderna* de que el Estado surge como asociación y ejercicio libre de los ciudadanos y que estos son, por lo menos en el terreno teórico, dueños del ejercicio estatal. Por el contrario, la desintegración de la persona tiene su correlato en el surgimiento del Estado moderno. Este Estado, el moderno, no es terreno de moralidad. Dice Belaunde que «puede afirmarse que la crisis del Estado como personalidad moral apunta ya desde la propia aparición de la Nación-Estado en la historia moderna».⁵⁵

La explicación que anida en el corazón de las ideas de Belaunde está en el abandono que hace el Estado moderno de los valores espirituales contruidos por la Iglesia; por eso, señala que la ruptura de la llamada «comunidad espiritual europea» se inicia

[...] por el cisma de Occidente, continúa por el renacimiento pagano y es consumada por la Reforma. En el cisma de Occidente ya apuntan las tendencias a diversificar las iglesias nacionales. La corriente renacentista pagana considerará que la esencia del Estado es la fuerza y el poder material: tal es la concepción que personifica Maquiavelo. El espíritu

⁵⁴ Ib., vol. VI, pp. 54-56.

⁵⁵ Ib., vol. VI, p. 48.



separatista o secesionista de la Reforma pretende destruir la unidad y universalidad de la vida espiritual.⁵⁶

Todo el proceso evidencia un cambio de los valores del espíritu por la ley natural. Este intento busca reemplazar «la acción viviente del espíritu religioso como contenido y sanción de la ley natural por la mera inspiración de una doctrina filosófica».⁵⁷

Nos parece que ese es el fundamento que lo enfrenta a la concepción moderna del Estado. El combate a dicha posición se debe realizar; porque esta lleva, entre otras cosas, a la división de la comunidad y al absolutismo del Estado.⁵⁸ Las consecuencias de esta situación son la ruptura y el atomismo religioso y político: «La concepción del derecho natural y de humanidad se despoja de todo sentido colectivo e histórico, y se concentra en un tipo ideal de hombre universal, dirigido por la razón, y centro de voluntad soberana».⁵⁹ Belaunde escribe que es una paradoja la afirmación del absolutismo del Estado a partir

⁵⁶ Ib., l. cit.

⁵⁷ «Sin embargo, algunos autores protestantes comprenden que la ley natural aplicada a los Estados exige un principio de comunidad religiosa. Grocio no creía suficiente la simple concepción filosófica y la técnica jurídica, y buscaba los factores vivos de la vida espiritual. Él pensaba que el Derecho Internacional solo podría prosperar dentro del predominio de la religión cristiana. La misma pluma que escribió *De Jure Bello ac Pacis* escribió *La verdad de la religión cristiana*. Grocio, como Leibnitz, afirmaba la necesidad de reconciliar las iglesias para la restauración de la unidad religiosa de Europa, base de la unidad de la ley internacional». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo II: La desintegración de la persona y la crisis de la civilización. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 50.

⁵⁸ «La crisis de la Nación-Estado, rota la unidad de la Cristianidad, no solo se manifestará en la tendencia absolutista del Estado, sino en la lucha que pronto surgirá en cada Estado entre los que representan la espiritualidad individualista e independiente y el propio Estado que ha asumido las funciones de la comunidad espiritual en sustitución que la Iglesia ecuménica». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo II: La desintegración de la persona y la crisis de la civilización». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 49.

⁵⁹ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo II: La desintegración de la persona y la crisis de la civilización. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 50.

del individualismo.⁶⁰ No obstante, la paradoja es el fundamento de la moderna teoría del ciudadano y de su papel en relación con el Estado. Sus distancias son muy claras: «La concepción de una comunidad ecuménica que, en el orden moral, está animada por el espíritu divino para fines trascendentales, es reemplazada por el Estado político, encarnación del espíritu objetivo. Se realiza, entonces, lo que podría llamarse un Pentecostés estatal».⁶¹

2.2. El resultado: la lucha entre vitalismos

Fantasmas de espiritualismo en sus dos formas, trascendente e inmanente, flotarán sobre las nuevas concepciones de la vida que en verdad ya no parten sino de dos realidades: el hombre como unidad biológica y económica, y, mejor que el hombre, la masa; y el Estado como centro de poder y de fuerza.⁶²

2.2.1. Bergson y Dilthey contra Nietzsche

La paradoja entre Estado absolutista e individualista que, según Belaunde, sintetiza la modernidad, la ve retratada en la obra de Friedrich Nietzsche. La idea principal de Nietzsche es «[...] la primacía de la vida sobre el conocimiento, o sea sobre la Verdad».⁶³ Para nuestro autor, Nietzsche diferencia, peligrosamente, la vida y la verdad. Habrá que dejar constancia de la defensa de Belaunde por la unidad de los conceptos:

⁶⁰ Ib., vol. VI, p. 51.

⁶¹ Ib., vol. VI, p. 52.

⁶² Ib., l. cit.

⁶³ «Dice en sus *Consideraciones intempestivas*: ¿debe dominar la vida al conocimiento y a la ciencia, o bien es la ciencia la que debe dominar a la vida? ¿Cuál de estas dos potencias es superior y dominante? Nadie dudará que la vida es la potencia superior y dominante, pues el conocimiento, al destruir la vida, se destruirá a sí mismo». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo III: Deshumanización y cultura, la tragedia de Nietzsche. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 59.



«Nietzsche repite la idea de Goethe: “Al principio no era el verbo sino la acción” [...]. Nietzsche las diferencia y las opone para destacar la primacía de la vida. ¿A qué vida se refiere así sin discriminaciones? Podría decirse que hay una vida *ante veritatem* y otra *post veritatem* o *secundum veritatem*».⁶⁴

El vitalismo nietzscheano no es otra cosa que la voluntad de poder que ha roto su armonía con la racionalidad. Belaunde dice, irónicamente, que «Zoroastro es la negación radical de Platón y de Agustín. Nietzsche desprecia a Pascal, pobre cristiano roto».⁶⁵ La crítica de Belaunde es nítida y clara:

La voluntad de poder invierte los valores. Surgirá entonces una ascesis original, un dominio de los instintos y de las pasiones vulgares, un desprecio del placer, de la comodidad y de la vida fácil, en obsequio a la acentuación de la voluntad de poderío. Ascensión sin meta, sin cumbre, en que se destaca solo la distancia cada vez más grande de lo plebeyo, de lo débil o enfermizo. La ascesis de Nietzsche no es integral, como la de los místicos orientales y cristianos. Se refiere únicamente a los instintos secundarios a favor de aquel instinto central en que, según él, se concentra la esencia de la vida y que constituye la raíz de la personalidad.⁶⁶

La crítica a Nietzsche se aborda no solo en el análisis de su filosofía, sino que se contrasta con temas y valores cristianos. Belaunde plantea el tema de la gracia como opuesto, diametralmente, a la obra de este filósofo para, desde ahí, entender la nueva orientación filosófica: «Aquí cabe estudiar a Nietzsche desde el punto de vista de la gracia, que es iluminación y radiación trascendentes y que exige la humildad y la receptividad. El orgullo es la negación de la gracia. El antropocentrismo renacentista encuentra su culminación en Nietzsche al afirmar la absoluta

⁶⁴ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo III: Deshumanización y cultura, la tragedia de Nietzsche». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 59.

⁶⁵ *Ib.*, vol. VI, p. 60.

⁶⁶ *Ib.*, I. cit.

autonomía humana». ⁶⁷ A partir de esta orientación, el nuevo vitalismo de Wilhelm Dilthey y de Henri Bergson, según nuestro autor, supera, largamente, el vitalismo nietzscheano:

Nos atrevemos a pensar que el mismo impulso vital de Bergson, desde el momento en que se desprende de un concepto puramente biológico y alcanza la vibración de la vida del espíritu, tenía que concluir necesariamente en la afirmación de un Dios personal, consoladora creencia que llevará al gran metafísico de los tiempos modernos a los umbrales del catolicismo. ⁶⁸

Agrega también: «El fondo es el mismo, desde Platón a Bergson; la coloración distinta. Y ese fondo está constituido por la postulación imperativa de un centro en que se realicen con absoluta plenitud todos los valores que imperfectamente comprende, siente o vive la humanidad». ⁶⁹

2.2.2. *La crítica a la divinización de lo humano*

Humanismo cristiano frente a humanismo ateo

Belaunde observa que, en realidad, «[...] palpita un drama mucho más hondo, constituido por el conflicto irreductible entre el humanismo cristiano y el humanismo ateo». ⁷⁰ El origen del drama moderno es claro: se ha invertido el sentido de los valores y se considera a la humanidad como divina. Belaunde escribe que «[...] surge entonces el concepto de una humanidad convertida en deidad, porque todas las ideas de perfección, todos los arquetipos que Platón y Agustín proyectaban en un más allá superior a nosotros deben encontrar no solamente su raíz sino su plena realización en la especie humana». ⁷¹ Se trata, en suma,

⁶⁷ Ib., vol. VI, p. 62.

⁶⁸ Ib., vol. VI, p. 64.

⁶⁹ Ib., l. cit.

⁷⁰ Ib., vol. VI, p. 67.

⁷¹ Ib., vol. VI, p. 65.

de «[...] revertir al barro humano el impulso de sus aspiraciones ideales e infinitas». ⁷² Está muy claro que, a Belaunde, esta divinización de la humanidad le parece absurda, aunque ella pueda responder a la angustia vivida por muchos seres humanos. ⁷³ Ejemplo del humanismo ateo es la práctica política de los bolcheviques en Rusia. ⁷⁴

No existen, para él, valores o dimensiones trascendentes fuera de la tradición religiosa. Conviene señalar que el tema de la voluntad o del vitalismo, en el pensamiento de Belaunde, está mediado siempre por los valores religiosos cristianos. Esta posición, que nace del *élan* espiritualista de principios del siglo XX, es realmente distante del espiritualismo de Mariátegui o del vitalismo de Haya de la Torre. Estos pensadores siguen el *élan* moderno, pero Belaunde siente que no resolverán los problemas de fondo. El objetivo es restaurar la vitalidad de los viejos valores, que se encuentran incólumes en la tradición cristiana heredada.

⁷² Ib., l. cit.

⁷³ «A esta absurda divinización del hombre responde la angustia de aquel personaje de Dostoyewsky [sic], que habiendo puesto su mirada en nuestra impotencia, nuestra debilidad y nuestra miseria moral, preguntaba: “¿Crees sinceramente que la humanidad es digna de ser amada?” Pensaba tal vez ese personaje de la historia humana los momentos de paz, de luz, contrastan con el inmenso fondo de luchas y crímenes. A esta humanidad engendrada en pecado y en dolor han erigido en dios Feuerbach y Comtez». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo III: Deshumanización y cultura, la tragedia de Nietzsche». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 65.

⁷⁴ «El humanismo ateo, que fue en Alemania una corriente universitaria y en Francia un simple movimiento intelectual, informará la vida de toda una nación, de un gran imperio bajo la dirección soviética. La educación, la política y la economía rusas parten de la negación de Dios. Eran muy recientes las críticas que habían ridiculizado la religión y la liturgia humanitaria de Comte para establecerla en la vida del soviét. Pero, en el fondo, en Rusia palpita el culto humanitario. La jerarquía que supone la obediencia ciega durante la vida se reflejará en adoración después de la muerte. La tumba de Lenin no es un mausoleo sino un santuario. La veneración religiosa al zar ha sido reemplazada por el culto de Stalin». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo III: Deshumanización y cultura, la tragedia de Nietzsche». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 67.

2.2.3. *Elementos para una restauración de los valores espirituales*

Aunque hayan dominado Europa las corrientes materialista y vitalistas en los últimos tres siglos —dominio que es la causa profunda de la crisis de la cultura occidental—, nadie podrá negar que existen enormes sectores que mantienen la concepción cristiana. Son precisamente estos sectores los que afirman hoy con mayor vigor su opinión sobre un nuevo orden, sea por la natural reacción del sentimiento de las masas, herederas de una secular tradición cristiana, sea por la influencia de altas inteligencias que, frente a la tragedia actual, no encuentran otro remedio que la restauración de los fundamentos éticos de nuestra cultura.⁷⁵

Por ello, la esperanza de la reconstrucción no está en un mítico valor a futuro, «[...] sino en la vitalidad de los viejos valores que se hallan en el fondo espiritual de la naturaleza del hombre y que afirmó y enaltecó el Cristianismo».⁷⁶ Se trata de revalorar la tradición. El centro de estos valores es la dimensión de la persona. Ya hemos señalado, en líneas anteriores, la importancia que Belaunde concede a los derechos de la persona y que estos responden al corazón del mensaje cristiano.⁷⁷ El reconocimiento de los derechos humanos no se hace por la afirmación de la conciencia contra el poder medieval o absoluto, sino que se redescubre en la tradición católica.

⁷⁵ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden eticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 69.

⁷⁶ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo II: La desintegración de la persona y la crisis de la civilización». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 57.

⁷⁷ «El carácter sagrado de los derechos del hombre no puede derivarse del concepto de la utilidad o de la virtualidad social, sino del origen y fin trascendental de la persona humana, o sea de Dios [...]. Entre los sectores religiosos y no religiosos de los países occidentales existe acuerdo en las reglas jurídicas que concretan los derechos de la persona humana». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden eticojurídico y la postguerra». En sus *Obras completas*, vol. VI, pp. 73-74.



Belaunde encuentra débil la base para una restauración social e internacional de los valores en la perspectiva filosófica del profesor americano Dewey. Belaunde apunta a una ética basada en valores trascendentales y religiosos: «Esta ética no puede ser una ética convencional, de creación de laboratorio, que carecería de toda autoridad y respetabilidad, sino una ética tradicional, de valor trascendental y, por lo mismo, de sentido religioso».⁷⁸ La postura no es nueva; ya estaba presente en los intentos de Hugo Grocio y Leibnitz por reconciliar Europa sobre la base de una ética cristiana común.⁷⁹

El proyecto *ideal* e internacional al que aspira Belaunde es el forjamiento de una «comunidad espiritual unificada». Naturalmente, se podrá desarrollar mejor «[...] en naciones en que se halla diferenciada la Sociedad del Estado»⁸⁰ y no en naciones que tienen un carácter estatista, rasgo que justamente niega el papel de la sociedad:

Hay que restaurar la unidad moral en el hombre, la afirmación de su impulso de superación, por la fe en valores trascendentales; hay que devolver a la familia su vitalidad, su cohesión y su permanencia; hay que dar a la asociación un sentido de integridad y al mismo tiempo un significado espiritual y moral por encima de los intereses económicos; hay

⁷⁸ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden eticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 74.

⁷⁹ «A la restauración de esa ética tiende el movimiento cuyas manifestaciones hemos estudiado y que representa el acuerdo entre la iglesia y las ramas separadas. Semejante tendencia nos lleva al recuerdo de orientaciones similares que representaron tan altas figuras como Grocio y como Leibnitz. Grocio no consideraba posible la existencia del Derecho Internacional sin el mantenimiento de la Cristianidad y estaba convencido de la necesidad de reconciliar a las diferentes sextas cristianas. Y para él, como para Leibnitz, empeñado también en esa obra reconciliatoria, la unidad religiosa de Europa era el precedente necesario de su unidad jurídica y del mantenimiento de su cultura». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden eticojurídico y la postguerra». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 74.

⁸⁰ BELAUNDE, Víctor Andrés. «La síntesis viviente. Capítulo IV: El orden eticojurídico y la postguerra». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 75.

que restaurar la libertad municipal; pero afirmar al mismo tiempo la cohesión nacional, la personalidad del Estado por la vivencia de valores espirituales permanentes y comunes.⁸¹

2.2.4. *El reconocimiento a España*

El papel de Hispanoamérica

Belaunde parte de reconocer a España tres contribuciones que considera de valor definitivo para la existencia de un orden universal: primero, el descubrimiento de América; segundo, la Contrarreforma; y, tercero, la creación del derecho internacional. Estos elementos son modernos y pertenecen a la tradición moderna española. Así, escribe Belaunde, «[...] coinciden estas tres magnas contribuciones hispánicas, no por obra del azar histórico sino por derivarse de la esencia del pueblo que las produjo en absoluta consonancia con su destino».⁸² A partir de estas ideas, debemos hacer la siguiente reflexión sobre el sentido de la crítica de Belaunde. Al parecer, no es una crítica a la modernidad en general o al Estado moderno en particular; se trata de una crítica a un tipo de filosofía de comprensión de la modernidad o del Estado que no tiene, según nuestro autor, los correspondientes valores trascendentales que sí tiene la modernidad hispánica. Belaunde no ha dejado de ser un defensor de la nación, pero en la versión de la defensa de la cultura y la tradición castellana.

Los tres temas propuestos por Belaunde tienen una importancia capital. Gracias al descubrimiento de América —dice— «[...] se extiende la cultura cristiana a un nuevo mundo donde encontrará tal vez su refugio y último baluarte».⁸³ Debido a la Contrarreforma, «[...] se

⁸¹ BELAUNDE, Víctor Andrés. «La síntesis viviente. Capítulo II: La desintegración de la persona y la crisis de la civilización». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 56.

⁸² BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 78.

⁸³ *Ib.*, I. cit.



salva el cristianismo auténtico en los pueblos latinos y en buena parte de los pueblos germanos, y se produce un efecto que ha aprovechado a los mismos sectores protestantes». ⁸⁴ Mediante el derecho internacional, se gesta un sólido instrumento para la defensa de los derechos civiles de las personas y, por ende, de sus comunidades. En realidad, el pensamiento de Belaunde nos parece crítico de la modernidad sajona, jacobina y materialista, que —no podemos negar— ha evidenciado, a todas luces, sus limitaciones y restricciones de la misma manera que la modernidad española las mostró.

En el caso de Hispanoamérica, Belaunde reconoce los mismos valores que en España. ⁸⁵ Una primera constatación es que «[...] los países iberoamericanos [...] han conservado, en su abrumadora mayoría, si no en su unanimidad, la adhesión a la filosofía católica». ⁸⁶ Por ende, cuando se analiza y estudia su situación, se descubre que

[...] la solidaridad de los pueblos hispanoamericanos no solo estriba en la continuidad geográfica o en la armonía de intereses o en la identidad de posición política exterior; es, sobre todo, una solidaridad cultural basada en la identidad de concepción de la vida, de religión y de lengua, y en la comunidad de sentimientos estéticos. ⁸⁷

En síntesis —continúa Belaunde—, «[...] la unión profunda de nuestros países es mantenida por los comunes valores de la cultura

⁸⁴ Ib., l. cit.

⁸⁵ «Todos reconocen las ventajas para una nación de la continuidad y cohesión geográficas, la homogeneidad racial originaria o la determinada por un intenso cruzamiento y la de un nivel común de cultura. Por encima de estos factores hay que colocar el supremo y decisivo de la unidad espiritual, o sea la comunión en los mismos valores religiosos y en idénticas certidumbres éticas. En esta unidad espiritual estriba el alma nacional, la profunda esencia de la Patria». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden eticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 92.

⁸⁶ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden eticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 79.

⁸⁷ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Introducción. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 3.

hispano-cristiana». ⁸⁸ Finalmente, sentencia que «[...] el futuro de la unidad espiritual de los países de América, siempre en peligro por las fuerzas desintegradoras, internas y externas, depende de dos factores: la irradiación de la concepción cristiana de la vida y la organización eficaz de la democracia cristiana». ⁸⁹

2.2.5. *La formación de la juventud en valores cristianos*

Belaunde no es solo un ideólogo; es también un hombre de acción y, en particular, un maestro, un profesor. Piensa que la mejor manera de enfrentar la crisis de valores, la deshumanización y la tragedia es con el trabajo magisterial. El que la juventud llegue al materialismo, vía el positivismo, debe ser encarado por todos, ya que consiste en el abandono flagrante de la unidad espiritual que debe cohesionar a los países hispanoamericanos. ⁹⁰ Belaunde piensa que los intelectuales cristianos no han hecho ver con suficiente claridad el profundo sentido del cristianismo; no han mostrado cómo este «[...] envuelve no solo la más pura de las religiones, sino la filosofía de la verdad, de la belleza y del bien en su plenitud». ⁹¹ Belaunde conoce la obra de Mariátegui y sabe de su síntesis política y estética. No la considera palabrería, sino un conjunto de argumentos que plantean por qué lo cristiano supera, comprensivamente, todas las ideologías surgidas en el mundo moderno. No las rechaza, sino que, superando sus límites, las integra creativamente en la capacidad que el cristianismo tiene para combinar lo real con lo ideal. En esta definición, aparece, claramente, su visión agustiniana de la vida:

⁸⁸ Ib., l. cit.

⁸⁹ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 94.

⁹⁰ Ib., vol. VI, pp. 92-93.

⁹¹ Ib., vol. VI, p. 93.



Es nuestro deber demostrar a los jóvenes que esta filosofía tiene del positivismo el sentido de la realidad objetiva y lo supera porque afirma la realidad superior de la propia conciencia; tiene del liberalismo el respeto a la persona humana, sin la anarquía espiritual y la atomista dispersión; proclama como el socialismo la justicia social, sin odios de clase, dictaduras de grupo y la absurda estatolatría; sabe como el panteísmo aunar la naturaleza con el espíritu sin plasmar en ella a Dios, esclavizándolo, y acepta como el evolucionismo las ideas de progreso y desarrollo, pero con una finalidad y un orden que todo lo comprende y lo abarca todo. Por último, debemos probar a las jóvenes generaciones que la concepción católica de la vida ha mantenido nuestras instituciones tutelares, nuestra cohesión social ha creado nuestro desarrollo estético y es la fuente perenne de toda aspiración ideal y de todo movimiento de caridad y amor.⁹²

3. LA PERSPECTIVA POLÍTICA

En esta última parte se presentará la reflexión sobre la política y su perspectiva de construcción de un nuevo orden moral y cristiano a escala planetaria con las exigencias que ello comporta en la formación de un Estado católico y con orientación claramente universal. Las ideas de Belaunde tienden a salir del ámbito de la reflexión académica y religiosa, y entran al mundo de la ética y la política. Belaunde es un hombre que sabe de la importancia de la actividad política. Su reflexión y su adhesión a los valores cristianos están en el centro de una práctica política. El socialcristianismo y la Democracia Cristiana le deben, en el Perú, sus fundamentos.

Las líneas que siguen intentarán presentar su visión de los problemas internacionales y cómo debe el Estado cristiano enfrentar los desafíos del mundo contemporáneo tras la segunda guerra mundial. Existen juicios interesantes y un balance, en conjunto moderado, de la situación política internacional. Sin embargo, no hay que olvidar que el

⁹² Ib., l. cit.

análisis realizado por Belaunde aspira a una reconversión de valores y a una nueva ubicación de los países de tradición hispánica.

3.1. Las posibilidades de un orden cristiano

La actual coyuntura internacional

Primero, Belaunde analiza la situación de Italia. No siendo un defensor del fascismo, cree ver en él —sin ceguera pasional— un servicio a la civilización al impedir que el comunismo se impusiera en Europa. Aquí, a juicio nuestro, se vuelve demasiado *pragmático* al hacerse tan firme en la defensa de los valores espirituales y humanos. Hoy, pensamos que el fascismo fue criminal. Belaunde reconoce que el fascismo estuvo influido, en Italia, por filosofías extrañas como las de Hegel y las de Georges Sorel.⁹³ Dirá «[...] es cierto, en dos filosofías extrañas al pueblo italiano, la de Hegel y la de Sorel, el fascismo convivió con el catolicismo, adoptó la institución cristiana de las corporaciones, aunque dándoles una estructura muy rígida, y tras no pocas dificultades resolvió los conflictos con el Vaticano sobre educación de la juventud».⁹⁴

Sobre Alemania, encuentra que «[...] la tradición cristiana, tan genuina y profunda en los sectores católicos, ha tenido que combatir corrientes poderosas como la idolátrica del espíritu nacional de la escuelas románticas e histórica, la concepción hegeliana del Estado, la seductora influencia del vitalismo nietzscheano y de la sociología falsa y brillante de Treitschke [...]. Una doble demagogia, racial y de clase, sopla con un ímpetu de juventud fanatizada, creando un movimiento arrollador bajo la influencia oratoria de Hitler».⁹⁵

⁹³ Nos parece que es un exceso de Belaunde. En todo caso, no fue el fascismo el que salvo a Europa, sino la democracia, y, en referencia a la práctica de Mussolini y del fascismo en Italia, pensamos que no hay mucho rescatable.

⁹⁴ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 80.

⁹⁵ *Ib.*, vol. VI, pp. 83-84.



Bismarck fue un Maquiavelo sobre el cual gravitó la idea de Europa. La desgracia de Alemania ha consistido, desde el punto de vista moral, en el predominio de la filosofía vitalista e inmanentista sobre las corrientes cristianas, y desde el punto de vista político, en el abandono de la mentalidad del equilibrio europeo [...] y la adopción del sueño napoleónico de un dominio inmediato de Europa basado en la confianza absoluta en la eficacia de la guerra motorizada.⁹⁶

En su reflexión final y en su juicio sobre Hitler, Belaunde asocia su papel con el de Martín Lutero. Nos parece que la alusión es poco feliz y poco acertada —incluso forzada diríamos— a pesar de la opinión —que nos parece también forzada— del teólogo alemán Karl Barth.⁹⁷ Obviamente, Belaunde trata de salvar a los pueblos católicos de ambas naciones. Nos parece que le cuesta aceptar que participaron con conciencia en el conflicto y deben, por lo tanto, asumir sus responsabilidades. La explicación que da al respecto —la presencia de «extrañas ideologías»— es insuficiente. Los hechos están muy claros: el fascismo italiano y el nacionalsocialismo violaron como nunca jamás se habían violado los derechos de las personas.

El tema de fondo, no obstante, es la evaluación de Rusia, China y el marxismo. Su balance se centra en las consecuencias de la segunda guerra mundial y la posibilidad de conseguir la paz. Al respecto, dice: «Después de ganar la guerra es indispensable ganar la paz. Esta tiene sus enigmas que giran alrededor de la actitud de Rusia. Es cierto que

⁹⁶ *Ib.*, vol. VI, p. 85

⁹⁷ «Hitler, con su filosofía racista, ha jugado respecto de la civilización postcristiana un papel semejante al que desempeñó Lutero respecto de la síntesis católica medieval. Sin la Reforma no se explica el estatismo prusiano y sin este no se explica el nazismo. El famoso teólogo protestante Karl Barth se duele asombrado de que la cuna del protestantismo, Prusia, haya sido también el núcleo y centro principal del nazismo. Para un espíritu imparcial esta coincidencia no tiene nada de extraño y es, por lo contrario, reveladora de una de las más profundas armonías de la Historia». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 85.

hay un fondo religioso o místico en el pueblo ruso; pero hoy está orientado todo hacia el humanitarismo, extrañamente hipostasiado al materialismo». ⁹⁸

La apuesta de nuestro autor es por la victoria de los nacionalistas chinos, que le parece que tienen elementos comunes de moral con el cristianismo. ⁹⁹ La posibilidad de que Japón conquiste China no le parece nada saludable sino peligrosa; pero lo más peligroso, para él, es la presencia del comunismo en China. Sobre ello, Belaunde escribe:

El otro extremo en la disyuntiva de China es la conversión al marxismo y el pleno sometimiento a la influencia de Rusia. Si la moral cristiana se conforma con las tradiciones éticas de China, la situación económica agravada por la invasión japonesa predispone a las masas al comunismo, el cual solo podría evitarse, como en la Europa, por el predominio de las armas angloamericanas y la ayuda económica oportuna, cuya urgencia contempla ya los círculos dirigentes de las democracias occidentales. ¹⁰⁰

Efectivamente, los Estados Unidos lograron la victoria sobre el Japón y, con ello, impidieron su hegemonía asiática, pero no pudieron evitar que China se transformara en un país comunista.

⁹⁸ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 86.

⁹⁹ «Una disyuntiva semejante pesó sobre la China. Es conocida la semejanza de la moral de Confucio con la moral cristiana. Se atribuye al último discípulo de Confucio la frase de que ha sonado para China la hora de su total conversión al cristianismo. La semejanza del ideario ético internacional de China y los países cristianos acaba de ser internacional y acaba de ser puesta de relieve por la Sra. Chiang Kay-Shek en los notables discursos que ha pronunciado en su gira por los Estados Unidos. Ningún espíritu imparcial puede dudar de que la hegemonía del Japón en el Asia habría cerrado toda esperanza al Cristianismo, pues con ella habría surgido un sincretismo pagano precedido por el shintoísmo, que es absolutamente contrario al cristianismo». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 87.

¹⁰⁰ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 87.

Belaunde se sorprende positivamente aún más del

[...] sentido realista de que han dado muestra los dirigentes rusos y que podría llevarlos a aprovechar la profunda enseñanza que se deriva de esta guerra. Un conflicto entre los aliados solo puede conducir a la ruina de todos, y Rusia tiene que considerar así la necesidad vital de un periodo de equilibrio. Se realizaría entonces la paradoja de que un pueblo de mentalidad más asiática que occidental dé muestras de mayor sentido realista que la Alemania envuelta desde 1923 en una ola de panteísmo racista.¹⁰¹

Finalmente, Belaunde toma nota de lo que la guerra ha exigido al mundo occidental. En primer lugar, ha afectado la justicia social; porque «[...] la guerra ha obligado a las democracias occidentales, sin abandonar sus principios tradicionales, a acentuar la intervención del Gobierno en asuntos económicos. La mayor amplitud de las instituciones de justicia social representa rectificaciones profundas y, de otra parte, necesarias al régimen capitalista».¹⁰² En segundo lugar, piensa que sería bueno y conveniente recoger la importantísima tradición y los valores espirituales de los pueblos latinos que están guardados en su cultura, así como reincorporar a Alemania al cristianismo, es decir, al alma de Europa.¹⁰³ Belaunde concluye que las posibilidades de un orden verdaderamente cristiano en la posguerra tienen determinadas condiciones,¹⁰⁴

¹⁰¹ Ib., vol. vi, p. 88.

¹⁰² Ib., vol. vi, p. 89.

¹⁰³ «La nueva organización del mundo, al lado de la influencia técnica y económica de los países anglosajones, tiene que considerar, más allá de la incuestionable igualdad jurídica de las naciones, la necesidad de restaurar la legítima y saludable influencia de los pueblos latinos, genuinos sostenedores de la tradición cristiana, y crear para los pueblos germánicos la atmósfera propicia a su reincorporación definitiva al alma de Europa». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la posguerra». En sus *Obras completas*, vol. vi, p. 91.

¹⁰⁴ «[...] están sujetas a las siguientes condiciones; a la superioridad política y militar de las democracias occidentales respecto de Rusia, después de la conclusión de la guerra; a

pero la influencia final y decisiva es la de los valores cristianos en las democracias occidentales.

3.2. La importancia del papel del Estado católico Hacia una perspectiva universal

Para concluir con la exposición de las ideas de Belaunde, debemos señalar dos sumamente importantes: las características del Estado católico y el carácter universalista de la perspectiva cristiana. Estas orientaciones precisarán, finalmente, cuál es la apuesta que tiene Belaunde para construir un mundo moderno diferente que permita superar el «invierno» del positivismo y del racionalismo a los particularismos expresados en el surgimiento de los Estados nacionales.

3.2.1. *El Estado católico*

Antes de continuar, conviene dejar en claro que la propuesta de Estado cristiano de Belaunde tiene su propia racionalidad y características, que conviene conocer para entender a cabalidad su pensamiento y su perspectiva mundial. Su concepción cristiana del Estado consta, al menos, de cinco puntos esenciales. En primer lugar, hay una clara diferencia entre lo temporal y lo espiritual. En segundo lugar, señala que existe una vinculación del Estado y la comunidad espiritual, en la que la vida espiritual no es meramente subjetiva, individual o atómica; esta se plasma en cuerpos colectivos y tiene una objetividad que se traduce

la inmediata rehabilitación política y económica de los países invadidos; al mantenimiento por parte de estos de su estructura política y su tradicional fisonomía de cultura; a la estrecha cooperación con los países neutrales inspirados en la tradición cristiana, como España y Portugal, Suecia y Suiza, o interesados en el equilibrio, como Turquía; y, por último, a la influencia decisiva en la orientación de las democracias occidentales de los sectores cristianos sobre las corrientes positivistas o de un capitalismo imperialista». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo IV: El orden éticojurídico y la postguerra». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 91.



en instituciones. En tercer lugar, se encuentra la idea del bien común, que viene, según él, del Evangelio: la ley tiene como finalidad el bien común y la autoridad tiene que moverse dentro del bien común; esta idea, junto con el respeto de los derechos y de las libertades, debe plantear el bienestar no solamente material sino moral de todos. En cuarto lugar, plantea la jerarquía de instituciones, porque el Estado no es una uniformidad absoluta y supone la integración de unidades libres. Esto lleva a que el Estado coordine la acción de las comunas, porque la comuna es autónoma y, en la autonomía municipal, está la esencia de la concepción católica de la vida. El Estado se forma, para Belaunde, por la «aglutinación» de comunas. Esta vieja idea proviene de la visión medieval de comuna y de comunidad, anterior a la idea de Estado. Si la razón de la crítica al Estado moderno es el hecho de que frustró el desarrollo de la vida comunal, Belaunde plantea una nueva relación entre el Estado cristiano y las comunas. Finalmente, en quinto lugar, se encuentra la sujeción a la ley eterna. Para muchos —piensa Belaunde—, este planteamiento representa una ficción, porque están acostumbrados a considerar al Estado como la realidad suprema y, a su soberanía, como ilimitada y absoluta. Dentro de la concepción católica del Estado, este se encuentra sometido a la *lex aeterna*, o sea, a la justicia natural, en sus atribuciones reglamentarias, legislativas y administrativas.¹⁰⁵

Las explicaciones sobre las que Belaunde apoya su argumentación en torno al papel del Estado cristiano son varias y tomaremos nota de algunas que nos parecen relevantes. Primero, existe una lectura propia de la crisis moderna del siglo XVI diferente a otras. Desde su perspectiva, el Estado nacional quebró las posibilidades de un reino cristiano: «La tragedia de la humanidad ha consistido en que cuando se iban integrando al calor de la concepción cristiana de la vida los elementos: familia, comuna, gremio, provincia y despuntaba el reino como esbozo

¹⁰⁵ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo v: La función del Estado según la doctrina de la Iglesia». En sus *Obras completas*, vol. VI, pp. 97-100.

de los Estados nacionales, se rompió, así, la unidad religiosa y, en esta crisis, nacieron los Estados nacionales [...]». ¹⁰⁶ La explicación nos ilumina de manera contundente al anotar, según nuestro autor, qué es lo que se perdió y qué es lo que se obtuvo: perdimos, desde su óptica, la universalidad católica y obtuvimos la tragedia del Estado nacional moderno de corte maquiavélico.

En segundo lugar, está la postura del absolutismo y del nuevo poder de los reyes, desde donde se afirma el poder del Estado nacional. Al respecto, señala que bajo «[...] la idea del derecho divino de los reyes fue combatida precisamente por los jesuitas que sostuvieron una concepción democrática que se basaba en la idea de la soberanía popular». ¹⁰⁷ Esta lucha fue fundamental en la contienda contra el Estado maquiavélico. Los jesuitas lucharon, precisamente, manteniendo los ideales espirituales de la cultura católica e hispánica.

En tercer lugar, Belaunde señala que la nueva disputa fue con el estatismo y, en especial, con el estatismo socialista. Nuestro autor sugiere que

[...] la Iglesia tenía que oponerse también al estatismo socialista. El socialismo fue condenado por León XIII en 1878. El socialismo no era sino una forma del estatismo; el estatismo en cuanto contemplaba no el poder abstracto del Estado, como manifestación de la voluntad divina, sino de la voluntad de las masas. El estatismo se deriva del liberalismo. ¹⁰⁸

De esta manera, la crítica al socialismo entraña la crítica al liberalismo. En este cuarto punto, la referencia al liberalismo y a su reclamo particular de la propiedad privada se hace necesaria. Las razones que tiene la Iglesia para defender la propiedad privada —dice Belaunde—

¹⁰⁶ Ib., vol. vi, pp. 100-101.

¹⁰⁷ Ib., l. cit.

¹⁰⁸ Ib., l. cit.



son distintas a las que tienen otras corrientes.¹⁰⁹ Para Belaunde, el fundamento de la propiedad privada, en la concepción católica de la vida, es de orden moral. La propiedad es la prolongación de la personalidad humana. La propiedad es, en la mayor parte de los casos, obra del trabajo directo o heredado y, sobre todo, es indispensable para la familia.¹¹⁰ John Locke no estaría muy lejos de esta afirmación. La orientación del Estado, vale decir, del bien común, según Belaunde, «[...] es la esencia de la orientación de la Iglesia [que] se traduce en esta generosa aspiración. Si la propiedad se justifica por la familia, el ideal que persigue la Iglesia es la generalización de la propiedad. El Estado debe orientar toda su política hacia la generalización de la propiedad privada».¹¹¹

La postura del Estado católico, en la opinión de Belaunde, debe escapar a los extremismos y basarse en el bien común y en los derechos de las personas:

La posición católica que se aparta del individualismo y del socialismo no es una simple conciliación o transacción a posteriori, de puntos de vista extremos. En ella el individuo tiene derecho y deberes definitivos, y el Estado clara misión; cuenta la personalidad humana y cuenta el bien común, y sobre el bien común y la personalidad humana, la ley eterna. Esta es nuestra posición sintética, posición originaria, nacida de fundamentos filosóficos y fundamentos históricos.¹¹²

¹⁰⁹ «La defensa de la propiedad dentro de la concepción católica de la vida no se basa en razones principalmente económicas, aunque ellas tienen que ser tomadas en cuenta. El régimen de propiedad privada es más productivo que el régimen socialista; ha dicho bien Maurras: “El socialismo no es régimen de producción, sino de consumo”». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo V: La función del Estado según la doctrina de la Iglesia». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 102.

¹¹⁰ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo V: La función del Estado según la doctrina de la Iglesia». En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 102.

¹¹¹ *Ib.*, vol. VI, p. 103.

¹¹² *Ib.*, vol. VI, p. 106.

3.2.2. *La perspectiva universalista*

Las ideas del Estado cristiano o católico que hemos presentado tienen una perspectiva universal. Belaunde está convencido de que una de las características centrales del pensamiento cristiano es su perspectiva universal. El sentido etimológico de la palabra *universal* le sugiere una reflexión afín a sus ideas:

Tales conceptos se definen y destacan mejor a través de la etimología de la palabra universo: versus enum, alrededor de uno. Universo significa mundo variado y múltiple y al mismo tiempo uno; esto es, regido, inormado y animado por un principio de unidad. Toda idea de Universalismo y de Universalidad está ligada a la idea de Unidad, y la Unidad a la idea de Dios. No hay Universalismo sin Dios. Fuera de Dios no existe el Cosmos, solo existe el Caos.¹¹³

Asimismo, una mirada histórica le permite apreciar la tensión entre universalismo y particularismo, que se desarrolla a favor de la segunda en la Edad Moderna. Belaunde señala que la Reforma entrañó «[...] el particularismo o nacionalismo religioso. Si fue una herejía desde el punto de vista teológico, fue, desde el punto de vista social, una insurrección del vitalismo particularista y nacionalista contra el universalismo cristiano».¹¹⁴ Por eso, la Reforma, según nuestro autor, «[...] importó desde el principio la variación, la incoherencia, la dispersión y, por último, la atenuación del mensaje cristiano, abriendo el camino a su radical negación».¹¹⁵ España y otras naciones, al combatir la Reforma, «[...] salvaron el principio de universalidad».¹¹⁶ En su visión,

¹¹³ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo VI: Universalismo cristiano. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 111.

¹¹⁴ *Ib.*, vol. VI, p. 113.

¹¹⁵ *Ib.*, l. cit.

¹¹⁶ *Ib.*, l. cit.



la pelea de España y los latinoamericanos estaría orientada al universalismo en tanto que la modernidad se ha afirmado en los nacionalismos.

La misma idea gravita frente al descubrimiento del mundo. Escribe Belaunde:

El catolicismo, al comprender a todos los pueblos y a todas las razas, tenía que extenderse a todas las regiones de la tierra. En el catolicismo existía el mandato y el instinto del descubrimiento [...]. Este profundo sentido universalista explica las hazañas de los portugueses y de los españoles, el descubrimiento de América, las empresas de Francia en la América y en la India. No serán, sin embargo, ni Portugal ni España, ni la propia Francia, las que verán el aspecto práctico de la universalidad geográfica.¹¹⁷

Sin embargo, reconoce Belaunde que fue «[...] Gran Bretaña [la que] dió sentido práctico a aquel derecho de comerciar que dentro del respeto a la soberanía de las tribus autóctonas había proclamado ya el P. Francisco de Vitoria».¹¹⁸ El punto de esta reflexión es tratar de reconocer que el principio era católico e hispánico: «[...] lógica consecuencia del universalismo cristiano; pero fue solo la Inglaterra del siglo XIX la que lo hizo posible y logró que adquiriese toda su trascendencia para el progreso del mundo».¹¹⁹

Siguiendo este enfoque, se pueden entender y explicar «[...] los conflictos que liquidó la presente guerra».¹²⁰ Desde una perspectiva filosófica, aparece «[...] la lucha entre la idea de universalidad derivada de la concepción cristiana y la idea particularista, nacionalista o racista, que se sustenta en una concepción fragmentaria de la cultura y de la moral».¹²¹ La guerra es la clara muestra de que no se ha asumido que la

¹¹⁷ Ib., vol. VI, p. 114.

¹¹⁸ Ib., l. cit.

¹¹⁹ Ib., l. cit.

¹²⁰ Ib., vol. VI, p. 115.

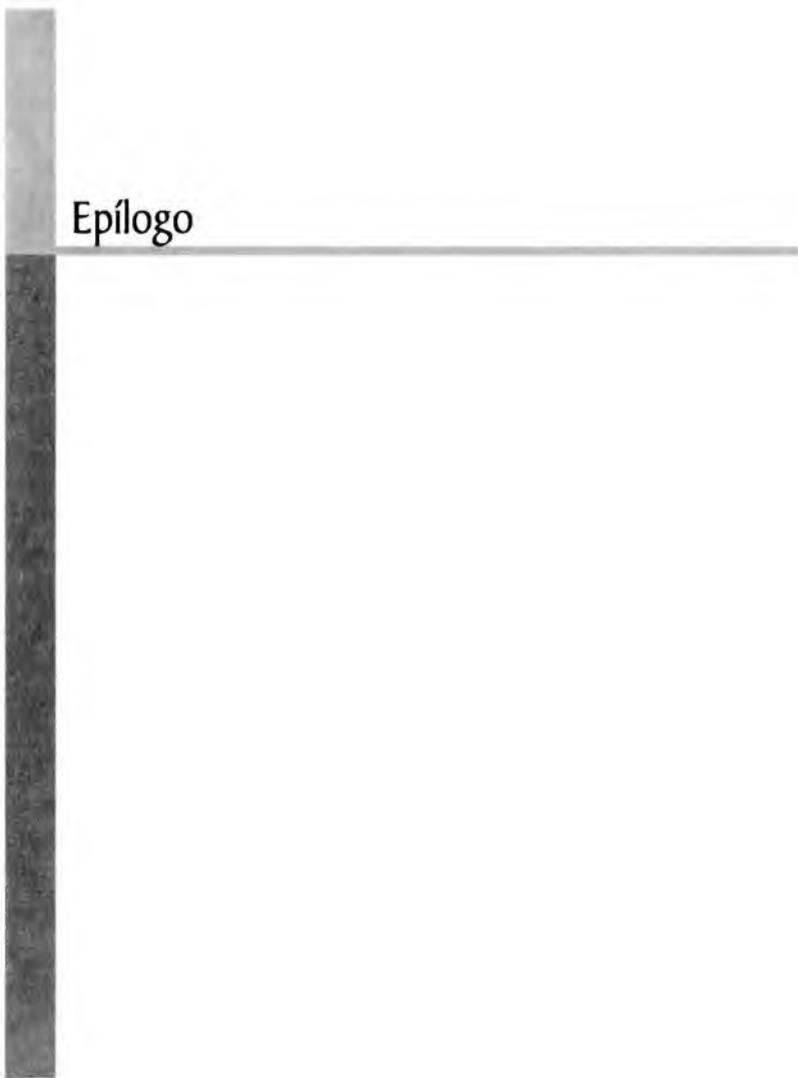
¹²¹ Ib., l. cit.

cultura es, para cada nación, la síntesis viviente de los valores cristianos y de sus elementos geográficos e históricos. La guerra, expresión de los particularismos y de los nacionalismos, es lo opuesto a la cultura cristiana. La unidad «[...] solo puede encontrarse en la esencia de los principios metafísicos, éticos y jurídicos; y estos aparecen en la evolución histórica unidos inseparablemente al Cristianismo y su expresión perfecta, el catolicismo. No hay universalismo sin catolicidad».¹²² Esto es lo fundamental que quiere recuperar Belaunde, es decir, la esencia de los principios metafísicos y de los valores religiosos aplicados a los problemas nacionales:

Solo sabemos que frente a las fuerzas oscuras del mundo nuevo debemos afirmar y restaurar la realidad espiritual trascendente, no solo como fe sino como vivencia. Debemos oponer al Estado faraónico sin sentido de la eternidad, el valor absoluto de la persona humana; a las corrientes utilitarias o simplemente vitalistas, a la interpretación económica y materialista de la historia, el consolador y dinámico principio del albedrío y de la libertad moral.¹²³

¹²² «Sobre esta unidad reposan la paz y la justicia internacionales. Esta unidad no puede encontrarse en la forma política (misticismo jacobino), ni en la económica (misticismo marxista). Las organizaciones político-económicas serán siempre relativas al medio y a las circunstancias históricas». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo VI: Universalismo cristiano. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 117.

¹²³ «Libertad moral, que es la base de la libertad política, porque cuando falta el ambiente en que ella puede vivir, la libertad política es solo el marco de defensa». BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Capítulo I: Reflexiones sobre la cultura hispánica. En sus *Obras completas*, vol. VI, p. 44.



Epílogo

DE LA REVISIÓN EFECTUADA sobre los autores investigados, nos quedan puntos y observaciones que creemos necesario destacar y sintetizar para completar con orden este estudio. En realidad, no hablamos de conclusiones porque daría pie a pensar que el trabajo se cierra, cuando nuestro objetivo ha sido y es todo lo contrario: que se profundice aún más la investigación en torno a estos pensadores y quizá también el deseo de conocernos más gracias a la reflexión que han hecho algunos sobre el mundo y sobre el Perú.

La primera cuestión que tenemos que afirmar es que los tres autores estudiados son pensadores. Decimos esto, aunque parezca redundante, porque, naturalmente, son ideólogos, en parte filósofos —si aceptamos una comprensión amplia de esta palabra—, y porque son, quizá, fundamentalmente políticos. Sin embargo, nadie puede negar lo que les es propio: el haber pensado el Perú. Ellos han realizado los diagnósticos más completos y acabados sobre el país y han planteado las preguntas de fondo al respecto. Obviamente, estos análisis efectuados, junto a sus cuestionamientos, tuvieron un trasfondo filosófico que puede llegar a entroncarse y vincularse con determinadas filosofías de la época y con las corrientes epistemológicas y de la ciencia contemporánea.



Epílogo

Una segunda constatación es que recogen, absorben, sintetizan y discrepan con la tradición intelectual del mundo contemporáneo y moderno. Sus puntos de vista son universales. En este sentido, no se limitan a una mirada provinciana del mundo, ni se sienten preocupados ni temerosos por las tesis que propugnan. José Carlos Mariátegui discrepa con la socialdemocracia europea y con los autores de moda de esa tendencia, lo mismo que con el pensamiento reaccionario francés y español, así como con las tendencias industrialistas de los Estados Unidos, y propone su propia visión del marxismo siguiendo a Georges Sorel y a otros. Lo mismo puede decirse de Víctor Andrés Belaunde, que realiza una reflexión propia, histórica y universal sobre el sentido de la hispanidad y su cultura. Desde ella, observa el mundo y juzga la época y el periodo en el que vive. No tiene ningún remilgo en afirmar que si el mundo moderno está en crisis, es por haber abandonado el legado de la tradición católica, y que sería mucho mejor si asumiera la tradición católica hispánica del siglo XVI. Asimismo, Víctor Raúl Haya de la Torre evalúa el mundo desde su peculiar síntesis del espacio-tiempo-histórico indoamericano. Esta síntesis le permite encontrar una explicación de la realidad peculiar de mundos diferentes al europeo, a la vez que reevaluar y superar al marxismo, así como contar con un instrumento de análisis político para sortear dificultades y orientar rumbos.

Otra observación es que su reflexión se hace desde el Perú y, principalmente, para el Perú. Ellos piensan desde y para el Perú. Su mirada es, por decirlo de alguna manera, *peruanocéntrica*. Mariátegui piensa en la validez del marxismo porque está pensando en la revolución en el Perú. Belaunde quiere comprender la síntesis que significa el Perú partiendo de los legados andinos e hispánicos. Haya de la Torre intenta formular una doctrina política lo suficientemente sólida como para encarar las peculiaridades que exige una verdadera revolución nacional. La perspectiva universal que adoptan estos pensadores no los ha hecho abandonar el lugar desde donde piensan y quieren actuar. Esa peculiaridad los hace trascender el espacio local y les permite ser reconocidos

fuera del ámbito nacional. Con Mariátegui, se puede hablar de un marxismo latinoamericano. Haya de la Torre impulsará una corriente política que tiene adherencias en varios países latinoamericanos. Belaunde será reconocido, a partir de sus ideas sobre la democracia cristiana y el papel de esta, como un pensador y una figura importante en el mundo latinoamericano.

Una constatación más es que, en los tres, existe una reflexión particular sobre la relevancia del espíritu, la moral y del ejercicio de la voluntad en el quehacer político principalmente. En el caso de Mariátegui, la manera de asumir el marxismo es sintetizándolo con los elementos y materiales provenientes de la filosofía vitalista de la época, de modo que se deje atrás un marxismo «permeado» de cientificismo y positivismo. Para él, no existe oposición entre la creación estética y la política; es más, la política es la obra de creación por excelencia, pues sintetiza lo bueno con lo bello. Haya de la Torre busca, en la tradición hegeliana y en el pensamiento einsteniano, las claves para comprender el marxismo y, así, comprender adecuadamente el desarrollo de la historia y avizorar el porvenir de los pueblos indoamericanos. La formación de la voluntad dará pie a la construcción y organización de la fuerza política más sólida que ha tenido el Perú en el siglo xx. De la misma manera, la moral y la política peruana, para Belaunde, beben de la vieja raigambre hispánica, en la que el sentido de la filosofía aristotélica —orientada por el platonismo—, la aventura espiritual de los místicos, la estética barroca y la literatura hispánica se dan la mano con el sentido espiritual y los valores éticos que debe poseer el esfuerzo político para construir el Perú. Para Belaunde, lo fundamental no es, como para Haya de la Torre, superar el marxismo; se trata, más bien, de refutarlo como instrumento de interpretación de la realidad por considerarlo materialista e incapaz de comprender la vida y la síntesis operada en el Perú. El marxismo ha sido, como lo podemos colegir, uno de los problemas básicos que los tres pensadores han enfrentado para desarrollar sus puntos de vista y su originalidad.

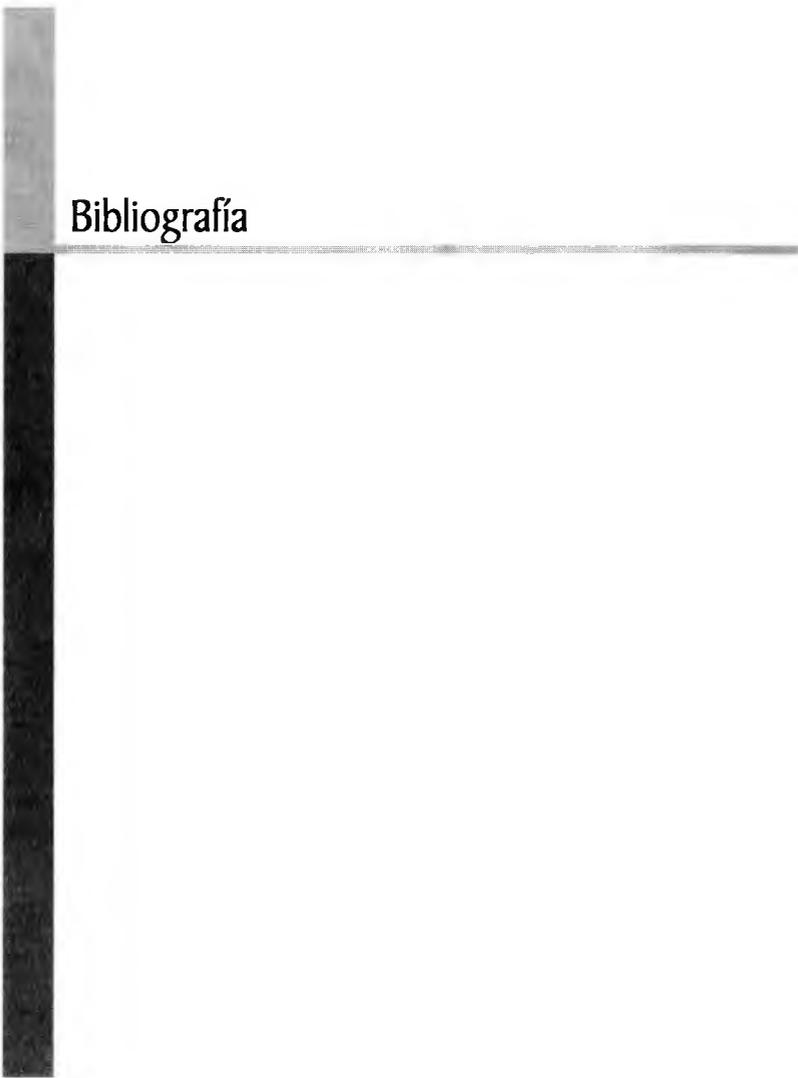


Epílogo

Otra idea sugerente que podemos recoger es la diversa interpretación de la modernidad que se observa en los autores. Todos reconocen la modernidad, como reconocen la Reforma y la Revolución francesa, pero efectúan diferentes balances sobre ella. Haya de la Torre y Mariátegui afirman el curso y el futuro de esta: el primero, hacia la unidad latinoamericanista y el progreso nacional moderno; el segundo, por el camino socialista como el derrotero más adecuado para la realización del ideal moderno. Belaunde posee una mirada diferente. Su mirada es profundamente crítica hacia la modernidad, a la que no reconoce méritos, sino límites. El mundo moderno y su Estado, según su enfoque, han abandonado los ideales primigenios de la tradición espiritual católica. Es más, sostiene que el mundo moderno nace derrotándolos, afirmando y divinizando el papel del hombre, sin reconocer el papel de la religión y de Dios en la historia.

Finalmente, nuestra percepción es que, luego de estas obras de pensamiento y reflexión sobre el Perú, no tenemos nada igual en magnitud y en originalidad hasta el día de hoy. Ello indica su profunda influencia social y política en el siglo XX, y su actual vigencia. Este hecho, quizá, indique también las dificultades que tenemos, en la actualidad, para realizar nuevas y profundas síntesis siguiendo su legado. Esto puede explicar por qué hemos prescindido de la literatura secundaria frente a los tres autores y nos hayamos abocado a presentar, como dijimos al principio, seria y ordenadamente, sus ideas a partir de algunas de sus principales obras.

Desde nuestro punto de vista, el trabajo realizado sobre estos autores no debe considerarse como un análisis acabado de sus ideas y menos aún como la asunción en bloque de estas. El lector puede darse cuenta de que hay muchísimas discrepancias entre los mismos autores y, naturalmente, hay posiciones que no compartimos. Sin embargo, como hemos planteado desde un inicio, no es este un trabajo sobre las ideas del autor de esta investigación sino sobre el pensamiento político de Víctor Raúl Haya de la Torre, Víctor Andrés Belaunde y José Carlos Mariátegui.



Bibliografia

I. Obras de Víctor Raúl Haya de la Torre

- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Y después de la guerra, ¿qué?* Lima: PTCM, 1946.
- *Espacio-tiempo-histórico: cinco ensayos y tres diálogos*. Lima: La Tribuna, 1948.
 - *Mensaje de la Europa nórdica*. Buenos Aires: Continente, 1956.
 - *Treinta años de aprismo*. México, D. F.; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.
 - *Toynbee frente a los panoramas de la historia: espacio-tiempo-histórico-americano*. Buenos Aires: Coepla, 1957.
 - *Aprismo y filosofía*. Lima: Pueblo, 1961.
 - *Pensamiento político*. Lima: Pueblo, 1961.
 - *Construyendo el aprismo: artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*. Buenos Aires: Claridad, 1963.
 - *Discurso programa de 1931: el aprismo en su línea*. Lima: Industrial Gráfica, 1963.
 - *Problema e imperativo de la unidad continental*. Lima: APRA, 1963.
 - *Discurso de Haya de la Torre en la clausura del XIII plenario del PAP, 1966*. Lima: Talleres Gráficos M. A. S. S., 1966.
 - *La defensa continental*. Lima: Amauta, 1967.
 - *Política aprista*. Lima: Amauta, 1967.



Bibliografía

- «¿A dónde va Indoamérica?». En Manuel Gonzáles Prada. *Siete pensadores*. Lima: Instituto Latinoamericano de Integración y Desarrollo, 1968.
- Treinta años de aprismo*. Lima: Amauta, 1971.
- Por la emancipación de América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1973.
- 130 artículos y una sola idea sobre el APRA*. Lima: A. Biondi Bernales, 1981.
- Correspondencia*. Lima: Mosca Azul, 1982.
- Por la emancipación de América Latina: escritos de 1923 a 1927*. Lima, 1982.
- «Preliminares». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 1.
- «Por la emancipación de América Latina». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 1.
- «Ideario y acción aprista». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 1.
- «Teoría y táctica del aprismo». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 1.
- «Testimonios y mensajes». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 1.
- «Construyendo el aprismo». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 2.
- «¿A dónde va Indoamérica!». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 2.
- «Impresiones de la Inglaterra imperialista y la Rusia soviética». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 2.
- «Pensamiento de crítica, polémica y acción». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 2.
- «Excombatientes y desocupados». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 3.
- «Mensaje de la Europa nórdica». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 3.
- El antimperialismo y el APRA*. En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 4.
- Espacio-Tiempo-Histórico (cinco ensayos y tres diálogos)*. En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 4.

Bibliografía

- «La defensa continental». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 4.
- «Discursos (I parte)». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 5.
- «Política aprista». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 5.
- «Proceso a Haya de la Torre (instructiva secreta)». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 5.
- «Treinta años de aprismo». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 6.
- «Y después de la guerra ¿qué?». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 6.
- «Toynbee frente a los panoramas de la historia». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 7.
- «Cartas a los prisioneros apristas». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 7.
- «Crónicas internacionales». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 7.
- «Discursos (II parte)». En sus *Obras completas*. Lima: Juan Mejía Baca, 1984, vol. 7.
- Después de mi muerte... la victoria*. Lima: Okura, 1985.
- El antimperialismo y el APRA*. Lima, 1985.
- El antimperialismo y el APRA*. Lima: Lydea, 1986.
- El antimperialismo y el APRA*. Santiago de Chile: Ercilla, 1988.
- La jornada de las 8 horas*. Lima: CEN, 1989.
- Haya de la Torre en Cuadernos Americanos*. Lima: Cambio y Desarrollo. Instituto y Desarrollo, 1990.
- Fraternidad con todos los peruanos: discursos*. Lima: Pachacútec, 1991.

2. Obras de José Carlos Mariátegui

- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Amauta. Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*. Lima: Amauta, 1926-1930.
- Figuras y aspectos de la vida mundial (1926-1928)*. 6.ª ed. Lima: Amauta, 1983.



Bibliografía

- Correspondencia (1915-1930)*. Lima: Amauta, 1984.
- Signos y obras*. 9.ª ed. Lima: Amauta, 1985.
- Historia de la crisis mundial. Conferencias 1923 y 1924*. 11.ª ed. Lima: Amauta, 1986.
- Carta de Italia*. 8.ª ed. Lima: Amauta, 1987.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Poesía, cuento, teatro*. Lima, Amauta, 1987.
- Figuras y aspectos de la vida mundial (1923-1925)*. 8.ª ed. Lima: Amauta, 1987.
- Figuras y aspectos de la vida mundial (1929-1930)*. 6.ª ed. Lima: Amauta, 1987.
- Ideología y política*. 18.ª ed. Lima: Amauta, 1987.
- La escena contemporánea*. 14.ª ed. Lima: Amauta, 1987.
- La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*. 12.ª ed. Lima: Amauta, 1987.
- El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. 11.ª ed. Lima: Amauta, 1988.
- Defensa del marxismo*. 14.ª ed. Lima: Amauta, 1988.
- Peruanicemos al Perú*. 11.ª ed. Lima: Amauta, 1988.
- El artista y la época*. 14.ª ed. Lima: Amauta, 1990.
- Temas de nuestra América*. 11.ª ed. Lima: Amauta, 1990.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Crónicas*. Lima: Amauta, 1991.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Entrevistas, crónicas y otros*. Lima: Amauta, 1991.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Voces I*. Lima: Amauta, 1992.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Voces II*. Lima: Amauta, 1992.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Voces III*. Lima: Amauta, 1993.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Voces IV*. Lima: Amauta, 1994.
- Escritos juveniles. La edad de piedra. Voces V*. Lima: Amauta, 1994.
- Mariátegui total: 100 años. Edición conmemorativa del centenario de José Carlos Mariátegui*. Ed. de Sandro Mariátegui Chiappe. Lima: Amauta, 1994.
- 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 70.ª ed. Lima: Amauta, 2002.
- Temas de educación*. 16.ª ed. Lima: Amauta, 2003.

3. Obras de Víctor Andrés Belaunde

BELAUNDE, VÍCTOR Andrés. *La cuestión de límites peruano-boliviana ante el árbitro argentino: resumen de las pruebas y argumentaciones aducidas*. Lima: Boletín del Ministerio de Relaciones Exteriores, 1908.

—*El idealismo en la política americana: discurso pronunciado... en la velada organizada por la Federación de Estudiantes en honor del Ministerio de RR. EE. del Uruguay, Dr. Baltasar Brum*. Lima: Sanmarti y Cía., 1918.

—*Meditaciones peruanas*. Lima: Biblioteca Perú Actual, 1932.

—*La crisis presente, 1914-1939*. Lima: Mercurio Peruano, 1940.

—*Peruanidad: elementos esenciales*. Lima: Lumen, 1942.

—*Interpretación de la misa por un seglar: del ensayo «Nostalgia y liturgia»*. Lima: Lumen, 1943.

—«El existencialismo cristiano». *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, t. 3, 1950, pp. 71-84.

—*La síntesis viviente*. Madrid: Cultura Hispánica, 1950.

—*Inquietud, serenidad, plenitud*. Lima: Imprenta Santa María, 1951.

—*Discursos en la Asamblea de las Naciones Unidas: 1951-1952*. Lima, 1952.

—*Palabras de fe*. Lima: Lumen, 1952.

—*Discursos en la Asamblea de las Naciones Unidas. Serie II*. Lima: Lumen, 1953.

—*Arequipa de mi infancia: memorias*. Lima: Lumen, 1960.

—*Planteamiento del problema nacional. Memoria. III parte*. Lima: Lumen, 1962.

—*Meditaciones peruanas*. 2.ª ed. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva A., 1963.

—*Causas y significado de la Independencia*. Lima: Studium, 1965.

—*Concepto de nación y patria. Venciendo el territorio. El legado del Imperio. El significado de la conquista*. Lima: Studium, 1965.

—*Trajectory y destino: memorias*. Lima: Ediventas, 1967.

—*Causas y significado de la Independencia*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1968.

—[Fragmentos del texto *Peruanidad*]. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1968.

—*Peruanidad (selección)*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1968.

—*Bolívar y el pensamiento político de la revolución hispanoamericana*. Lima: Minerva, 1983.



Bibliografía

- La realidad nacional*. Lima, 1984.
 - La vida universitaria*. Lima: Okura, 1987.
 - «Bolchevismo y comunismo incaico». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 1.
 - «El Perú antiguo y los modernos sociólogos». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 1.
 - «La filosofía del derecho y el método positivo». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 1.
 - «Las expediciones incaicas a la hoya amazónica». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 1.
 - «Los mitos amazónicos y el origen del imperio incaico». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 1.
 - «Meditaciones peruanas». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 2.
 - «La realidad nacional». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 3.
 - «El debate constitucional». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 4.
 - «Peruanidad». En sus *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, vol. 5.
 - La realidad nacional*. Lima: Horizonte, 1991.
 - El Cristo de la fe y los cristos literarios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
 - La síntesis viviente*. En sus *Obras completas*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993, vol. 6.
 - Palabras de fe*. En sus *Obras completas*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993, vol. 6.
 - La crisis presente 1914-1939*. Lima: Luis Alfredo Ediciones, 1994.
 - La Universidad de San Marcos y la continuidad histórica del Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1994.
 - La constitución inicial del Perú ante el derecho internacional*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997.
 - The Treaty of Ancon in the Light of International Law*. Washington, D. C.
- BELAUNDE, Víctor Andrés y otros. *Ante-proyecto de constitución del Estado: redactado en cumplimiento de la Resolución Suprema de 7 de agosto de 1931*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1931.

Bibliografía

—*Política, deber cristiano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Studium, 1963.

4. Bibliografía secundaria

Anuario Mariáteguiano. Lima: Amauta, 1990-1999, vols. II-XI.

ALARCO, Luis Felipe. *Tres autores: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, Martín Adán*. Lima: Amauta, 1995.

AMAUTA/CASA DE LAS AMÉRICAS. *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América. Coloquio Internacional convocado por la Casa de las Américas en La Habana del 18 al 21 de julio de 1994*. Lima: Amauta, 1996.

ARCE ZAGACETA, Manuel. *Mariátegui frente al reto de la pobreza. Hacia un proyecto nacional de peruanización*. Lima: Amauta, 1995.

BELAUNDE TERRY, Fernando. *La conquista del Perú por los peruanos*. 3.ª ed. Lima: Minerva, 1994.

—*Pueblo por pueblo*. 2.ª ed. Lima: Minerva, 1995.

BERGER, Víctor y otros. *Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva York, 12 de diciembre de 1980*. Lima: Amauta, 1987.

BORON, Atilio A. *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*. 2.ª ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2001.

—*La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. 3.ª ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2003.

—*Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2003.

BORON, Atilio A. y Álvaro DE VITA. *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2002.

CARNERO CHECA, Genaro. *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista (ensayo)*. 2.ª ed. Lima: Amauta, 1980.



Bibliografía

- DÍAZ LEÓN, Jorge. *El Perú como doctrina*. Lima: Minerva, 1992.
- FALCÓN, Jorge. *Anatomía de los 7 ensayos de Mariátegui*. Lima: Amauta, 1978.
—*Mariátegui: Marx-Marxismo. El productor y su producto*. Lima: Amauta, 1983.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, Osvaldo. *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima: Amauta, 1994.
- FORGUES, Roland. *Perú, entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible*. Lima: Minerva, 1993.
—*Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*. Lima: Amauta, 1994.
—*Arguedas: documentos inéditos*. Lima: Amauta, 1995.
—*Mariátegui: la utopía realizable*. Lima: Amauta, 1995.
- GERMANA, César. *El «socialismo indo-americano» de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta, 1995.
- GONCHAROVA, Tatiana. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta, 1995.
- GUARDIA, Sara Beatriz. *El amor como acto cotidiano. Homenaje a Anna Chiappe en el centenario de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta, 1994.
- GUIBAL, Francis. *Vigencia de Mariátegui*. Lima: Amauta, 1995.
- KOSSOK, Manfred. *Mariátegui y las ciencias sociales*. Lima: Amauta, 1982.
- MARIÁTEGUI, Javier. *Salud mental y realidad nacional. El primer quinquenio del Instituto Nacional de Salud Mental*. Lima: Minerva, 1988.
—*El mercurio peruano y la medicina*. Prólogo de Alberto Tauro. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1994.
- MELGAR BAO, Ricardo. *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*. Lima: Amauta, 1995.
- MELIS, Antonio. *Leyendo Mariátegui 1967-1998*. Lima: Amauta, 1999.
- MIRÓ, César. *Mariátegui: el tiempo y los hombres*. Lima: Editora Perú, 1989.

Bibliografía

- *Testimonio y recaudo de José Carlos Mariátegui. Asalto a Washington Izquierda*. Lima: Amauta, 1994.
- *Elogio y alegría del Amauta*. Lima: Amauta, 1995.
- PODESTÁ, Bruno y otros. *Mariátegui en Italia, 1930-1980, 50.º Aniversario de la muerte de J. C. M.* Lima: Amauta, 1981.
- QUIJANO, Aníbal. *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*. Lima; México, D. F. y Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- SOBREVILLA ALCÁZAR, David. *V Congreso Nacional de Filosofía. El marxismo de José Carlos Mariátegui. Seminario efectuado el 2 de agosto de 1994*. Lima: Universidad de Lima-Amauta:1995.
- STEIN, William. *Mariátegui y Norka Rouskaya. Crónica de la presunta «profanación» del Cementerio de Lima en 1917*. Lima: Amauta, 1989.
- STOYKOV, Atanas. *Mariátegui y la cultura latinoamericana*. Lima: Amauta, 1983.
- VALEGA, Juan Francisco. *Cinco estudios: Valdelomar, Valdizán, Cajal, Mejía y Sabogal*. Lima: Minerva, 1980.
- ZAPATA, Antonio. *El joven Belaunde. Historia de la revista El arquitecto peruano, 1937-1963*. Lima: Minerva, 1995.



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582
ENERO 2008 LIMA - PERÚ