

MARIÁTEGUI Y LA INTERDEPENDENCIA ENTRE LIBERTAD, DEMOCRACIA Y JUSTICIA SOCIAL

Pablo Guadarrama González
Universidad Católica de Colombia

Resumen

La interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en la obra de Mariátegui alcanzó en el ámbito latinoamericano una dimensión superior a la tradicionalmente planteada por el liberalismo y el socialismo utópico. Esto fue posible porque asumió la concepción materialista de la historia de forma auténtica y articulada con el humanismo práctico propio de la mejor tradición intelectual de esta región. Sus acertadas críticas a la democracia burguesa y a las falacias de libertad que se promueven en el capitalismo, se desarrollaron en orgánica articulación con su praxis política promotora de mayores grados de justicia social en favor de los sectores populares, la cual solo podría lograrse, según él, en una sociedad socialista.

Palabras claves: libertad, democracia, justicia social, capitalismo, socialismo.

La cuestión de la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en el pensamiento latinoamericano tiene sus primeras manifestaciones a finales del siglo XVIII, producto del despertar emancipador que se incrementa con las ideas ilustradas. Sin embargo, la mayoría de sus expresiones se producen, lógicamente a partir del proceso independentista. Con anterioridad a esa época hubo insurrecciones de indígenas, esclavos y de criollos que aspiraban a lograr distintos tipos de libertades, así como algunas conquistas de mayor justicia social; pero tales anhelos aún no estaban articulados entre sí con aspiraciones democráticas, como comenzaría a revelarse en la época de la Ilustración, lo que contribuiría a preparar ideológicamente las posteriores guerras emancipadoras.

Son múltiples las evidencias de un mayor reclamo por lograr estos tres elementos en la mayoría de los próceres de la independencia. No obstante, esto no se produjo de manera uniforme en todos ellos, pues si bien muchos abogaban no solo por la libertad política, sino también por una mayor justicia social –que beneficiase a todos los sectores populares, y en especial a indígenas y esclavos–, algunos no se desprendían fácilmente de sus preferencias por formas monárquicas de gobierno.

El inicio de la vida republicana en América Latina representó un mejor momento para que articularan de modo más coherente las exigencias de libertad, democracia y justicia social, tan esenciales para la consolidación de la modernidad, pues se decantaron más nítidamente las diversas perspectivas ideológicas al respecto.

El conservadurismo que se instaló en la mayoría de los países latinoamericanos una vez lograda la independencia, por supuesto, no rechazaba de manera formal ninguno de estos tres elementos esenciales de la vida política; pero la comprensión de los contenidos de cada uno de ellos y, sobre todo, su instrumentalización práctica distaba mucho de lo que por tales concebían los propugnadores del liberalismo, y aún más de los enarbolados por anarquistas y socialistas.

Por tanto, cualquier valoración que se efectúe sobre la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en el pensamiento filosófico, jurídico y político latinoamericano debe tener muy presentes tanto las diferentes perspectivas ideológicas de quienes las han sustentado, como los diversos momentos históricos en que las han asumido. No podía ser similar la postura respecto a tal interdependencia, incluso en el seno de una misma corriente política, durante la mayor parte del siglo XIX, cuando el capitalismo premonopolista aún le permitía a una incipiente burguesía nacional abrigar algunas esperanzas de protagonismo socioeconómico. En época posterior, cuando se inicia la fase imperialista las desintegra.

Algunos de los propulsores iniciales del pensamiento socialista en América Latina, independientemente de la validez de muchas de sus críticas a la democracia burguesa y los criterios de libertad que se derivaban de ella, se caracterizaron por otorgar mayor atención al tema de la justicia social, aunque no exentos de ideas románticas y utópicas. Era lógico que así fuese, pues el único referente que tenían respecto a la posibilidad de que los sectores populares tomaran el poder para establecer nuevas instituciones democráticas y políticas públicas de justicia social, era entonces la Comuna de París. Su fracaso dio lugar a que el escepticismo respecto a hallar formas superiores de democracia y de justicia social encontrara un mejor caldo de cultivo.

Muy diferentes serían las circunstancias después de la Revolución rusa de octubre de 1917, pues –con independencia del posterior fracaso del llamado socialismo real–, ciertamente se abrieron las puertas del optimismo en cuanto a la posibilidad de destronar el capitalismo y propiciar mayores grados de libertad, pero sobre todo de justicia social en favor de los sectores populares. A la vez que se intentaban nuevos ensayos de democracia superadora de la burguesa, aparecía el peligro mayor del fascismo, que trataba de aplastar todo tipo de democracia y de libertades. Precisamente es en ese nuevo ámbito sociopolítico donde se desarrolla el pensamiento y la praxis política de José Carlos Mariátegui.

Sus ideas sobre la libertad, la democracia y la justicia social se conformarían tanto a partir de su experiencia vital europea como peruana, en esta época de confrontaciones ideológicas y filosóficas en la que el socialismo no se presentaba todavía como una posibilidad factible para esta última región, y en la cual el marxismo –independientemente de lo controvertido del término– apenas había comenzado una etapa de mayor difusión. Esto hace más meritoria aún la labor del intelectual peruano, que se distingue por articular esta de forma auténtica con su praxis revolucionaria, dando así continuidad enriquecedora al humanismo práctico que ha caracterizado lo mejor de la trayectoria del pensamiento latinoamericano.

Su estancia en Italia fue esencial para arribar a una mejor comprensión de los orígenes y, también, de los vaivenes que se producían en la democracia burguesa con el advenimiento del fascismo. La concepción materialista de la historia –en particular la afirmación de Marx y Engels acerca del papel revolucionario desempeñado inicialmente por la burguesía– constituyó un eficiente instrumento para alcanzar una explicación acertada de las razones por las cuales el capitalismo en sus inicios necesitó promover la democracia y las libertades, pero este hecho se convertiría en un bumerán contra el poder burgués al estimular la exigencia de su

radicalización por parte de los sectores populares, que demandarían mayor justicia social.

Lo anterior explica que el sector más retardatario de la burguesía viese en el fascismo un instrumento eficaz para ponerles freno a tales reclamaciones, en tanto el más liberal procuraba mantener las conquistas democráticas. Tal proceso de bifurcación de intereses lo expone de manera explícita al plantear: "La crisis contemporánea es una crisis del Estado demo-liberal. La Reforma protestante y el liberalismo han sido el motor espiritual y político de la sociedad capitalista. Quebrantando el régimen feudal, franquearon el camino a la economía capitalista, a sus instituciones y a sus máquinas. El capitalismo necesitaba para prosperar que los hombres tuvieran libertad de conciencia y libertad individual. Los vínculos feudales estorbaban su crecimiento. La burguesía abrazó, en consecuencia, la doctrina liberal. Armada de esta doctrina, abatió la feudalidad y fundó la democracia. Pero la idea liberal es esencialmente una idea crítica, una idea revolucionaria. El liberalismo puro tiene siempre alguna nueva libertad que conquistar y alguna nueva revolución que proponer. Por esto, la burguesía, después de haberlo usado contra la feudalidad y sus tentativas de restauración, empezó a considerarlo excesivo, peligroso e incómodo. Mas el liberalismo no puede ser impunemente abandonado. Renegando de la idea liberal, la sociedad capitalista reniega de sus propios orígenes. La reacción conduce como en Italia a una restauración anacrónica de métodos medioevales. El poder político, anulada la democracia, es ejercido por *condotiero* y dictadores de estilo medioeval. Se constituye, en suma, una nueva feudalidad. La autoridad prepotente y caprichosa de los *condottieri* que a veces se sienten *cruzados*, que son en muchos casos gente de mentalidad rústica, aventurera y marcial no coincide, frecuentemente, con los intereses de la economía capitalista. Una parte de la burguesía, como acontece presentemente en Italia, vuelve con nostalgia los ojos a la libertad y a la democracia".¹

Tales conclusiones, extraídas de su agudas reflexiones sobre las causas del surgimiento de esta nueva forma de totalitarismo, poseen una gran vigencia y sirven para comprender las razones por las cuales, ante el advenimiento de triunfos de los sectores populares, resurgieron las dictaduras militares en Latinoamérica en los años setenta del pasado siglo y en la actualidad tienen lugar los llamados "golpes blandos", que en definitiva producen los mismos resultados: aniquilar cualquier posibilidad de nuevas conquistas de justicia social que satisfaga las demandas de los sectores populares.

La democracia burguesa demostró su incapacidad para mantener el poder de las oligarquías, como se evidenció tras el triunfo de la Unidad Popular en Chile al propiciar su derrocamiento con un sangriento golpe que contó con el beneplácito del gobierno de los Estados Unidos de América, que posteriormente no tuvo recato en reconocer que no imaginaba que hubiese producido tantas víctimas, al igual que similares dictaduras del Cono Sur.

"El fascismo suele engalanarse de retórica imperialista y disimular su carencia de principios bajo algunos lugares comunes literarios; pero más que a los artesanos de la palabra ama a los hombres de acción. Mussolini es un hombre demasiado agudo y

¹ J. C. Mariátegui. *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*, El Perro y la Rana, Caracas, 2010, t. I, pp. 140-141.

socarrón para rodearse de literatos y profesores. Le sirve más un estado mayor de demagogos y guerrilleros, expertos en el ataque, el tumulto y la agitación. Entre la cachiporra y la retórica, elige sin dudar la cachiporra. Roberto Farinacci, uno de los líderes actuales del fascismo, el principal actor de su última asamblea nacional, no es sólo un descomunal enemigo de la libertad y la democracia sino también de la gramática”.² Esta afirmación de Mariátegui tiene hoy plena validez para otras experiencias.

América Latina ha experimentado en los últimos años múltiples experiencias de golpes de Estado que confirman la tesis del pensador peruano sobre la enemistad irreconciliable entre el fascismo y las libertades democráticas. Por supuesto que los métodos cambian, de ahí que ante la opinión pública internacional resulte más presentable, en lugar de sangrientos golpes de Estado, impedir “legalmente” que los gobernantes progresistas continúen en el poder o que candidatos de tal orientación se puedan presentar a procesos electorales, mediante sofisticados procedimientos para inhabilitarlos judicialmente. Posteriormente, cuando ya se ha instalado en el poder el candidato preferido de las oligarquías, se reconocen “errores no culposos” en los procesos judiciales excomulgadores, pero ya es irreversible la posibilidad de viabilizar una mayor justicia social.

En relación con las “libertades” propugnadas por la modernidad, Mariátegui –a tenor con el enunciado metodológico sugerido por Marx, según el cual la tarea del investigador consiste en descubrir en el objeto específico la diferencia específica a través de la lógica específica– supo distinguir con precisión la particularidad del origen del imperialismo moderno, pues no se debía confundir su génesis de manera similar a la del imperio romano, como planteaban José Vasconcelos, Enrique José Varona y otros. Precisamente era necesario diferenciar ambos procesos, pues el capitalismo había surgido como una reacción contraria al criterio de la jerarquía y la autoridad basada en el linaje, como fue común en el imperio romano y se mantendría durante el feudalismo hasta las monarquías absolutas que sobrevivieron aun bien avanzada la modernidad. El capitalismo se impondría por otros mecanismos de poder como el del dinero y la falacia de las libertades individuales promovidas por la democracia. En tanto el fascismo en Italia trataba de reivindicar el autoritarismo imperial romano y aparentemente se distanciaba del capitalismo; pero en verdad lo hacía en un plano muy formal y solo en cuanto a los mecanismos políticos, pues mantenía intactas las relaciones económicas capitalistas (productivas, financieras, distributivas, etc.). El fascismo ha demostrado ser, como él lo fundamentó, la forma política dictatorial extrema³ en que se impone la dictadura económica del capitalismo, especialmente cuando este ve amenazada su supervivencia.

Algo similar sucedía en Alemania en aquellos años veinte cuando Hitler, utilizando la falacia de un discurso “socialista”, se apoderaba de la riqueza de los empresarios judíos y aparentaba una crítica a los grandes capitalistas, para de ese modo seducir a una vacilante clase media e incluso a amplios sectores populares.

² Ibidem, p. 101.

³ “El fascismo se reconoce anti-democrático, anti-liberal y anti-parlamentario. A la fórmula jacobina de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad oponen la fórmula fascista de la Jerarquía”. J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. III, p. 62.

El hecho de que Mariátegui haya sabido argumentar las sustanciales diferencias entre las dos expresiones imperiales posee una gran vigencia, porque el discurso populista de derecha no ha desaparecido de la arena internacional, como lo demostró el gobierno de Donald Trump. El fascismo siempre acecha en la actualidad, presto a lanzarse con voracidad sobre nuevas presas en países donde se producen crisis socioeconómicas. El siguiente análisis del Amauta al respecto resulta elocuente:

“La aserción de Vasconcelos de que «directamente de Roma procede el capitalismo moderno», me parece una aserción demasiado absoluta. El imperialismo romano y el imperialismo moderno son dos fenómenos equivalentes. Nada más. El desarrollo del capitalismo no se ha nutrido de la ideología del Imperio. Todo lo contrario. La levadura espiritual del movimiento capitalista han sido la Reforma y el liberalismo. Lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que los países donde ambas ideas tienen más antiguo y definido arraigo –Inglaterra, Alemania y Estados Unidos–, sean los países donde el capitalismo ha alcanzado su plenitud. La libre concurrencia, el libre tráfico, etc., han sido indispensables para el desarrollo capitalista. Todas las reivindicaciones humanas formuladas en nombre de la Libertad, que han libertado al individuo de las coacciones del Estado, la Iglesia, etc., han representado, concreta y prácticamente, un interés de la clase burguesa, dueña del dinero y de los instrumentos de producción. El crecimiento del capitalismo y del industrialismo requiere un ambiente de libertad. La jerarquía y la autoridad, fundadas en la fuerza o en la fe, le resultan intolerables. Dentro del régimen capitalista, no caben sino la jerarquía y la autoridad del dinero. Por consiguiente, al renegar el liberalismo y la democracia, la burguesía reniega sus propias raíces espirituales e históricas. La restauración del *condottierismo* y del cesarismo, que concentra todo el poder en manos de jefes fanáticos, subordina la economía a la política, contrariando los fundamentos del orden capitalista, dentro del cual la política se encuentra subordinada a la economía. Igualmente, la adopción en la enseñanza secundaria y superior de una orientación clásica, es opuesta al interés de la civilización capitalista, cuya potencia no puede ser mantenida sino por generaciones educadas técnica y profesionalmente. La crisis capitalista no encontrará, por cierto, su remedio en el estudio de las Humanidades”.⁴

De este análisis se puede inferir que Mariátegui arriba a la conclusión de que el fascismo constituye el recurso extremo que utiliza la burguesía para mantener su poder, aunque no sea de su agrado mantenerlo, pues sabe que ese instrumento de imposición por la fuerza es efímero, como la historia ha demostrado, tanto con la caída de estos regímenes en Italia, Alemania, España, etc., como de las dictaduras latinoamericanas. Esta clase social prefiere fomentar el mito de la igualdad de posibilidades y de la libertad de empresa para prolongar eternamente su dominio, y por eso le resulta más favorable fomentar la democracia política, sin tener que comportarse necesariamente de igual forma con la democracia social.

Pero ese mito fomentado desde la Revolución francesa comenzó, a su juicio, a desdibujarse a partir del momento en que la burguesía empieza a darse cuenta de lo endebles que resultan sus consignas de libertad, igualdad y fraternidad, especialmente cuando se percata de que sus anteriores aliados en el Tercer Estado, que contribuyeron a derrotar el absolutismo monárquico, ahora aspiran a su merecida

⁴ Ibidem, pp. 172-173.

cuota de justicia social que ella no le puede asegurar, porque atenta contra su privilegiado estatus e intereses.

Según sus palabras: "La revolución francesa tuvo la misma idea de su magnitud. Sus hombres creyeron también inaugurar una era nueva. La Convención quiso grabar para siempre en el tiempo, el comienzo del milenio republicano. Pensó que la era cristiana y el calendario gregoriano no podían contener a la República. El himno de la revolución saludó el alba de un nuevo día: *le jour de gloire est arrivé*. La república individualista y jacobina aparecía como el supremo desiderátum de la humanidad. La revolución se sentía definitiva e insuperable. Era la lucha final. La lucha final por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. Menos de un siglo y medio ha bastado para que este mito envejezca. La Marsellesa ha dejado de ser un canto revolucionario. El «día de gloria» ha perdido su prestigio sobrenatural. Los propios fautores de la democracia se muestran desencantados de la prestancia del parlamento y del sufragio universal. Fermenta en el mundo otra revolución. Un régimen colectivista pugna por reemplazar al régimen individualista. Los revolucionarios del siglo veinte se aprestan a juzgar sumariamente la obra de los revolucionarios del siglo dieciocho".⁵

Lo más desconcertante es que tal pérdida de referentes dio lugar a que la burguesía comenzase a fomentar el pesimismo y apartarse del optimismo que la había impulsado en los primeros momentos de la modernidad. A esta clase social se le presentó un dilema que no vacilaría en asumir ante él una decisión: el racional optimismo revolucionario que a partir de la nueva época sería más cultivado por la clase obrera y los sectores populares o el irracional optimismo que finalmente asumirían las nuevas élites fascistas. La burguesía se doblegaría ante este último, sin reparar inicialmente en que, al admitir aquel ataque a la democracia, a las libertades, estaba comenzando a aceptar su propia acta de defunción. Por evitar que se lograran mayores niveles de justicia social, la burguesía prefirió coquetear con el totalitarismo fascista, hasta que se percató del gran error de su actitud vacilante, que podía acabar con tirios y troyanos. Una situación similar se presentaría años después cuando los gobernantes de occidente veían con buenos ojos que Hitler atacara a la Unión Soviética, hasta que se dieron cuenta del extraordinario peligro que este significaba para la democracia y decidieron aliarse coyunturalmente con ella para exterminar primero el mal mayor.

De manera que los análisis de Mariátegui respecto a la actitud de la burguesía en su época tienen plena validez para comprender momentos posteriores de la historia mundial, en particular la situación que se afronta en varios países latinoamericanos, los cuales, desde finales del 2019, han sorprendido con multitudinarias protestas sociales. Esta clase social hace mucho tiempo que se distanció de su inicial postura revolucionaria y en la actualidad, especialmente con el auge del neoliberalismo, puede que favorezca el crecimiento económico, pero no la justicia social.

Mariátegui se distanciaría de los criterios eurocéntricos sobre las características de la vida socioeconómica y política del mundo incaico –y en ese aspecto puede considerarse un precursor de los estudios decoloniales–, en particular en relación con quienes pretendían establecer analogías entre las ideas comunistas cultivadas en

⁵ Ibidem, p. 54.

Europa y las formas de convivencia de los pueblos originarios,⁶ así como en relación con la cuestión de la libertad. Frente a quienes, como Augusto Aguirre Morales, consideraban que en aquellos pueblos originarios no se disfrutaba de libertad individual, responde: “La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista. (Sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida inkaica. El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta. La libertad de imprenta puede servirnos para algo a Aguirre Morales y a mí; pero los indios podían ser felices sin conocerla y aun sin concebirla. La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales. No estaban tampoco subordinados a la necesidad de comerciar, de contratar, de traficar. ¿Para qué podría servirle, por consiguiente, al indio esta libertad inventada por nuestra civilización? Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua, fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio –hija del protestantismo y el renacimiento y de la revolución francesa– es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia”.⁷

En esta argumentación se destaca su riguroso manejo de la concepción materialista de la historia y la vitalidad del marxismo⁸ frente a interpretaciones dogmáticas de la misma,⁹ porque no reduce la libertad a una simple “adquisición del espíritu humano”, pues esto conduciría a hiperbolizar el papel de los intelectuales en su conformación. Sin demeritar su protagonismo, al contrario, valorándolo en alto

⁶ “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo”. *Ibidem*, t. II, p. 100.

⁷ *Idem*.

⁸ “(...) tampoco se puede negar que, en ocasiones, algunas interpretaciones dogmáticas del marxismo han tratado de convertirlo en un sistema apriorístico de leyes y categorías articuladas de tal forma que lo resuelven todo, incluso antes de determinar el objeto mismo. Pero ese no era el caso de Mariátegui. Él utilizaba el marxismo con la fluidez y versatilidad de un artista, y lo concebía de forma tal que no se reducía tampoco exclusivamente a la obra de Marx. Por eso rechazaba también aquellos ataques que intentaban presentar el marxismo como una teoría en crisis y anticuada, que se había quedado en la filosofía del siglo anterior”. P. Guadarrama. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2018, p. 153.

⁹ “Mariátegui se inscribe dentro de la sensibilidad heterodoxa del marxismo, rechazando todas las lecturas metafísicas e instrumentales de la obra de Marx, sensibilidad cuyo manifiesto y componente crítico es una contribución a la búsqueda teórica de un marxismo siempre abierto, dentro de un campo cultural siempre en construcción”. P. Gutiérrez Donoso. “Heterodoxia y marxismo en la formación político-cultural de José Carlos Mariátegui”, en P. Gutiérrez Donoso (editor). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno a José Carlos Mariátegui*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2014, p. 27.

grado, concibe la libertad como una necesidad jurídica y política del nuevo modo de producción capitalista. Esta conquista y los derechos humanos no deben considerarse como absolutas emanaciones de la cabeza de los pensadores, sino expresión de las luchas sociales de los sectores marginados cuando deciden emprender su emancipación. Tales conquistas luego son plasmadas en declaraciones, constituciones, leyes, etc., y en eso consiste el mérito de quienes son capaces de realizar su fundamentación teórica.

A la par enfatiza la necesidad del análisis histórico concreto que implica la valoración del carácter dinámico de los conceptos, de la misma forma que Marx le había insistido a Proudhon sobre la circunstancialidad de las categorías económicas.¹⁰ El pensador peruano hizo extensivo tal presupuesto epistemológico a las diferentes concepciones sobre Dios elaboradas en diferentes momentos y situaciones por parte de distintos pueblos.¹¹

Mariátegui puso en entredicho la validez, no tanto teórica como testimonial, de los conceptos de libertad y justicia esgrimidos por los conquistadores españoles y portugueses, responsables de uno de los más grandes genocidios de la historia de la humanidad. Al respecto planteaba: "El dato demográfico es, a este respecto, el más fehaciente y decisivo. Contra todos los reproches que –en el nombre de conceptos liberales, esto es modernos, de libertad y justicia– se puedan hacer al régimen inkaico, está el hecho histórico –positivo, material– de que aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que, en tres siglos de dominio español, descendió a un millón. Este hecho condena al coloniaje y no desde los puntos de vista abstractos o teóricos o morales –o como quiera calificárseles– de la justicia, sino desde los puntos de vista prácticos, concretos y materiales de la utilidad".¹² No hay duda de que, en nombre de la libertad y la justicia, se han cometido crímenes de lesa humanidad, entre los que sobresalen los cometidos durante la conquista y colonización de América.

Otro plano de análisis del Amauta sobre la libertad se refiere a que "El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo. (...) La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance".¹³ Desde que asumió el marxismo, no como "calco y copia", sino como "creación heroica", se percató de las infinitas posibilidades que esta teoría podía ofrecerles a los gestores del mundo cultural, especialmente como método dialéctico,¹⁴ porque se opuso a concebirlo como un sistema cerrado.

¹⁰ Véase: C. Marx. *Miseria de la filosofía*. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm>

¹¹ "Cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpo", en J. Martí. *Obras completas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 13, p. 33.

¹² J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. II, p. 80.

¹³ *Ibidem*, t. IV, pp. 113-114.

¹⁴ "La dialéctica presente en Marx según Mariátegui sería aquella que logra colocar el método y la realidad en una misma dimensión, confrontándolas para generar una nueva etapa de análisis –y por qué no–, una nueva etapa de realidad. De esta manera, el método y la realidad van jugando un rol móvil, pues estas se condicionan irreductiblemente en el momento de entender y actuar sobre la realidad. Así, esta dialéctica abre a su vez el espacio en donde sujeto y objeto chocan para transformarse mutuamente". C. A. Berríos Cavieres. "El método

Por esa razón plantea la paradójica situación, según la cual: "El artista contemporáneo se queja, frecuentemente, de que esta sociedad o esta civilización, no le hace justicia. Su queja no es arbitraria. La conquista del bienestar y de la fama resulta en verdad muy dura en estos tiempos. La burguesía quiere del artista un arte que corteje y adule su gusto mediocre. Quiere, en todo caso, un arte consagrado por sus peritos y tasadores. La obra de arte no tiene, en el mercado burgués, un valor intrínseco sino un valor fiduciario. Los artistas más puros no son casi nunca los mejor cotizados. El éxito de un pintor depende, más o menos, de las mismas condiciones que el éxito de un negocio. Su pintura necesita uno o varios empresarios que la administren diestra y sagazmente. El renombre se fabrica a base de publicidad. Tiene un precio inasequible para el peculio del artista pobre. A veces el artista no demanda siquiera que se le permita hacer fortuna. Modestamente se contenta de que se le permita hacer su obra. No ambiciona sino realizar su personalidad. Pero también esta lícita ambición se siente contrariada. El artista debe sacrificar su personalidad, su temperamento, su estilo, si no quiere, heroicamente, morir de hambre. De este trato injusto se venga el artista detractando genéricamente a la burguesía. En oposición a su escualidez, o por una limitación de su fantasía, el artista se representa al burgués invariablemente gordo, sensual, porcino. En la grasa real o imaginaria de este ser, el artista busca los rabiosos agujeros de sus sátiras y sus ironías. Entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles: pero sí, íntimamente, los más acérrimos y enconados. El obrero siente explotado su trabajo. El artista siente oprimido su genio, coactada su creación, sofocado su derecho a la gloria y a la felicidad. La injusticia que sufre le parece triple, cuádruple, múltiple. Su protesta es proporcionada a su vanidad generalmente desmesurada, a su orgullo casi siempre exorbitante. Pero, en muchos casos, esta protesta es, en sus conclusiones, o en sus consecuencias, una protesta reaccionaria. Disgustado del orden burgués, el artista se declara, en tales casos, escéptico o desconfiado respecto al esfuerzo proletario por crear un orden nuevo. Prefiere adoptar la opinión romántica de los que repudian el presente en el nombre de su nostalgia del pasado. Descalifica a la burguesía para reivindicar a la aristocracia. Reniega de los mitos de la democracia para aceptar los mitos de la feudalidad. Piensa que el artista de la Edad Media, del Renacimiento, etc., encontraba en la clase dominante de entonces una clase más inteligente, más comprensiva, más generosa. Confronta el tipo del Papa, del cardenal o del príncipe con el tipo del nuevo rico. De esta comparación, el nuevo rico sale, naturalmente, muy mal parado. El artista arriba, así, a la conclusión de que los tiempos de la aristocracia y de la Iglesia eran mejores que estos tiempos de la Democracia y la Burguesía".¹⁵ Indudablemente, tal conflictiva situación resulta contraproducente, pues se debe suponer que con el advenimiento de las "libertades" de la modernidad, los intelectuales debían disfrutar de mayores posibilidades que en el Medioevo para desplegar su creatividad; sin embargo, no siempre resulta de ese modo.

Se percató oportunamente de que el capitalismo no es solo un modo de producción de mercancías, sino también de ideologías –unas más nefastas que otras si se compara el liberalismo con el fascismo o el neoliberalismo–, por lo que constantemente trata de reproducirse a través de los medios masivos de

marxista en los 7 ensayos de Mariátegui", en *7 ensayos/90 años. Ponencias del Simposio Internacional*, S. B. Guardia (compilación y edición), Cátedra José Carlos Mariátegui, Lima, 2019, p. 167.

¹⁵ J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. III, pp. 181-182.

comunicación, así como de algunas instituciones educativas y culturales. Al otorgarle una gran significación a la batalla en el terreno de las ideas y de las instituciones superestructurales¹⁶ que pretenden eternizarlo, coincidiría en gran medida con la labor de Gramsci y de otros luchadores, como Ernesto *Che* Guevara y Fidel Castro, por superar esa enajenante sociedad, no solo en el plano económico y sociopolítico, sino también ideológico y cultural.¹⁷

Al Mariátegui enfatizar que "(...) la burguesía, que pugnaba por sustituir a la aristocracia en el rol de clase dominante, había inventado la idea de la Libertad",¹⁸ destacaba que entre los mecanismos de formación ideológica que esta generó para apuntalar su poder político y económico se encuentra la falacia de la libertad de enseñanza. A su juicio: "La libertad de la enseñanza no es, pues, sino una ficción. Es una utopía que la historia desahucia. El Estado, cualquier que él sea, no puede renunciar a la dirección y al control de la educación pública. ¿Por qué? Por la razón notoria de que el Estado es el órgano de la clase dominante. Tiene, por ende, la función de conformar la enseñanza con las necesidades de esta clase social. La escuela del Estado educa a la juventud contemporánea en los principios de la burguesía".¹⁹ ¿Podría considerarse que en la actualidad esta situación es algo diferente?

De igual manera desentrañaría en qué medida "(...) la Libertad, tan útil, tan buena en tiempos de guerra, resultaba excesiva e incómoda en tiempos de paz",²⁰ pues estos últimos favorecen a los sectores populares en sus luchas por sus derechos de justicia social y perfeccionamiento de la democracia.

Mariátegui supo articular su meritoria labor intelectual con la lucha política para lograr, especialmente, mayores grados de libertad y de justicia social de la clase obrera, campesinos, indígenas y otros sectores sociales como los maestros. Por

¹⁶ "Nacido en tierras americanas, José Carlos Mariátegui supo combinar la ciencia europea con las condicionantes nacionales de su natal Perú para ofrecer una concepción rica, creativa y original sobre las posibilidades y perspectivas de un socialismo indoamericano. Su marxismo no negaba la determinación económica, pero hacía énfasis en la significativa importancia de la subjetividad humana, en el papel de los factores supraestructurales, de la cultura, la tradición y la historia de la nación, y en la forma en que estos elementos eran interiorizados por los diferentes sujetos sociales". J. Santana Castillo. "Mariátegui y el marxismo creador", en Colectivo de autores. *Mariátegui*, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2002, p. 230.

¹⁷ "De allí que el marxismo de Mariátegui no se circunscriba ni a la toma del poder del Estado ni a la socialización de los medios de producción. Sabe que cualquier transformación del capitalismo dirigida por las clases trabajadoras debe acabar con la explotación y cambiar el orden de dominación y de ejercicio del poder. No necesariamente para que una nueva burocracia política y social la sustituya. Aboga más bien, y esto es lo que podría desprenderse de muchos de sus escritos, porque el poder sea asumido por la sociedad, por las comunidades, los grupos sociales, etc. En esa misma forma, comprende que si los principales medios de producción no pasan a ser posesión o propiedad de la sociedad, difícilmente puede pensarse la superación de las relaciones de explotación de pobreza y de miseria que produjo el capitalismo. Pero eso no es suficiente para él si recordamos su afirmación de que a la «conquista del pan» le debe ser congruente la «conquista del pensamiento y del espíritu». Es allí entonces donde su propuesta sigue siendo universal y anuncia los aspectos centrales que podrían darse en la formación de lo que quizás se podría llamar un humanismo socialista". D. Jaramillo Salgado. *Mariátegui y su revaloración de la política*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2011, pp. 135-136.

¹⁸ J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. II, p. 405.

¹⁹ J. C. Mariátegui. *Obras*, Amauta, Lima, 1982, t. XIV, p. 37.

²⁰ *Ibidem*, t. XVI, p. 113.

tanto, resalta el hecho de que estos últimos "reivindican para el magisterio el derecho a la dirección técnica de la educación: afirman la alianza de los maestros con los trabajadores manuales que luchan por un programa de justicia social y económica; y reclaman la democratización efectiva de la enseñanza a cuyos grados superiores sólo deben tener acceso los más aptos".²¹

Tenía una alta estimación del papel formador de los maestros y en general de la educación en la gestación de valores éticos en las nuevas generaciones, pero no hiperbolizó esta última, como fue común en antecesores del pensamiento socialista en Latinoamérica,²² pues estaba convencido de que solo a través de una transformación revolucionaria que superara el enajenante capitalismo podrían alcanzarse mayores niveles de libertad, democracia y justicia social.

Promovía el criterio de que cada logro conseguido, por limitado que fuese en los marcos de la democracia burguesa, favorecía a los sectores populares y creaba mejores condiciones para luchas posteriores de mayor envergadura. En la misma medida en que planteaba tales reclamos, desenmascaraba las insuficiencias de la democracia burguesa, aunque de modo dialéctico aprovechara sus conquistas para revertirlas en favor de esos sectores marginados de sus logros.

En primer lugar, reclamaba el derecho de formación de sindicatos, al considerar que "La libertad de organización, el derecho de asociación que la ley sanciona: he ahí la reivindicación primaria de nuestras clases trabajadoras. Hay que conquistar, a todo trance, esta libertad; hay que afirmar, en todo instante, este derecho".²³ Pero este era solo un paso indispensable para alcanzar otras formas de libertad: "El Comité Pro 1º de Mayo cumple pues con lanzar esto al proletariado de la República y lo conmina a luchar por sus conquistas más inmediatas, que son: libertad de reunión, libertad de organización, libertad de prensa obrera, libertad de imprenta proletaria. Son estas las conquistas más inmediatas que tiene que efectuar el proletariado de una manera general, aparte de sus defensas económicas".²⁴

Sin embargo, el objetivo final que se planteaba no era obtener migajas de la democracia burguesa y libertades en su seno que solo atenuaban la difícil situación de las clases explotadas. Su mayor aspiración era subvertir el capitalismo a través de un radical proceso revolucionario propiciador del establecimiento de una sociedad socialista. Esta no sería un trasplante arbitrario de lo logrado en la Unión Soviética, a la cual admiraba; pero tomaba distancia ante cualquier pretensión de imitarla.

El hecho de que concibiese la revolución socialista como una necesidad histórica para alcanzar niveles de libertad, democracia y justicia social favorecedores de los

²¹ Ibidem, t. XIV, p. 77.

²² "Muchos de los antecesores del pensamiento socialista y marxista en América Latina ponía la mayor parte de sus esperanzas en la transformación ética a través de mejoras en los sistemas educativos, por lo que no se diferenciaban sustancialmente en ese aspecto de otros pensadores de corte ilustrado de la época, aunque sí por la crudeza con que planteaban la situación de las clases explotadas, y sus propuestas de redistribución más justa de la riqueza los distanciaban del pensamiento tradicional y conservador". P. Guadarrama. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta, Bogotá, t. III, 2013.

<https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20III.pdf>

²³ J. C. Mariátegui. *Obras*, t. XIII, p. 180.

²⁴ Ibidem, t. XIII, pp. 124-125.

sectores populares no significaba que la considerase como un producto fatal de leyes inexorables, como algunos socialistas latinoamericanos anteriores.²⁵ Aun cuando era del criterio de que "La revolución proletaria es, sin embargo, una consecuencia de la revolución burguesa. La burguesía ha creado, en más de una centuria de vertiginosa acumulación capitalista, las condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo. Dentro de la revolución francesa se anidaron las primeras ideas socialistas".²⁶

Sin embargo, sabía que era imprescindible el despliegue del factor subjetivo por parte de los encargados de protagonizarla, aunque tenía plena conciencia de lo riesgoso de la empresa de conquistar el poder para revertir una sociedad aparentemente consolidada como el capitalismo; pero consideraba que no había alternativa: "Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla".²⁷ Su optimismo revolucionario lo impulsaba a plantear: "Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles".²⁸ De manera que no asumía una postura contemplativa ante la cruda realidad que imponía el capitalismo, especialmente en los países latinoamericanos.

Su optimismo se inspiraba en el ejemplo de los próceres de la independencia, quienes exitosamente enfrentaron múltiples obstáculos objetivos; pero los más difíciles fueron los subjetivos promovidos por los pesimistas, que no confiaban en las potencialidades liberadoras de sus propios pueblos. "Antes y después de la revolución emancipadora, no faltó gente que creía que el Perú no estaba preparado para la independencia. Sin duda, encontraban exóticas la libertad y la democracia. Pero la historia no le da razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla".²⁹

Por las anteriores razones su pensamiento y digna actitud se inscriben en la tendencia más auténtica del pensamiento latinoamericano, caracterizada por un humanismo práctico,³⁰ posturas contrahegemónicas y contestatarias ante distintos regímenes opresores.

²⁵ "(...) llamamos socialismo a esa tendencia visible, palpable, conocida por su ritmo siempre ascendente, siempre progresivo desde los primeros quince siglos de la Historia". J. Abreu e Lima. "El socialismo", *Utopismo socialista (1830-1893)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, p. 165.

²⁶ J. C. Mariátegui. *Obras*, t. III, p. 25.

²⁷ *Ibidem*, t. I, p. 99.

²⁸ *Ibidem*, t. III, p. 28.

²⁹ *Ibidem*, t. IX, pp. 37-38.

³⁰ "El humanismo concreto y práctico que pretendía Mariátegui desde el marxismo no estaba dirigido a emancipar a una clase en abstracto, sino a todos los sectores sociales diferenciados, entre los cuales estaban, además de la clase obrera, el indio, el campesino, la mujer, etc., que también eran discriminados y explotados en el capitalismo de forma inhumana. Consideraba que el socialismo era la sociedad que podía eliminar la situación enajenada de todos estos sectores sociales". P. Guadarrama. *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Taurus-Penguin Random House, Bogotá, 2016, t. I, p. 138.

Las generaciones emancipadoras que le antecedieron podían haber estado motivadas también por la aspiración de lograr una interdependencia más armónica entre libertad, democracia y justicia social; sin embargo, la mayor parte de sus representantes estaban imbuidos por criterios socialistas utópicos y románticos, la mayoría de las veces desvinculados de la imprescindible circunstancialidad latinoamericana.

Uno de los mayores méritos de Mariátegui consistió en avizorar la posibilidad efectiva de superar el capitalismo, sin asumir una actitud nihilista ante este sistema. Para esa tarea se debía contar no solo con el marxismo, que no reducía a la obra de Marx,³¹ o lo que por tal término se entendía en su época, cuando el estalinismo comenzaba a crear el marxismo-leninismo, para luego añadirle también otro patronímico, tan rechazados por los gestores de la concepción materialista de la historia.

Los diferentes análisis de Mariátegui sobre la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social no partían de especulaciones metafísicas, en su lugar lo hacían desde la valoración de situaciones históricas reales, bien del contexto peruano, italiano, europeo, latinoamericano, etc.; pero no permanecían anquilosadas en ese plano, sino que de diversas formas trascendían a un plano teórico superior de dimensiones filosóficas, politológicas, jurídicas, estéticas, etc., de un alcance más universal.

Bibliografía

Abreu E. Lima, J. "El socialismo", *Utopismo socialista (1830-1893)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977.

Guardia, S. B. Compilación y edición. *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*, Librería Editorial Minerva, Lima, 2012.

Gutiérrez Donoso, P. Editor. *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno a José Carlos Mariátegui*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2014.

Jaramillo Salgado, D. *Mariátegui y su revaloración de la política*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2011.

Mariátegui, J. C. *Obras*, Amauta, Lima, 1982.

_____. *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*, El Perro y la Rana, Caracas, 2010.

Martí, J. *Obras completas*, t. XIII, Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Marx, C. *Miseria de la filosofía*. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm>

Santana Castillo, J. "Mariátegui y el marxismo creador", en Colectivo de autores. *Mariátegui*, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2002.

³¹ "El rechazo de Mariátegui contra un marxismo epigonal que se agota en la interpretación de Marx es tajante". Haug, W.F. "La defensa del marxismo de Mariátegui". Guardia, S.B. Compilación y edición *Mariátegui en el siglo XXI Textos críticos*. Librería Editorial Minerva. Lima. 2012. p. 128.