

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Filosofía y Pensamiento Social

Repensar el giro democrático en la izquierda peruana

Joel Williams Rojas Huaynates

Asesora: María Luciana Cadahia
Lectores: David Cortez y Rafael Polo

Quito, marzo de 2020

Dedicatoria:

A Zenaida y a Macario, por iniciar esta historia a contrapelo.

Y a Yolanda, Hilda y Nora, por impulsarlo.

Tabla de Contenidos

Resumen	VI
Agradecimientos	VII
Introducción	1
Capítulo 1	4
El giro democrático en la izquierda peruana	4
1. La década de los 80: la transición democrática	6
2. La segunda fase de la democratización: más allá de la antipolítica	12
Capítulo 2	16
José Carlos Mariátegui: el marxismo abierto y la crítica a la democracia liberal	16
1. La experiencia italiana y la debate del materialismo histórico	16
2. El mito como núcleo de la praxis social	23
3. La dimensión ontológica del agonismo mariateguiano	33
4. La democracia pura frente a la democracia liberal	41
Capítulo 3	50
Augusto Salazar Bondy: la apuesta por la democracia	50
1. La filosofía de la liberación salazariana	50
1.1. El tópico de la histórica	50
1.2. El tópico de la pedagógica	58
1.3. El tópico de la axiológica	67
1.4. La imbricación de los tópicos la histórica, la pedagógica y la axiológica	74
2. El tópico de la política: el Movimiento Social Progresista y la democracia integral	78
Capítulo 4	85
Para refirmar una democracia en la izquierda peruana.	85
1. Un punto de partida: la crisis teórica del marxismo	85
2. Una propuesta a la crisis teórica marxista: la hegemonía como estrategia socialista	91
3. Los conceptos de antagonismo, sujeto y articulación	97
4. La hegemonía a través de la lógica equivalencial y diferencial	105
5. Materiales teóricos para una democracia integral	107

Conclusiones	112
Anexo: Ideario del Movimiento Social Progresista	113
Lista de referencias	117

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Joel Williams Rojas Huaynates, autor de la tesis titulada “Repensar el giro democrático en la izquierda peruana” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Filosofía y Pensamiento Social concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2020.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Joel Williams Rojas Huaynates', with a horizontal scribble underneath.

Joel Williams Rojas Huaynates

Resumen

Esta investigación tiene como objetivo central realizar una interpretación en torno a la democracia para la izquierda peruana y así cuestionar el discurso clásico marxista. En un primer momento, se analiza la obra de dos representantes teóricos de la izquierda peruana: José Carlos Mariátegui y Augusto Salazar Bondy para realizar, en un segundo momento, un diálogo teórico con Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes proponen la democracia radical.

Finalmente, a partir de estos recursos teóricos y conceptuales analizados, proponemos la democracia integral que busca responder las problemáticas políticas, sociales y económicas.

Agradecimientos

La investigación que presentamos ha tenido diversos contrapuntos y bemoles durante su redacción que finalmente ha concluido en una sonata mezclada con la nostalgia del yaraví. Mis viajes en bus entre Lima y Quito permitieron conectar ideas y tradiciones en un diálogo creador, nunca pasivo e indiferente a la realidad que nos circunda. Esto no hubiera sido posible sin la formación académica recibida en FLACSO-Ecuador ya que emergieron muchas preguntas, cual caja de pandora, durante esas noches quiteñas bajo el magisterio de Luciana Cadahia (quien es asesora de esta tesis), Stéphane Vinolo, Luis Fernando Villegas, Mónica Maher, Rafael Polo, Alicia Torres, Eduardo Kingman, Mireya Salgado, Santiago Castro-Gómez, David Cortez y Mercedes Prieto. Asimismo, ha sido valiosa la amistad de Esteban Daza, Alberto León y Saúl Gaona, compañeros de la maestría, quienes posibilitaron proyectos enmarcados en la línea del pensamiento crítico. De igual manera ha sido estimulante conocer a los Carlos Paladines, Jorge Luis Acanda y Carlos Rojas. A todos ellos van estas líneas como un sincero agradecimiento.

Finalmente, no menos importante, agradezco a mis compañeros del Grupo Pedro Zulen de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos que me apoyaron directa e indirectamente en mi quehacer académico tanto en esos días grises limeños y en esos días donde el sol disipaba las nubes.

Introducción

Durante el proceso de constitución de la izquierda peruana hubo un rechazo en teorizar la democracia como forma política de transformación social. José Carlos Mariátegui, fundador del Partido Socialista Peruano, problematizó la democracia durante la segunda década del siglo XX. Su crítica hacia la democracia demo-liberal burguesa fue influyente en la izquierda peruana, incluso se intensificó cuando Eudocio Ravines asume la dirección del Partido Socialista —debido al fallecimiento de Mariátegui— y cambia de nombre a Partido Comunista Peruano. Esta nueva dirección política rechazó y encubrió el legado mariateguiano, y, por supuesto, se subordinó al Partido Comunista Ruso.

Más adelante, en la primera fase del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968 y 1974), se realizó una importante movilización social, que permitió a la izquierda peruana consolidarse políticamente. En la década de los 80 los partidos de izquierda dieron un giro democrático y participaron en el proceso electoral a través de Izquierda Unida, una articulación de partidos de izquierda. Fue la primera vez que la izquierda peruana logró triunfar en un proceso electoral. Esta experiencia política de la izquierda consolidó, como indicamos anteriormente, el giro hacia la democracia. Posteriormente, en 1995, Alberto Fujimori, siendo elegido presidente del Perú, tuvo una política contra la movilización social, que incluyó la persecución y asesinato de dirigentes sindicales, políticos y estudiantes. De manera que, a través del gobierno de Fujimori, la democracia se convirtió en la plataforma de políticas neoliberales y en una mera representación de carácter antipolítica. Hoy en día, en el debate político peruano, los partidos políticos conversadores y de derecha asumen a la democracia sin más, es decir, sin alguna distinción y lo asumen como un patrimonio suyo, y califican como autoritarios o tiranos a los políticos o militantes de izquierda. Frente a esta coyuntura, esta investigación que presentamos busca teorizar y problematizar la democracia a partir de Mariátegui y Salazar Bondy, dos representantes de la izquierda peruana.

Las investigaciones sobre la democracia en la izquierda peruana son escasas y en algunos casos se problematizan indirectamente. Por ejemplo, el libro editado por Alberto Adrianzen (2011), si bien señala el giro democrático mencionado, no profundiza ni problematiza la democracia en un nivel teórico. A la par, tenemos el libro de Martín Navarro (2016), quien analiza la constitución de la Izquierda Unida y señala que las izquierdas perdieron su oportunidad en valorar la democracia como plataforma del socialismo, pero, igual como

sucede con Adrianzén, no encontramos una reflexión teórica sobre la democracia. No obstante, estas dos publicaciones son significativas porque estudian el proceso de constitución, en un nivel histórico y político, de la izquierda peruana.

En cuanto, a las investigaciones sobre la democracia y Mariátegui son también pocas. Solo tenemos los estudios de César Germaná (1995) y José Flores Muñoz (2000 y 2015). En el caso de Salazar Bondy, la mayoría de investigaciones analizan su diagnóstico sobre la filosofía latinoamericana, que motivó un debate con el mexicano Leopoldo Zea. Pero relegan su propuesta política denominado *socialismo humanista* cuya base es una democracia integral. Esta investigación que presentamos plantea retomar esta propuesta del filósofo peruano. En torno a Laclau y Mouffe (1981) hay mucha literatura de consulta porque su obra tuvo una importante discusión en filosofía, ciencias políticas y ciencias sociales. Pero en la academia peruana no tuvo una considerable recepción porque un sector mayoritario de la izquierda peruana no renunció al discurso clásico marxista. Ha tenido que pasar muchas décadas para que surja un interés en las nuevas generaciones, como es el caso de la tesis de Gabriel Moreno¹ (2017), quien inaugura una vía de discusión sobre la obra de Laclau y Mouffe en la academia peruana. En el capítulo dedicado al libro *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* realizamos una lectura directa, pero mediada, en muchos casos, por la investigación de Moreno.

Habiendo obtenido la literatura de consulta respectiva, el objetivo central de esta investigación es la teorización sobre la democracia desde una postura de izquierda. De modo que desarrollaremos tres objetivos específicos: a) La investigación sobre la democracia en representantes de la izquierda peruana como José Carlos Mariátegui y Augusto Salazar Bondy; b) El diálogo teórico con la filosofía política de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe debido a su vigencia teórica; y c) El cuestionamiento al discurso clásico con la finalidad de hacer posible una democracia desde una postura de izquierda. Esto posibilitará por un lado interpelar la democracia representativa adoptada por las fuerzas políticas conservadores y de derechas, y por otro lado desplazar la desidia teórica sobre la democracia adoptada por la izquierda peruana. Esta investigación, entonces, permitirá trasladar la temática de la

¹ Hemos organizado entre 1915 y 1916 junto a Gabriel Moreno una serie de talleres y círculos de lecturas sobre Ernesto Laclau en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fue importante su amistad para afianzar mi interés en este filósofo argentino. Actualmente estamos coordinando talleres sobre democracia, populismo y republicanism.

democracia ya no a un mero aspecto histórico, sino a un análisis teórico y filosófico. La escasez de estudios sobre la democracia es un vacío en las investigaciones de la izquierda peruana. Por ello, esta investigación que proponemos representa una línea de investigación poco explorada.

El marco teórico de esta investigación se centra en el discurso de la izquierda peruana y está delimitado por la teoría marxista y posmarxista. Por eso en los primeros capítulos analizaremos las posturas teóricas de Mariátegui y Salazar Bondy. Y, finalmente, desde un marco teórico posmarxista analizaremos la *democracia radical* de Laclau y Mouffe, cuya finalidad es proponer una nueva hegemonía a través de la articulación de partidos políticos y movimientos sociales.

Finalmente, esta investigación utilizará dos metodologías: a) la primera es de carácter histórico-político, en la cual analizaremos el concepto de democracia en Mariátegui y Salazar Bondy. Por tanto, utilizaremos el análisis histórico de los discursos políticos sobre la democracia en la izquierda peruana. En segundo lugar, el método utilizado es el análisis de conceptual filosófico, especialmente centrado en el debate de la filosofía política contemporánea. Esto permitirá el diálogo teórico y conceptual entre estos dos pensadores peruanos, y la propuesta teórica de Laclau y Mouffe. Por tal motivo, esta tesis, a lo largo de sus capítulos, está estructurada a través de estas posturas metodológicas que se encuentran imbricadas.

Capítulo 1

El giro democrático en la izquierda peruana

Las investigaciones sobre el giro democrático en la izquierda peruana son escasas o secundarias. De manera que esta investigación representa una apertura a un tema poco explorado, a saber, la reflexión de la democracia en la izquierda peruana. Por este motivo en los siguientes subcapítulos ahondaremos en las dos fases del proceso de democratización política peruana y su pertinencia con la izquierda.

Antes de desarrollar lo mencionado, tenemos que definir lo que entendemos en torno a la palabra «izquierda» desde un punto de vista político. El filósofo Bolívar Echeverría lo define haciendo referencia a la época de la Revolución Francesa, en la cual hubo dos bandos: los jacobinos ubicados en la parte izquierda de la asamblea y los girondinos en la otra parte. Los sentados a la izquierda prontamente se distinguieron porque sostuvieron que el Estado cumpla con el perfeccionamiento y adecuación hacia una vida en libertad, igualdad y fraternidad entre los hombres (Echeverría 2016, 177). A diferencia de los que defendían el conservadurismo y la inmovilización de las instituciones estatales, la posición de «izquierda» no solo propuso la radicalización de los principios de la Revolución Francesa, sino que avanzó un paso más porque estableció la socialización de la propiedad, es decir, sin medias tintas: eliminar el capitalismo. Esta referencia histórica sirve a Echeverría para definir actualmente la «izquierda» como «una corriente supra-partidista de la opinión pública dentro del escenario de la política democrática moderna» (Echeverría 2016, 178), es decir, la posición de izquierda no exige necesariamente una filiación partidaria y menos una institucionalización, sino compromete a distintos grupos y organizaciones sociales. Incluso, Echeverría propone ciertos alcances que la postura de «izquierda» debe asumir:

- a) Que “la mano invisible del mercado” no esté obligada a someterse a las necesidades del capital, en tanto que éstas son necesidades ajenas a la voluntad social y cuya satisfacción beneficia solamente a una clase particular de ciudadano —los propietarios de medios de producción— (...)
- b) Que el “liberalismo” político se radicalice, es decir, asegure la libertad real de los ciudadanos mediante una determinación y definición socialista del “liberalismo económico” (...) mediante una prohibición del monopolio privado de la propiedad sobre los medios de

producción de interés social general (...) y, segundo (...) mediante un aseguramiento social contra la miseria de los ciudadanos (...)

- c) Que la política realmente existente o “política de la sociedad civil” se convierta en una verdadera “política de la república”, esto es, que la política como la supraestructura de la vida económica que ella es actualmente (...) deje de ser tal (...) y se transforme en una esfera libre y autónoma de actividad organizadora de la vida social (...) (Echeverría 2016, 179).

Estos objetivos socavarían la idea del capitalismo como el mejor de los mundos posibles. Las resistencias y rebeldías actuales frente al capitalismo son muestras que no todo está perdido. Se necesitaba plantear una estrategia que retome la actividad política de izquierda que busque la desajenación de la sociedad hacia una comunidad plena, la desenmascarización que detenta la oligarquía capitalista del Estado y la reformulación de la justicia social (Echeverría 2010 266). Estos rasgos anteriores planteados² por Echeverría permiten representar la postura de «izquierda» y, desde luego, al asumirlo no quiere decir que sea igual u homogénea en el caso peruano, sino que son rasgos transversales asumidos por partidos políticos, movimientos sociales, organizaciones intelectuales, entre otros.

Ahora bien, una vez definido la palabra «izquierda», pasemos a los estudios sobre la izquierda peruana en relación a la democracia. Por un lado, tenemos *La izquierda peruana. Organizaciones y tendencias* (1981) de Ricardo Letts³. Este político peruano retrata con detalles el contexto peruano y el surgimiento de grupos políticos de izquierda desde 1960 hasta 1980. Su análisis utiliza cuadros comparativos de las escisiones que tuvo el Partido Comunista Peruano y Vanguardia Revolucionaria. Por otro lado, que complementa al anterior, es *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas* (2011) del historiador Alberto Adrianzén, en el cual compila artículos y, además, adjunta entrevistas a militantes de diversos partidos de izquierda⁴. Como señala Adrianzén, su objetivo general fue: «(...) una invitación para continuar ese balance pero al mismo tiempo para plantearnos la necesidad y la urgencia de una izquierda peruana para el siglo XXI» (Adrianzén 2011, 13). No obstante, si

² Al final de la tesis retomaremos a Echeverría para esbozar futuros trabajos relacionados con las conclusiones de esta investigación, es decir, asumiré caminos ya abiertos por este filósofo ecuatoriano a modo de complemento. Pero es necesario transitar los capítulos de esta investigación.

³ Este político fue fundador de Vanguardia Revolucionaria y más adelante fue elegido diputado en representación de la coalición Izquierda Unida en 1980.

⁴ Los artículos compilados son realizados por investigadores y militantes de partidos de izquierda como Osmar Gonzales, Francisco Guerra García, Javier Diez Canseco.

bien compartimos esta necesidad y urgencia planteada, mi investigación tiene como finalidad, a partir del análisis histórico del giro democrático en la izquierda peruana, un tratamiento teórico y filosófico sobre la democracia desde una postura de izquierda. Por lo siguiente, partiremos de esta inquietud, como señala Adrianzén, sobre la urgencia de la izquierda peruana en el siglo XXI, pero con la finalidad de profundizar sobre la democracia y su relación con la izquierda.

Actualmente esta izquierda ha tenido un proceso gradual de fortalecimiento político, como lo demuestran las últimas elecciones presidenciales realizadas en el 2017⁵. La conformación del Frente Amplio en el 2013 permitió la cohesión de distintas agrupaciones políticas y movimientos sociales de izquierda, y logró el tercer lugar en la contienda electoral. Este proceso de fortalecimiento de la izquierda, a manera de hipótesis, responde directamente al proceso de democratización política que tiene dos fases: a) durante la década de los 80 con el surgimiento de la Izquierda Unida, y b) durante la primera década del siglo XXI después del gobierno de Alberto Fujimori.

1. La década de los 80: la transición democrática

Este proceso de democratización que repercutió en la izquierda peruana tuvo su primera fase después del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas. Este régimen militar fue liderado durante su primera etapa por Juan Velasco Alvarado, quien encabezó un golpe de Estado en 1968 al gobierno de Fernando Belaúnde Terry. Las medidas políticas tuvieron un carácter reformista cuyo objetivo fue erradicar las desigualdades sociales y económicas originadas por la crisis irresuelta entre los sectores de la oligarquía agraria y los sectores industriales de la burguesía. Por lo tanto, era ineludible, entre una de las medidas, desarrollar reformas de manera estructural en la sociedad peruana. Hubo sectores de izquierda que catalogaron como «capitalismo de estado» a este gobierno (Quijano 1971)⁶; sin embargo, un importante logro fue la masiva movilización social en el cual conceptos antes vetados como

⁵ A diferencia de otros países latinoamericanos como Venezuela, Bolivia, Argentina y Ecuador donde tuvieron gobiernos de izquierdas denominados como «socialismo del siglo XXI».

⁶ Aníbal Quijano fue entre muchos un acérrimo opositor del gobierno de Velasco Alvarado. En su extradición en Chile redactó lo que sería posteriormente su libro *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú* (1971). Posteriormente, en 1972, fundó la revista *Sociedad y Política* donde retoma sus críticas planteadas al gobierno militar que fue denominado como «capitalismo de estado». Esta noción sostiene que la economía de un Estado genera y acumula plusvalía, a diferencia de una economía socialista donde la ley del valor y las mercancías son suprimidas a través del control del Estado por los trabajadores. Hasta la actualidad no hay investigaciones sobre la crítica de Quijano al gobierno velasquista.

«revolución», «transformación social» y «luchas de clases» formaron parte del uso cotidiano en la sociedad peruana y en las instituciones estatales (Flores Galindo 2007, 76). De manera que la izquierda peruana logró consolidarse como una alternativa política y tuvo un enorme arraigo en diferentes sectores sociales.

El gobierno velasquista tuvo opositores tanto de la derecha conservadora como de la izquierda radical. Las investigaciones realizadas sobre el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1974) tienden a posiciones contrarias, pues algunos lo designan como una dictadura y otras como un gobierno nacionalista cuya medida más importante fueron sus reformas. En este punto es interesante lo que sostiene el sociólogo Guillermo Rochabrún sobre el balance de la izquierda:

Recientemente, importantes líderes marxistas han reivindicado la figura de Velasco y se han autocriticado de manera más o menos explícita por la oposición que hicieron. Todo ello indica que la izquierda y el reformismo militar transitaban por rutas que en gran medida se superponían, y que en sus enfrentamientos se explican más por la competencia política que por diferencias ideológicas (Rochabrún 2009, 286).

La izquierda peruana, ante este contexto, se encontró en una encrucijada: la revolución o la vía democrática. La mayoría de estos partidos apostaba por la revolución debido a la situación de subdesarrollo acarreado por la dependencia de los países latinoamericanos frente a las economías imperialistas (Lechner 1988, 23-24). La toma de poder eliminaría toda forma de dependencia que los gobiernos de turno no lograron eliminar. Por otra parte, un hecho significativo es la fragmentación del Partido Comunista Peruano debido a las tensas relaciones entre China y la URSS:

El impacto de la revolución china se puede apreciar a través del continuo avance del maoísmo al interior del PCP, expresado en algunas menciones al líder chino y sus postulados teóricos plasmados en diversos documentos partidarios. En 1962 —a propósito del IV Congreso del PCP— algunos de los documentos emitidos ubican dentro del campo socialista al PCCH, resaltando algunas de sus experiencias (Adrianzén 2009, 28).

Esta fragmentación ocasionó el surgimiento de nuevos partidos de izquierda como el Frente de Liberación Nacional, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el Partido Comunista-Bandera Roja, Vanguardia Revolucionaria, el Partido Comunista-Sendero Luminoso, entre los más conocidos.

Frente a esta coyuntura el gobierno de Velasco Alvarado tuvo un debilitamiento en el cual cobra protagonismo el general Francisco Morales Bermúdez, quien lo destituye en 1974 de su cargo e inicia la segunda fase del gobierno militar. Este gobierno tuvo como objetivo la desactivación de las principales reformas de la etapa velasquista:

En menos de un año de gobierno, Morales había hecho un giro de izquierda a derecha, la derecha de la mayor parte del ejército y la Marina. Medio año más tarde, Morales era líder de una dictadura clásica en la que sólo la fraseología traía reminiscencias de otros tiempos. Salvando las diferencias entre su gobierno y los del Cono Sur, éstos fueron, sin embargo, años de régimen militar represivo (Kruijt 1991, 280).

Esta segunda fase liderada por Morales Bermúdez no logró gobernar por muchos años y sus medidas políticas causaron interminables protestas y malestar social como el Paro Nacional acaecido en julio de 1977. El gobierno militar, frente a esta situación de inestabilidad política, decidió convocar a elecciones para la Asamblea Constituyente en 1978 como una opción política democrática. Este desplazamiento hacia la democracia provocó una redefinición de los partidos de izquierda y algunos decidieron participar a través de la Izquierda Unida en las elecciones municipales de Lima. Esta coalición de partidos de izquierda⁷ sostuvo que la toma del poder político tenía que darse por la vía electoral. Así, la mayor parte de la izquierda peruana realiza un giro democrático y ganan las elecciones a la alcaldía de Lima por primera vez⁸. Este triunfo electoral, en efecto, consolida lo que denominamos como el giro hacia la democracia. Sin embargo, la Izquierda Unida tuvo una corta existencia porque los partidos que la integraban se dedicaron a fortalecer sus propias organizaciones lo que ocasionó rivalidades caudillistas y divisiones irreconciliables (Navarro 2016, 220). También, uno de los factores fue que la Izquierda Unida no supo consolidar la articulación entre los líderes de los partidos políticos y de los movimientos sociales, pues seguían apelando a ciertos rasgos del discurso clásico marxista. Por el contrario, debieron proponer un nuevo análisis de la situación económica y social de aquella época. Carlos Iván Degregori acertaba en precisar esta limitación porque «su deficiencia principal está en el nexo propiamente político entre los sujetos sociales y el programa de transformación» (Degregori 2015, 246). Esto ha sido la

⁷ Tenemos al Partido Comunista Peruano (PCP), Unidad Democrática Popular (UDP), Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR), Partido Socialista Revolucionario (PSR), el Partido Comunista Revolucionario (PCR) y el Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular (FOCEP).

⁸ A diferencia del Partido Comunista-Sendero Luminoso que en 1980 inició sus acciones subversivas.

causa de la desarticulación de la Izquierda Unida y así perdió la oportunidad de ganar las elecciones presidenciales en 1985, pues ya tenían un amplio apoyo de los ciudadanos.

Más adelante, este inicial giro democrático será asumido como plataforma política en diversos grupos de izquierda. En primer lugar, tenemos al grupo de intelectuales que conformaron la revista *El Zorro de Abajo*⁹, que en la «Editorial» de su primer número sostuvieron que el socialismo debe complementarse con los procesos de democratización de los movimientos sociales denominados como «los de abajo». De modo que este grupo de intelectuales cuestionó la centralidad de la dirigencia en los partidos izquierda:

Esta es una revista de filiación socialista, y, por ello, de vocación nacional y democrática; una de las voces múltiples de una generación de izquierda colocada por la historia en una encrucijada. Entre los viejos mitos que se derrumban y los nuevos que no alcanzan a cuajar (...) En 1985 el pueblo peruano ha optado masiva, abrumadoramente por el cambio. Queremos impulsar esta decisión, desarrollar ese caudal renovador, evitar que se pisme o se pierda en los interminables arenales de las reformas, potenciarlo para que se enrumbe al socialismo (...) Un socialismo que signifique la realización plena de la democracia y la construcción de la nación (...) Hoy, superando al menos parcialmente la tradicional oposición entre andinos y criollos, desde los sectores populares asoma el rostro de un país mestizo en el cual «los de abajo» se articulan e impulsan la democratización y la formación de la nación (...) (*El Zorro de Abajo* 1985, 1)

En segundo lugar, tenemos al Partido Comunista Revolucionario —que conformó el frente político Izquierda Unida— que apuesta por una revolución democrática cuyo propósito es consolidar una hegemonía socialista encabezada por la clase obrera y, así, fundar un partido de masas, pero esta tiene que seguir supeditada a los dirigentes del partido. Además, se consideró que la Izquierda Unida es un instrumento para la gestación de un partido de masas de índole marxista-leninista. Es decir, la democracia en este caso representó solo un instrumento para la obtención del poder político. En *Crítica Marxista Leninista*, órgano de prensa de este partido, publicó la «IV Carta Mariateguista. Por una nueva práctica socialista» donde indica lo siguiente:

⁹ Este nombre se relaciona con la novela «El zorro de arriba y el zorro de abajo» de José María Arguedas.

Se hace necesario la formulación del poder de masas, transformando en ello los embriones de la democracia directa, y como sustento de la democracia socialista; superando el estrechamiento al liberalismo burgués o al sectarismo en el poder (...) Lo que no nos debe llevar a sub-estimar el rol dirigente que cumple el Partido de la Clase Obrera como Vanguardia en la lucha por la afirmación del socialismo, y en particular, de la democracia socialista. Por ello, tiene que estar imbricado al poder de masas, independiente del Estado y respetuoso de la legalidad socialista (*Crítica Marxista Leninista* 1984, 18)

Finalmente, Alberto Moreno Rojas, militante del Partido Comunista-Patria Roja, publicó en 1984 su texto «Democracia directa y estrategia revolucionaria». Si bien este documento apuesta por la democracia directa frente a la democracia formal del liberalismo, no obstante aún se percibe el carácter violentista en la toma de poder, el reduccionismo económico del marxismo y la lucha de clases:

La democracia directa, sus formas organizadas, su depuración y afirmación como opciones democrático-revolucionarias, por lo general adquieren mayor pureza y fuerza en el curso de la lucha ascendente, casi nunca en la pasividad o en medio del reflujo o la derrota de las masas a través de la confrontación de clases, nunca en medio de la conciliación; como respuesta revolucionaria a la crisis orgánica de la sociedad semicolonial, de capitalismo atrasado y como cuestionamiento al autoritarismo, nunca como mecanismo engendrado por éstas o atendibles en los marcos del sistema actual. De allí su carácter profundamente subversivo, en el sentido más profundo del término, su rol cuestionador y, al mismo tiempo, alternativo democrático-revolucionario (Moreno 1986, 28).

Estos tres documentos citados me permiten demostrar, más allá de sus especificidades, el giro democrático en la izquierda peruana que forma parte de la primera fase de democratización política. Ahora bien, a manera de balance sobre este proceso político de la izquierda peruana, es necesario remarcar lo que señala Adrianzén:

Un primer elemento es entender la democracia como un momento de ampliación de la participación en la toma de decisiones sobre la cosa pública. La democracia en este caso es el momento donde las masas participan directamente (a través de diversos canales) en el proceso de cambio. (...) Un segundo elemento es la aparición «desde abajo» de organizaciones que funcionan como germen de una nueva democracia, que demostraban cómo la «democracia directa» se iba abriendo paso. Un tercer elemento, que forma parte de la «democracia directa» esbozada por Moreno, está referido a una serie de tópicos cotidianos hoy en día, y que no

resultan ni mucho menos privativos de la izquierda: participación, fiscalización, y la posibilidad de revocar a las autoridades estatales (Adrianzén 2009, 59-60).

Si bien encontramos una preocupación teórica respecto a la democracia en la izquierda peruana, no obstante, en la mayoría de casos resultan justificaciones para su participación en elecciones y en el sector minoritario realiza de los intelectuales de izquierda encontramos una incipiente reflexión teórica pero que no logró un debate pertinente a nivel político. En torno a este punto, Degregori propuso un sugerente análisis en el cual los partidos políticos deben superar la estrategia del «partido de cuadros»¹⁰ para desplazarse hacia una organización democrática de la sociedad civil para constituir una hegemonía (Degregori 2015, 247-248). Este cuestionamiento, como ya vimos, fue un factor principal para la desarticulación de la Izquierda Unida. De ahí que el historiador Martín Navarro concluye en su investigación que:

[Izquierda Unida] nace como una negación de las viejas prácticas divisionistas, pero no como una afirmación del real sentido e importancia de la unidad, pues la decisión se toma por el fatal resultado electoral mas no por la concientización de forjar un proyecto político de largo alcance (Navarro 2016, 216).

La escasa atención sobre la democracia, como ya mencionamos, tuvo como consecuencia que los partidos de izquierda adoptaran la democracia de manera instrumental. No se trata de tener una postura liquidacionista sobre este proceso de la izquierda peruana, sino de cuestionar sus prácticas políticas carentes de un referente teórico: perdieron, como sostiene Navarro, la posibilidad «de construir un socialismo diferente por sus equivocadas concepciones y prácticas del real valor de la democracia en el socialismo» (Navarro 2016, 204). De manera similar, también Adrianzén se suma a este cuestionamiento indicando lo siguiente:

En este tema se transparenta algo que mencionan algunos de los entrevistados: la visión instrumental de la democracia, en este caso de la democracia interna. Desde las diferentes posiciones, la preocupación por la «democratización del frente» estuvo supeditada a los intereses de las distintas facciones, en la medida en que ésta podía redefinir las correlaciones de poder al interior de IU [Izquierda Unida] (Adrianzén 2009, 63).

¹⁰ Esta estrategia desarrollada por los partidos políticos de izquierda se complementaba con una organización vertical liderada por profesionales políticos.

Ahora bien, se demostró el giro democrático en la izquierda peruana, no obstante este giro no tuvo una repercusión teórica, sino que lo filtraron por el tamiz del discurso clásico marxista. No se trata de relegar sin más el núcleo duro del marxismo, sino de ampliar teóricamente este proceso de democratización de la sociedad peruana en aquella época. Sabemos, que los militantes asumieron la reducción económica de lo social cuyo sujeto histórico es el proletariado.

2. La segunda fase de la democratización: más allá de la antipolítica

En el subcapítulo anterior mencionamos el intento de la izquierda peruana de teorizar y consolidar la democracia como parte de su programa político. Sin embargo, en ese intento, la izquierda peruana perdió protagonismo y liderazgo político en la sociedad peruana, cuya consecuencia fue el fracaso de las elecciones de 1990. Otro sector de la izquierda, Sendero Luminoso, asume como doctrina el maoísmo y desata la lucha armada del campo a la ciudad, que ocasionó innumerables muertes perpetrados por este partido político y el Estado peruano. La llegada de Alberto Fujimori al poder político como *outsider* reflejó la crisis de los partidos tradicionales peruanos. Este gobierno frente a la crisis económica, surgida en el gobierno de Alan García de 1985 a 1990, aplicó un shock económico con medidas neoliberales asesorado por el Fondo Monetario Internacional (FIM). Esto originó la disminución de los sueldos, la privatización de empresas nacionales, la apertura a las inversiones extranjeras, el libre mercado, una alta tasa de desempleo, quiebra de las empresas nacionales, nuevos actos de corrupción en diferentes ámbitos, violaciones a los derechos humanos y sobornos a medios de comunicación. Estos sucesos no se originaron en el gobierno fujimorista, sino solo se intensificaron luego del gobierno de Alan García¹¹, ex-líder del partido aprista peruano, quien dejó al país peruano en una total crisis política y económica. Incluso, es sabido que el fujimorismo hasta hoy en día mantiene una silente y discreta alianza con el aprismo.

Por otro lado, el gobierno de Fujimori, en el ámbito político, estigmatizó a la izquierda peruana por medio del discurso de la «lucha antiterrorista». Si un militante de algún partido

¹¹ Los actos de corrupción durante su primer gobierno (1985-1990) fueron innumerables. Por nombrar algunas tenemos los casos de la compra de aviones Mirage y del dólar MUC, incluso fue participe de las masacres a reos políticos en las prisiones de San Juan de Lurigancho y El Frontón. Asimismo, en su segundo gobierno (2006-2011) tenemos el escándalo de los petroaudios, los narcoindultos y la masacre de indígenas en Bagua. Recientemente, había sido investigado por la Fiscalía del Perú en torno las coimas de la empresa brasileña Odebrecht, que iba ocasionar una investigación más amplia sobre su ilícito enriquecimiento económico. La suerte estaba echada para García y decidió suicidarse. Este suceso representa esa larga noche de una cultura política que domino el Perú.

de izquierda denunciaba las medidas políticas o los hechos de corrupción de este gobierno, estos eran calificados como parte de los grupos subversivos. Esto produjo persecuciones y asesinatos a líderes políticos de izquierda, y dirigentes sindicales y estudiantiles. De este modo logró desactivar estos movimientos y eliminar las conquistas laborales realizado por los trabajadores. Todas estas medidas realizadas por Fujimori, incluido los asesinatos y actos de corrupción, tuvieron una fuerte repercusión social y política. En julio del año 2000, luego de la propagación de videos donde se sobornaba a diversos medios de comunicación y sumado el intento de reelección en un tercer mandato, se llevó a cabo la «Marcha de los Cuatro Suyos». La caída del gobierno de Fujimori inicia una transición política hacia la democratización, pero en este proceso político la democracia estará mediada por la antipolítica.

La democracia en el Perú a partir del siglo XXI se ha convertido en plataforma de políticas neoliberales a través de una democracia representativa, mas no de participación plena de la sociedad. Esta democracia neoliberal produjo una despolitización a partir de la dictadura de Fujimori y determinó parte de la primera década del siglo XXI. Nicolás Lynch denominó este proceso de despolitización como *antipolítica* porque consta de un conjunto de prácticas que satanizan la política y es reemplazada por meras cuestiones técnicas, cuyo propósito es deslegitimar los partidos políticos a favor de un salvador o un *outsider* (Lynch 2000, 23). Esta noción de antipolítica, que parte del análisis político peruano, cuestiona rasgos clientelistas de los populismos de derecha —como es el caso de Fujimori— y de la violencia armada —como es el caso de Sendero Luminoso:

Como señalé líneas arriba la antipolítica hereda lo peor tanto del populismo como de la guerra. Del populismo hereda la relación clientelista entre el líder y la masa pero no su contenido fundamental que es la voluntad democratizadora a través de la movilización. De la guerra hereda su forma violenta de hacer política que tiene como apoyo, en última instancia, las armas y no los votos (Lynch 2000, 25).

Esta noción de antipolítica tiene una cierta relación en torno a la actual crítica de Mouffe (2011) hacia la pospolítica. Esta pensadora cuestiona, siguiendo a Carl Schmidt, la perspectiva pospolítica que, a través de la democracia liberal y la globalización, pretende negar la dimensión antagónica¹². Su propuesta es una democracia agonista donde no

¹² Mouffe agrega que se utiliza diversas nociones en el terreno político que adopta esta negación del antagonismo: «Nociones tales como “democracia libre de partisanos”, “democracia dialógica”, “democracia cosmopolita”,

desaparece el antagonismo, en el cual ya no se da entre amigos/enemigos, sino, a diferencia de Schmidt, entre adversarios. Esta referencia a Mouffe¹³ nos permite enlazar y avanzar con el análisis de Lynch sobre el caso peruano hacia los procesos políticos en el siglo XXI, incluso remarcar sobre el populismo de derecha que ha tenido relevancia actualmente en el Perú con Keiko Fujimori¹⁴.

Esta investigación retomará de Lynch: su noción de antipolítica y su análisis histórico porque demuestra la transición democrática en la década de los 80 (Lynch 2000, 15-27) y, además, de ser partícipe de una agenda para la refundación democrática (Lynch 2000, 34-38). Además, añadiendo a lo planteado por Lynch, necesitamos no solo un análisis social y político, sino un tratamiento teórico y filosófico de la democracia como veremos a lo largo de los capítulos siguientes. Por otro lado, nos proponemos cuestionar esa estrecha relación entre el neoliberalismo y la democracia como dos caras de una moneda. De modo que se pretende reactivar la dimensión de lo político frente a la situación antipolítica del neoliberalismo por medio de una dimensión democrática. Además, se busca disputar la apropiación de la democracia frente a los partidos de derecha ya que estos por los medios de comunicación son los abanderados de una supuesta democracia de carácter formal. Por tal motivo, la izquierda debe disputar en términos emancipatorios la democracia no solo a nivel de la sociedad, sino en las instituciones públicas no como organismos burocráticos, sino como organismos de participación plena de la sociedad.

Si la izquierda peruana adoptó la democracia, como venimos demostrando, en un nivel partidario sin una reflexión teórica, entonces es necesario analizar la dimensión emancipatoria de la democracia. De manera que la democracia, como indica Santiago Castro-Gómez, sea

“buena gobernanza”, “sociedad civil global”, “soberanía cosmopolita”, “democracia absoluta” —para citar sólo algunas de las nociones actualmente de moda— forman parte todas ellas de una visión común antipolítica que se niega a reconocer la dimensión antagónica constitutiva de “lo político”» (Mouffe 2011, 9-10).

¹³ Hay otros pensadores que han retomado la crítica a la postpolítica, como es el caso de Slavoj Žižek. Para este autor, la postpolítica se refiere al fin de la política donde dejan las soluciones políticas a los ilustrados tecnócratas y los liberales multiculturalistas (Žižek 2001), muy parecido a la antipolítica. Sin embargo, el prefijo «pos» refiere a una superación de la política donde no hay posibilidad de un renacimiento de esta, pues como sabemos Žižek sostiene que mientras no se transforme radicalmente el capitalismo: es mejor no hacer nada y esperar. En este punto nos situamos en la línea teórica de Mouffe y Laclau que proponen estrategias políticas frente a las actuales problemáticas sociales.

¹⁴ El libro *En torno a lo político* de Mouffe abre una brecha importante en el análisis del populismo de derecha y sus peligros para la institucionalidad democrática. En esta investigación no ahondaremos en este punto porque nuestro objetivo es otro, pero retomaremos esta cuestión abierta en futuras investigaciones a través del aporte de esta pensadora.

pensada como poder constituyente de lo social (2015, 306). Y, además, esta refundación de la democracia en la izquierda peruana, como sostuvo Flores Galindo, tenga como objetivo una imbricación con el socialismo: «(...) el problema consiste en una fácil aleación entre lo mejor del socialismo con las más óptimas realizaciones de la tradición liberal. Pero, así como el socialismo debe ser repensado, la democracia tampoco puede ser un calco» (2007, 72). Es decir, siguiendo a Mariátegui en su proyecto de un socialismo de «creación heroica», la democracia debe reformularse en términos de un socialismo enraizado que refleje su especificidad propia, pero distanciándose de posturas esencialistas o de pretensiones particularistas.

Esta reactivación de *lo político* en la democracia dentro de la izquierda peruana será trazada a partir de un análisis conceptual de las obras de José Carlos Mariátegui y de Augusto Salazar Bondy. Estos dos pensadores peruanos son referentes en la tradición de la izquierda peruana. Si bien esta investigación parte de un problema particular, que es el caso peruano, no pretendo ahondar solo en este contexto, sino tomaré los aportes de otros pensadores para una reflexión teórica y filosófica sobre la democracia dentro de la izquierda. Por tal motivo, lo complementaremos con el aporte teórico de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe que publicaron en 1987 el libro *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Ambos cuestionaron el discurso clásico del marxismo que les permitió la formulación de su propuesta de *democracia radical*, estos autores indican en el prólogo de su libro lo siguiente:

El pensamiento de izquierda se encuentra hoy en una encrucijada. Las «evidencias» del pasado (...) aparecen seriamente cuestionadas por una avalancha de transformaciones históricas que ha hecho estallar el terreno en el que aquélla se habían constituido (...) lo que ha sido crecientemente cuestionado es toda una forma de concebir el socialismo y a las vías que habrán que conducir a él; y este cuestionamiento a realimentado un pensamiento crítico, corrosivo pero necesario, acerca de los fundamentos teóricos y políticos que habían constituido tradicionalmente el horizonte intelectual de la izquierda (Laclau y Mouffe 2015, 25)

Finalmente, la izquierda peruana tiene el desafío de una teorización del carácter emancipatorio social y político de la democracia, cuyo punto de partida es el cuestionamiento al discurso clásico marxista. Por tanto, esta investigación se inscribe en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano.

Capítulo 2

José Carlos Mariátegui: el marxismo abierto y la crítica a la democracia liberal

1. La experiencia italiana y el debate del materialismo histórico

La experiencia italiana¹⁵ de José Carlos Mariátegui¹⁶ consolidó su formación teórica y política porque tuvo acceso de manera directa a la filosofía italiana a través de la obra de Antonio Labriola y Benedetto Croce. La publicación de la correspondencia, editada por el italiano Antonio Melis, permitió enterarnos de que Mariátegui tuvo conocimiento de *L'Ordine Nuovo*, revista dirigida por Antonio Gramsci. Y la investigación de Fernanda Beigel sostiene que: «(d)os son los principales pilares del aprendizaje italiano que contribuyeron en la recepción del marxismo en Mariátegui y dejaron rastros luego en su acción peruana: el ordinovismo turinés y el editorialismo gobettiano» (Beigel 2005, 28). Esta conclusión de Beigel es meramente parcial porque además Labriola y Croce tuvieron una asimilación teórica en el pensador peruano. Este punto es defendido por Robert Paris quien considera hallar un «crocianismo latente» (Paris 1973). En los siguientes párrafos, a manera de complemento sobre la experiencia italiana¹⁷, desarrollaré la influencia filosófica italiana en la que se formó Mariátegui y tendré como hilo conductor a Labriola y Croce para concluir con la participación de Sorel. Este filósofo francés se inserta en la trama teórica mariateguiana no propiamente desde la tradición francesa, sino desde la italiana como veremos en seguida.

La recepción de la obra de Marx en Italia, antes del surgimiento de la Segunda Internacional (1889), fue casi nula; uno de los factores se debió a que las obras de Marx no tuvieron circulación editorial, a diferencia de otros países europeos. Sin embargo, a pesar de esto, el marxismo pudo consolidarse como movimiento político por medio del Partido Socialista Italiano que estuvo conformado por abogados, profesores, médicos e incluso comerciantes

¹⁵ Para más detalles históricos sobre la experiencia italiana de Mariátegui véase el prólogo de Estuardo Nuñez en *Cartas de Italia* y, también, «La formación de un revolucionario» de Malcom Silvers (1981) y «El marxismo de Mariátegui» de Robert Paris (1973).

¹⁶ Este pensador peruano, natural de Moquegua, realizó una labor periodística que le permitió ser conocido precozmente en la intelectualidad limeña durante la primera década del siglo XX. A los 25 años de edad fundó el diario «La Razón» y desde esta plataforma escrita se opuso al gobierno de Augusto B. Leguía. Este, a manera de estrategia, con la finalidad de tenerlo lejos del país le concede una beca a Italia (Rouillón 1963).

¹⁷ También tenemos *Cartas de Italia* una publicación póstuma realizada por los hijos de Mariátegui, que consta de artículos publicados durante la experiencia italiana, específicamente entre 1920 y 1922. En esta publicación encontramos diversos artículos sobre los avatares políticos del Partido Socialista Italiano que posteriormente, en 1921, por medio de una escisión encabezada por Amadeo Bordiga y Antonio Gramsci se convierte en el Partido Comunista Italiano.

«quienes se atribuían el derecho de interpretar el marxismo de una u otra forma de acuerdo a la postura política asumida respecto de algún evento de actualidad sin miedo a incurrir en grotescas contradicciones» (Kohn, 1986, 21). Frente a esta situación¹⁸, en la cual no se tuvo una doctrina definida, aparecieron los escritos de Antonio Labriola con la finalidad de llenar ese vacío a partir de una lectura directa de Marx. En su escrito *Memoria del manifiesto comunista*, este filósofo italiano se distanció de la lectura positivista del materialismo histórico indicando que: «aceptamos de buen grado el predicado de científicos, siempre y cuando que con ello no se nos equipare a los positivistas, gentes poco gratas las más de las veces, que hacen de la “ciencia” un monopolio» (Labriola 1961, 305). Esta postura de Labriola solo era compartida por un sector minoritario de teóricos del materialismo histórico que critican el aspecto abstracto de los positivistas, cuyo objetivo fue «dar expresión teórica e interpretación práctica a esos factores concretos que nos brinda el análisis histórico (...) de ese proceso que entrañan las relaciones reales de la vida social que tienen en nosotros su sujeto y su objeto, su causa y su fin» (Labriola 1961, 395). Por tanto, la intención de Labriola fue cuestionar los postulados metafísicos de los positivistas como el concepto de evolución que introducían al materialismo histórico marxista y, más bien, demuestra que el comunismo crítico se basa en la experiencia de un contexto particular, más allá de posturas utópicas sobre la sociedad:

En la doctrina del comunismo crítico, la sociedad toda descubre, en un momento de su desarrollo general, la causa de su marcha funesta, y en uno de sus recodos salientes del camino cobra conciencia de sí propia y comprende y proclama las leyes de su dinámica. Los pronósticos del Manifiesto no tienen nada que ver con ninguna fecha; no eran ninguna predicción ni ninguna profecía, sino simplemente se anticipaban a exponer la transformación orgánica de la sociedad (Labriola 1961, 324).

Como deducimos de la cita, Labriola agrega la dimensión de la crítica al comunismo en contra de las posturas positivistas que se regían por leyes científicas. Sin embargo, Labriola, a su manera, sigue afirmando una premisa del núcleo duro del marxismo, a saber, la estructura económica es determinante de lo social. De manera que en *Del materialismo histórico. Dilucidación preliminar*, Labriola cuestionó las pretensiones de las posturas éticas sostenidas

¹⁸ Friedrich Engels, que tuvo un conocimiento de la situación política de su época, consideraba que el Partido Socialista Italiano era un partido débil y confuso. Aunque reconocía la constante actividad que realizaban sus militantes. Luego tuvo conocimiento de la obra de Labriola gracias a lo cual lo consideró como un principal teórico marxista en Italia (Kohn 1986).

por algunos socialistas ya que la ética parte de premisas apriorísticas que rigen el desarrollo de lo social. A diferencia de la lectura ortodoxa sobre la rigidez entre estructura y superestructura, el filósofo italiano no rechazó la ética como producto sin más de la economía, sino la rechazó por la pretensión de su reduccionismo de lo social y la consideró un elemento de la superestructura¹⁹. Más que postular reducciones, a Labriola le interesó conocer las particularidades y condiciones de la configuración de lo social para comprender el hecho histórico concreto. Frente a este punto menciona lo siguiente:

Recomendar la moral a los hombres suponiendo o ignorando sus condiciones, fue hasta el presente la mira y el género de argumentación de todos los catequistas. Reconocer que estas condiciones son dadas por el circunstanciado ambiente social, he aquí los que los comunistas oponen a la utopía y a la hipocresía de los predicadores de la moral (Labriola 1945, p 175).

Por otro lado, Labriola si bien critica toda pretensión metafísica en torno al concepto de evolución, sin embargo no tiene la misma postura frente al concepto de progreso: «si la ideología burguesa, reflejo de la tendencia a la unificación capitalista, ha proclamado el progreso del género humano, el materialismo histórico, ha descubierto que en la antítesis estuvo hasta ahora la causa de todo suceso histórico» (Labriola 1945, 205). El progreso, según Labriola, es comprendido como proceso histórico que mediante conflictos y luchas representan la antítesis frente a la perspectiva del capitalismo burgués. A partir de estos primeros escritos Labriola ya era reconocido como un teórico del marxismo.

En Francia, Sorel fundó en 1985 la revista *Devenir Social* que tuvo como propósito promover y difundir el debate sobre el marxismo y para eso contaba con el apoyo de Labriola y su discípulo Croce (Marini 2012, 68). Por si fuera poco, Sorel escribió el prefacio del libro en francés *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia*, que consta de los ensayos *Memoria del Manifiesto comunista* y *Del materialismo histórico. Dilucidación preliminar*. El distanciamiento de ambos se realiza porque Sorel propuso un revisionismo de las premisas del

¹⁹ A propósito de este punto, Carlos Kohn indica que Labriola no asumió una estrecha dicotomía entre estructura y superestructura que asumían mayormente el sector de los marxistas ortodoxos, sino que estas no poseían límites y se integraban y, además, precisa que «Labriola, por el contrario, intenta evitar, por principio, y en lo posible, el término «superestructura», de manera que incluso cuando cita textualmente el conocido párrafo del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* emplea para el término *Überbau*, el feo neologismo «sobreestructura» (*soprastruzione*), neologismo que, de todas formas, utiliza poquísimas veces» (Kohn 1986, 35).

marxismo ortodoxo, a diferencia de Labriola que las asumía y consideró al materialismo histórico como «concepto general de la vida y del mundo, de la crítica de la economía y de interpretación de la política del proletariado» (Marini 2012 69). Ya en Alemania, a través Eduard Bernstein, se propuso hacer una serie de revisiones de carácter reformista y electoral en el SPD (Partido Socialdemocrático Alemán). Esto sucedió en Sorel que ya tenía diferencias con el marxismo ortodoxo y realizó unos artículos describiendo esa coyuntura como «la crisis del marxismo», Como resultado, Labriola en *Filosofía y socialismo* respondió a esta supuesta «crisis del marxismo»²⁰ y asumió tres premisas fundamentales sobre el materialismo histórico:

El primero responde a la necesidad práctica, propia a los partidos socialistas, de adquirir un conocimiento completo de las condiciones específicas del proletariado en cada país y de hacer depender de las causas, de las promesas y de los peligros de la situación política, la acción del socialismo. El segundo puede influir, e influirá ciertamente, para modificar las corrientes de historiografía en tanto que permita que este arte vaya al terreno de las luchas de clases y a la combinación social que resulte de éstas, dada la correspondiente estructura económica que cada historiador debe en adelante conocer y comprender. El tercero se relaciona con la investigación de los principios rectores, cuya inteligencia y desenvolvimiento necesitan de esa orientación general (Labriola s/f, 63).

Este apretado análisis sobre Labriola permitirá comprender con más detalle la participación en este debate marxista de Croce²¹, quien tuvo una relación no solo teórica sino amical con Mariátegui²². Este filósofo italiano, en el prólogo de *Materialismo y economía*

²⁰ Esta actitud de revisionismo frente al marxismo fue compartida por Croce. Esto permitió afianzar una amistad entre ambos filósofos que, incluso, publican su correspondencia en *La Crítica*, revista dirigida por Croce, donde trataban temáticas filosóficas.

²¹ La recepción de la obra Croce en el Perú no se inicia con Mariátegui. Previamente Alejandro Deustua, considerado como uno de los fundadores de la filosofía en América Latina, escribió sobre este filósofo italiano, incluso le dedica un capítulo en su libro *Estética General* (1923). No hemos encontrado un debate entre ambos en torno a Croce porque, por un lado, Deustua se centrará más en los estudios estéticos y, por otro lado, Mariátegui asimiló premisas sobre el materialismo histórico croceano. Sin embargo, Mariátegui será un crítico tenaz de la propuesta educativa de Deustua porque «encarnaba, bajo un indumento universitario y filosófico de factura moderna, la mentalidad del civilismo feudal, de los encomenderos virreinales» (Mariátegui 2012, 162).

²² Mariátegui en *Defensa del marxismo* sostiene una máxima croceana —como veremos más adelante: «El materialismo histórico no es, 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» (Mariátegui 1981, 40). Por otro lado, Robert París sostiene que «(l)os azares de su biografía, su matrimonio con Anna Chiappe, hacen que Mariátegui se haya introducido cerca del filósofo Benedetto Croce, amigo de sus padres políticos» (París 1973, 9). Si bien es incuestionable la influencia de Croce,

marxista, aclara que no fue un marxista y no hubo una conversión frente al marxismo como sostienen algunos críticos de la ortodoxia marxista. Su propuesta busca «liberar el núcleo sano y realista del pensamiento de Marx, de los adornos metafísicos y literarios de su autor y de las exégesis y deducciones poco cautas de la escuela» (Croce 1942, 10). El materialismo histórico, según Croce, no es una filosofía de la historia sino un método de interpretación²³. Este cuestionamiento de Croce al materialismo histórico se opone, a manera de superación, contra la teología y la metafísica: «la vieja filosofía de la historia recibió un golpe mortal. Así nació, con un sentido casi de menosprecio y hostilidad la frase: “hacer filosofía de la historia”, para significar: hacer historia fantástica y artificiosa, y acaso también tendenciosa» (Croce 1942 21). La pretensión de Croce es superar el esquema teleológico porque el marxismo no anticipaba ni predeterminaba el curso de los hechos. De manera que Croce utiliza el concepto de *desenvolvimiento* para englobar de manera abierta los hechos históricos, a diferencia de los positivistas:

El mal está en que el concepto de evolución en manos de los positivistas, a menudo mediante un traspaso demasiado fácil de la vacuidad formal que, sin embargo, es su verdad, para llenarse con un contenido muy semejante a los contenidos teleológicos y metafísicos. Y baste como muestra, la casi religiosa unción y veneración con que se oye hablar a los elementos democráticos del sagrado misterio de la Evolución (Croce 1942, 22).

De este modo, Croce rechazó que el materialismo histórico sea considerado como ley científica como sostuvieron marxistas ortodoxos como Gueorgui Pléjanov y Karl Kautsky. Y Croce retomando la crítica de Marx a Hegel sostiene que: «(1) la historia no es un proceso de la Idea, o sea de una realidad racional trascendente, sino un sistema de fuerzas: a la concepción trascendente se opondría la concepción inmanente» (Croce 1942, 24). Esta sustitución de la Idea como sistema de fuerzas permite cuestionar las posturas teleológicas donde el concepto

no obstante Mariátegui no es un croceano sin más, sino representa un recurso en la trama teórica del pensador peruano.

²³ En algunas investigaciones sobre Croce traducen la palabra italiana «canone» por «canon» que refiere a un conjunto de reglas y normas. En cambio, Mariátegui le asigna el significado filosófico de «método» en tanto procedimiento para la búsqueda de la verdad. De este modo, inferimos que Mariátegui cuando adopta el materialismo histórico como método interpretación no pretende caer en un burdo relativismo hermenéutico, sino su objetivo es proponer un análisis de la realidad peruana para defenderlo en tanto verdad frente a las lecturas criollas e hispanistas.

de progreso rige el curso de la humanidad como instancia trascendente —Walter Benjamín²⁴ continuaría a su manera este debate dentro del marxismo. Por tal motivo, el materialismo histórico no es la última y definitiva filosofía, sino que está en constante reformulación teórica porque es un método que interpreta un contexto particular. Croce no solo cuestionó el positivismo, sino también a los marxistas que reducían la historia al factor económico. Esto debido a que el proceso histórico se desarrolla por una complejidad de fuerzas, por eso rechaza el materialismo histórico como teoría cerrada:

(e)l materialismo histórico surgió de la necesidad de percatarse de una determinada configuración social, no ya de un propósito de búsqueda de los factores de la vida histórica; y se constituyó en la cabeza de políticos y de revolucionarios, y no en la de fríos y pacientes sabios de biblioteca (Croce 1942, 33).

Por otro lado, Croce hace hincapié en lo contingente de los hechos históricos, pues estas determinaciones históricas entrelazan el materialismo histórico y el socialismo, despojándolos de residuos teleológicos. Croce toma como ejemplo la historia de la verdad en la ciencia que, a partir del materialismo histórico, tiende a visibilizar las condiciones de los descubrimientos científicos. Sin embargo, Croce no pretende caer en un relativismo ni en un escepticismo, pues no se relativizan las verdades en las investigaciones históricas, sino que trata de explicitar las condiciones que determinaron estas verdades. No se trata de invalidar la teoría económica de Marx, sino presentarlas como inacabadas debido a la peculiaridad del contexto histórico estudiado —como vimos antes, Labriola lo propuso como una premisa fundamental de su materialismo histórico. En suma, Croce propone cuatro observaciones al marxismo para continuar con su planteamiento como método: a) la economía marxista no es una ciencia económica general, sino una economía sociológica comparativa; b) el materialismo histórico debe rechazar conceptos apriorísticos porque es un método de interpretación histórica; c) la imposibilidad deductiva del programa social marxista a partir de proposiciones científicas abstractas o de la ciencia pura; y d) el rechazo de una amoralidad o una antieticidad dentro del marxismo (Croce 1942, 138-140).

²⁴ Actualmente se realizan investigaciones sobre Benedetto Croce y Walter Benjamin, véase el artículo de Axel Körner: «The Experience of Time as Crisis. On Croce's and Benjamin's Concept of History», *Intellectual History Review* 21, 2 (2011):151 - 169.

En resumidas cuentas, estas son las posturas teóricas de Labriola y Croce en torno al marxismo. Cuando Mariátegui llegó a Italia estas posiciones teóricas ya estuvieron definidas, pues, por un lado, Labriola fue considerado como parte de la tradición marxista italiana. A diferencia de Croce que se distancia de estas polémicas marxistas y busca nuevas rutas en su reflexión filosófica. Posteriormente, Gramsci, asumiendo una propia postura, retomó este suceso por las implicaciones teóricas en el contexto posterior a la Revolución Rusa y dedicó un estudio crítico pormenorizado a Croce²⁵. De igual forma, Mariátegui después de su experiencia italiana no tuvo una postura pasiva o acrítica, sino que se apropiará propositivamente de los recursos teóricos de este debate. Esta experiencia italiana le permitió tener una propia lectura sobre Marx en Mariátegui, pero de esto no se infiere que la filosofía italiana haya sido un filtro para su lectura de Marx como sostienen José Aricó²⁶ y Diego Meseguer (1974). Pues, el investigador norteamericano Harry Vanden (1975) ha demostrado que Mariátegui tuvo en su biblioteca la traducción italiana y francesa de *El Capital* y las obras completas en francés de Lenin. Por consiguiente, sostengo que la experiencia italiana es un momento en la trama teórica de Mariátegui y, en efecto, la filosofía italiana no es una influencia determinante en su corpus teórico. Recordemos que Mariátegui confesó sin más ser un marxista convicto y confeso. Por eso, sostengo que su obra es representada como un *marxismo abierto*, esta noción fue acuñada por Augusto Salazar Bondy en su estudio de la obra mariateguiana donde señala la libertad del crítico y el polemista frente a los dogmas catequistas del materialismo simplista. A lo largo de esta investigación utilizaremos dicho concepto²⁷ como hilo conductor, pero esto no quiere decir que Mariátegui se distancia de las premisas del núcleo duro del marxismo: a) el análisis económico es el factor determinante de la historia, b) lo económico determina una superestructura de la sociedad y c) la lucha de

²⁵ Las críticas realizadas por Gramsci (1971) fueron compiladas en el libro *El Materialismo histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. El corto espacio de este estudio no me permite hacer mayores comentarios que permitan mostrar, a través de ellas, las similitudes y diferencias entre Gramsci y Mariátegui frente a la lectura de Croce.

²⁶ «Si Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente antieconomicista y antidogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebible y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación la tradición idealista italiana en su etapa de disolución provocada por la quiebra del estado liberal y el surgimiento de corrientes crocianas «de izquierda» y marxistas revolucionarias. Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, característica del marxismo de la II Internacional» (Aricó 1980, XIV-XV).

²⁷ En una reciente publicación de Segundo Montoya Huamaní (2018) retoma la noción de marxismo abierto para sostener «la apertura epistemológica crítica». Esto le permite dialogar y cuestionar algunas interpretaciones sobre Mariátegui realizadas por Aníbal Quijano, David Sobrevilla, Enrique Dussel, Raúl Fonet Betancourt, entre otras personalidades.

clases es el motor de la historia (Sobrevilla 2012, 394-395). En los siguientes subcapítulos desarrollaremos este *marxismo abierto* a través de los conceptos de mito y agonismo.

2. El mito como núcleo de la praxis social

El análisis del mito en Mariátegui parte de su artículo «El hombre y el mito» (1925). El autor plantea la necesidad de un mito, que es sinónimo de fe y de esperanza, frente a la razón y la ciencia porque ambos anulan la necesidad de infinito, pues «El hombre, antes sobrecogido ante lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un desorbitante poder para corregir y rectificar la Naturaleza. Esta sensación ha desalojado de su alma las raíces de la vieja metafísica» (Mariátegui 1972, 24). Mariátegui introduce el concepto de mito no como mera metafísica, sino a partir del hombre concreto que necesita el mito como irrupción en un sentido histórico. El mito permite una superación de la metafísica entendida como abstracción, si bien Mariátegui acepta la necesidad de infinito en el hombre, pero el mito como superación en tanto núcleo central de la praxis social. El proletariado, a diferencia de la burguesía, posee el mito de la revolución social. La estrategia argumental de Mariátegui parte de una postura ontológica del hombre hacia un análisis social donde el mito sería la imbricación para constituir finalmente una praxis social:

La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales (Mariátegui 1972, 27).

El recurso del concepto de mito permite a Mariátegui confrontar la decadencia de la burguesía y oponerse al racionalismo y al cientificismo. Más adelante Mariátegui, en *Defensa del Marxismo* (1981), retoma el concepto de mito de Sorel para criticar las posturas liquidacionistas del marxismo. El pensador peruano distingue entre un revisionismo positivo (o fecundo) realizado por Sorel y un revisionismo negativo (o estéril) representado por Henri De Man. Este tipo de revisionismo positivo lo entenderemos como *marxismo abierto*. De este modo, la obra de Sorel, a los ojos de Mariátegui, representa un conspicuo desarrollo del marxismo:

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 (Mariátegui 1981, 21).

Si bien la obra de Sorel se inserta en la trama teórica de Mariátegui, sin embargo no es una principal influencia como pretende persuadirnos Hugo García Salvatecci (1979). Pues, en su libro *Sorel y Mariátegui* sostiene que el pensador peruano no es un marxista, sino un soreliano porque representa su principal fuente teórica. El argumento principal de García Salvatecci es que Mariátegui ubicó en el sindicalismo la fuerza revolucionaria de un nuevo orden. Si bien Mariátegui apoyó y organizó la creación de sindicatos, sin embargo, su principal objetivo fue la creación de un partido político. De este modo, Mariátegui se opone indirectamente a la crítica de Sorel sobre los partidos políticos. Esto lo veremos a continuación.

Esta lectura de Sorel realizada por Mariátegui parte de su experiencia italiana a través de Benedetto Croce, quien promovió la publicación de la obra soreliana en la academia italiana, y Arturo Labriola²⁸, quien lo introdujo en el ámbito socialista llegando hasta los jóvenes marxistas como lo fue Gramsci. Centrémonos en este último para ver cómo realizó una síntesis entre el príncipe de Maquiavelo y el mito de Sorel. El príncipe maquiaveliano, según Gramsci, la figura abstracta del jefe que conducirá al pueblo en la constitución de un Estado, a diferencia del mito soreliano que tuvo limitaciones en la comprensión sobre los partidos políticos debido a su acción espontánea por medio de la huelga general. Esta huelga para Gramsci representa una actividad pasiva de carácter negativo porque solo es una instancia preliminar, y frente a esto contrapone un carácter positivo a través de la formación de la voluntad colectiva, a diferencia de Sorel que al apostar por ese «impulso de lo irracional, de lo “arbitrario” (en el sentido bergsonianiano de “impulso vital)”» (Gramsci 1980, 11) solo representa una mera espontaneidad. El cuestionamiento de Gramsci radica en que el mito soreliano, si bien posibilita una voluntad colectiva, cuando esta voluntad pase a la fase

²⁸ Este personaje no tuvo parentesco familiar con Antonio Labriola, pero sí participó activamente en el ambiente socialista y sindicalista italiano. Viajó a Francia debido a la persecución que tuvo por su participación en las huelgas realizadas durante mayo de 1898 en Milán. En este exilio francés entabló amistad con Georges Sorel.

positiva ocurrirá una dispersión de voluntades singulares. Por eso, Gramsci apela a la conformación del partido político de la clase obrera:

El príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales (Gramsci 1980, 12).

Además, Gramsci cuestiona el carácter abstracto del mito que provocó la aversión de Sorel hacia los jacobinos, por el contrario estos representan la figura del príncipe moderno porque concretaron la voluntad colectiva. Este postulado de Gramsci parte del contexto italiano atrasado que tuvo una economía-corporativa y no hubo las condiciones para constituir un Estado moderno. En cambio, en la Francia de Sorel existían los sindicatos como una fuerza importante de movilización social por medio de la huelga general proletaria. En conclusión, el mito soreliano es insuficiente como formación de una voluntad colectiva en el caso italiano, por eso Gramsci, ante esta insuficiencia, imbrica el príncipe maquiaveliano al mito soreliano con el objetivo de constituir una voluntad colectiva de carácter nacional-popular a través del partido político. Si bien Mariátegui no desarrolla literalmente el mito en el sentido de Gramsci²⁹, el pensador peruano fue consciente que no solo a través del mito se posibilitaría una revolución social, sino que era inexorable la gestación de diversas organizaciones obreras y la creación del Partido Socialista Peruano.

El mito mariateguiano ha sido posteriormente analizado y desarrollado principalmente por dos autores. El primero es el sociólogo Aníbal Quijano quien parte de una ambigüedad del marxismo mariateguiano a través de dos puntos: 1) la tensión entre una concepción del marxismo como método o como filosofía de la historia, 2) la centralidad de la voluntad individual a partir del mito. A partir de estos dos ejes, Quijano plantea que «Mariátegui parece levantar el problema de la necesidad de una filosofía de la historia para completar la obra de Marx, y para ello apela a otras fuentes filosóficas» (Quijano 1987, 66). El argumento

²⁹ Otro punto de encuentro entre Mariátegui y Gramsci es la búsqueda del sujeto histórico a través de una alianza entre el proletariado y los indígenas en el caso peruano y la propuesta de la voluntad colectiva en el caso italiano. Esto debido al similar contexto socio-político que vivieron porque en ambos casos no hubo un desarrollo industrial, solo un incipiente capitalismo.

de Quijano concluye que esta «amalgama de tendencias filosóficas, todas no solamente ajenas sino opuestas al marxismo, ingresan a componer una suerte de filosofía de la historia» (Quijano 1987, 67). Además, prosigue Quijano, Mariátegui, habiendo asumido el materialismo como base de la epistemología marxista es el materialismo, se aleja del debate epistemológico para dedicarse a reflexionar en el ámbito de la moral.

El planteamiento de Quijano carece de sustento argumentativo. El mismo Mariátegui se opuso a definir el marxismo como una filosofía de la historia porque lo consideró como un método de interpretación³⁰ del presente en sintonía con la propuesta de Croce. Recordemos las palabras de Mariátegui frente a la filosofía de la historia:

El materialismo histórico no es, 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 (Mariátegui 1981, 40).

En este punto coincido con Augusto Salazar Bondy, quien señala que el materialismo histórico en Mariátegui no es «un sistema abstracto de interpretación del mundo, sino la interpretación actual y objetiva de una sociedad actual y objetiva» (Salazar Bondy 1965, 315), ya que el *marxismo abierto* mariateguiano asimila otras corrientes filosóficas. Además, a diferencia de lo que sostiene Quijano, sí encontramos en el marxismo de Mariátegui un debate epistemológico. La crítica al determinismo mecanicista del marxismo vulgar o, como lo llamaba Mariátegui, de los ortodoxos catequistas se dan en términos epistemológicos. Posteriormente, Quijano retoma su planteamiento sobre Mariátegui para sostener que la «ambigüedad mariateguiana» es representada por la oposición logos/mito. Habíamos mencionado que la ambigüedad en el marxismo de Mariátegui se daba entre: a) el marxismo como método para el conocimiento de la realidad y b) como filosofía de la historia. Quijano sostiene que en el punto b) encontramos una orientación explícitamente religiosa y metafísica (Quijano 1986), por eso Mariátegui introdujo mediante la vía de la ambigüedad el concepto de mito sorealiano. En esta trama teórica de Mariátegui, Quijano percibe el carácter del

³⁰ Este concepto de «método de interpretación» también se hace presente como título en *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. En la advertencia de este libro, Mariátegui hace hincapié en que sus ensayos no representan una doctrina cerrada sobre la realidad peruana, sino son inacabadas: «Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica. Tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estará mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mi escrito, vivido y pensado» (Mariátegui 2012, 42)

pensamiento latinoamericano, es decir, un constante movimiento de reflexión y conocimiento entre los conceptos europeos frente a un contexto determinado. La conclusión de Quijano sobre esta ambigüedad mariateguiana es la siguiente:

Este campo cultural original implica que el logos y el mito no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante y en movimiento que es indispensable para otorgar status supra-histórico, mítico, pues, a lo que sólo puede realizarse en la historia a través de muchas trascendencias y transfiguraciones (Quijano 1986, 109-110).

Esta conclusión le permite a Quijano, a partir de la ambigüedad mariateguiana, sostener el carácter de tensión en el pensamiento latinoamericano, como ejemplo tenemos la obra de Gabriel García Márquez, José María Arguedas y Juan Rulfo. De este modo, Quijano introduce el concepto de mito a un campo epistemológico donde logos/mito no son oposiciones, sino se encuentran imbricados. Posteriormente, en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988), Quijano, hace un análisis histórico sobre la Modernidad para indicar que frente a la crisis de la razón instrumental³¹ europea hallamos una *racionalidad alternativa* en América Latina. Y, luego, Quijano, en *El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa* (1995), sostiene que esta racionalidad alternativa frente a la modernidad la ubicamos en Marx y que su desarrollo teórico lo realiza Mariátegui. Sin embargo, el análisis de la ambigüedad es refutado por la noción de *marxismo abierto* propuesto por Salazar Bondy. No se trata de que haya una separación maniquea entre lo que es marxista y lo que no es marxista o de una racionalidad instrumental y una racionalidad alternativa, sino que la matriz marxista es enriquecida por otras matrices como el voluntarismo, el pragmatismo, el anarcosindicalismo soreliano, entre otras corrientes filosóficas. Frente a este punto, Quijano da un giro a sus anteriores reflexiones para sostener ahora una oposición entre logos y mito, en el cual el mito es la base para sostener la tesis de la racionalidad alternativa.

³¹ La lectura de Quijano sobre *La crítica a la razón instrumental* de Theodor Adorno y Max Horkheimer es fundamental en esta propuesta de imbricación entre logos/mito como vimos en párrafos anteriores. Sin embargo, se distancia del planteamiento de la razón instrumental para sostener la racionalidad alternativa, pero no se trata de una superación dialéctica, sino de encontrar una racionalidad alternativa universal. De este modo, Quijano desplaza este debate europeo al ámbito latinoamericano y será una de las bases de su posterior propuesta teórica sobre la colonialidad del poder. Queda pendiente ahondar en esta investigación para cuestionar las propuestas esencialistas y conservadoras derivadas del «pensamiento decolonial».

El segundo autor que desarrolla el concepto de mito es Zenón Depaz³². En líneas generales este autor demuestra que el mito tiene una relación estrecha con la praxis colectiva y sirve como mediación para la cohesión de las multitudes. Además, Depaz complementa su análisis del mito a partir de sus implicaciones gnoseológicas que fueron fuente para las críticas al racionalismo, al positivismo y al cientificismo. La postura de Depaz sobre la dualidad logos/mito no posee una radical oposición, sino, como indicamos anteriormente, estos se encuentran imbricados: «No existe un límite preciso entre la razón y la fantasía. Existen hombres dotados de razón y fantasía, que hacen confluír en su vida cotidiana» (Depaz 1991, 45). De modo que propone un carácter prospectivo del mito, a saber, «(l)a misión del mito no es estabilizar, sino dirigir la voluntad de los hombres hacia la acción transformadora» (Depaz 1991, 45). Estas bases gnoseológicas del mito mariáteguiano le permite a Depaz, como estamos viendo, reflexionar y desarrollar tópicos sobre filosofía política. El objetivo del mito, en tanto práctica política, tiene que poseer un sujeto político, así el mito cumple el rol de mediación entre la élite dirigente y las masas:

La capacidad del proletariado —sujeto portador del mito socialista— de materializar el mito de la revolución social, depende de su capacidad de articular los intereses y aspiraciones de esa vasta gama popular (...) el mito toma cuerpo en una organización política cuya base social sean los trabajadores mismos, las fuerzas vivas de la sociedad civil; una organización política cuya estructura sea la expresión de la heterogeneidad de los sujetos parciales del bloque popular (Depaz 1991, 51).

En este punto concuerdo con Depaz en su análisis sobre el mito porque permite fundamentar una práctica política como mediación o, mejor dicho, articulación de distintos sectores sociales. Y no subsume el concepto de mito a un análisis epistemológico como vimos en el caso de Quijano. Igualmente, concuerdo en que el concepto de mito no es una característica secundaria o un rezago vitalista en el pensamiento de Mariátegui, sino que permite comprender sus implicaciones en la práctica política y social. Sin embargo, discrepo con Depaz respecto al *marxismo abierto*:

Tampoco estamos de acuerdo con que sea muestra de un «marxismo abierto». Consideramos que la incorporación de la categoría Mito es un caso típico de la capacidad de un marxismo

³² Este artículo de Depaz es un texto editado de su tesis de bachiller *Bases gnoseológicas de la categoría mito en la obra de José Carlos Mariátegui*, que fue sustentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1989.

cuyo eje es la práctica, para constituirse en un polo de gravitación teórica capaz, no de alearse a elementos de matriz teórica distinta, sino de asimilarlos al interior de la propia teoría redefiniendo su contenido conceptual (Depaz 1991, 39).

Salazar Bondy, contrariamente a la interpretación de Depaz, sostuvo que *el marxismo abierto* en Mariátegui se sitúa en la «órbita del pensamiento marxista y no quiere salir de ella, porque reconoce como valor de dogmas vivos y en proceso de desarrollo» (Salazar Bondy 1965, 312), ningún momento lo caracterizó como una «aleación». Este marxismo abierto no propone subvertir su propio marco teórico, más bien esta crítica correspondería a Quijano, quien sostuvo dos influjos separados en Mariátegui: el pensamiento marxista y el pensamiento no marxista. No se trata, como pretendió Quijano, de dos influjos teóricos separados, se trata más bien de que el pensamiento no marxista sea asimilado al marxismo *de* Mariátegui. Por tal motivo, queda refutado el argumento Depaz porque para Salazar Bondy no hay una «aleación», sino un proceso de desarrollo en la trama teórica marxista *en* Mariátegui o, en otras palabras, una constante asimilación porque: «Mariátegui, sin esfuerzo ni remordimiento, aceptaba la posibilidad de que el marxismo, conservando intactas sus premisas materialistas, sea enriquecido y renovado mediante el aporte de otras doctrinas filosóficas» (Salazar Bondy 2015, 60).

Finalmente, en el *marxismo abierto de* Mariátegui encontramos un temprano distanciamiento con la fundamentación científica del marxismo, cuya matriz surgió en la tradición italiana con Benedetto Croce. Este filósofo planteó que el materialismo histórico no es una filosofía de la historia de carácter científicista como propuso un sector positivista, sino un nuevo método que sirve para analizar una determinada configuración social (Croce 1942, 33). Por eso, a partir de la matriz marxista italiana de fines del s. XIX ubicamos la crítica a la pretensión científicista del marxismo que tuvo como uno de sus representantes en la década de los 60 a Louis Althusser³³. En este sentido, en el pensamiento mariateguiano ubicamos el carácter abierto de su marxismo que suscita, frente al inmovilismo teórico y político de posturas trasnochadas de la ortodoxia marxista, una propuesta propia en tanto creación heroica.

³³ Althusser (1971) en *La revolución teórica de Marx* nos indica que en la producción teórica de Marx encontramos una ruptura epistemológica a partir de la *Ideología Alemana* (publicado en 1845). De modo que encontramos un Marx «ideológico» (conocido como la etapa del «joven Marx»: *Manuscritos de 1844* y la *Sagrada familia*) y un Marx «científico» (dividido en obras de maduración: *Manifiesto comunista*, *Miseria de la filosofía*, etcétera; y obras de la madurez: *El Capital*). En este sentido, Althusser postula que Marx funda el materialismo histórico como ciencia y el materialismo dialéctico como filosofía, este último desarrollado por Engels y Lenin.

Por otro lado, a modo de complemento, tenemos la recepción de Nietzsche en Mariátegui en torno al concepto de mito. La investigación de Ofelia Schutte denomina esta recepción como *marxismo nietzscheano* e indica que «Mariátegui siguió la sana regla de incorporar las ideas de Nietzsche en un argumento marxista sin nombrar específicamente al filósofo alemán» (Schutte 1992, 88). Esta incorporación del pensamiento nietzscheano en Mariátegui la ubicamos en los artículos «Dos concepciones de la vida», «El hombre y el mito» y «La lucha final» donde, según Schutte, se percibe las huellas implícitas del *Nacimiento de la tragedia* y *Sobre la ventaja y desventaja de la historia para la vida*. De modo que Nietzsche en su obra juvenil confrontaba el mito frente al hombre abstracto originado por la cultura moderna de la siguiente manera:

toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero. Sólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar. Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas.

Confróntese ahora con esto el hombre abstracto, no guiado por mitos, la educación abstracta, las costumbres abstractas, el derecho abstracto, el Estado abstracto: recuérdese la divagación carente de toda regla, no refrenada por ningún mito patrio, de la fantasía artística: imagínese una cultura que no tenga una sede primordial fija y sagrada, sino que esté condenada a agotar todas las posibilidades y a nutrirse mezquinamente de todas las culturas –eso es el presente, como resultado de aquel socratismo dirigido a la aniquilación del mito (Nietzsche 2014, 219).

Además, Schutte señala que no solo hubo una recepción teórica, sino que hubo una afinidad psicológica entre Mariátegui y Nietzsche porque el *marxismo nietzscheano* en tanto «espíritu revolucionario del marxismo está basado en la liberación inconsciente de la energía creativa, la cual es luego expresada en un compromiso consciente del ideal para una revolución social» (Schutte 1992, 89). A diferencia de otras lecturas de Nietzsche como la de los fascistas, Mariátegui canalizó y asimiló el vitalismo nietzscheano a *su marxismo abierto*. De modo que Schutte abre una vía de investigación poco explorada en la literatura mariateguiana y sostiene que Nietzsche no es una influencia periférica menor (Schutte 1992, 91).

Hemos trazado de manera general, en un primer momento, la recepción de Nietzsche en Mariátegui. Ahora pasemos a delimitar con más precisión cómo el concepto de mito nietzscheano se inserta en la trama teórica del marxismo abierto de Mariátegui. Para tal propósito tenemos la investigación del filósofo David Cortez (2009), quien, al igual que Ofelia Schutte, señala que Nietzsche no es un recurso secundario para Mariátegui. Y, desarrolla, a lo largo de su investigación, seis puntos sobre la relación Nietzsche-Mariátegui, solo me centraré en algunos de ellos. En primer lugar, Cortez señala la afinidad de Mariátegui y Nietzsche porque critican el historicismo moderno de corte racionalista y positivista, y, así, sostiene que el mito salvaguarda:

el esencial carácter histórico del «animal metafísico» hombre; a partir de lo cual también se deduce la relatividad e historicidad de los mitos. Las tesis de Mariátegui sobre la relación mito e historia suponen una crítica a lecturas de la historia que se habían hecho desde cierto «marxismo ortodoxo» (Cortez 2009, 155).

Cortez ubica la recepción del concepto de mito nietzscheano en Mariátegui por medio de las obras: *el Nacimiento de la Tragedia* y *la Consideración intempestiva sobre la historia*. Esta presencia del concepto de mito en ambos pensadores, según Cortez, garantiza un tipo de racionalidad histórica, que permite una crítica a los marxistas positivistas y evolucionistas, por tanto: «en la perspectiva de una crítica histórica de la racionalidad moderna, Mariátegui retoma el mito desde una visión histórica del hombre. Su concepto de mito es un concepto histórico que polemiza con el racionalismo (Descartes) y el historicismo (Hegel)» (Cortez 2009, 156). Por tanto, siguiendo la argumentación de Cortez, si el mito al poseer un carácter histórico, entonces está relacionado a la concepción de los hombres y las sociedades en tanto productos históricos. Y, así, Mariátegui, sostiene Cortez, «recurre a la idea del hombre como un ser insatisfecho con lo cual hace referencia a la condición de inacabado (...) en opinión de Mariátegui, la presencia del mito está vinculada directamente con la condición existencial del “animal metafísico” hombre» (Cortez 2009, 156). Esta conclusión en torno a la relación del mito y la historia es un aporte de Cortez a la literatura mariateguiana porque no solo analiza este concepto desde una perspectiva epistemológica, sino sugiere un análisis ontológico. Además, Cortez señala a manera de crítica que la propuesta de la historia de Mariátegui se basa en una «cierta teleología inherente a la normatividad del paradigma socialista» porque «nunca renunció del todo al influjo de Hegel que lo vincula con una cierta filosofía del sujeto y que se encuentra en la base de sus reflexiones sobre la historia» (Cortez 2009, 155). Si bien

compartimos con Cortez que Mariátegui es un crítico del historicismo moderno, sin embargo, no concordamos en afirmar ese carácter teleológico en el pensador peruano. Pues, la experiencia italiana³⁴, y sobre todo Croce como vimos anteriormente, permitió a Mariátegui asumir el materialismo histórico como un método de interpretación de un contexto determinado, contrariamente a una filosofía de la historia de carácter teleológico como sostuvieron varios marxistas ortodoxos. De modo que esta supuesta limitación de Mariátegui que asume Cortez no tiene sustento porque Mariátegui rechaza el determinismo del historicismo y asimila el voluntarismo en su *Defensa del marxismo*³⁵:

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la U.R.S.S. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista (Mariátegui 1981, 69).

Como indicamos anteriormente, Cortez nos abre el camino en torno al análisis ontológico de la obra de Mariátegui que parte del concepto de mito. Es decir, como un concepto que representa el núcleo de la praxis a manera de una movilización social en un nivel óntico. No obstante, quedaba en el aire ese fundamento que permitiría las condiciones de posibilidad de los mitos en la historia y que, a su vez, repercutiría en el estatus inacabado del hombre como veremos en seguida. Este primer paso a través del concepto de mito me permite proseguir hacia el análisis del concepto de agonismo para fundamentar lo que ha quedado entre líneas.

³⁴ Ya hemos desarrollado la experiencia italiana de Mariátegui. Por tal motivo, inferimos que no solo fue Nietzsche el que lo despertó del sueño dogmático sobre el racionalismo y el historicismo, sino también los filósofos italianos.

³⁵ Cuando se habla de una «defensa del marxismo» pareciera implicarse la defensa de una lectura ortodoxa marxista. Por el contrario, en la obra mencionada encontramos la defensa del *marxismo abierto* de Mariátegui. Es decir, se trata de una defensa de *su* marxismo diferente a las lecturas ortodoxas de su época. A propósito, en sintonía con este punto, Osvaldo Fernández señala que: «Mariátegui, desde esta perspectiva absolutamente local, la inserción y la adecuación del marxismo en la realidad latinoamericana. Quizás, por primera vez en América Latina, el marxismo es pensado a propósito de esta realidad anclada en un aquí y ahora precisos, pues en la misma medida que se usa el marxismo como el instrumento del análisis de esta realidad, se modifica tanto la realidad como el instrumento» (Fernández 2015, 116).

3. La dimensión ontológica del agonismo mariáteguiano

En la trama teórica de Mariátegui, en tanto *marxismo abierto*, ubicamos una lectura sobre la obra de Miguel de Unamuno. Este filósofo español tuvo una recepción en el Perú no por sectores cristianos o católicos, sino por un marxista convicto y confeso como lo fue el pensador peruano. Si bien no son muchas las investigaciones sobre la relación Mariátegui-Unamuno, hoy en día cobran interés debido a la dimensión religiosa de su *marxismo abierto*; volveremos sobre este punto más adelante.

Anteriormente mostramos cómo la experiencia italiana fue asimilada teóricamente por Mariátegui y, además, le permitió informarse sobre los sucesos europeos. En el caso de España, el pensador peruano cuestionó las medidas realizadas por el Directorio para socavar una actividad revolucionaria, cuya función es «sustituir, en la defensa del viejo orden social, la complicada y desgastada autoridad del gobierno representativo y democrático con la autoridad tudente del gobierno absoluto y autocrático» (Mariátegui 1985, 121). Frente a esta situación, los intelectuales españoles criticaron y se opusieron al Directorio liderado por Miguel Primo de Rivera que representaba una dictadura, cuya consecuencia fue la represión y la persecución de los intelectuales. Uno de estos intelectuales fue Unamuno quien fue retirado de su cátedra en la Universidad de Salamanca y deportado a la isla Fuerteventura (Islas Canarias) en febrero de 1924. Mariátegui, como vimos en una cita anterior, comprendió que esta medida política española representaba una posición reaccionaria frente a una posible superación del antiguo régimen. Y, en efecto, asumió una defensa en torno a los intelectuales españoles y específicamente se centró en la figura de Unamuno, a quien consideró una de las mayores inteligencias de Europa y caracterizó su filosofía como subjetivista y revolucionaria. Esta caracterización subjetivista se entiende como opuesta al realismo y naturalismo, si bien Mariátegui no nos da mayores detalles de estas acepciones filosóficas, no obstante implica una adopción crítica hacia al positivismo que ya había asumido a través de su experiencia italiana. Y, en torno a la caracterización de revolucionario, indica Mariátegui, se debe a la coyuntura política vivida frente a las medidas del Directorio que ha «empujado a Unamuno más marcadamente aún hacia la Revolución. Su repugnancia intelectual y espiritual a la reacción y a su despotismo opresor de la Inteligencia, lo había aproximado al proletariado y al socialismo» (Mariátegui 1985, 124-125).

Como complemento a este artículo de Mariátegui, la investigación de Antonio Melis nos ha permitido conocer la correspondencia entre Mariátegui y Unamuno. En una de sus pesquisas

al Archivo Unamuno de Salamanca encontró una carta en la cual un grupo de intelectuales peruanos encabezado por Mariátegui expresa su solidaridad frente a la injusta deportación impuesta por Miguel Primo de Rivera:

Admirado y querido don Miguel:

Creo que nada de lo que su pensamiento y su vida susciten y engendren le puede ser indiferente. Le envío, por eso, estos papeles. Uno es el original de la protesta de los intelectuales peruanos contra su deportación. Acaso no sepa Ud. que quienes aquí representan la inteligencia y el espíritu estuvieron con Ud. entonces. Y ninguno de estos testimonios de solidaridad y admiración debe faltarle

Devotamente lo saluda.

José Carlos Mariátegui (Mariátegui 1984, 131).

Esto nos permite comprender que la relación Mariátegui-Unamuno no solo fue una relación teórica, sino que también tuvo una estrecha amistad personal entre ambos pensadores. Esta relación intelectual para muchos se torna paradójica porque a primera vista parece que ambos pensadores tienen más diferencias teóricas y políticas que similitudes. Pero veremos que solo es una línea delgada porque Mariátegui asimila el concepto de agonismo de Unamuno.

Ahora bien, en el contexto de la dictadura de Primo de Rivera, el filósofo español, habiendo sido deportado, pudo escapar hacia la ciudad de París, lugar donde escribió *La agonía del cristianismo*. En el prólogo de su libro señala que su escritura tuvo un rasgo vivencial debido a su situación de inmigrante y esto permite trazar el hilo conductor de la obra, a saber, la condición existencial de la agonía frente a la vida:

Los dogmáticos son los que monologan, y hasta cuando parecen dialogar, como los catecismos, por preguntas y respuestas. Pero los escépticos, los agónicos, los polémicos, no monologamos. Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos. Job fue un hombre de contradicciones, y lo fue Pablo, y lo fue Agustín, y lo fue Pascal, y creo serlo yo (Unamuno 2007, 23).

Unamuno define el concepto de agonía a partir del griego cuyo significado es lucha, pero no es una lucha sin más porque el filósofo español precisa que vive en tanto luchando. Es decir, hay una imbricación entre la lucha y la vida como las dos caras de una moneda: «Se habla de *struggle for life*, de lucha por la vida; pero esta lucha por la vida es la vida misma. La *life*, y es

a la vez la lucha misma, la *struggle*» (Unamuno 2007, 27). Por tanto, infiere Unamuno, siendo cristiano, que su lucha es una lucha por el cristianismo que representa su propia agonía. Ahora bien, Unamuno, como vemos, sostiene la agonía de un nivel particular, no obstante este primer nivel pasa a un nivel general a través de la discordia porque «lo que más une a los hombres unos con otros son nuestras discordias. Y lo que más le une a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas» (Unamuno 2007, 29). En este punto, observamos que Unamuno implica la discordia como efecto de la agonía enlazando un nivel existencial hacia lo social. Por eso, como muestra de estos dos niveles, Unamuno representa este primer nivel con la figura de Jesucristo porque trajo la lucha y, en efecto, el cristianismo sería el segundo nivel porque a lo largo de su historia lo caracteriza agónicamente.

A partir de estas conclusiones, Unamuno hará una relectura del cristianismo como agonismo, mas no como una doctrina de carácter cerrada y fosilizada. De modo que el filósofo español utiliza el concepto de cristiandad, en vez de cristianismo, para recuperar la cualidad del ser cristiano: «(e)se fatídico sufijo —ismo, cristian-ismo— lleva a creer que se trata de una doctrina como platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo. Y no es eso. Tenemos, en cambio, una hermosa palabra, *cristiandad*, que, significando propiamente la cualidad de ser cristiano» (Unamuno 2007, 36). Asimismo, realiza una distinción entre verbo y letra que le sirve como estrategia conceptual para asumir que el cristianismo en un inicio fue un agonismo representado en el «verbo», pero que luego se convirtió en «letra» a través de la doctrina del Evangelio. Este verbo también es representado por la vida de Jesucristo porque después de su muerte:

la carne se hizo esqueleto, la palabra se hizo dogma, y las aguas del cielo fueron lavando los huesos del esqueleto y llevándose a la mar sus sales. Que es lo que ha hecho la exégesis de origen protestante, la exégesis de los de la Letra, de los del Libro. Porque el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica, pero la letra, que es el libro, mata (Unamuno 2007, 44).

Pero el cristianismo o, mejor dicho, la doctrina en cuanto «letra», arguye Unamuno, está en constante contradicción al convertirse en dogma porque «el dogma vivía de las herejías como la fe vive de dudas. El dogma se mantenía de negaciones y se afirmaba por negaciones» (Unamuno 2007, 49). Y, finalmente, Unamuno, acorde a los planteamientos de *La agonía de*

cristianismo, concluye que durante el contexto político español ha despertado su agonía. De esto resulta necesario admitir que Unamuno plantea dos puntos centrales que nos servirán para enlazar con Mariátegui. En primer lugar, el filósofo español sostiene que los dogmáticos son los que monologan refiriéndose a la actividad teórica, que Mariátegui compartiría a través de su *marxismo abierto* que asimila diversos aportes en su trama teórica. En segundo lugar, Unamuno traza una genealogía de agonistas a partir de referentes cristianos que suscitará una polémica con Mariátegui en torno a Marx, pues el pensador peruano considera que este filósofo alemán también representa un agonista en esta genealogía.

Habíamos mencionado anteriormente que Mariátegui mediante un artículo se ocupó de la deportación del filósofo español y además mandó una carta haciéndole saber su solidaridad frente a este acontecimiento. Posteriormente, Mariátegui realiza una reseña al libro *La agonía del cristianismo*³⁶. En este texto no encontramos un amplio análisis teórico ni formulación sistemática en torno al concepto de agonismo, pues solo se trata de un breve ensayo a manera de reseña. No obstante, asumiremos una labor interpretativa para llevar a cabo un análisis pormenorizado cuya finalidad es retomar este concepto en diálogo con la filosofía política contemporánea.

Mariátegui señala en su reseña que Unamuno restaura el verdadero significado de *agonía* como lucha y considera que «(e)sta concepción de la vida que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista nos hará siempre amar al maestro de Salamanca» (Mariátegui 1985, 120). En estas primeras líneas, vemos que Mariátegui asimila este concepto a su *marxismo abierto* porque le permite recobrar el carácter revolucionario, a diferencia de la fosilizada literatura socialista. La asimilación de esta matriz de pensamiento religioso cristiano es, incluso hoy día, problemática porque se considera que el marxismo es contrario a toda reflexión religiosa —lo mismo sucede con el concepto de mito—. Michael Löwy, respecto a este punto, ubica en Mariátegui un «momento irreductiblemente romántico» que le permite insertar la dimensión religiosa al socialismo: «el aporte más original e innovador de Mariátegui a la reflexión marxista sobre la religión es su hipótesis acerca de la dimensión religiosa del socialismo, su análisis de las afinidades

³⁶ Como ya habíamos mencionado, Mariátegui lee esta obra en su primera edición francesa (París: Editorial F. Rieder, 1925). Además, gracias a la investigación del norteamericano Harry Vanden (1975) tenemos registro de que el pensador peruano tuvo en su biblioteca *El sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Renacimiento, s/f) y la *Vida de Don Quijote y Sancho* (Madrid: Renacimiento, 1928).

electivas (...) entre mística revolucionaria y fe cristiana» (Löwy 2010, 58-59). En este mismo tenor, Pierina Ferretti realiza una aguda y minuciosa investigación del corpus teórico de Mariátegui para concluir que, siguiendo la tesis de Ernst Bloch, «la religiosidad será una actitud, una disposición espiritual al heroísmo, a la lucha, a la fe, que no contiene elementos trascendentes sino que se mueve completamente en el plano de la inmanencia y de la historia» (Ferretti 2017, 65), y agrega que la lectura religiosa del marxismo en Mariátegui es «una lectura “materialista” de la religión: no hablamos de materialismo metafísico, sino de uno radicalmente histórico. Mariátegui en ningún momento adscribe a una concepción extra-histórica cuando alude a la religiosidad del marxismo y de los procesos revolucionarios» (Ferretti 2017, 66).

La recepción del pensamiento de Unamuno en Mariátegui, según vimos, ha tenido un rol importante en su trama teórica porque transferirá al marxismo la herejía o la dimensión crítica³⁷ representada por la agonía del cristianismo. El pensador peruano conocía la propuesta teórica de Croce y Sorel frente a las lecturas fosilizadas del marxismo ortodoxo, entonces inferimos que Mariátegui considera que Unamuno forma parte de esta misma tradición crítica. La investigación de Osvaldo Fernández exhorta hasta este punto que no debemos sostener un esquema simple sobre la influencia de Unamuno en Mariátegui, como si «(tal) esquema leería la influencia como una filiación directa, dejando entender que lo que dice Unamuno se repite en Mariátegui, y que basta con reemplazar cristianismo por marxismo, para entender el influjo» (Fernández 2010, 145). El argumento del mariateguista chileno es que encontramos tres niveles de lectura en Mariátegui: a) la primera en torno a la experiencia personal de Unamuno con el cristianismo; y b) la segunda traduce el concepto de agonía en una propia problemática frente al marxismo. A partir de estos dos niveles de lectura, según Fernández encontramos un tercer nivel donde:

Mariátegui encontrará, en un recodo del camino, los criterios con que Unamuno revisa su experiencia cristiana. Lo que se anuncia como una anticipación, embrionaria de lo que será la «propia y personal agonía de su marxismo», o sea la revisión de su propia experiencia teórica marxista (Fernández 2010, 147).

³⁷ La dimensión de la crítica en el marxismo ha permitido un desarrollo teórico en algunos filósofos. Por ejemplo, tenemos a Bolívar Echeverría quien empleó el «discurso crítico» para sostener que el marxismo es una constante actividad de perfeccionamiento y de elaboración teórica frente al capitalismo, a manera de una «acción desestructuradora» (Echeverría 1986, 50). Por tanto, se puede deducir que la noción de «discurso crítico» guarda similitudes con el *marxismo abierto*, pues habría que ahondar en estas nociones para precisar estas similitudes.

Estos tres niveles planteados por Fernández le permiten hacer una lectura en clave hermenéutica sobre el concepto de agonía cuyo resultado es demostrar la posición de Mariátegui frente a otras lecturas sobre Marx: «La producción de Mariátegui —señala Fernández—, como toda producción es creación de algo nuevo, diferente. Su acto anuncia ya la heterodoxia que definirá lo específico de su manera de pensar» (Fernández 2010, 148). Este abordaje del mariateguista chileno permite comprender con detalle la crítica de Mariátegui a lectura de Unamuno sobre Marx. El pensador peruano sostiene que el filósofo español tiene una interpretación equivocada del marxismo:

La vehemencia política lleva aquí a Unamuno a una aserción arbitraria y excesiva. No; no es cierto que Karl Marx creyese que las cosas hacen a los hombres. Unamuno conoce mal el marxismo. La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu (Mariátegui 1985, 118).

La estrategia de Mariátegui es asimilar los recursos hermenéuticos propuestos por Unamuno para cuestionar a través de esta asimilación la lectura unamuniana sobre Marx. Como anotamos anteriormente, el filósofo español hace una relectura a partir del concepto de agonismo sobre el cristianismo donde concluye que ha recaído en la «letra», es decir, en el dogma. Por eso, Mariátegui exige de manera crítica a Unamuno utilizar esta misma estrategia hermenéutica para analizar la obra de Marx:

Marx no está presente, en espíritu, en todos sus supuestos discípulos y herederos. Los que lo han continuado no han sido los pedantes profesores tudescos de la teoría de la plusvalía, incapaces de agregar nada a la doctrina, dedicados sólo a limitarla, a estereotiparla; han sido, más bien, los revolucionarios, tachados de herejía, como Georges Sorel —otro agonizante diría Unamuno— que han osado enriquecer y desarrollar las consecuencias de la idea marxista (Mariátegui 1985, 119).

En este contexto, Mariátegui ya conocía las disputas sobre el materialismo histórico marxista en su experiencia italiana. Como consecuencia, el pensador peruano cuestionaba las perspectivas racionalistas y positivistas del marxismo ortodoxo, a diferencia de Unamuno que generalizó el marxismo sin realizar distinciones. El filósofo español respondió a la crítica de Mariátegui mediante una carta personal. En esta misiva no ahonda ni desarrolla la crítica del

pensador peruano, pero, realiza algunas concesiones frente a Mariátegui y se rectifica indicando lo siguiente:

Sí, en Marx había un profeta; no era un profesor. (Y vea Ud. cómo estos dos términos, profesor y profeta, latino el uno y el otro griego, que etimológicamente son parientes, han venido a significar cosas tan distintas y hasta opuestas. Mucho de mi vida íntima ha sido un oficio contra el oficio oficial, contra la *profesoría académica*) (Mariátegui 1984, 195).

Este episodio cobró interés en Alberto Flores Galindo quien, en plena polémica sobre el legado de Mariátegui en el Perú, publicó su libro *La agonía de Mariátegui* en 1979. Este historiador peruano estudia y desarrolla la actividad política de Mariátegui durante las polémicas con el APRA y con la Komintern³⁸ para demostrar el agonismo político de Mariátegui. Y señala que el verbo «agonizar» es la «llave del mariateguismo» porque «nos abre al mundo de su tensión interna» (Flores Galindo 1994, 390-391). Aunque consideramos que este historiador peruano al enunciar esta «tensión interna» ya preconcebía el conflicto interno del agonismo en un sentido ontológico, o preconfiguraba, es decir, dentro de un conflicto interior o agonal en un nivel ontológico. Sin embargo, se centrará solamente en las polémicas políticas en las cuales se insertó Mariátegui.

En resumen, Fernández, por un lado, ha propuesto el concepto de *agonismo* como recurso hermenéutico marxista y, por otro lado, Flores Galindo ha demostrado sus efectos prácticos en la vida política de Mariátegui. Estas dos investigaciones han aportado al análisis y problematización del concepto de agonía. Pero mi investigación tomará una vía diferente porque trasladaré este análisis y problematización hacia una reflexión ontológica. En este punto retomaremos la propuesta del posfundacionalismo de Oliver Marchart (2009), quien a

³⁸ Flores Galindo estudia la I Conferencia Comunista realizada en Buenos Aires durante el mes de junio de 1929. Mariátegui no pudo viajar a este evento por su delicada salud —falleció al año siguiente—, pero Julio Portocarrero y Hugo Pesce asistieron en representación del Partido Socialista Peruano. Estos dos delegados disertaron sobre «El problema de las razas en América Latina» y «Punto de vista antiimperialista», documentos redactados por Mariátegui. El argentino Vittorio Codovilla, quien fue organizador de este evento e intermediario de la Komintern, tuvo una mala impresión de estas intervenciones, pues su razonamiento marcado por un determinismo abogaba por una revolución democrático-burguesa para el advenimiento del comunismo. Por el contrario, los documentos presentados por los peruanos no asumían dicha propuesta y buscaban a través de la alianza obrera y campesina (conformada por indígenas) una revolución socialista. Incluso, más adelante, las críticas vinieron desde la Unión Soviética; estas consideraron a Mariátegui como un mero populista. Véase el estudio «El “populismo” en el Perú. El papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano» de V. M. Miroshovski, que fue compilado por José Aricó en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. (1980). México: Cuadernos del Pasado y Presente.

partir de Heidegger sostiene «la ausencia del fundamento es propia de la naturaleza de un abismo, vale decir, de un fundamento *sin* fundamento, de un fundamento sin fondo» (Marchart 2009, 34). De manera que este fundamento sin fundamento último es representado por el *Ab-grund*, es decir, un abismo que imposibilitaría un fundamento último. A partir de este punto, Marchart apertura una nueva vía frente al fundacionalismo, que sostiene un fundamento trascendente, y al antifundacionalismo, que niega algún fundamento y rige el «todo vale» del posmodernismo.

El posfundacionalismo al tratar sobre el fundamento adopta la perspectiva de la diferencia ontológica heideggeriana: entre el nivel óntico de los entes y el nivel ontológico del ser. Esto le permite a Marchart, en tanto recurso teórico, distinguir entre «la política» como prácticas políticas en un nivel óntico y «lo político»³⁹ como dimensión ontológica de institución de la sociedad. Esta propuesta teórica tuvo como referente la obra de Mouffe (2011), quien relaciona la distinción entre «la política» y «lo político» de Schmidt con la distinción óntico y ontológico de Heidegger para finalmente afirmar ontológicamente «lo político» como una dimensión del antagonismo. Marchart retoma este punto y ahonda más la relación ontológica a través de Heidegger.

Habiendo delimitado de manera breve el campo teórico del posfundacionalismo, sostengo que el concepto de agonismo en Mariátegui se ubicaría en una dimensión ontológica por las siguientes razones: a) el agonismo como fundamento ontológico posibilita los efectos ónticos estudiado por Flores Galindo y los efectos hermenéuticos como anotó Fernández; b) el agonismo en tanto lucha infiere no un fundamento último, sino un inacabamiento no esencialista del hombre. De manera que el agonismo mariáteguiano permite sostener la incompletud ontológica del sujeto como sostienen varios exponentes de la filosofía política contemporánea. Uno de los exponentes en esta recuperación de Nietzsche es Santiago Castro-Gómez. Este filósofo colombiano mencionado⁴⁰ retoma como argumento el agonismo

³⁹ Esta distinción será el hilo conductor de Marchart para designar como *heideggerianos de izquierda* a autores como Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau. Aquel dedicará extensos capítulos para demostrar su inicial hipótesis. Mi investigación no tiene como propósito forzar la denominación de posfundacionalismo a la obra de Mariátegui, sino retoma el agonismo a través de estas reflexiones filosóficas contemporáneas, a manera de ir «más allá de Mariátegui».

⁴⁰ La obra de este filósofo colombiano ha tenido una importante repercusión en el debate filosófico latinoamericano. Se le considera uno de los más destacados estudiosos de la obra de Michel Foucault y a partir de este bagaje filosófico ha realizado una respuesta a las críticas vertidas por Slavoj Žižek en torno al historicismo posmoderno. Además, el filósofo colombiano, a través de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Enrique Dussel, se

nietzscheano para confrontar la crítica de Žižek a Foucault, a saber, la propuesta foucaultiana reduce al sujeto como mero producto de las relaciones de poder sin percatarse de un antagonismo fundamental. Por el contrario, Castro-Gómez sostiene que sí encontramos una ontología del poder a través del agonismo representado en la voluntad de poder de Nietzsche, pues ubica en los fragmentos póstumos de Nietzsche «una trasposición ontológica de aquellas reflexiones del joven Nietzsche en torno al agonismo de los griegos» (Castro-Gómez 2015, 228). De manera que el filósofo colombiano concluye que el *agonismo* no es una sustancia, sino una multiplicidad de fuerzas en constante conflicto (Castro-Gómez 2015, 30); tampoco debemos confundirlo con fenómenos físicos, psíquicos, políticos o sociológicos, pues las relaciones de fuerzas tienen una dimensión ontológica (Castro-Gómez 2015, 235). Este análisis del agonismo nietzscheano realizado por Castro-Gómez permite evidenciar otras matrices filosóficas en el debate de la filosofía política contemporánea. Y, en consecuencia, se inserta a este debate el concepto de agonismo asumido por Mariátegui.

4. La democracia pura frente a la democracia liberal

Esta investigación no sigue de manera cronológica la obra mariáteguiana, pues hemos comenzado por el análisis del mito y el agonismo de su marxismo abierto. El análisis sobre la democracia en Mariátegui surge antes que los conceptos mencionados. Este procedimiento no causará problema alguno en la asimilación del legado mariáteguiano, sino, todo lo contrario, servirá para precisar la crítica a la democracia liberal capitalista.

Como primer punto es necesario hacer una breve reconstrucción sobre la tensa relación entre el marxismo y la democracia, pues partiremos desde el propio Marx. En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* escrito en 1843 —considerado como un escrito juvenil— Marx se opone al Estado monárquico constitucional de Hegel y apuesta por la democracia entendida como «verdadero Estado». La contradicción consiste en la representación del Estado como «necesidad externa» frente a la familia y la sociedad civil, y estas, como consecuencia, son supeditadas y dependientes del Estado:

Por «necesidad externa» sólo puede entenderse el que las «leyes» y los «intereses» de la familia y la sociedad tienen que ceder, en caso de conflicto, a las «leyes» y los «intereses» del Estado, se hallan supeditados a él, su existencia depende de la de éstos, y también el que su voluntad y

opone a la crítica de Žižek respecto a la democracia. Véase con más detalle *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. (2015). España: Akal.

las leyes del Estado representan una necesidad para la «voluntad» y las «leyes» de la sociedad y la familia (Marx 1982, 320).

Esta «necesidad externa» se convierte en un «fin inmanente» creándose una antinomia. Es decir, el interés particular de la familia y la sociedad civil son unificados como universalidad en el Estado. De modo que la familia y la sociedad civil, en tanto esferas conceptuales del Estado, son finitud del Estado que llegan a una idea real como infinitud; pero ¿cómo estas particularidades o finitudes puedan tener una relación real por medio del Estado? ¿acaso esta no se representa como externalidad? Para Marx este proceso es una forma de misticismo lógico:

La relación real está en que «la distribución» del «material del Estado» entre «lo individual» se realiza «por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación». Este hecho, esta relación real, son presentados por la especulación como una manifestación, como un fenómeno. Estas circunstancias, este arbitrio, esta elección particular de la determinación, esta mediación real, son simplemente el fenómeno de una mediación de idea real consigo misma, que se lleva a cabo entre bastidores. La realidad no se postula aquí como ella misma, sino como otra realidad (Marx 1982, 320).

Ahora bien, para Hegel, según Marx, el monarca en el Estado representa la soberanía real que deriva de la soberanía del pueblo. Pero Marx cuestiona esta representación porque más bien la soberanía del pueblo posibilita la actividad del soberano y esta soberanía es representado en la democracia:

La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, estableciéndose como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, puede también afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia está en que aquí la *constitución sólo* es, en general, *un* momento de existencia del pueblo, en que la *constitución política* no forma de por sí el Estado (Marx 1982, 343).

La limitación de Hegel surge, a decir de Marx, cuando «convierte al hombre en el Estado subjetivado» (Marx 1982, 343), a diferencia de la democracia que «parte del hombre y

convierte al Estado en el hombre objetivado» y el pueblo, además, crea la constitución (Marx: 1982, 343). En este punto ya es notorio que Marx apuesta, como señala Abensour, por un sujeto real representado por el pueblo, mas no ya como el despliegue de la Idea (Abensour 1998, 65). En este sentido, la democracia, contrariamente al Estado monárquico hegeliano, es la unidad de lo general y lo particular. Por último, Marx en otros textos, como el *Manifiesto Comunista*, siguió proponiendo la democracia como forma de superación de la sociedad capitalista, incluso sostuvo que durante el establecimiento de la Comuna de París se dio una democracia directa.

La lectura sobre los escritos del joven Marx realizado por Abensour pretende alejarse del sociologismo de lo político, pues el discurso clásico marxista subsumía lo político a una instancia económica, en vez de interrogar lo político sobre sí misma. De modo que hay un regreso al joven Marx como «momento maquiaveliano», en tanto pregunta por el «ser de la política», cuya finalidad es insertarlo en el debate de la filosofía política contemporánea⁴¹:

el joven Marx, en la interrogación filosófica que dirige sobre la política, sostiene una relación esencial con Maquiavelo en tanto que este último es el fundador de una filosofía política moderna, normativa, es decir, fundada sobre criterios y principios de evaluación diferentes de los de la filosofía política clásica (Abensour 1998, 16).

Posteriormente Marx se distancia de su reflexión en torno a la democracia y toma una posición antagónica que repercutirá más adelante. En 1917 la Revolución Rusa fue un suceso

⁴¹ Actualmente, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez se encuentra escribiendo sobre el joven Marx. En un artículo publicado recientemente, a manera de adelanto, cuestiona la postura anti-estatalista de Abensour para proponer el *republicanismo plebeyo* de Marx: «La apuesta del joven Marx conlleva, más bien, la idea de que el Estado no es el que “manda” sino, al contrario, el que “obedece” a intereses universales que no son representados por él mismo, sino por aquellos que viven en condición de inhumanidad» (Dussel 2006, 36). La clave filosófica de este republicanismo seguirá siendo, como en 1842, la noción de “ser genérico”, de modo que no será sino hasta que Marx abandone esta noción (en 1845 con las Tesis sobre Feuerbach y la Ideología alemana) y cuando deje de sentirse un miembro más de la “sagrada familia”, que se desvanecerá para siempre el “momento republicano” de su pensamiento» (Casto-Gómez 2019, 42). Asimismo, Luciana Cadahia y Valeria Coronel investigan el nexo del republicanismo y el populismo. Este les permite a ambas distinguir entre un republicanismo oligárquico y un republicanismo plebeyo: «Cuando hablamos del republicanismo oligárquico nos referimos a la forma de gobierno que hace del derecho un mecanismo de conservación de privilegios. Es decir, una manera de restringir el campo de oportunidades de los de abajo y de ampliar el sistema de privilegios de los de arriba. Las instituciones, por tanto, operan como una forma de dominación y perpetuación de las desigualdades sociales. El republicanismo plebeyo, por el contrario, lejos de invisibilizar la dimensión conflictual de las instituciones, apela a ella como mecanismo de ampliación de derechos. Aquí, las instituciones son concebidas en su dimensión igualitaria como el espacio propicio para la expansión de derechos y la desarticulación de la frontera material entre los de arriba y los de abajo» (Cadahia y Coronel, 2018, 78).

que tuvo una repercusión a nivel mundial que originó la constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) cuyo liderazgo recayó en Vladimir Lenin. Este político ruso retomó las críticas de Marx hacia la socialdemocracia en sus libros *¿Qué hacer?* y *El Estado y la revolución* que tuvo acogida no solo en Europa, sino en los marxistas latinoamericanos.

Ahora bien, después de hacer una reconstrucción sobre la democracia y el discurso clásico marxista, retomemos a Mariátegui. Este pensador peruano, después de su experiencia italiana, regresa al Perú y publica *La escena contemporánea*. En este libro analiza aspectos de la política internacional que experimentó durante su estadía europea:

Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe. Este libro no tiene más valor que el de ser un documento leal del espíritu y la sensibilidad de mi generación. Lo dedico, por esto, a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América indo-íbera (Mariátegui 1959, 13).

Mariátegui refleja en este libro una sensibilidad de su época donde tiene que tomar una posición frente a las dinámicas sociales y políticas europeas. En el capítulo «Biología del fascismo» describe cómo el fascismo se constituyó en una fuerza política a partir del apoyo de la burguesía, que le permitió obtener el poder político. El fascismo italiano fue una fuerza reaccionaria contra la revolución y el socialismo. La figura de Mussolini, según Mariátegui, no fue la del creador del fascismo, sino más bien un personaje sentimental y agitador de masas, pues no tuvo un programa político y si lo tuvo solamente asimiló «el antisocialismo, el chauvinismo de la clase media para encuadrar y organizar a ésta en las filas de los *fasci di combattimento*. Y tuvo que definir su política como una política reaccionaria, anti-socialista, anti-revolucionaria» (Mariátegui 1959, 16). Esta radiografía mariáteguiana sobre el fascismo le permitió comprender los límites de la democracia liberal. Pues, en el caso italiano, el fascismo y el socialismo, cada uno a su manera, proponían la superación de esta democracia. Como indica Mariátegui, el fascismo fue conservador en términos del orden capitalista, por eso el «misticismo reaccionario o nacionalista del fascismo» se mezcló con la vieja política parlamentaria y democrática:

(...) la reacción, arribada al poder, no se conforma con *conservar*; pretende *rehacer*. Puesto que reniega el presente, no puede conservarlo ni continuarlo: tiene que tratar de rehacer el pasado. El pasado que se condensa en estas normas: principio de autoridad, gobierno de una jerarquía, religión del Estado, etc. O sea las normas que la revolución burguesa y liberal desgarró y destruyó porque entraban el desarrollo de la economía capitalista. Y acontece, por tanto que, mientras la reacción se limita a decretar el ostracismo de la Libertad y a reprimir la Revolución, la burguesía bate palmas; pero luego, cuando la reacción empieza a atacar los fundamentos de su poder y de su riqueza, la burguesía siente la necesidad urgente de licenciar a sus bizarros defensores (Mariátegui 1959, 36).

De este modo, Mariátegui comprende la debilidad de la democracia liberal frente a las políticas fascistas. Sin embargo, debido a los asesinatos del diputado socialista Giacomo Matteotti hubo una separación entre los demócratas liberales y los fascistas. Ante esta situación Mariátegui afirma que la única posibilidad de enfrentar al fascismo es a través del «misticismo revolucionario de los comunistas». Como vemos, Mariátegui toma una posición frente al debate entre el fascismo y la democracia parlamentaria, esta postura de Mariátegui es análoga a la intervención de Gramsci que denunció al fascismo en el parlamento italiano en 1925:

Nosotros nos contamos entre los pocos que se tomaron en serio el fascismo, ya cuando éste no parecía ser más que una farsa sangrienta, cuando a propósito del fascismo solían repetirse simplemente los tópicos sobre la «psicosis de guerra», cuando todos los partidos intentaban adormecer a la población trabajadora presentando el fascismo como un fenómeno superficial de breve duración (...) La burguesía industrial no ha sido capaz de frenar el movimiento obrero, no ha sido capaz de controlar ni el movimiento obrero ni el movimiento rural revolucionario. La primera consigna, instintiva y espontánea, del fascismo tras la ocupación de las fábricas fue, por eso mismo, la siguiente: «Los rurales controlarán a la burguesía urbana, que no sabe ser fuerte contra los obreros» (Gramsci 2005, 167-169).

Si bien ya dentro de la tradición del marxismo hay una fuerte crítica a la democracia liberal cuyo exponente más representativo fue Lenin. En el caso italiano, surge a partir de un análisis coyuntural sobre el peligro del fascismo y la debilidad del liberalismo democrático. Mariátegui frente a la decadencia del Estado democrático liberal, realizó una distinción en torno al concepto de democracia. Por un lado, tenemos la democracia como idea, es decir, como democracia pura. Y, por otro lado, la democracia como forma, que es materializada en

la democracia liberal y que se encuentra en crisis. El problema de los demócratas liberales es que no «quieren crearla vieja y gastada como idea sino como organismo» y que, a su vez, comprenden equivocadamente que la democracia pura, en tanto idea, es el Estado demo-liberal-burgués. Esta distinción entre idea y forma permite desnaturalizar el supuesto que la democracia pura es la democracia liberal. En este sentido, la crítica de Mariátegui se refiere precisamente a la democracia liberal cuya plataforma política es el parlamento. Sin embargo, no encontramos un rechazo radical a la democracia en su carácter puro.

Las investigaciones sobre la democracia el corpus teórico de Mariátegui ha sido casi nula. Solo contamos con los estudios del sociólogo César Germaná⁴² y del filósofo José Humberto Flores⁴³. El primero sostiene que, en la concepción del socialismo indo-americano de Mariátegui, encontramos algunas problematizaciones vinculadas a la conquista del poder político socialista. Una de las características fue el tema de la revolución representada por las luchas de los trabajadores para alcanzar el poder y, en este proceso, crear sus propias instituciones (Germaná 1995, 154). Pero el problema surge cuando el partido político subordina y excluye al movimiento de los trabajadores. Según Germaná, Mariátegui resuelve este problema a través de dos niveles sobre la cuestión de la organización: a) el frente único proletario, que representaba la articulación de socialistas, sindicalistas, comunistas y anarquistas —retomaremos este punto en el capítulo final—; y b) la democracia directa. Me centraré en este último nivel porque me permitirá precisar el vínculo de la democracia con Mariátegui. Habíamos mencionado anteriormente la distinción entre democracia pura y democracia liberal, a partir de esta distinción Germaná sostiene que Mariátegui aplicó, como recurso teórico, la historicidad a los conceptos:

La democracia no es un concepto abstracto, ella correspondía a una realidad históricamente determinada, la del capitalismo competitivo. Y, como todas las formas sociales, esta también es provisoria. Mariátegui, en consecuencia, constataba el agotamiento de la democracia liberal (Germaná 1995, 165).

⁴² Germaná fue ganador del Concurso Internacional de Ensayo «Vigencia del Pensamiento de José Carlos Mariátegui» realizado en 1995. Al haber sido ganador la Editorial Minerva publicó su ensayo «El “Socialismo indo-americano” de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana».

⁴³ Es doctor en Filosofía por la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (San Salvador) con la tesis «El marxismo integral de José Carlos Mariátegui: posibilidad y alternativa para un mundo fragmentado» (2007). Y posteriormente publicó el libro *El pensamiento político y social de José Carlos Mariátegui* (2015).

De modo que Germaná indaga en la obra de Mariátegui la posibilidad de una organización política cuya base sea la democracia pura, pues hemos señalado reiteradas veces su crítica solo hacia la democracia liberal. Germaná trae a colación el artículo «Vidas paralelas: E.D. Morel - Pedro Zulen», en este artículo Mariátegui identifica a ambos pensadores como representantes de la democracia pura. El primero fue un británico que tuvo un rol importante frente a la explotación y esclavitud de los habitantes del Congo a manos de Leopoldo II de Bélgica. El segundo fue un filósofo peruano ⁴⁴ quien fue un defensor de la reivindicación indígena. De este modo, Germaná sostiene que la labor de ambos autores permite plantear que «la “democracia pura” aparece como la expresión de los intereses de las clases mayoritarias a las que el régimen democrático-liberal-burgués mantenía marginadas de la sociedad» (Germaná 1995, 166). En un sentido más específico la democracia pura significa «autogobierno del pueblo» donde los trabajadores se autogobiernan sin la necesidad de una elite del partido. Así Germaná argumenta que la democracia pura representa un método que subyace al socialismo indo-americano de Mariátegui:

la democracia se presenta como el «método» que permitiría la homogeneidad y la coherencia de los intereses de los individuos; en esas condiciones, las diferencias de concepciones y puntos de vista podrían resolverse mediante el diálogo y la discusión libres de toda sujeción al dinero o al poder (Germaná 1995, 168).

Ahora pasamos al estudio de Flores sobre la democracia en Mariátegui. Este filósofo salvadoreño analiza el capítulo «Crisis de la democracia» del libro *La escena contemporánea* (1925), no hay que confundir con el artículo «Crisis de la democracia» cuya fuente sirvió al análisis de Germaná. En este capítulo Mariátegui realiza un diagnóstico, como indicamos anteriormente, de la situación política europea donde la democracia parlamentaria se encuentra en crisis y se encuentra asediada por el fascismo y el socialismo. En este sentido, Mariátegui realiza un análisis económico sobre esta crisis de la democracia parlamentaria

⁴⁴ Pedro Zulen fue contemporáneo a Mariátegui. En 1919 sustentó su tesis de bachiller donde realizó una crítica al filósofo francés Henri Bergson. Zulen no solo participó del debate académico, sino tuvo una intensa actividad social y política, y, después de su muerte, José Carlos Mariátegui redujo esta actividad a una mera filantropía. Esta calificación no permitió comprender la labor zuleniana y, peor aún, fue opacada por Mariátegui, quien fue figura principal de la segunda década del siglo XX. La participación de Zulen, tanto en la Asociación Pro-Indígena como en el semanario *La Autonomía*, le permitió involucrarse en la difícil problemática social y, posteriormente, organizarse con varios delegados provincianos en movimientos federalistas y descentralistas. Lamentablemente, su prematura muerte, habiendo alcanzado madurez intelectual, no le permitirá continuar produciendo en el azaroso entorno filosófico limeño ni continuar con su activismo sobre la liberación del indígena.

porque esta no tiene como causa un factor político, sino el capitalismo inherente a esta democracia. Esta democracia no tiene como objetivo una radical transformación social, sino que:

(e)l pensamiento liberal y democrático ha contenido siempre los gérmenes de una aspiración pacifista e internacionalista. La civilización burguesa ha internacionalizado la vida de la humanidad. El desarrollo del capitalismo ha exigido la circulación internacional de los productos. El capital se ha expandido, conectado y asociado por encima de las fronteras. Y, durante algún tiempo ha sido, por eso, libre-cambista y pacifista (Mariátegui 1959, 46).

Esta cita nos muestra la postura de Mariátegui de cómo el capitalismo utiliza el liberalismo y la democracia para implantar una política internacional, pues la reforma protestante y el liberalismo fueron condiciones de posibilidad de la sociedad capitalista. Y, además, según el pensador peruano, posibilitó la democracia:

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 (Mariátegui 1959, 57).

Y a renglón seguido impugna al sistema capitalista, mas no al liberalismo puro:

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 (Mariátegui 1959, 57).

Ahora se comprende mejor la postura crítica de Mariátegui frente a la democracia liberal porque su decadente situación debido al sistema capitalista. Por lo menos, como hemos visto, en estos textos sobre la democracia no existe un total rechazo a la democracia y al liberalismo como idea, sino solo como forma materializada en el Estado demo-liberal capitalista. Incluso, Mariátegui en los *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana* evita utilizar conceptos como «democracia pura» o «liberalismo puro», sino solo critica a la democracia

liberal capitalista. Volviendo al trabajo de Flores, este autor sostiene que en Mariátegui encontramos una propuesta de democracia en el marco del socialismo:

Esta democracia, más amplia y abarcadora, puede arrojar luces para el camino democrático de nuestros pueblos en la actualidad: una democracia que no contemple solamente la visión económica y política de los pueblos, sino que tenga un sustento social, cultural, étnico, etc. Mariátegui entendió la democracia como la construcción de una sociedad más justa desde la visión de nación, en la que encuentran espacios para el protagonismo los campesinos, los indígenas, los obreros, los estudiantes (Flores 2015, 156).

Por tanto, el socialismo, a los ojos de Mariátegui, será la propuesta política alternativa frente a la crisis de la democracia liberal y, a la par, se opondrá al surgimiento del fascismo que aprovecha esta crisis para sus propios fines políticos. En suma, retomamos los trabajos tanto de Germaná y Flores para abrir brechas sobre la democracia en el pensamiento de Mariátegui, que ha pasado desapercibido en el canon mariateguiano. Esta parte de mi investigación cumple con llenar ese vacío con el objetivo de repensar lo vivo y lo actual del pensamiento mariateguiano.

Por último, la democracia pura de Mariátegui desmonta la crítica del discurso clásico marxista porque este tipo de democracia no está relacionado totalmente al capitalismo. Mi investigación responde indirectamente a esta vía abierta, como ya señalamos, por Miguel Abensour en su libro *La democracia contra el Estado* (1997), quien propone repensar a Marx desde otras coordenadas, distanciado del discurso soviético y althusseriano. Abensour se introduce en un terreno poco explorado sobre la democracia del joven Marx y, además, denomina a este periodo como el «momento maquiavélico» de Marx. De esta manera hemos visto que Mariátegui, considerado el primer marxista latinoamericano (Melis 1974), solamente afina su crítica a la democracia liberal-burguesa que hoy ha trasmutado como democracia neoliberal y representativa. Habiendo trazado una genealogía sobre la democracia en los pensadores peruanos de izquierda; ahora pasemos a la obra de Augusto Salazar Bondy, quien fue un filósofo que tuvo una repercusión a nivel latinoamericano.

Capítulo 3

Augusto Salazar Bondy: la apuesta por la democracia

El objetivo de este capítulo es delimitar la propuesta política de Salazar Bondy denominado socialismo humanista cuya base es una *democracia integral*. De modo que es necesario como primer punto desarrollaremos su propuesta de la filosofía de la liberación, que se enmarca en el debate de la filosofía latinoamericana. Luego analizaremos la asimilación del legado de Mariátegui en este filósofo peruano. Finalmente, desarrollaremos el tópico de lo político a partir de los lineamientos del socialprogresismo y de la *democracia integral*.

1. La filosofía de la liberación salazariana

En los siguientes párrafos demostraremos que Augusto Salazar Bondy es uno de los representantes peruanos de la filosofía de la liberación a partir de tres tópicos: la histórica, la pedagógica y la axiológica. En 1973 durante las Jornadas Académicas de San Miguel, Salazar Bondy presentó su ponencia «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación», en el cual resumía su trabajo teórico desarrollado por varias décadas para proponer una agenda a nivel latinoamericano. Lo que me interesa remarcar —y lo complementará los subcapítulos siguientes— es sostener que Salazar Bondy es un representante de la filosofía de la liberación. De modo que cuestiono la paternidad argentina de la filosofía de la liberación⁴⁵.

1.1. El tópico de la histórica

El tópico de la histórica salazariana parte de la propuesta del *ser emergente del hombre*. Esto permitió a Salazar Bondy distanciarse de determinismos naturalistas donde el hombre es producto de fuerzas exteriores que representa un acabamiento. Por el contrario, existe un dinamismo en el hombre producto de la historicidad teniendo como rasgos: a) una constante formación, b) una dependencia de las realizaciones pasadas, c) crea nuevos comportamientos, y d) su libertad causa la precariedad de su ser estático (Salazar Bondy 1985, 92-93). Esta historicidad se enlazaba con el concepto de *cuerpo* que permitiría una alternativa frente al dualismo cartesiano, esta propuesta que retoma Salazar Bondy fue planteado por Maurice Merleau-Ponty⁴⁶. De modo que el cuerpo no es considerado como objeto externo al cogito

⁴⁵ En una investigación que sirvió como tesis de licenciatura denominado «Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy» se ha demostrado detalladamente la hipótesis planteada.

⁴⁶ Salazar Bondy en 1951 obtuvo una beca para realizar estudios en la École Normale Supérieure de París donde conoce a Merleau-Ponty (1908-1961). Posteriormente, este filósofo peruano dedica dos estudios a la obra del

cartesiano, sino que es un vehículo del ser-del-mundo porque posibilita el acto cognoscitivo (sujeto-objeto). En este sentido, el *cuerpo*, vínculo de lo fisiológico y lo psicológico del hombre, pertenece desde un inicio al mundo por medio de su existencia. Salazar Bondy asume esta superación del dualismo cartesiano, pero lo vincula con la historicidad del hombre: «El cuerpo, por su parte, enraíza al hombre en el mundo físico. Es el lazo de unión de nuestro ser actual con el curso anterior y con el estado actual de la naturaleza» (Salazar Bondy 1985, 94).

Los conceptos de «historia» y «cuerpo» son la base del *ser emergente* del hombre porque permite el despliegue de posibilidades futuras como proyecciones en tanto superación de lo dado. Estas proyecciones del hombre son consideradas *emergentes* porque no son acabadas ni estáticas. Esta *emergencia del hombre* como ampliación de su ser opera como «un proyectarse, un hacer dialéctico marcado por sucesivas oposiciones y superaciones de sí mismo. La cesación del hacer significa el acabamiento» (Salazar Bondy 1985, 165). La flecha con dirección a un blanco es tomada como metáfora del hombre porque se constituye durante su trayectoria por medio de la libertad y esta no hay que entenderla como extrínseca al mundo, sino como acción inmanente porque la realidad, a partir de la libertad, trasciende. Así, la esencia humana como identidad inacabada, no suturada, se revela en la historia, pero no es un hombre solipsista, sino una subjetividad en relación con la comunidad:

Pero la vinculación del hombre y la comunidad no es sólo válida para los inicios del individuo, sino para todo el curso de su existencia. Sólo por el permanente aporte mutuo de los hombres, por la transmisión incesante de lo vivido en el pasado, o sea, de lo ya constituido y logrado por los esfuerzos parciales, cada hombre es capaz de construir una vida humana auténtica (Salazar Bondy 1985, 96).

Si bien hay una estrecha relación entre la libertad y la comunidad para la creación genuina del hombre, contrariamente, puede ocasionar la pérdida de libertad del hombre a través de su destrucción o su alienación. Frente a esta situación, el hombre considerado como ser precario tiene la exigencia de «salvaguardar al hombre y llevarlo a su máximo cumplimiento de su ser libre» (Salazar Bondy 1985, 97). Por lo tanto, Salazar Bondy, a partir de la emergencia histórica del hombre, fundamenta un humanismo socialista donde el hombre, como historia y

francés, véase «Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty» (1961) y «El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty» (1961).

libertad emergente, «se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y valores» (Salazar Bondy 1983, 98).

Otro punto del tópico la histórica es la ampliación metodológica de la historia de las ideas. Salazar Bondy realizó investigaciones⁴⁷ sobre la filosofía peruana entre 1949 y 1966. La orientación metodológica utilizada, como indica el título del libro, fue la historia de las ideas que fue propuesto por José Gaos⁴⁸. Las conclusiones que destaca de sus investigaciones en torno a la historia de las ideas son:

1. *Significación del pensamiento contemporáneo.* En esta parte se sostiene que todo pensamiento se ubica en una circunstancia histórico-cultural. Este circunstancialismo sostiene que no habría un sentido único sobre la historia en un sentido hermenéutico, sino que entre la relación autor-escritor e historiador-lector surge una propia circunstancia a partir de la mediación del sujeto con el texto. Además, Salazar sostiene que existe una «línea de desarrollo» en el pensamiento peruano que sirve para visibilizar los avances y retrocesos, y, en efecto, realizar comparaciones que ponen en evidencia la realidad del progreso intelectual peruano.

2. *El problema de la filosofía peruana.* En este punto expone que nuestra filosofía no posee una vigorosa tradición teórica cuya característica es un carácter imitativo; agrega que su «evolución» se ha reducido a una mera moda extranjera y que es estéril para realizar filosofía que atienda a las necesidades de la realidad peruana. Asimismo, Salazar Bondy critica que la Universidad no brinda y promueve la investigación cuyo resultado sería que la filosofía sea una isla en el conjunto de la cultura nacional y, por ende, alejado de los problemas sociales del país.

3. *Perspectivas.* A través de una cita de Hegel se proyecta la superación del futuro pensamiento peruano y concluye que nuestra sociedad es inauténtica y desintegrada. Y el sujeto de la historia no es representado en la comunidad viva y tampoco ha logrado construir

⁴⁷ Los libros más significativos son *Philosophy in Peru: a historical study* (1954), que se publicó posteriormente en español, e *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1966). Estas investigaciones son una invaluable recopilación y análisis de obras filosóficas, sociológicas, políticas y entre otras disciplinas.

⁴⁸ José Gaos (1900-1969) es un filósofo español que se exilió en México debido a la dictadura de Francisco Franco. Por su reconocida trayectoria filosófica dictó varios seminarios en el Colegio de México y formó a jóvenes filósofos como Leopoldo Zea, Eduardo O’Gorman, José Portilla, Luis Villoro y Fernando Salmerón. Por tal motivo, Salazar Bondy viajó en 1948 a México para asistir a estos seminarios y tuvo una estrecha amistad con este filósofo español.

su propia historia. Así, este sujeto histórico es una frustración a causa de la desintegración como nación y la diversidad cultural.

En estas conclusiones de Salazar Bondy ubicamos una tensión sobre la autenticidad⁴⁹ de la filosofía peruana. En este sentido, la tensión surgida sobre la autenticidad a través de la historia de las ideas será superada por medio de una ampliación metodológica a partir de *la cultura de la dominación*.

Este filósofo peruano reformula su inicial tesis de la «cultura de la dependencia» y reemplaza el concepto *dependencia* por el de *dominación*. En el debate sociológico latinoamericano de la «Teoría de la dependencia» se definía el concepto *dependencia* de manera negativa porque refería a la dependencia de un país subdesarrollado frente a un país desarrollado cuyo objetivo consistió en que el estatus subdesarrollado sería superado adoptando las prácticas políticas y económicas de los países desarrollados, es decir, un país desarrollado debe permitir la injerencia política y económica de los proyectos desarrollistas como sucedió con la «Alianza para el Progreso» de los Estados Unidos. Salazar Bondy sostiene que el concepto de *dependencia* no posee un significado negativo de manera general por ejemplo tenemos la dependencia entre la madre y su hijo o en la relación de un país A con un país B en el marco de un convenio económico mutuo. En cambio, el concepto de *dominación* refiere al poder de decisión de un país A-dominante frente a un país B-dominado sea en el ámbito económico, político, militar, etc.; a diferencia, entonces, del concepto de *dependencia* que se define solamente como relación mutua de un país A con un país B. Esta precisión terminológica permite a Salazar Bondy ahondar en el concepto de dominación. En segundo lugar, Salazar Bondy incluye en su análisis el concepto de *alienación*⁵⁰ desde una base filosófica-antropológica, es decir, desde la condición del hombre que ha perdido su ser propio. De esta

⁴⁹ Esta problemática en el corpus teórico salazariano, en el cual dicha tensión se encuentra no solo en la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), sino lo ubicamos tempranamente en el artículo «Filosofía peruana de ayer y de hoy» (1953) y, además, en el texto que resuelve esta tensión lo ubicamos en «Las tendencias filosóficas en el Perú» (1962).

⁵⁰ Este concepto ha sido tratado ampliamente por Andrés Espíritu Ávila en el libro *El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy*. Si bien hace un rastreo del concepto de alienación en el corpus teórico salazariano a partir de la impronta hegeliano-marxista. Sin embargo, la alienación no solo se da a un nivel particular de la conciencia hegeliana o de una reducción económica marxista porque Salazar Bondy amplía la alienación hacia un análisis de la sociedad y la cultura peruana. Este desplazamiento conceptual de índole hegeliano-marxista fue desarrollado por Perroux donde la alienación es colectiva y surge en las industrias, en la política y en el Estado (Perroux 1970). Frente a esta situación Perroux opone la creación colectiva como forma de desalienación donde el sujeto histórico ya no es el proletariado, sino todos los hombres en un sentido ecuménico.

manera, Salazar Bondy, a partir de esta ampliación conceptual sobre la alienación, sostiene los siguientes rasgos de la población peruana:

1. En el Perú no existe una sociedad peruana o cultura peruana particular, sino una multiplicidad de culturas que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio nacional; en consecuencia, existe un *pluralismo cultural* que constituye un principal rasgo de nuestra vida actual.

2. Esta multiplicidad de culturas que no permite constituir una unidad cultural causan dos rasgos complementarios: *hibridismo* y *desintegración*.

3. Los rasgos anteriores permiten reconocer: la *mistificación de los valores*, la *inautenticidad* y *el sentido imitativo* de las actitudes, la *superficialidad de las ideas* y la *improvisación de los propósitos*.

4. La población peruana, a partir de estos rasgos, acepta *representaciones ilusorias* de su propio ser o *mitos enmascaradores* sobre sí mismos.

Ahora bien, Salazar sostiene que el subdesarrollo es la causa principal porque refleja la situación de un país que no logra autoimpulsarse y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. El Perú se encuentra en esta situación debido a sus relaciones con las grandes potencias industriales. La dominación económica de los recursos y medios de producción es la dominación primaria que, a través de ésta, se derivan otras dominaciones sea cultural, militar, política o social (Salazar Bondy 1985, 31).

Pero ¿cómo entendemos las manifestaciones auténticas de la cultura peruana?, acaso no caería en una contradicción frente al planteamiento de *la cultura de la dominación*. Salazar Bondy no niega la existencia de ciertos rasgos auténticos en la población peruana, pero el problema es que «no por definirnos como indios, españoles, cholos u occidentales, alcanzaremos la realización de nuestro ser y la libertad de nuestro actuar» (Salazar Bondy 1985, 31), sino que «el origen y el fundamento de nuestra condición negativa, la dependencia con dominación, quedarían en ese caso intocados y se agravarían más bien los factores de división y estancamiento» (Salazar Bondy 1985, 31). En su debate con Ángel Rama, Salazar Bondy denomina como paradoja de la autenticidad a ciertas manifestaciones culturales en *la cultura de la dominación*, pero esto no contradice el carácter imitativo cultural en su conjunto como sociedad subdesarrollada. De modo que, si hay una voz de alerta como respuesta a la metáfora de la sala de espera, entonces habrá un proyecto que «logre sacudirse el yugo existencial de la

enfermedad y abrirse a nuevos horizontes, a la vida desenvuelta y plena de la salud» (Salazar Bondy 1974, 21). En conclusión, la cultura latinoamericana puede ser:

(...) una *cultura de dominación* sin perjuicio de alimentar poderosas fuerzas de liberación (...) quizá sea más cierto aún decir que en la medida en que esta cultura traduce una existencia alienada, por mutación histórica decisiva, se hallaría en condiciones de ser el venero de una genuina conciencia liberadora (Salazar Bondy 1972, 21).

El diagnóstico de la población peruana representada a través de *la cultura de dominación* será introducido en el análisis sobre los países del Tercer Mundo debido a su condición de países subdesarrollados. La tarea fundamental de un proyecto de liberación es eliminar el sistema capitalista que permite la dominación primaria de índole externa, que repercute en otras relaciones de dominación de manera interna. Sin embargo, el diagnóstico de la cultura peruana no solo representa una mera crítica, sino permite, a partir de su negatividad, proponer la cancelación de la condición de defectividad y alienación de los hombres. Esta negatividad no fue ampliamente comprendida por Zea y Rama, pues en la dialéctica hegeliana el concepto de alienación es un momento en el devenir del espíritu cuyo propósito es captar la experiencia particular e histórica. Es notoria la deuda de Salazar Bondy respecto a la negatividad de la dialéctica hegeliana. Uno de los pocos que concordaron sobre la negatividad fue Enrique Dussel, pues este filósofo argentino tomó partido por Salazar Bondy en el debate con Zea: «Algunos filósofos no se han detenido suficientemente en la crítica negativa, y desde un optimismo afirmativista no han comprendido la necesidad de transitar primero por la negatividad» (Dussel 2007, 56).

Ahora bien, vayamos a la aplicación de *la cultura de la dominación* en el análisis de la historia de las ideas latinoamericanas⁵¹. En primer lugar, Salazar Bondy indica que el pensamiento filosófico hispanoamericano surge desde el descubrimiento de América y de la conquista española, esta arbitrariedad es, como indica el filósofo peruano, debido a la falta de fuentes y las limitaciones sobre el pasado cultural de los pueblos indígenas⁵². En el

⁵¹ Utilizaremos para nuestro análisis el texto *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano* que fue publicado por la Universidad de Kansas en 1969. Este texto es el mismo publicado como *¿Existe una filosofía en nuestra América?* en 1968 que provocó el debate con Zea.

⁵² Este planteamiento del inicio de la filosofía ha sido y sigue siendo interpelada en las investigaciones sobre la filosofía en el Perú. Tenemos el caso de Víctor Mazzi que en *Presentación de Juan Yunpa* (1994) demuestra a partir de textos prístinos, como la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala, la existencia de filósofos antes de la llegada de los españoles.

establecimiento colonial durante los siglos XVI y XVII hubo la introducción de la filosofía que representaban los intereses de los colonizadores, es decir, esta primera filosofía hispanoamericana fue un pensamiento conservador y antimoderno y no poseía un pensamiento americano original. Pero en el siglo XVIII con la introducción de Descartes, Leibniz, Galileo, Rousseau, Smith, entre otros hay un «despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana» (Salazar Bondy 1969, 7). Y en la etapa independentista en Hispanoamérica encontramos un pensamiento filosófico sin censura del orden monárquico (como la escuela escocesa del *common sense*, el espiritualismo ecléctico y el krausismo), periodo conocido como romántico que abarca desde las independencias hasta 1870. Luego, hay un predominio desde fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XX del positivismo de Auguste Comte y Herbert Spencer que será posteriormente superado por un movimiento filosófico universitario denominados como los *fundadores*, en la que se encuentran Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Enrique Molina y Antonio Caso. Después, aparecen el marxismo y la fenomenología que tendrán en el caso del primero una vinculación y repercusión en el ámbito político, y en el caso de la segunda se introduce desde la tercera década del siglo XX por medio de Edmund Husserl, Martín Heidegger y el existencialismo francés. Por último, señala Salazar Bondy, hay una orientación en temas como la lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje.

Este escueto repaso histórico de la filosofía en Hispanoamérica permite a Salazar Bondy sostener la inexistencia de una filosofía auténtica porque posee las siguientes características:

- a) El sentido imitativo porque solo es una sucesión de doctrinas europeas importadas y que no poseen conceptos, planteamientos y aportes originales.
- b) La receptividad universal cuyo rasgo es la aceptación de cualquier tradición filosófica.
- c) Ausencia de una tendencia característica incapaz de crear una tradición de pensamiento.
- d) Ausencia correlativa de aportes originales que sean incorporadas a la tradición del pensamiento mundial.
- e) Existencia de un sentimiento de frustración intelectual.
- f) Un distanciamiento entre quienes practican la filosofía y su comunidad.

Ahora bien, estos rasgos del pensamiento filosófico hispanoamericano serán analizados a través de la impronta de Hegel⁵³. Salazar Bondy comparte con este filósofo alemán que una filosofía representa «la filosofía de su tiempo», es decir, es producto racional de la comunidad de manera auténtica. Pero, la filosofía es inauténtica cuando tiene una imagen ilusoria de sí como representación mistificadora y se presenta como una ilusión antropológica:

(u)na representación ilusoria de sí no es posible sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanzan a vivir genuinamente, por lo menos en ciertos sectores muy importantes de la existencia histórica. En este punto es, pues, inexacto —aunque no falso— el negar veracidad a las filosofías inauténticas. Más exacto es decir que mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su defecto de ser. Fallan al no ofrecer la imagen de la propia realidad como debiera ser, pero aciertan, sin proponérselo, como expresión de la falta de un ser pleno y original (Salazar Bondy 1969, 17).

Salazar Bondy, como hemos visto, imbrica su tesis *la cultura de la dominación* con la historia de las ideas latinoamericanas, por eso incluye, en sus investigaciones históricas de la filosofía hispanoamericana, conceptos como frustración, enajenación, autenticidad y mistificación. De modo que el pensamiento filosófico hispanoamericano posee el rasgo de negatividad por los rasgos descritos anteriormente, pero cuyo punto de partida es reconocer la necesidad de indagar y buscar los factores y las causas de esta situación. En el caso de Salazar Bondy, la causa es el subdesarrollo de los países del Tercer Mundo y cuyo producto es *la cultura de*

⁵³ Sin embargo, no se trata de catalogar a Salazar Bondy como hegeliano como lo realiza artículo «Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy» de Norman K. Swazo. Si bien se presenta una impronta hegeliana en Salazar Bondy, pero no concordamos con la total asimilación del sistema hegeliano. La lectura de la tradición filosófica occidental en Salazar Bondy se realiza de manera crítica y propositiva, en efecto rechazamos el análisis de Swazo porque Salazar Bondy no es un hegeliano que asuma un sucursalismo filosófico, pues constantemente se encuentra en diálogo con otras tradiciones filosóficas y otras disciplinas como la sociología y la economía. Por eso, la limitación de Swazo es su lectura parcial de la obra salazariana, pues este autor norteamericano no complementa su estudio con el planteamiento salazariano que subyace en el análisis de la filosofía hispanoamericana, a saber, *la cultura de la dominación*. Este texto salazariano, como hemos señalado anteriormente, es un diálogo entre la «Teoría de la dependencia» latinoamericana, «la teoría de la dominación» de Perroux y las discusiones con los científicos sociales del Instituto de Estudios Peruanos. De manera que la propuesta de la autenticidad de la filosofía hispanoamericana no solo se da en términos hermenéuticos, sino a partir de la eliminación de los lazos de dominación primaria y secundaria sobre la situación de los países del Tercer Mundo frente a los países imperialistas. Asimismo, Salazar Bondy, más allá de la guarida de Hegel, representa un filosofar del alba porque tampoco aceptó la sentencia hegeliana donde la filosofía representa, a manera de metáfora, el búho de Minerva, es decir, la filosofía como análisis de los hechos consumados, sino que: «creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro» (Salazar Bondy 1969, 25). Si bien reconocemos la impronta hegeliana en el corpus teórico salazariano o específicamente en el tópico de la histórica salazariana, pero también es visible, pero invisible para Swazo, la distancia con el sistema hegeliano.

dominación. Pero, de ninguna manera, este diagnóstico negativo de Salazar Bondy es pesimista:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso consciente de él, con vistas a su cancelación (Salazar Bondy 1969, 25).

El planteamiento salazariano de *la cultura de la dominación* sirvió para comprender la ampliación metodológica de la historia de las ideas latinoamericanas, cuyo resultado son la alienación del hombre y de la cultura latinoamericana debido al subdesarrollo.

En suma, hemos analizado en este subcapítulo el tópico de *la histórica* para demostrar que sus conclusiones decantaran a una problematización del estatus antropológico en Latinoamérica, que formaría parte fundamental en la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. Hemos desarrollado, en primer lugar, el *ser emergente* del hombre, si bien parte de una reflexión ontológica sobre el ser, sin embargo a partir de la articulación de los conceptos de historia, cuerpo y trabajo, su planteamiento no se reduce a conclusiones especulativas. En segundo lugar, analizamos la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas para concluir que existe una «tensión» sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, que será resuelta mediante el planteamiento salazariano de *la cultura de la dominación*. Este planteamiento fue parámetro de análisis para sostener la inautenticidad no solo de la filosofía peruana sino de la filosofía latinoamericana debido a la situación de alienación del hombre latinoamericano inmerso en una situación de subdesarrollo.

1.2. El tópico de la pedagógica

En segundo lugar, en el tópico la pedagógica tenemos dos momentos: *la educación de la crisis y la educación del hombre nuevo*. La primera de ellas sostiene que la problemática educativa tiene que complementarse con la transformación estructural de la sociedad peruana; esta postura es una continuación de los planteamientos de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. Pues, se parte de un análisis sobre la realidad peruana para no aislar la educación de la problemática nacional. Esta crisis en el ámbito institucional como en el

ámbito teórico-educativo es denominada como *la educación de la crisis*. De este modo, Salazar Bondy asume una posición crítica, en primer lugar, frente a los planteamientos abstractos e idealistas sobre la educación porque estos solo analizan de manera particular esta problemática y porque, además, proyectan un supuesto hombre ideal, desencarnado de la realidad peruana:

La educación tenía entonces una orientación que apuntaba a un hombre ideal y sólo a través de él al hombre peruano. De hecho, sin embargo, por esta idealización abstracta, la escuela volvía las espaldas al país y no alcanzaba a formar hombres integrados, aquí y ahora, en su sociedad; hombres cabales para la misión concreta que el reto de la historia les imponía. Esta educación, por ignorar la crisis, fracasó totalmente (Salazar Bondy 1965, 39).

Este análisis inicial de la educación como crisis sirve como diagnóstico para proyectar una educación que posibilite y complemente un impulso del desarrollo del país. Esta forma de desarrollo en su factor económico, señala Salazar Bondy, no debe estar basada en la desigualdad, ni en el lucro privado y servidumbre; por el contrario, debe estar al servicio de todos los ciudadanos. Esta complementación entre la economía y la educación no es un carácter secundario, pues para Salazar Bondy el punto fundamental para esta convergencia tiene como base una prosperidad económica. Por lo tanto, ubicamos en esta parte sus primeras observaciones sobre el estatus de la cultura peruana que lo denominará posteriormente como *la cultura de la dominación*:

Nuestro hombre es dominado todavía por la geografía; nuestras masas arrastran la existencia y no la construyen según valores y principios impulsores propios; somos presa fácil de la imitación, el culto a las apariencias y el sentimiento a la inferioridad; nuestras instituciones están, en una u otra forma, divorciadas de la realidad. Todo esto no ocurre en los pueblos fuertes y creadores de culturas originales, es decir, en los pueblos desarrollados (Salazar Bondy 1965, 42).

Frente a esta situación de crisis, Salazar plantea dos disyuntivas: o hundirse en la miseria y caer preso del poder extranjero o ingresar a la vía del desarrollo. La opción para Salazar Bondy es, en efecto, la vía del desarrollo. Pero este desarrollo no solo se plantea desde una prosperidad económica del éxito capitalista, sino parte de una orientación ética y humanista donde el hombre no sea acabamiento ni conservación, sino creación, apertura y libertad. En este sentido, Salazar apuesta por una educación humanista para el ascenso o expansión del

hombre donde la educación, en tanto formación del hombre, tiene que plantear la certeza de que «su misión rectora en la cultura reside en esto: en haber sacado paulatinamente a luz el ser libre del hombre, el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida cósmica» (Salazar Bondy 1965, 55). Así, esta nueva educación debe superar los antiguos postulados sobre el hombre y plantear un nuevo humanismo, cuya característica principal es que el hombre es un ser improbable por su ilimitada posibilidad existencial, por su indeterminación óptica y porque su ser es histórico en su esencia. A esto habíamos llamado, en términos ontológicos, *ser emergente* del hombre que cuestiona el naturalismo donde este es un ser determinado y estático. Además, Salazar Bondy señala que el hombre ha logrado crear un mundo inédito porque su libertad creadora es una fuente permanente de expansión y durante este proceso, en términos ontológicos, solo puede aceptar los valores como orden compatible de la autoconstitución del hombre.

En este abordaje sobre *la educación de la crisis*, Salazar Bondy aún no complementa este diagnóstico con su planteamiento de *la cultura de la dominación* — ya tratado en el subcapítulo anterior, pues asume una postura desarrollista sin pensar en su contraparte: el subdesarrollo. Por eso *la educación de la crisis* será solucionada por medio del desarrollo, pero no solo, como ya mencionamos, en el sentido de crecimiento económico capitalista, sino un desarrollo ético y humanista del hombre.

El segundo momento del tópico de *la pedagógica* se da con la educación del hombre nuevo cuya propuesta se desarrolla durante el Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado (1968-1974). Salazar Bondy participó en la Comisión de la Reforma Educativa donde retomó los conceptos de *concientización* de Paulo Freire y la *desescolarización* de Iván Illich. La definición de *concientización* de Salazar Bondy es la siguiente: «La concientización implica el desarrollo de la libertad personal y es incompatible con toda forma de opresión. Por eso puede ser y es un instrumento de liberación» (Salazar Bondy 1976, 48). Este concepto en el análisis salazariano, como factor del desarrollo humano, forma parte del proceso de liberación. Además, este filósofo peruano señala ideas básicas sobre el concepto de *concientización*: a) un despertar de la conciencia del hombre frente al mundo que lo rodea; b) tiene el carácter operativo de «crítica racional» porque permite superar el análisis superficial de la realidad; c) como opción racional es un compromiso como individuo y como miembro de una clase social o comunidad nacional; d) posee un compromiso existencial no solo abstracto, sino como praxis o acción frente a la dominación o factores alienantes; e) causa la

liberación de la conciencia porque se ubica en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano (Salazar Bondy 1976, 48-50). El punto «d» representa un distanciamiento de Salazar Bondy frente a Freire, pues para el brasileño la concientización se da solamente en el plano de la conciencia en una instancia idealista desligada de prácticas transformadoras. En cambio, Salazar Bondy, si bien comparte esta premisa de Freire, la inserta dentro de un proceso revolucionario, es decir, en la transformación estructural de la sociedad peruana. Ya indicamos anteriormente que una reforma educativa no debe aislarse del proceso de transformación socio-económico como sostuvo Mariátegui.

Ahora bien, Salazar Bondy reemplaza el concepto de *diálogo* de Freire, en el cual «nadie concientiza a nadie, nadie se concientiza solo», por el de *interconcientización*. Esta precisión conceptual radica en la malinterpretación de la concientización en su sentido pasivo, ahora será una «operación que realizan los hombres, apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas, y que les lleva desde la clausura hasta la comprensión racional y el compromiso existencial» (Salazar Bondy 1976, 51). De este modo, una educación sin concientizar o sin proceso de interconcientización representaría una educación de la dominación. Por tal motivo, un proceso de transformación o reforma estructural educativa que enmascare u oculte las causas de la situación socio-económica en una situación de dominación sería representado como un proceso de *desconcientización*, este concepto se define como un proceso de:

(...) oscurecer la conciencia, volverla a encerrar en las paredes de los mitos y los prejuicios que no permiten alcanzar el mundo y actuar sobre él. Esta acción, por engalanada y camuflada que esté mediante principios y valores aparentemente espirituales, no es sino una forma de dominar al educando y, por tanto, de impedir la promoción integral del hombre (Salazar Bondy 1976, 53).

Finalmente, la concientización representó un concepto eje en la Reforma Educativa, por eso se incluye en el Informe General de la Comisión de la Reforma Educativa y en la Ley General de Educación: Decreto Ley N° 19326. Esto provocó una serie de críticas porque este concepto se malinterpretó como un mero proceso de adoctrinación.

Por otro lado, el concepto de *desescolarización* tuvo implicancias teóricas y prácticas en la propuesta educativa de Salazar Bondy, quien se opone igualmente a la escuela tradicional por su carácter rígido y uniformizador que consolida el orden, la disciplina y la regularidad en una

sociedad. En este sentido, comparte con Illich la superación de este tipo de educación y sus características, pero con algunas diferencias y precisiones, pues Illich parte del análisis de los Estados Unidos, que es una sociedad altamente consumista, a diferencia del caso peruano que es un país subdesarrollado. Por eso es fundamental el planteamiento salazariano de *la cultura de la dominación*.

En primer lugar, Salazar Bondy hace unas precisiones conceptuales: a) la escolarización es enseñar a los educandos bajo un currículum determinado; b) la enseñanza-aprendizaje son las acciones y los productos por los cuales se adquieren conocimiento, habilidades, etcétera, y c) la educación es un proceso que posibilita la formación de la persona. De este modo, la nueva educación distingue y disocia los conceptos de educación y escolarización (escuela), que antes estaban vinculadas. Por eso, a partir de esta distinción, Salazar Bondy sostuvo que el sentido de la educación es «una actividad o constelación de actividades teleológicamente orientadas. En este sentido cabe distinguir entre educación propiamente dicha y habituación y mero aprendizaje» (Salazar Bondy 1976, 10). De lo que se trata, como vimos con Illich, es de la superación de la escuela tradicional por medio de la desescolarización:

(...) se propone abatir los muros de la escuela y llevar la educación afuera, al aire libre de la vida. Esta es la sustancia de una operación aparentemente simple pero llena de contenido revolucionario, no sólo en el plano pedagógico sino también en lo social y cultural (Salazar Bondy 1976, 68).

En segundo lugar, Salazar Bondy señala dos dimensiones de la desescolarización. La primera dimensión refiere a su modo aplicativo, y en su sentido más débil, como el «uso de un sinnúmero de medios y procedimientos técnicos que existen fuera de la escuela, su aprovechamiento óptimo para fines educativos» (Salazar Bondy 1976, 69). De modo que la educación utilizaría diversas plataformas como los medios de comunicación —radio, prensa, televisión— para cumplir sus objetivos y proponer un «movimiento de liberación de los medios de comunicación colectiva»⁵⁴ (Salazar Bondy 1976, 74). Además, se incluye áreas no escolares como la industria, la agricultura, el comercio, entre otras actividades. El objetivo fue el descentramiento de la educación atrapada en la escuela e insertarla, como modo de

⁵⁴ Esta postura de la Reforma Educativa se articulaba con la Reforma de los medios de comunicación. Así, los periódicos como *El Comercio*, *La Prensa* y *Expreso* se convirtieron en medios de expresión de sectores como la educación, el campesinado, etcétera.

superación, en la vida diaria y en la comunidad. La segunda dimensión, y más profunda, de la desescolarización es superar el monopolio del sistema educativo representado en la exclusividad profesional de enseñar, la sujeción al esquema magisterial, la subordinación a un currículum escolar, entre otras características. Si bien en este punto coincide Salazar Bondy con Illich, el filósofo peruano realiza una distinción entre una «institución de uso educativo» y una «institución escolar», en la cual es insostenible esta última, pues Salazar Bondy no acepta la radicalidad de la crítica de Illich en torno a las instituciones. Por último, la tercera dimensión impulsa un proceso comunitario con implicaciones sociales y culturales donde la desescolarización, cumplido su objetivo en el ámbito educativo, pasará al ámbito social como crítica al orden establecido:

una crítica radical del mundo contemporáneo, de su tremenda capacidad de desecar la fuente de la vida y de capturar a todos los individuos en una red impersonal de hábitos y prescripciones. El blanco principal de esta crítica son los países industriales [donde] prevalece la administración de la vida y todas, unas más, otras menos, rápidamente caen en el consumismo y la economía expansiva (Salazar Bondy 1976, 81).

En este punto Salazar puntualiza que la propuesta de Illich tiene como base de análisis los países desarrollados, cuyos efectos derivan a los países subdesarrollados o del Tercer Mundo debido a la dominación externa e interna. Por tanto, Salazar Bondy plantea tres observaciones a la propuesta de la desescolarización de Illich: a) en el caso de los niños pequeños no se precisa una desescolarización adecuada para ellos y lo mismo sucede en el caso de la educación primaria, b) el carácter de privilegio y discriminador de la educación escolar no solo depende de la estructura social global, sino también depende del aspecto nacional, en el caso latinoamericano es imprescindible la superación del subdesarrollo, c) la desescolarización a partir de su principio de libre elección no contribuiría a la transformación estructural de los países subdesarrollados. Por ejemplo, en un proceso revolucionario, el uso de los medios de comunicación se hace necesario para cancelar los lazos de dominación exterior e interna a través de un proyecto educativo. Salazar Bondy no niega que la desescolarización busque una libertad universal, sino que sea un obstáculo en los procesos revolucionarios.

De este modo, Salazar Bondy comprende la *desescolarización* dentro de un proyecto político revolucionario donde el Estado cumple el rol de mediación de los cambios estructurales. Y, de

manera particular, la Reforma Educativa aplica la *desescolarización* no como «norma absoluta y rígida, sino como un principio general abierto, susceptible de ofrecer soluciones a los problemas que la transformación de la educación presenta» (Salazar Bondy 1976, 87). Por eso asume la desescolarización de Illich articulada a otros procesos como la autoeducación, la teleeducación, la nuclearización, entre otras propuestas educativas⁵⁵.

Asimismo, es importante agregar en este tópico el legado mariáteguiano de Salazar Bondy. El Movimiento Social Progresista, en su semanario *Libertad*⁵⁶, publicó una editorial a manera de protesta porque el gobierno de turno prohibió la visita a la tumba de Mariátegui, esta nota decía lo siguiente: «cuando la policía encuentra el pretexto para impedir el acto público, en franca violación de los derechos que a los ciudadanos se le reconoce la constitución, las puertas de la arbitrariedad se han abierto» (Libertad 25 de abril 1957, 3). En ese mismo número del semanario, Salazar Bondy publicó un artículo donde analiza el concepto de la libertad intelectual, en el cual señala que Mariátegui tuvo una fe en la constitución del socialismo peruano y una filiación doctrinaria marxista, no obstante Salazar Bondy comparte solamente esta fe. Asimismo, esta libertad intelectual indica que Mariátegui se sirve de la doctrina marxista pero no es siervo de ella, en el sentido que recoge «con plena autonomía todas las incitaciones, todos los aportes que se revelaban fecundos y eficaces, distinguiendo donde creía necesario distinguir, unificando donde creía válido unificar, sin obsesiones narcisistas de originalidad pero también sin escrúpulos de beatería dogmática» (Salazar Bondy 1957, 7). De modo que Mariátegui asimiló de modo creativo y original a Sorel, Bergson, Croce, Unamuno, entre otros filósofos marxistas y no marxistas.

Posteriormente, Salazar Bondy dedicó un estudio sobre Mariátegui, a manera de capítulo, en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. La noción de libertad intelectual de Mariátegui será definida ahora como *marxismo abierto*, que define al marxismo como una

⁵⁵Hasta la fecha no hay un riguroso y documentado estudio sobre la Reforma Educativa del Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado. Es todavía una tarea por realizar después de cincuenta años de este proceso político en el Perú. Sin embargo, en 2013 la Derrama Magisterial publicó 19 tomos de la «Colección Pensamiento Educativo Peruano», en el Tomo 13 dedicado a la Reforma de la Educación de Velasco aparece el estudio introductorio de Patricia Oliart y, además, se compila discursos y documentos oficiales de la Reforma Educativa, y fragmentos de las obras de Augusto Salazar Bondy, Walter Peñaloza Ramella y Emilio Barrantes Revoredo.

⁵⁶ Este semanario fue el órgano político del MSP que circuló entre 1956 hasta 1962. Hasta la fecha no se ha realizado una exhaustiva investigación sobre este medio informativo. En esta investigación que desarrollaremos trataremos algunos aspectos relacionados con Salazar Bondy.

doctrina abierta porque permite una renovación y continuación de la obra de Marx. De modo que no afecta la unidad doctrinaria del marxismo ya que el marxismo más que una filosofía de la historia es un método de interpretación histórica de la sociedad. Así, Salazar Bondy, a través de Mariátegui, sostiene que «(el) marxismo es, pues, filosofía pero no como sistema ni como teoría científica, sino como crítica y método» (Salazar Bondy 1965, 315). Esto permite al filósofo peruano distanciarse de la ortodoxia de los marxistas soviéticos y de Louis Althusser quien sostuvo que el materialismo histórico es una ciencia. Por el contrario, Salazar Bondy se apropió del debate humanista francés para plantear su propuesta de filosofía de la liberación, como hemos visto anteriormente.

Por otro lado, Salazar Bondy, retoma el hilo conductor del análisis educativo iniciado por Mariátegui, a saber, la necesidad de una reforma de la educación no como hecho aislado, sino como parte del cambio estructural de la sociedad⁵⁷. En este sentido, si una reforma educativa tiene que formar parte de un cambio estructural —o revolución como veremos en adelante—, entonces es necesario partir de un previo diagnóstico sobre la realidad peruana. Este filósofo peruano propone como diagnóstico la *cultura de la dominación* cuyo concepto central es la alienación que ya no solo se da en un nivel particular de la conciencia o de una reducción económica marxista, sino se amplía hacia un análisis de la sociedad y la cultura peruana. Ahora bien, el filósofo peruano, frente a las premisas de *la cultura de la dominación*, comparte principalmente la necesidad del cambio estructural:

(...) la Reforma Educativa que acaba de iniciarse, para ser efectiva y trascendente, articulándose con el resto de las transformaciones sociales y económicas que constituyen el proceso revolucionario peruano, ha tenido que atacar en sus bases los elementos que generan en el plano educativo la alienación del poblador peruano y que, por lo tanto, contribuyen a afianzar el sistema de dominación imperante y a mantener indefinidamente el subdesarrollo de la nación (Salazar Bondy 1972b, 22).

⁵⁷ Otros puntos interesantes entre Mariátegui y Salazar Bondy son: a) la desalienación del trabajo para que se convierta en motor de la creación humana; y b) la reivindicación de la mujer y la importancia del movimiento feminista. En este último punto, Salazar Bondy se relacionó por medio de su esposa Helen Orvig, quien se involucró en el movimiento feminista peruano y participó de la redacción del artículo 11 de la Ley General de Educación donde se indica lo siguiente:

La educación será orientada hacia la revaloración de la mujer, ofreciéndole las máximas oportunidades para un desarrollo personal libre y pleno, única base auténtica de su decisiva función familiar y de su participación creadora en el proceso de transformación y perfeccionamiento de la sociedad peruana (Ley General de la Educación 1972, 29).

En el artículo «Proceso de la instrucción pública» (1976)⁵⁸, Salazar Bondy indica con más precisión que la educación frente a una situación de feudalidad y colonialismo como lo diagnosticó Mariátegui, tiene que afirmar un carácter revolucionario. Veamos, entonces, cómo define este filósofo peruano el concepto de revolución. En primer lugar, el gobierno de Juan Velasco Alvarado para Salazar Bondy representa un proceso revolucionario:

Estando esta Reforma inserta en un proceso de cambio revolucionario, nuestros planteos han tenido siempre como referente implícito la revolución, es decir, el proceso histórico de transformación de la sociedad humana, la redefinición del sistema y el rumbo de la vida colectiva. Por eso, aun a riesgo de reiterar análisis y planteos antes hechos, es imperativo cerrar estas páginas con una consideración general de las relaciones entre la educación, específicamente la peruana, y la revolución (Salazar Bondy 1976, 171).

En esta cita es importante delimitar el concepto de *revolución* a partir de dos ideas. Primero la revolución es entendida como la transformación estructural de la sociedad y, segundo, esta particular revolución velasquista no se desarrolló mediante el uso de la violencia. De modo que Salazar Bondy admitió participar de un proceso revolucionario como consta en sus últimos escritos sobre la Reforma Educativa meses antes de su fallecimiento. Por eso, en el Plan Inca del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada se señaló el carácter de esta revolución como «proceso de transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales» (Plan Inca 1975, 20), de ahí que la reforma educativa se diera simultáneamente con otras reformas. Ahora bien, Salazar Bondy señala que la relación entre el proceso revolucionario y la Reforma Educativa ha sido relegada por dos posturas: a) la mentalidad dominante, es decir, del sector conservador porque sataniza la revolución en su aspecto educativo; y también b) en los revolucionarios porque estos sostenían su irrelevancia, pues deberían realizarse después de la toma de poder.

En este sentido, la revolución y de manera particular la Reforma de la Educación, tienen que desarrollarse por medio de una ideología, no en el sentido marxista, sino como: «a) Un pensamiento que interpreta al mundo según las tendencias y valores del sujeto (...) b) Un pensamiento que propone un curso de acción y que compromete el destino vital del sujeto»

⁵⁸ Este artículo fue publicado póstumamente en 1976 en el libro *Presencia y proyección de los 7 ensayos*, en el cual también participan Luis E. Valcárcel y Augusto Tamayo Vargas. Según se indica en la «Presentación» de este libro, estos artículos compilados se publicaron por el cuadragésimo aniversario de la primera edición de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

(Salazar Bondy 1976, 178-179). En este punto, como hemos visto antes sobre la relación educación-axiología, Salazar Bondy concibe la educación como acción interhumana formadora de actitudes y orientadora de conductas porque la educación no podrá cumplirse sino «desde una perspectiva normativa y axiológica, o sea, desde un proyecto existencial que concierne a individuos y a grupos. En consecuencia, toda educación supone un componente ideológico esencial» (Salazar Bondy 1976, 179). Sin embargo, ese «componente ideológico esencial» no se trata de una mera manipulación o adoctrinamiento de los hombres —hemos ya tratado anteriormente—, sino que la educación, en su marco ideológico, ya es política, sea como postura protorrevolucionaria o contrarrevolucionaria.

Asimismo, Salazar Bondy nos indica los rasgos revolucionarios de la nueva educación: 1) La reforma educativa forma parte de un proceso de cambio estructural; 2) la concientización es la toma de conciencia crítica sobre la realidad social; 3) la importancia del trabajo en el hombre y su liberación debido a su estatus alienado; 4) tiene una vocación y participación comunitaria; 5) la democratización de la educación que busca superar el formalismo tradicional; y 6) revoluciona los conceptos y categorías pedagógicas y elimina toda forma de dominación cultural (Salazar Bondy 1976, 186-189). En este sentido, queda demostrado que este proyecto educativo se enmarca dentro de un proceso revolucionario como indica el propio Salazar Bondy.

Finalmente, hemos visto en este subcapítulo las iniciales teorizaciones de Salazar Bondy sobre lo pedagógico. En primer lugar, tratamos la *educación de la crisis* hasta llegar a la educación del hombre nuevo a partir de los conceptos de ‘concientización’ y ‘desescolarización’. Estas dos etapas teóricas sobre la educación de Salazar Bondy tienen como punto de partida la situación del hombre en el contexto latinoamericano del subdesarrollo, que a través del *ser emergente* inmerso en un proceso de liberación surgiría el hombre nuevo. Asimismo, hemos visto cómo Salazar Bondy retoma algunos puntos de la reflexión de Mariátegui sobre la educación.

1.3. El tópico de la axiológica

La fenomenología en el Perú tuvo un importante impacto en el ámbito filosófico peruano a partir de la década de los 40. En aquel contexto Salazar Bondy tuvo una inicial formación fenomenológica como consta su tesis doctoral «Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real». Debido a una sólida formación en epistemología y lógica por parte de su maestro

Francisco Miró Quesada tendrá un distanciamiento con la fenomenología debido a su rasgo ontológico especulativo. Para dar cuenta de este desplazamiento, a manera de propedéutica, desarrollaremos el uso de la «guillotina de Hume» y la falacia naturalista en las investigaciones axiológicas de este filósofo peruano.

David Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* planteó la imposibilidad de deducir premisas valorativas a partir de premisas descriptivas. Esta propuesta tuvo mucha repercusión en el posterior desarrollo ético y axiológico: Max Black —quien acuñó la frase «guillotina de Hume»— sostuvo la imposibilidad del paso de ‘es’ a ‘debe’⁵⁹. Por tal motivo, Salazar Bondy lo asume como recurso para criticar la propuesta del cumplimiento del ser —de corte fenomenológico— y la de reducir conclusiones valorativas a partir de premisas indicativas o fácticas. Otra pauta metodológica es el uso de la falacia naturalista de G. E. Moore⁶⁰. Antes de tratar este punto es necesario hacer un recuento de las posturas axiológicas que critica Salazar Bondy. En primer lugar, el subjetivismo sostiene que los enunciados de valor tienen un referente vivencial: “x es bueno” donde x es representado como vivencia del sujeto. Además, los enunciados valorativos poseen un sentido constantivo —son descriptivos o informativos— y refiere a contenidos ónticos capaces de ser objeto de un juicio verdadero o falso. De ahí que el subjetivismo presenta diversas formas de reducir el valor a las vivencias como: el interés (Perry), el agrado (Meinong), el deseo (Van Ehrenfels) o la aprobación (Russell). La limitación del subjetivismo, según Salazar Bondy, consiste en que las vivencias de carácter valorativas caerían en un relativismo porque cada individuo tendría una vivencia diferente en torno a un mismo hecho: «la idea de que cuando emite un juicio de valor cada sujeto habla de una cosa diferente y, por tanto, entre dos sujetos (o dos grupos) no cabe discusión valorativa genuina, parece dar cuenta cabal de la multiplicidad y el cambio de los enunciados de valor» (Salazar Bondy 2010, 100). Por otro lado, si bien hay una adecuación entre los hechos y

⁵⁹ Para más detalle sobre las diversas interpretaciones de Hume, véase la tesis de Julio Sanz: «La guillotina de Hume» (1972) Una de ellas es la de Aladair MacIntyre quien afirma que Hume la planteó como interrogante y no como conclusión, a partir de esta lectura Sanz concluye que: «(l)as expresiones performativas señalan una vinculación aún más estrecha entre hechos y valores, regidas por un conjunto de reglas convencionales de uso» (1972, 48).

⁶⁰ La obra de este filósofo inglés tuvo un lugar significativo en la trama teórica de Salazar Bondy porque adaptó los aportes de Moore como recurso teórico. Además, realizó la traducción al español del texto «El concepto de valor intrínseco». El objetivo fue introducirlo en la academia peruana porque representa un aporte a la axiología contemporánea y representa un particular método filosófico centrado «en el análisis lingüístico, que es característico del maestro de Cambridge, en cuya obra brillan en toda su excelencia la penetración lógica, la finura de la exégesis semántica y la busca empeñosa del rigor y la exactitud que son ideales caros al filosofar contemporáneo» (Salazar Bondy 1963b, 7).

vivencias, pero no necesariamente de la variedad de los juicios se implica que los enunciados valorativos se refieran al sujeto y sus vivencias: «El lenguaje valorativo en cuanto tal no es, pues, un lenguaje psicológico, aunque los factores vivenciales resulten determinantes en el fenómeno del valor» (Salazar Bondy 2010, 100). En segundo lugar, tenemos la postura del objetivismo. Su premisa general es que cuando afirmamos: “X es bueno” se refiere que lo bueno es una determinada propiedad del objeto y que este posee, al igual que el subjetivismo, un juicio verdadero o falso. El enunciado valorativo del objetivismo posee un grado de objetividad independientemente de nuestras vivencias. Pero, esta postura axiológica al determinar la naturaleza y la aprehensión del valor postula un reduccionismo del valor, pues tenemos dos tipos: 1) los naturalistas, quienes abogan que el valor es una propiedad que pertenece al orden de los fenómenos naturales como sostienen Wilhelm Oswald y Herbert Spencer), y 2) las no naturalistas, quienes apelan al orden ideal o irreal defendidos como sostienen Max Scheler y Nicolai Hartmann. Estas dos vertientes del objetivismo, aparte de sus diferencias y matices, son propuestas que afirman un reduccionismo y por tal motivo, como indica Salazar Bondy, «el debate axiológico ha descartado prácticamente todas las posiciones reduccionistas, ya que a la postre hacen incomprensible la experiencia valorativa y el lenguaje del valor» (Salazar Bondy 2010, 103). Por otro lado, los objetivistas axiológicos postulan que los valores son absolutos e inmutables, es decir, sostienen un análisis ahistórico de los valores.

La propuesta que pretende resolver estos reduccionismos, la del subjetivismo y la del objetivismo, la encontramos en la obra de Moore, quien sostiene que el valor no lo ubicamos en las vivencias ni en las propiedades del objeto, sino en una instancia *sui generis* denominado *valor intrínseco* que es representado como lo «bueno en sí mismo» a manera de una autarquía de la cosa valiosa. Esta postura de Moore concluye que los valores tienen un referente objetivo y que la única forma de aprehensión del valor intrínseco es mediante la intuición. De manera que, a diferencia de los subjetivistas y objetivistas, el valor intrínseco no se reduce a una descripción ni a una propiedad ya que caería en la falacia naturalista. Sin embargo, Moore, según Salazar Bondy, es considerado como un objetivista internalista al sostener el valor intrínseco y como un tipo de no naturalismo porque apela a un intuicionismo. Salazar Bondy, habiendo realiza un recuento de las tendencias filosóficas de la moral

británica⁶¹, asume como recurso teórico la falacia naturalista. Esta falacia refiere consiste en reducir el valor a propiedades como «el placer, el interés o la adaptación al medio» (Salazar Bondy 2010, 277). Las tendencias que no logran resistir a esta falacia son las que atribuyen el valor a un aspecto físico o metafísico; es decir, apelan a reducir una determinada cualidad. Como resultado, Salazar Bondy se distancia, por un lado, de las formulaciones naturalistas que reducían el valor a instancias empíricas y, por otro lado, de las formulaciones no naturalistas que apelan a instancias supraempíricas.

Como hemos visto, tanto la guillotina de Hume como la falacia naturalista sirven para despejar el terreno problemático de la axiología. Así pues, la investigación axiológica de Salazar Bondy, a decir de Sasso, propone un nuevo *escenario ético* (Sasso 1987, 15) que no se trata de la ordenación objetiva de los valores, sino del conjunto de experiencias cuyo rasgo es el *compromiso* del hombre. De manera que lo «bueno» es una exigencia normativa de adoptar una actitud favorable a un objeto o situación determinadas. Esta actitud favorable o desfavorable se vincula con el «debe» por ejemplo: «Creo que X es bueno, pero no creo que se deba tener hacia X una actitud positiva» (Salazar Bondy 2010, 121). Así, este «debe» implicado en lo «bueno» es incondicionado como resultado se adopta una exigencia universal que es válida para todos los sujetos, a manera de un imperativo kantiano. Sin embargo, esta exigencia es normativa porque el «debe» es una instancia primitiva y genérica que cubre todas las exigencias de carácter evaluativo y no evaluativo. Por lo dicho, la experiencia valorativa se diferencia de la experiencia moral y del imperativo kantiano porque no es una obligación o «una instancia con autoridad», pues la exigencia valorativa, antes de ser un enunciado sobre las vivencias (subjetivismo), es una instancia mostrativa, es decir, no es posible intuir la ni probarla como pretenden las propuestas intuicionistas y racionalistas respectivamente. En este sentido, se hace pertinente el recurso de Ludwig Wittgenstein en el planteamiento axiológico de Salazar Bondy, como veremos a continuación.

⁶¹ A parte de Moore, Salazar Bondy analiza a otros intuicionistas como Hastings Rashdall, John Laird, A.C. Ewing y Harold Arthur Prichard. Por otro lado, dedica unas líneas a Bertrand Russell quien sostiene un particular subjetivismo donde nuestros deseos confieren valor a las cosas; y a Alfred J. Ayer, quien sostiene un emotivismo que el valor no describe un hecho o propiedad ni posee validez alguna, sino solo cumple una función expresiva por medio de la exteriorización de los estados de ánimo. Y, por último, Salazar Bondy señala los nuevos planteamientos éticos de cepa wittgensteniana, a saber, los trabajos de Stephen Toulmin. P.H. Nowell-Smith y Richard M. Hare.

Aparte de la falacia naturalista tenemos el recurso de la instancia trascendental de Ludwig Wittgenstein. Salazar Bondy sostiene que en el *Tractatus* encontramos dos tipos de orientaciones, la primera es la lectura dominante referida a la lógica y la epistemología, y la otra referida a la ética, la axiología y lo místico. Estos dos tipos de orientaciones tiene como base las influencias de diferente índole como la de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Arthur Schopenhauer, Tolstoi, Platón, San Agustín, Soren Kierkegaard y Heinrich Hertz (Salazar Bondy 1965).

Salazar Bondy asume que, en su propio marco interpretativo, el valor es carente de sentido porque no se describe a través de proposiciones referentes a hechos. Más adelante, en 1969, K. T. Fann sostuvo, en sintonía con el filósofo peruano, que se realizaron malas interpretaciones porque traducían, sin distinción alguna, *unsinning* y *sinnlos* por *senseless*. Y, en efecto, a partir de esta deficiente traducción, se designó al *Tractatus* como un tratado antimetafísico (Fann 2013, 44). Este punto ya era asumido por Salazar Bondy porque adoptó dicha distinción y como consecuencia no trató el concepto de *sinnlos* en un tono peyorativo, sino que le permitió continuar en su análisis axiológico porque:

(...) hablar de sentido del mundo es hablar del mundo en términos de bondad o maldad, de lo que es importante y principal en él, de su valor absoluto o su absoluta finalidad valiosa. Esta interpretación parece autorizada por ciertas frases de los *Notebooks*, que sirvieron a Wittgenstein para preparar el *Tractatus* (Salazar Bondy 2010, 264).

Siguiendo el argumento de esta cita, el valor como sentido del mundo quedaría fuera del mundo, es decir, no ligado a los hechos que son expresados por el lenguaje. Pero en ningún caso, ante la imposibilidad de enunciación proposicional de la ética, lo no decible no carece de importancia, sino tiene el carácter de *trascendental*. Salazar Bondy delimita este concepto como un *a priori* que posibilita el mundo y el pensamiento de este mundo. Por eso, lo ético en tanto trascendental es inexpresable por medio del lenguaje porque está fuera del mundo; sin embargo, puede mostrarse. Asimismo, a propósito del sentido del mundo, como señala H. O. Mounce, «(e)l sentido de la vida es algo que puede aclararse. Pero, una vez más, solo se muestra a sí mismo; no puede ser enunciado» (Mounce 2017, 129) Esta problemática abierta desde Wittgenstein sirvió a Salazar Bondy como recurso teórico —al igual que «la guillotina de Hume» o la falacia naturalista—, para distanciarse de las tesis objetivistas y subjetivistas.

Salazar Bondy habiendo abierto un camino de investigación axiológica a partir de la instancia trascendental wittgensteniana, ahora tendrá como finalidad justificar por qué el valor es condición de posibilidad de la praxis. De modo que, frente a las limitaciones del subjetivismo y el objetivismo, Salazar Bondy tuvo como recurso el análisis lingüístico cuya finalidad es la fundamentación del valor. En primer lugar, esta fundamentación se enmarca en un análisis racional porque «[f]undamentar implica, en efecto, encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual o de índole afín» (Salazar Bondy 2010, 174). En segundo lugar, esta fundamentación se realiza en el nivel de la experiencia valorativa originaria, que se denomina como protovaloración. Como ya hemos visto, Salazar Bondy toma el punto de vista trascendental porque la función de los valores constituye el mundo de la praxis o, en otras palabras, son condición de posibilidad de la praxis:

Al modo como los trascendentales —en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano— lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los objetos del mundo físico, fundando de este modo la idea del mundo, así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor sería precisamente este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender (Salazar Bondy 2010, 179).

Esta apelación a lo racional tiene como finalidad admitir la objetividad del valor producido por el entendimiento que hace posible un mundo objetivo de la praxis. No olvidemos que el valor es condición de posibilidad de la praxis, no quiere decir que sea representado en un lenguaje proposicional, pues se supone que hemos aceptado el tamiz de la «guillotina de Hume» y la falacia naturalista. Como resultado, Salazar Bondy demuestra que los valores son categorías que permiten la objetividad de la praxis y el entendimiento de los sujetos en el mundo de la praxis. De modo que la postura crítico trascendental representa un giro copernicano en la axiología:

(...) el lenguaje cotidiano recurre a "bueno", "malo", "bello", "justo" y a los demás términos valorativos cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y los deseos. No es posible, en consecuencia, buscar en el mundo los valores. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien —y en esto reside el giro copernicano de este planteo— es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en

llamar valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia, *entendimiento* de los sujetos respecto del mundo de la acción [...] Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano (Salazar Bondy 2010, 180)

El armazón conceptual de Salazar Bondy delimita los conceptos de objeto, objetivo y objetividad. En el caso de objeto son aquellos que son mentados o que se puede exponer en una experiencia (cosas, propiedades, estados y relaciones) como representación; en el caso de objetivo es lo referido a esos objetos como descripción; y objetividad es a) la propiedad perteneciente a un objeto, b) el dominio formado a través del objeto, ambos como exposición. Estos tres conceptos refieren a la experiencia y pueden tener diversas predicaciones en el lenguaje ordinario y científico. Pero el análisis salazariano distingue –al incluir lo trascendental en su planteamiento– entre un meta-lenguaje y un lenguaje-objeto, donde el primero es constituyente del segundo y, por ende, depende del primero. Esta distinción permite a Salazar Bondy sostener que cuando se usa conceptos como causa, sustancia, verdad o espíritu no se usa un lenguaje científico, sino que se ubica en el lenguaje lógico-filosófico porque «(el) discurso crítico y fundamentador que han usado tradicionalmente los filósofos y que como tal está orientado a comunicar no verdades sobre los hechos o los entes, sino sobre aquello que los sustenta y está presupuesto en cualquier afirmación sobre ellos» (Salazar Bondy 2010, 187). Por esta razón, la filosofía es un lenguaje categorial o trascendental que será denominado como arque-objetividad porque son condiciones de posibilidad de la experiencia. Si bien en Kant, arguye Salazar Bondy, fue posible pasar del análisis del conocimiento hacia el análisis de la acción, entonces es posible, a partir de las distinciones realizadas líneas arriba, postular las condiciones de posibilidad de la praxis y del valor como se dio en el caso de la gnoseología:

Así como hay un hablar de objetos en la conexión del conocimiento, posible porque hay determinadas categorías objetivantes, así también cabe hablar de ciertas conexiones objetivas propias de la praxis, lo cual resultará también posible sólo en tanto y cuanto operen determinadas instancias categoriales constituyentes (Salazar Bondy 2010, 188-189).

De modo que los valores son considerados como una instancia constituyente de la praxis humana cuyo carácter racional permite ubicarse dentro de la objetividad. En este punto

Salazar Bondy, entendiendo la filosofía como un discurso crítico y fundamentador, pretende determinar lo constituyente, a diferencia de lo objetivo que refiere a una simple descripción. Por tal motivo, el filósofo peruano denomina la relación del objeto en tanto que constituido y constituyente como una instancia arqueo-objetiva; y al dominio de lo trascendental como una instancia denominada como arqueo-objetividad, en el cual se ubicaría los valores porque recordemos que el valor no es una propiedad del objeto ni tampoco una vivencia. En consecuencia, Salazar Bondy afirma el valor como trascendental donde no es posible la praxis humana sin atribución del valor.

1.4. La imbricación de los tópicos la histórica, la pedagógica y la axiológica

A lo largo de los capítulos II, III y IV hemos desarrollado ampliamente los tres tópicos de *la histórica, la pedagógica y la axiológica*. Ahora demostraremos que la imbricación de estos tópicos tiene como base un planteamiento antropológico.

En primer lugar, vimos que el *ser emergente* del hombre permite sostener una historicidad acerca de la constitución del hombre. Esto le permite aceptar un cambio de su constitución a partir de un despliegue de posibilidades. Además, concluye Salazar Bondy, después de realizar su trabajo de la historia de las ideas, el estatus de alienación del hombre latinoamericano. Pero, queda abierta la posibilidad de superación de este estatus no solo como cancelación de la dominación frente a un país desarrollado, sino también incluye un proceso de transformación en el campo educativo y axiológico. Por tal motivo, se hace necesario imbricar este proceso de transformación del estatus alienado que se concluye en el tópico de *la histórica* con los demás tópicos.

En segundo lugar, abierta la posibilidad de socavar este estatus de alienación, Salazar Bondy se propone analizar la situación de la educación cuya función es la formación del hombre en una sociedad. La crisis de la educación forma parte de *la cultura de la dominación* que permite el estatus de alienación del hombre y, frente a esta situación, se propone una transformación estructural de la sociedad peruana —en términos de revolución: cambios estructurales— que permita romper los lazos de sujeción a nivel político y económico con los países desarrollados. Sin embargo, para Salazar Bondy esto no es suficiente porque esta transformación tiene que ser paralelo a una transformación del hombre a partir de la concientización frente a la situación de dominación. Además, la desescolarización permitiría la descentralización de la educación en otros medios sociales porque la educación no solo es

un fin del Estado, sino de todo hombre en una sociedad. De este modo, la educación tendría un rol importante en este proceso de transformación estructural ya no solo como una formación individual del hombre, sino como una función social en tanto comunidad. Y, así, formaría parte del proceso de liberación del hombre que desmontaría la estructura de dominación plasmado con detalle en su propuesta teórica de *la cultura de la dominación*.

En tercer lugar, este proceso de liberación a partir de la educación conlleva imbricarlo a un cambio de valores de la sociedad peruana. Habíamos visto que los valores son guía de la praxis del hombre y, por tanto, se hace necesario la fundamentación del valor como crítico trascendental —como desarrollamos anteriormente—. De modo que, frente al estatus de alienación del hombre, la educación permitirá el carácter crítico contra la cultura de la dominación de la sociedad peruana, pero esta crítica tiene que complementarse con una propuesta frente a la mistificación, ilusión y falsificación de los valores causado por *la cultura de la dominación*. En este punto el tópico de la axiológica cumple un rol importante para desmontar la dominación.

Ahora bien, cuando revisamos el corpus teórico de Salazar Bondy el concepto de liberación no ha sido tratado sistemáticamente, pero no estamos diciendo con esto que no esté presente en su obra. Mi investigación ha demostrado que, a partir de los tres tópicos, Salazar Bondy tuvo una propuesta que permite sostener una filosofía de la liberación. Es decir, mi tesis consiste en hacer explícito lo implícito en el corpus teórico de Salazar Bondy. Pero veamos, a modo de reconstrucción, qué entiende Salazar Bondy por liberación. En las conclusiones de *la cultura de la dominación* ubicamos unos párrafos referentes a la liberación:

Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo (Salazar Bondy 1985, 37).

Hemos mencionado a lo largo de mi investigación que Salazar Bondy tuvo como principal objetivo la cancelación de los lazos de dominación frente a los países desarrollados. El gobierno velasquista cumplió este objetivo desde un inicio cuando nacionalizó las transnacionales. Pero, además, esta liberación de Salazar Bondy se vinculaba con la crítica al capitalismo:

Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión (Salazar Bondy 1985, 38).

Estas dos citas definen en un primer momento la liberación en términos de ruptura económica y política con los países dominadores (o desarrollados) que subyugan en la pobreza y en la miseria a los países subdesarrollados. De modo que la postura crítica sobre *la cultura de la dominación* forma parte del proceso de liberación, y, en consecuencia, el corpus teórico de Salazar Bondy representa una filosofía de la liberación cuyo objetivo es la formación de un nuevo hombre que haga frente a esta situación de dominación:

[...] a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre (Salazar Bondy 1985, 38)

En sus escritos de la Reforma de la Educación, Salazar Bondy afirma que: « [I]a concientización implica el desarrollo de la libertad personal y es incompatible con toda forma de opresión. Por eso puede ser y es un instrumento de liberación (Salazar Bondy 1976, 48). Por tanto, la concientización, como tratamos en el tópico de *la pedagógica*, es una forma de liberación de la conciencia porque «está en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano. Ninguna imposición de verdades, ningún dogma o principio indiscutido se compadecen con el despertar de la conciencia y su apreciación crítica» (Salazar Bondy 1976, 49). Asimismo, la desescolarización en cuanto instrumento educativo se ubica en un proceso de liberación, específicamente de la liberación de los medios de comunicación: «dar acceso a ellas a todos los miembros de la comunidad, convertirlas en centros de encuentro y expresión de las iniciativas y las inquietudes del hombre de la base social» (Salazar Bondy 1976, 74). Por tal motivo, sostenemos que la propuesta educativa de Salazar Bondy es una educación para la liberación porque:

Lejos entonces de servir, por sectarizante, a la dominación y la alienación de los individuos y los pueblos, esta nueva conciencia política, que debe surgir en todos los educandos, será el

sustento de la creatividad permanente de la nación y la garantía de su plena liberación (Salazar Bondy 1995, 170).

Por otro lado, habíamos indicado en la «Introducción» el primer argumento para sostener que Salazar Bondy es un representante de la filosofía de la liberación, a saber, su presencia en las Jornadas de San Miguel (Argentina) en 1973. En dicha actividad Salazar Bondy participó como panelista y vimos su discusión con los argentinos. Además, participó como expositor con su ponencia: «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación», en el cual introduce su tesis *la cultura de la dominación* como propuesta de discusión en el ámbito académico argentino. Lo cual le permite al filósofo peruano plantear un tema central, a saber, el estatus de la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Frente a esta situación, el filósofo peruano plantea tres dimensiones a manera de agenda: a) la dimensión de la crítica que origina un diagnóstico, b) la dimensión del replanteamiento de los problemas, y c) la dimensión de la reconstrucción de un pensamiento filosófico. Estas tres dimensiones tienen como objetivo producir una filosofía de la liberación y, desde luego, se ajusta estas dimensiones en los tres tópicos expuestos en mi tesis.

Finalmente, Salazar Bondy sostiene que los antecedentes de la filosofía de la liberación no se encuentran en la teología de la liberación, sino en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. De este modo se introduce a este pensador peruano como antecedente porque este negaba la existencia de un pensamiento de liberación mientras aun Latinoamérica se encuentre en una situación de colonialismo y dominación. Esto nos permite comprender con más detalle la postura salazariana sobre la dominación, mientras los filósofos argentinos proponen formas de liberación de carácter abstracta, sin determinación alguna de una situación concreta de la dominación —como representaba el sector populista argentina de la ambigüedad abstracta. En cambio, Salazar Bondy, quien participaba de una cruenta batalla contra conservadores y oligarcas, comprende que la filosofía en contacto con el movimiento popular debería desmontar la situación de dominación. De este modo, la liberación, en su sentido fuerte, es «liberar en concreto, de acuerdo a situaciones concretas históricos-sociales, y, por lo tanto, en este caso, de esta estructura capitalista de dominación» (Salazar Bondy 1974b, 50). Y la filosofía si pretende ser de liberación «tiene que estar en esa lucha, porque si no, se hace un pensamiento abstracto que con el supuesto de que vamos a liberarnos a nosotros, como filósofos, ni siquiera nosotros nos liberamos» (Salazar Bondy 1974b, 51).

En conclusión, hemos demostrado que la propuesta de Salazar Bondy tiene una base antropológica porque discute de manera general el estatus de alienación del hombre ya sea en el tópico de *la histórica, la pedagógica y la axiológica*. Y, por lo dicho, el proyecto filosófico contra la dominación de Salazar Bondy es una genuina filosofía de la liberación surgida en el Perú y, en consecuencia, es insostenible hoy asignarlo como un mero antecedente de la filosofía de la liberación latinoamericana. El objetivo de los próximos capítulos es mostrar cómo se relaciona Salazar Bondy con el legado mariateguiano y culminaremos con el tópico de la política.

2. El tópico de la política: el Movimiento Social Progresista y la democracia integral

El Movimiento Social Progresista (en adelante utilizaremos MSP) se constituyó a fines de 1955 y según informa, en una nota de prensa de su Ideario, se autoreconoce como una organización democrática y humanista cuyo objetivo es el bienestar y perfección del hombre, a diferencia de otros partidos políticos de izquierda⁶²:

En el Perú, a despecho de los principios e ideales democráticos que aceptamos, la técnica dominante es la contraria: la nación subsiste a costa del hombre, contra el hombre, pues al lado de la minoría de privilegiados que pueden gozar de los beneficios de la civilización moderna, la mayoría de la población se debate en la ignorancia, en la miseria y la enfermedad (La Crónica 29 de diciembre 1955, 9).

Salazar Bondy, después de su experiencia, con el MSP recopiló sus escritos políticos en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Este libro sale publicado durante un contexto de transformaciones estructurales realizado por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas y representa «una evolución personal y de un grupo generacional que va desde planteos teóricos independientes, pero aún abstractos, a un compromiso con la realidad que hace posible una praxis revolucionaria concreta» (Salazar Bondy 1983, 9-10). Este filósofo peruano, conjuntamente con varios intelectuales de la izquierda, participaba de este proceso revolucionario y era consciente de sus peligros porque navega, a modo de metáfora, «entre los Escila y los Caribdis de la dominación y el abatimiento» (Salazar Bondy 1983, 10).

⁶² Este partido político aparte de considerarse humanista y democrático congregó a diversos artistas, intelectuales y académicos peruanos. Por este motivo sus influencias vienen del socialismo marxista y no marxista, la teoría económica de los países subdesarrollados y las investigaciones sociológicas sobre el Perú. Lamentablemente, no tuvo una importante convocatoria y se desintegró en 1962. La mayoría de sus miembros fundaron posteriormente el Instituto de Estudios Peruanos.

Frente a este diagnóstico de su contexto, nos propone como única salida el proyecto político enmarcado en un socialismo humanista. Por tal motivo, incluye en este libro el documento doctrinario que escribió para el MSP: «Bases para un socialismo humanista peruano».

Analicemos, entonces, este momento político de Salazar Bondy que posee una evolución o continuidad hasta su participación en el Gobierno Revolucionario de Velasco, como el mismo indica en la cita líneas arriba.

Delimitemos en primer lugar el concepto de progresismo que tiene dos acepciones: a) es un ideal universal de plenitud y bienestar del ciudadano y de los pueblos; y b) es un proyecto político que implica resolver los problemas sociales. Y, a diferencia de doctrinas políticas conservadoras y neoliberales, las propuestas progresistas lo hallamos en:

todos los procesos revolucionarios en los cuales un principio de perfección personal y colectiva, materializado en las luchas de los hombres, ha rescatado a clases y pueblos enteros de una condición infrahumana y ha hecho prevalecer los valores de la comunidad sobre los intereses antisociales de individuos o grupos (Salazar Bondy 1983, 80).

De modo que el progresismo, como parte de la izquierda, tuvo una crítica al capitalismo porque ocasionaba desigualdades sociales debido a su carácter individualista. Pero se distancia del discurso clásico marxista porque este progresismo propone una *democracia integral* —como veremos enseguida. Por otro lado, este progresismo se denomina socialista porque tuvo como finalidad la concretización de las experiencias personales y colectivas para potenciar el progreso humano bajo una transformación estructural de la sociedad. Y, por tal motivo, es importante unificar las distintas corrientes del socialismo⁶³ porque se podrá «encontrar las vías adecuadas para su recíproca colaboración y enriquecimiento en el plano teórico y en el de la práctica, y se romperán todos los esquemas rígidos que han restado aptitud y eficacia al pensamiento socialista» (Salazar Bondy 1985, 84). Este progresismo es una doctrina abierta que adopta recursos teóricos y prácticos del socialismo en general, y, así, evitar esquemas rígidos y dogmáticos como la del discurso clásico marxista.

Anteriormente vimos el concepto de revolución salazariana como transformación estructural, la cual repercute en la reestructuración social porque al «transformar las bases del mundo

⁶³ Salazar Bondy se refiere al socialismo utópico, al marxismo, al anarquismo, al sindicalismo, a la socialdemocracia, al socialismo cristiano y al progresismo contemporáneo.

burgués como único modo de eliminar las causas de la desigualdad, la injusticia y la opresión. Su propósito es devolver a la sociedad su genuino sentido solidario y creador» (Salazar Bondy 1983, 113). Esta reestructuración buscaba la eliminación del capitalismo, pero precisemos antes el tipo de capitalismo que se desarrolla en los países latinoamericanos. Salazar Bondy distingue dos tipos de capitalismo: la primera es el capitalismo originario que es un producto de la evolución social y económica desarrollado históricamente en países occidentales, y la segunda es el capitalismo impuesto surgido de la expansión económica y política de las potencias industriales. Este capitalismo impuesto repercute negativamente en las estructuras sociales de los países subdesarrollados como es el caso peruano porque: 1) agrava la división de la sociedad en explotadores y explotados; 2) destruye la coherencia nacional que puede haber fundado una antigua tradición; y 3) supedita la vida del país (en plan de colonia, semicolonía, zona dependiente, etc.) a los intereses extranjeros imperialistas que paralizan su desarrollo. Este capitalismo originario logró un desarrollo económico y social a través de la explotación colonial, incluso el propio Marx señalaba que el colonialismo fue una etapa en el proceso de acumulación originaria del capitalismo⁶⁴. Este capitalismo impuesto peruano, entonces, tiene como consecuencia un incipiente proletariado, esto lo había percibido Mariátegui en las primeras décadas del siglo XX.

Por otro lado, el socialprogresismo distingue tres tipos de Estado: a) el *Estado gendarme* que preserva los intereses económicos de los grupos oligárquicos feudales y capitalistas; b) el *Estado dictatorial* que se impone por la fuerza y pierde el vínculo con el pueblo; y c) el *Estado popular nacional* que surge de las bases de la sociedad. Esta última se distingue de los dos anteriores porque posibilita el acceso del pueblo al gobierno, este es un tipo de Estado genuinamente democrático ya que «el Estado no es ya una entidad aparte de la sociedad, un cuerpo aislado y rígido que despoja del poder a la comunidad (...) es el ideal socialista que persigue el socialprogresismo» (Libertad 04 de abril 1962, 12).

⁶⁴ En el capítulo XXIV del I Tomo de *El Capital*, Marx indica lo siguiente: «El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*» (Marx 2009, 939).

En el archivo familiar de Salazar Bondy⁶⁵ se ubica un folio titulado como «Diálogos políticos -1962». Se trata de un escrito inédito a manera de diálogo platónico y tiene como personajes a un socialprogresista, a un reaccionario (neoliberal o de derecha), a un simpatizante del progresismo y a un comunista. La fecha en que se escribe este texto se ubica durante su militancia en el MSP y esta permitirá comprender mejor su postura política. En primer lugar, este texto inédito indica que la opresión y miseria del capitalismo impuesto se encarna no en el proletariado, sino en el campesinado⁶⁶ porque «quien vive la miseria, como nuestro campesino explotado, conoce lo fundamental, tiene la conciencia de lo fundamental y su lucha será por lo fundamental: la liberación del hombre y la nación» (Salazar Bondy 1962, s/p). Esta reflexión de Salazar Bondy no rechaza que el proletariado sea una fuerza revolucionaria en la reestructuración social, sino solo cuestiona su centralidad como sujeto histórico —este lo desarrollaremos en el capítulo III. Además, esta reestructuración social tiene una base democrática, en tanto comunidad solidaria de las personas libres, opuesta a toda forma de violencia como «el cuartelazo, el terrorismo, el asesinato de los trabajadores, la supresión de los derechos sociales por las dictaduras» (Salazar Bondy 1962, s/p). Por lo dicho, el socialprogresismo critica la dictadura del proletariado propuesto por el discurso clásico marxista⁶⁷, pues, contrariamente, su finalidad en esta reestructuración social, o también llamado revolución, es la instauración de una democracia:

Ese es el error de la dictadura del proletariado. Doble error, primero porque crea hábitos de sometimiento y obediencia contrarios a la dignidad y la libertad de conciencia y conducta de los hombres; segundo, porque pone en manos del proletariado o, peor aún, de un partido, el comunista, el poder que no debe salir de las manos de todo el pueblo (Salazar Bondy 1962, s/p).

Por otro lado, en este diálogo, el comunista pregunta al socialprogresista si se considera un marxista. La respuesta es obvia como ya vimos antes: «el marxismo es solo una corriente,

⁶⁵ Agradezco a Helen Orvig, viuda de Salazar Bondy, por permitirme el acceso a su archivo familiar. En esta pesquisa encontré inéditos, manuscritos y correspondencia. Esperamos próximamente publicarlos porque solo se conoce a este filósofo el libro por su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, el objetivo es que tengamos suficiente material bibliográfico para no caer en generalidades sobre su propuesta filosófica.

⁶⁶ El socialprogresismo tuvo como uno de sus principales medidas políticas la reforma agraria y adoptan el lema de la Revolución Zapatista: «la tierra para quien la trabaje». Este lema también fue utilizado en los discursos de Juan Velasco Alvarado, este indicio permite indicar la continuidad que hubo entre las medidas políticas del MSP y su gobierno.

⁶⁷ Con anterioridad vimos cómo este filósofo peruano, a través de Merleau-Ponty, cuestiona el discurso clásico marxista y la URSS. Y, en consecuencia, se opone a todo tipo de dictadura que proceda tanto de políticas conservadores y neoliberales, o de las políticas de izquierda.

aunque principal, en el ancho río del pensamiento socialista. Nosotros no queremos prescindir de ninguno de los aportes válidos de este pensamiento» (Salazar Bondy 1962, s/p). El socialprogresismo no se reduce a la doctrina marxista ni menos adopta el discurso clásico marxista. Por ejemplo, un socialprogresista no comparte el análisis del imperialismo leninista que es caracterizado como etapa superior del capitalismo. Pues, para el socialprogresismo anteriormente hubo una expansión imperialista de Inglaterra a través del apoyo para las independencias de las colonias españolas. Por tal motivo, propone —como ya vimos— dos tipos de capitalismo: a) el capitalismo originario de los países imperialistas, y b) el capitalismo impuesto de los países subdesarrollados. Esta distinción permite cuestionar el análisis leninista sobre el imperialismo porque en los países subdesarrollados es:

instrumento de saqueo de las riquezas nacionales y que provoca tal pauperización creciente de las masas. No podemos pues hablar de una etapa superior en lo que toca a la organización de la economía nacional, sino de una regresión, de un desajuste cada vez más grave de la economía y el país (Salazar Bondy 1962, s/p).

El socialprogresista, en el diálogo con el reaccionario, afirma su oposición a la libre competencia y al libre mercado capitalistas porque el trabajador se convierte en mercancías para el lucro capitalista. Esta economía de la ganancia y del lucro es cuestionado a través de la concepción humanista del socialismo donde el hombre es principio y meta de la economía⁶⁸, oponiéndose a los efectos capitalistas de una sociedad deshumanizada. En consecuencia, los socialprogresistas se oponen a la propiedad privada de los medios de producción capitalista porque los trabajadores se encuentran en una situación desigual:

si un campesino posee una parcela que él cultiva con su esfuerzo y el de su familia, entonces la sociedad no sólo no debe poner trabas a esa posesión sino que debe defenderla y ayudar a quien trabaja y produce con ella. Pero muy diferente es el caso de quien es propietario de bienes de producción y los aprovecha como instrumento de su trabajo sino como, medio de explotar a otros hombres y de despojarlos del producto de su esfuerzo (Salazar Bondy 1962, s/p).

⁶⁸ Salazar Bondy fundó, conjuntamente con destacados científicos sociales, el Instituto de Estudios Peruanos. En esta institución una parte de sus miembros estuvieron influenciados por François Perroux como es el caso de Jorge Bravo Bresani, quien escribió *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (1967). Salazar Bondy y Bresani aceptaban la propuesta de Perroux en el cual la economía no debía divorciarse de su fundamento humano.

Estas características del MSP y del militante socialprogresista permiten llegar a un punto central: la democracia integral. Hemos visto que este partido político apuesta por la democracia a diferencia de los partidos de izquierda que asumen el discurso clásico marxista. Salazar Bondy, según varios textos informativos publicados en *Libertad*, aparece como uno de los principales ideólogos y promotores de este partido político. En primer lugar, el socialprogresismo cuestiona la democracia liberal capitalista—la misma actitud crítica encontramos en Mariátegui— porque es una democracia en apariencia y sus libertades son solo formales. Además, no crean las condiciones necesarias para el ejercicio de estas libertades porque una minoría sigue manejando la política y la economía. La meta socialprogresista frente a esta situación es que:

Los resortes del poder económico pasan a manos del pueblo y el producto del trabajo social es administrado por las comunidades en los diferentes niveles y planos de la vida nacional (...) Aprendiendo a administrar en común los productos de su trabajo y los bienes sociales, los hombres de todas las esferas se acostumbran a ejercer el gobierno y a perfeccionarlo y van reemplazando los hábitos de competencia y explotación que la sociedad capitalista les ha inculcado por los nuevos hábitos de la vida comunal, libre, solidaria y creadora (Salazar Bondy 1962, s/p).

En este punto señala que la propiedad privada y los medios de producción ahora serán administradas por las comunidades. Esto permitiría una reestructuración social eliminando así el capitalismo impuesto y sus perniciosos efectos. En segundo lugar, la democracia integral, al cuestionar este capitalismo impuesto, no solo cuestiona su aspecto económico, sino también los aspectos políticos y sociales. En este sentido, se distingue tres aspectos en la democracia integral⁶⁹ que se encuentran estrechamente vinculados: 1) La democracia política: la soberanía reside en el pueblo y el pueblo controla efectivamente el poder político; 2) La democracia social: la organización social no ampara privilegios ni exclusiones. En consecuencia, no debe haber grupos dominantes ni grupos marginados; 3) La democracia económica: la producción y la distribución de la riqueza se realiza en beneficio de la comunidad y exige que el control económico se halle en manos del pueblo (Salazar Bondy 1970, 27).

⁶⁹ Hemos insertado el Ideario del Movimiento Social Progresista en la sección Anexo. El propósito es mostrar con más detalle sus objetivos y ver la conformación de su militancia. Hemos tomado como referencia su última participación política en las elecciones de 1962.

En tercer lugar, la democracia integral solo es posible por medio de una política socialista. Como indica Salazar Bondy: «(1) la democracia espera el socialismo para realizarse, porque solo se realizará con él» (Salazar Bondy 1962, 9), es decir, esta democracia sin el socialismo sería una democracia neoliberal que no busca la eliminación del capitalismo. De esto se concluye que no hay oposición entre democracia y socialismo. De este modo la propuesta política de Salazar Bondy, cuya plataforma fue el MSP, se distancia incluso hoy mismo de los partidos políticos tradicionales, conservadores y dogmáticos. Su objetivo es, al igual que Mariátegui, la construcción de un socialismo peruano auténtico, basado en la reflexión y el estudio de la realidad peruana.

En suma, con este capítulo culminamos un objetivo de nuestra investigación: realizar una genealogía sobre la democracia en pensadores de la izquierda peruana. Hemos visto que Mariátegui y Salazar Bondy, a pesar de su distancia generacional, tienen ciertas similitudes en la crítica al discurso clásico marxista. Además, ambos discuten y proponen herramientas conceptuales para repensar actualmente la democracia en la izquierda, que debemos aprovechar teóricamente. Este paso nos permite pasar al último capítulo de la investigación, en el cual dialogaremos con la propuesta de Laclau y Mouffe sobre la democracia radical. De manera que obtendremos al final materiales teóricos para una repensar la democracia.

Capítulo 4

Para reafirmar una democracia en la izquierda peruana

1. Un punto de partida: la crisis teórica del marxismo

El legado de Marx tuvo un inicial desarrollo teórico a través de Federico Engels que será retomado por Lenin, y a esto denominamos discurso clásico marxista. Este discurso durante décadas tuvo renovaciones que han permitido reformular ciertos rasgos del núcleo duro marxista. Sin embargo, los marxistas ligados al discurso clásico se oponían a un sector denominado revisionistas, quienes pretendían cuestionar y eliminar el núcleo duro del marxismo. Esto sucedió, como ya vimos, en la controversia de Labriola frente a Sorel y Croce. Estos dos últimos filósofos mencionados, a fines del siglo XIX, afirmaron que el socialismo científico se encontraba en una crisis teórica. Por el cual, hubo la necesidad de realizar una reinterpretación y crítica de los conceptos marxistas.

Estos debates y combates teóricos en torno a la crisis teórica del marxismo repercutieron en las primeras décadas del siglo XX, pues uno de los cuestionamientos centrales fue a su determinismo de carácter positivista. Esto no pasó desapercibido en Mariátegui, quien, después de su experiencia italiana, se introdujo en este debate y asumió una defensa del marxismo frente a la pretensión liquidacionista de Henri De Man. Este pensador belga en su libro *Au-delà du marxisme (Más allá del marxismo)*, publicado en 1927, sostuvo que no se trataba de una discusión exegética de la obra de Marx, sino una crítica al determinismo del discurso clásico marxista y, por tanto, que ya no constituía una respuesta a los problemas de inicios del siglo XX:

De lo que digo acerca de la relación entre los movimientos de las masas y las formulas intelectuales que sirven de objetivos a su voluntad, resaltaré con mayor claridad todavía el por qué la interpretación de los textos importa muy poco. El Marx que nos interesa es el que vive en el presente (De Mann 1933, 10).

Mariátegui concuerda con De Man en el cuestionamiento del determinismo marxista, pero se distancia de la pretensión de su liquidación. La estrategia de Mariátegui era demostrar que la «verdadera revisión del marxismo» representaba la continuación y renovación de la obra de Marx, como ejemplo tenemos la obra de Sorel. De modo que el revisionismo planteado por De Man es un reformismo desengañado y se aleja del socialismo. Esta defensa del marxismo

de Mariátegui no se trataba de una defensa del discurso clásico marxista, sino de una «defensa sui generis» (Fernandez 2015) porque surge de un marxismo abierto y situado. Esta respuesta de Mariátegui a la crisis del marxismo, a propósito de la polémica con De Man, se ubicaba dentro de la genealogía que cuestionaba este discurso clásico o denominado también como marxismo ortodoxo. Asimismo, este distanciamiento de Mariátegui lo ubicamos en su cuestionamiento a la Internacional Comunista cuyo representante sudamericano fue Victorio Codovilla (Flores Galindo 1994). El *marxismo abierto* de Mariátegui representó una apertura cuyo objetivo fue la asimilación de diversos aportes en su trama teórica. Y consideraba como «ortodoxos catequistas de un materialismo simplista y elemental» (Mariátegui 1981, 101) o como meramente «exégetas de la letra» (Mariátegui 1985, 118) a los divulgadores del discurso clásico marxista. Esta postura del pensador peruano fue considerada como una desviación populista por los comunistas latinoamericanos y soviéticos.

Por otro lado, tenemos a Salazar Bondy, quien cuestionó el discurso clásico marxista de los comunistas peruanos. Este filósofo peruano, cuando acabó sus estudios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, viajó a París y cursó estudios en la Escuela Normal Superior y en La Sorbona. Esta experiencia francesa le permitió conocer de cerca la obra de los existencialistas Jean Paul Sartre, Albert Camus y Maurice Merleau-Ponty, y presenció parcialmente el auge del estructuralismo. Una de las influencias directas fue la de Merleau-Ponty⁷⁰, quien sintetizaba en su propuesta filosófica: la fenomenología y el marxismo. A diferencia de Althusser, Merleau-Ponty encontró en los escritos del joven Marx recursos teóricos para alejarse de la lectura mecanicista y economicista del marxismo. La defensa incondicional de Sartre al Partido Comunista Francés y a la URSS provocó el distanciamiento de ambos⁷¹, posteriormente Merleau-Ponty publicó artículos donde criticaba los gulags soviéticos:

Si nuestros comunistas aceptan los campos de concentración y la opresión, es porque esperan de ella la sociedad sin clases por el milagro de las infraestructuras. Se engañan, pero eso es lo que ellos piensan. Cometan el error en creer en la oscuridad, pero eso es lo que creen. Los campos

⁷⁰ El filósofo peruano, como ya mencionamos, a propósito de la muerte de Merleau-Ponty escribió dos ensayos donde analiza y comenta casi toda la obra de este filósofo francés. Esto nos indica que Salazar Bondy tuvo interés en la propuesta merleau-pontyana y repercutirá, desde luego, en su obra filosófica.

⁷¹ Estos dos filósofos fundaron la revista *Los tiempos modernos*. Sartre, debido a la postura crítica de Merleau-Ponty hacia al Partido Comunista Francés y a la URSS, decide retirarlo y toma la dirección de la revista. Esta acción provocó el final de una intensa relación amical y teórica.

de concentración nazis llevaban, también, las famosas divisivas de reeducación por el trabajo, pero, a partir del momento en que se establecieron las cámaras de gas, nadie podía creer que se tratara, ni si quisiera en la intención, de reeducar (Merleau-Ponty 1964, 332-333).

Salazar Bondy conocía muy bien sobre estos debates y repercutirá en su lectura sobre Marx, a quien consideró, más que una doctrina, un recurso teórico para su filosofía de la liberación y, además, influyó también en su postura socialista humanista que fue contrario al discurso clásico marxista de otros partidos de izquierda, en especial de los comunistas⁷².

De este modo vemos que la obra de Mariátegui y Salazar Bondy, como representantes de la izquierda peruana, son antecedentes de la crítica al discurso clásico marxista. Esta crítica no surge por el derrumbe de la URSS porque ambos no llegaron a ver este suceso. Y segundo porque la propuesta de ambos, en términos teóricos, se distanciaba del discurso clásico marxista debido a la especificidad de la problemática peruana. O para decirlo de distinta manera: la agenda política que respondía a su reflexión teórica tuvo otros objetivos, pero sí estaba relacionado con las políticas hegemónicas globales. Esta investigación propone vincular estas propuestas críticas con la de Laclau y Mouffe, quienes pertenecen a una generación posterior y sí experimentaron el derrumbe de la URSS.

Vayamos, entonces, a desarrollar en seguida esta propuesta mencionada que nos permitirá ampliar el debate teórico. Laclau y Mouffe antes de publicar *Hegemonía y estrategia socialista* habían cuestionado el discurso clásico marxista. Los textos de ambos, que analizaremos a continuación, fueron publicados en *Socialismo y participación*⁷³, revista peruana dirigido por intelectuales que participaron en el Gobierno Revolucionario de Velasco Alvarado. Este dato, quizá irrelevante, permite mostrar el interés que tuvo un mínimo sector de la izquierda peruana en torno al cuestionamiento del discurso clásico marxista.

⁷² En el archivo familiar de Salazar Bondy ubiqué un volante escrito por Bandera Roja. Este partido político califica a este filósofo peruano como un agente de la CIA y un intelectual vendido al imperialismo yanqui. Este partido fue un sector escindido del Partido Comunista Peruano y asumió el maoísmo como doctrina. Posteriormente, este partido tuvo otra escisión encabezado por Abimael Guzmán y creándose el Partido Comunista-Sendero Luminoso.

⁷³ El director de esta revista fue Carlos Franco, quien participó en el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) durante el gobierno velasquista. Además, es uno de los que pusieron en agenda la reflexión sobre un marxismo y democracia latinoamericanas. Véase sus libros: *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano* (1981) y *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina* (1998).

El filósofo argentino en su artículo «Consideraciones sobre la crisis del marxismo: discurso hegemonía y política» (1981) toma como hilo conductor la crisis teórica y política del marxismo porque no responde a la emergencia de nuevos sujetos sociales y políticos, y, además, este discurso seguía sosteniéndose en un estatus de científicidad. La estrategia de Laclau es cuestionar la ortodoxia marxista a través de tres rupturas teóricas. La primera ruptura es el aporte en un nivel lingüístico de la escuela de Praga y en un nivel historiográfico por la Escuela de los *Annales* que sostenían que los conceptos del marxismo clásico se han convertido en «obstáculos epistemológicos»⁷⁴. De ahí que Laclau considera la lucha de clases como un concepto insuficiente porque la unidad del concepto ‘clase’, como unidad última del análisis histórico, ahora tiende a disolverse y a separarse. La noción de proletariado es cada vez indefinida según se desarrolla el capitalismo y lo mismo sucede con la determinación en ‘última instancia de la economía’ en el cual se concibe a la ‘economía’ como un espacio homogenizado de la lucha de clases.

La segunda ruptura se basa en la transformación de las relaciones entre conceptos. En este punto se cuestiona la científicidad del determinismo en el marxismo ortodoxo, a saber, la existencia de leyes universales y necesarias que rigen la sociedad. Laclau tiene como finalidad analizar las relaciones entre los conceptos a partir de relaciones de sentido; a diferencia de la perspectiva naturalista asumido por el marxismo ortodoxo que lo consideraba como productos de leyes naturales de la evolución. Esta perspectiva naturalista subordina el lenguaje a fenómenos naturales y, además, el lenguaje es un medio neutral y transparente del orden necesario de lo real (Laclau 1981, 39). Laclau, frente a esta situación, asume a manera de ruptura ciertas pautas como la reevaluación sobre el rol del lenguaje, la *discontinuidad* teorizado por la epistemología francesa y la *deconstrucción* encabezado por Jacques Derrida (Laclau 1981, 40). Lo que le interesa es, a partir de esta ruptura, mostrar una identificación entre lo social y la producción de sentido, este último entendiéndose como lo discursivo⁷⁵. En este punto retoma el trabajo realizado por Michel Foucault y Michel Pecheux.

⁷⁴ Este concepto fue acuñado por el filósofo francés Gastón Bachelard en su propuesta epistemológica en el cual los conocimientos no tienen un proceso continuo, sino se transforman a partir de saltos cognoscitivos y cambios de óptica. Algunos filósofos como Althusser y Foucault asimilaron este concepto de Bachelard en sus respectivas reflexiones.

⁷⁵ Laclau en este texto todavía no conceptualizaba de manera precisa el concepto de discurso porque lo entiende cómo relaciones de sentido. Más adelante en *Hegemonía y estrategia socialista* será más preciso y, además, cuestiona a Foucault la distinción entre lo discursivo y no discursivo, como veremos más adelante.

A partir de estas dos rupturas, llegamos a la última ruptura que permite una nueva forma de la política. En este punto cuestiona la concepción de la política en el discurso clásico marxista, a saber, como una mera apariencia de la infraestructura. Laclau, distanciándose de este discurso marxista, sostiene que la política es «la forma más alta de la conciencia de lo social, ya que es solo en ella que la discursividad constitutiva de lo social se manifiesta en cuanto tal» (Laclau 1981, 44). Y propone tres efectos deconstructivos para la política tradicional marxista: a) la política ya no es una instancia en la sociedad, sino un modo de ser de lo social que dentro de fuerzas antagónicas tiende a articular diferencialmente un campo de objetos; b) la discursividad tiene implicaciones en la constitución de la subjetividad cuestionando la concepción del sujeto como entidad originaria y constitutiva; y c) la lucha socialista no solo debe centrarse en la abolición de la propiedad privada, sino que a través de la discursividad rompa con la naturalización de los procesos sociales y construya una nueva civilización. Además, el sujeto socialista debe rechazar formas esencialistas sobre la concepción del sujeto y asumir, en efecto, su carácter escindido cuya unidad solo es posible mediante un proceso de construcción discursiva.

Por otro lado, tenemos a Mouffe, quien en su artículo «Clase obrera, hegemonía y socialismo» (1982), reflexionó sobre los nuevos antagonismos surgidos por el desarrollo del capitalismo. Si bien la intención es distanciarse, al igual que Laclau, del discurso clásico marxista, sin embargo afirmaba que el marxismo aún no ha sido superado. Solo cuestiona un rasgo del núcleo duro del marxismo, a saber, la centralidad de la clase obrera. La estrategia de Mouffe es descentrar el rol del proletariado cuestionando su constitución y preguntándose cuáles son sus intereses, ya que este capitalismo ha pasado por diversas transiciones. Si bien hubo un aporte del trabajo de Nicos Poulantzas y Erik Olin Wright, no obstante Mouffe señala que no rompen con la problemática economicista. La salida a esta problemática es, según nuestra politóloga, abandonar:

(...) la concepción economicista y esencialista según el cual los agentes sociales pueden existir al nivel de la economía como sujetos formados con sus intereses definido y prestos a ser representados en las superestructuras, llega a ser evidente que no puede haber un mundo de la economía anterior a sus condiciones de e su existencia ideológica y política (Mouffe 1982, 28).

Como vemos se trata de desplazar el análisis estrictamente económico porque asignan a lo ideológico y a lo político como meros reflejos del primero. Por el contrario, se pretende

ubicarlo en un nivel más amplio y no solo centrado en las relaciones sociales de producción cuyo parámetro es el *antagonismo de clase*. Se demuestra así que este antagonismo es una variante más de los antagonismos como el de género, raza, entre otros. Por tal motivo, se hace explícito las limitaciones del economicismo y del reduccionismo de clase porque solamente identifican las relaciones sociales a través de relaciones de producción (Mouffe 1982, 28). Asimismo, Mouffe indica que el desarrollo del capitalismo por medio del taylorismo causó la pérdida del rol estratégico del obrero en la fábrica. Ya Marx preveía que, a diferencia de sus continuadores como Lenin, el obrero pasaría a un sometimiento no solo a partir de las relaciones del mercado y la plusvalía, sino a través de las relaciones técnicas de la producción. De esta manera, Mouffe indica que:

no se puede limitar el antagonismo a las relaciones sociales de producción (relaciones entre agentes de la producción, relaciones ‘de clase’) sino que es necesario mostrar que el antagonismo existe también dentro de las relaciones de producción (relaciones entre agentes de producción y medio de trabajo) (Mouffe 1982, 31).

Esto demuestra que existen paralelamente otras relaciones de dominación al desarrollo capitalista a través de los avances tecnológicos. Estas nuevas relaciones de dominación producen la emergencia de antagonismos que son reflejados en los movimientos sociales que tienden a surgir con el avance del capitalismo. Por tal motivo, Mouffe señala que una sociedad socialista democrática y autónoma anularía todas las relaciones de dominación, pero siempre y cuando se realice la articulación de los nuevos antagonismos (Mouffe 1982, 32). De manera que, se desplaza el sujeto histórico del proletariado como representante de los intereses generales.

Finalmente, hemos visto al inicio de este artículo la crítica al discurso clásico marxista de Mariátegui, Salazar Bondy, Laclau y Mouffe. Ahora bien, recordemos que en el primer capítulo describimos la instrumentalización de la democracia adoptada por la izquierda peruana. Esta no se desprendía del discurso esencialista del comunismo ni del etapismo economista. El objetivo de esta investigación es desmontar y desnaturalizar dicha reducción a partir de recursos teóricos analizados hasta esta parte. Nos estamos centrando en Laclau y Mouffe porque ambos realizaron cuestionamientos a la luz de los nuevos fenómenos sociales como la del feminismo; los movimientos de las minorías étnicas, nacionales y sexuales; el ecologismo; el movimiento antinuclear; las luchas sociales periféricas; entre otros (Laclau y

Mouffe 2015). De ahora en adelante desarrollaremos sus críticas expuestas en *Hegemonía y estrategia socialista* al discurso clásico marxista: a los esencialismos, a la reducción económica y a la crítica del sujeto. Esto permitirá posteriormente arribar a la *democracia radical* de Laclau y Mouffe, y así explicitaremos su lógica de la hegemonía (lógica de la diferencia y lógica de la equivalencia) que permite analizar, en el plano político, una nueva forma de articulación no solo de partidos políticos, sino de los nuevos movimientos sociales.

2. Una propuesta a la crisis teórica marxista: la hegemonía como estrategia socialista

El libro *Hegemonía y estrategia socialista* de Laclau y Mouffe no tuvo una considerable recepción en la academia peruana ni en los partidos políticos peruanos, salvo la publicación de dos artículos suyos, como ya hemos anotado, en la revista *Socialismo y Participación*. Sin embargo, consideramos en esta investigación su importancia en la reafirmación de una democracia en la izquierda peruana. Ambos filósofos redefinen el concepto de hegemonía y proponen una nueva forma de constituir una hegemonía, pero cuestionando sus implicancias con el discurso clásico marxista. En la primera parte de este libro se realiza una genealogía del concepto de hegemonía cuyo punto de partida es la crisis del marxismo. Esta crisis tuvo tres respuestas: 1. «La constitución de la ortodoxia marxista» por Kautsky, Plejánov y Labriola; 2. «El revisionismo» por Bernstein; y 3. «El sindicalismo revolucionario» por Sorel. Este punto de partida permite a Laclau y Mouffe describir los aportes de cada autor frente al contexto de la II Internacional y el cuestionamiento al etapismo economicista como desajuste del discurso clásico marxista, pues la burguesía no cumplía su rol histórico y, por tal motivo, el proletariado debía asumir estas tareas. Este paradigma etapista será desplazado teóricamente para analizar la relación entre el proletariado y sus nuevas tareas a partir del concepto de hegemonía, como sucedió con la estrategia de alianzas durante la Revolución Rusa.

Esta cuestión abierta por el concepto de hegemonía fue retomada por Lenin, quien considera que el vínculo hegemónico de los agentes sociales, en tanto alianza de clases, tiene un carácter político en representación de los intereses de clase. Sin embargo, como sostienen Laclau y Mouffe, surgieron sus limitaciones porque este vínculo hegemónico se funda en una exterioridad, es decir, su dirección política será exclusiva de la vanguardia proletaria, mas no de los vínculos hegemónicos. De modo que emergen otros desajustes entre los sectores dirigentes de clase obrera y las masas dirigidas. Por ejemplo, cuando se logran resultados efectivos a través de las luchas democráticas de las masas, pues paradójicamente se afianza

una actitud antidemocrática de los dirigentes. De este modo se sigue sosteniendo un privilegio ontológico de la clase obrera frente a las masas porque:

(e)n la concepción leninista, la clase obrera y su vanguardia no transforman su identidad de clase fusionándola con la pluralidad de reivindicaciones democráticas que las prácticas hegemónicas recomponen políticamente, sino que consideran a estas últimas como etapas, como pasos necesarios pero transitorios en la prosecución de sus propios objetivos clasistas. En tales condiciones, las relaciones entre «vanguardia» y «masas» no pueden sino tener un carácter predominantemente externo y manipulatorio (Laclau y Mouffe 2015, 87-88).

Si bien es importante la apertura del concepto de hegemonía en el discurso leninista, sin embargo, su resultado recae en una representación política de carácter autoritario asumido por los funcionarios del Partido Comunista. Este privilegio ontológico sirvió como justificación del privilegio epistemológico a partir de la distinción entre ciencia e ideología. Y las luchas democráticas de las masas, como ya afirmamos antes, fueron al final instrumentalizadas para concebir la centralidad política de la dirigencia del Partido Comunista. Esta táctica política de carácter autoritaria no solo sucedió en Rusia o en los países europeos, sino también en Latinoamérica como ya vimos en el caso peruano cuando Mariátegui polemizó con los representantes de la Internacional Comunista en Buenos Aires o cuando Salazar Bondy desnaturalizaba ese privilegio ontológico del proletariado.

Este «discurso de la autoridad» detentado por la dirigencia lo ubicamos en la crítica realizada por Rancière (2013) a su maestro Althusser. Este último organizó el Círculo de Ulm cuyo propósito fue una formación teórica para así evitar la postura revisionista de carácter burgués. En un primer momento⁷⁶, Althusser afirmaba la política universitaria del Partido mediante dos deberes: a) con la ciencia marxista-leninista y b) con el conocimiento de sus condiciones de aplicación en los diferentes dominios. Pero, Rancière cuestionó que no hubo ningún deber para con las masas o alguna instancia social, es decir, hubo un teoricismo por parte de los intelectuales del partido. Posteriormente, el esquema del Althusser se rectifica y el teoricismo ahora tiene que justificarse en una toma de partido⁷⁷. Esta rectificación a los ojos de Rancière

⁷⁶ A este primer momento de Althusser están relacionados sus escritos: *La revolución teórica de Marx* (publicado en 1965) y *Para leer «El Capital»* (publicado en 1967).

⁷⁷ Este segundo momento de Althusser corresponde a sus libros: *Curso de filosofía para científicos* (publicado en 1967) y *Lenin y la filosofía* (publicado en 1969). Si bien logró esa reformulación, a partir de una autocrítica. Sin embargo, su trabajo aún estuvo bajo un «discurso de la autoridad». A diferencia de Rancière que afirma un discurso

reproduce la misma ausencia que tuvo en sus primeras formulaciones, a saber, el análisis de la relación entre el saber y el poder⁷⁸. El planteamiento de Althusser introdujo las luchas de clases en la teoría para así demostrar a los científicos que su ciencia es explotada no «por patrones, gobiernos o caudillos de guerra», sino por la filosofía idealista. Las ciencias tienen necesidad de la filosofía para así contrarrestar el influjo del idealismo. De modo que Althusser aboga por este discurso de carácter científico cuyo móvil es un «discurso del orden» como sucedía en la URSS cuando toda creación o manifestación artística tenía que pasar por el tamiz de su propio discurso político. El saber, en este segundo momento de Althusser, es analizado solamente a partir de la oposición entre idealismo y materialismo, en vez de analizarlo desde la complejidad de los reales factores políticos en juego en la que se incluye la relación saber/poder. Esta simple oposición materialismo/idealismo tiene como finalidad preservar un estatus del orden y autoridad detentado por los intelectuales y dirigentes del Partido Comunista. ¿Acaso este suceso no tiene relación con el bloqueo teórico de la Internacional Comunista a la propuesta de Mariátegui?

Esta problemática surgida en el discurso clásico marxista fue retomada por Laclau y Mouffe, quienes cuestionan tanto el privilegio ontológico y epistemológico de la clase obrera. El propósito de ambos es sustituir el principio de representación del Partido Comunista por el de articulación de una hegemonía debido a que:

la diversidad estructural de las diversas relaciones en que los agentes sociales están inmersos, como el hecho de que el grado de unificación que pueda existir entre las mismas no es la expresión de una esencia común subyacente, sino la resultante de una lucha y construcción políticas (Laclau y Mouffe 2015, 145).

La genealogía del concepto de hegemonía permite a Laclau y a Mouffe proponer una respuesta propia a la crisis del marxismo. Sin embargo, sostenemos que Mariátegui y Salazar

crítico que conllevaría no a una «toma de partido», sino a un acto de irrupción para una propuesta de emancipación, más allá de la concepción científicista de las relaciones entre saber y el poder.

⁷⁸ Este punto ha sido evidenciado por Alain Badiou porque conoció de cerca la ruptura entre Althusser y Rancière después de los sucesos de «Mayo del 68»: «para Althusser, la ciencia seguía siendo el punto fijo en el que asegurar la división de las ideologías, razón por el cual se mantuvo fiel al Partido (...) detrás de Althusser, que es la figura del maestro sapiente, se puede hallar aquello que los maóistas de entonces llamaban «leninismo osificado». He aquí la convicción, desprendida de todo movimiento, de que la conciencia les llega a los obreros desde fuera, de que no es inmanente a un saber obrero cualquiera y de que este afuera no es sino la ciencia positiva de la historia de las sociedades, vale decir, el marxismo» (Badiou 2014, 173-174).

Bondy podrían haber sido parte de esta genealogía como representantes del pensamiento crítico latinoamericano. De modo que hubiera ampliado y complementado la problemática suscitada en *Hegemonía y estrategia socialista*, pues ambos pensadores se ubican en el contexto del *Welfare State*, a diferencia de las políticas oligárquicas y dictatoriales del contexto latinoamericano. Esta investigación que presentamos tiene como objetivo completar esa genealogía desde la perspectiva de la tradición latinoamericana. Pero, como venimos diciendo, una referencia principal de Laclau y Mouffe es la obra de Gramsci, quien es considerado como uno de los pensadores de la Tercera Internacional y cuya propuesta teórica y política representa una superación de sus antecesores:

Hay una ampliación, mayor que en cualquier otro teórico de su tiempo, del terreno atribuido a la recomposición política y a la hegemonía, a la vez que una teorización de la naturaleza del vínculo hegemónico que va claramente más allá de la categoría leninista de «alianza de clases». Las categorías gramscianas resultaban crecientemente aplicables en la medida en que las condiciones de la lucha política, tanto en los países industriales avanzados como en los de la periferia del mundo capitalista, se alejaban cada vez más de las imaginadas por el etapismo ortodoxo; pero esto significa que la relevancia del gramscismo ha de buscarse al nivel de la teoría general del marxismo y no en su dependencia de contextos históricos o geográficos determinados (Laclau y Mouffe 2015, 100).

Ahora bien, centrémonos en los aportes de Gramsci señalados por Laclau y Mouffe. En primer lugar, Gramsci sostuvo que los intereses históricos se amplían a favor de otros sectores sociales. Sin embargo, queda atrapado aún en el carácter esencialista del discurso clásico marxista porque la hegemonía está estrechamente vinculada al proletariado. Es decir, el proletariado en última instancia sigue asumiendo los intereses históricos por medio del Partido Comunista. Por otro lado, en la propuesta política de Mariátegui también encontramos ciertos rasgos articuladores de una hegemonía como sucedió con la constitución del Frente Único Proletario, antes que se constituya el Partido Socialista acaecido en 1928. Las disputas caudillistas de los diversos sectores proletarios peruanos en 1924 provocaron su fraccionamiento y su desestabilización como importante organización surgida desde fines del siglo XIX a cargo de los anarquistas peruanos. Mariátegui, frente a esta situación, proclamaba su frase «Somos todavía poco para dividirnos. No hagamos cuestión de etiquetas ni de títulos», pues su finalidad fue convencer a estos sectores a seguir cohesionados porque este fraccionamiento significaba una victoria de las fuerzas conservadoras:

Nos toca, por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y sentimiento de clase. Esta faena pertenece por igual a socialistas y sindicalistas, a comunistas y libertarios. Todos tenemos el deber de sembrar gérmenes de renovación y de difundir ideas clasistas. Todos tenemos el deber de alejar al proletariado de las asambleas amarillas y de las falsas “instituciones representativas”. Todos tenemos el deber de luchar contra los ataques y las represiones reaccionarias. Todos tenemos el deber de defender la tribuna, la prensa y la organización proletaria (Mariátegui 2012, 422).

Incluso, Mariátegui exhortaba a estas organizaciones sindicales que deberían adoptar como parte de sus reivindicaciones el problema indígena. Pero, no con la intención que estas reivindicaciones asumidas pierdan la personalidad y filiación de cada organización porque el Frente Único Proletario no significaba:

renunciar a la doctrina que cada uno sirve ni a la posición que cada uno ocupa en la vanguardia, la variedad de tendencias y la diversidad de matices ideológicos es inevitable en esa inmensa legión humana que se llama el proletariado. La existencia de tendencias y grupos definidos y precisos no es un mal; es por el contrario la señal de un periodo avanzado del proceso revolucionario. Lo que importa es que esos grupos y esas tendencias sepan entenderse ante la realidad concreta del día. Que no se esterilicen bizantinamente en exconfesiones y excomuniones recíprocas. Que no alejen a las masas de la revolución con el espectáculo de las querellas dogmáticas de sus predicadores. Que no empleen sus armas ni dilapiden su tiempo en herirse unos a otros, sino en combatir el orden social sus instituciones, sus injusticias y sus crímenes (Mariátegui 2012, 423).

Esta propuesta no tuvo éxito porque las organizaciones sindicales liderados por anarquistas lo rechazaron y tildaron a Mariátegui como agente del marxismo leninismo⁷⁹. Este suceso tuvo consecuencias positivas para el pensador peruano porque un sector sindical le apoyó y al final pudo articularlos a su proyecto político. También, amplió los espacios de articulación, a manera de una hegemonía, gracias a la creación de una editorial que permitió la publicación

⁷⁹ La llegada de Mariátegui al Perú después de su experiencia italiana no era bien visto por los anarquistas peruanos porque era incoherente que este haya aceptado la beca del gobierno peruano. Pero, gracias al apoyo de Víctor Raúl Haya de la Torre (quien después fundó el APRA), Mariátegui dictó clases en la Universidad Popular «Manuel González Prada» donde tuvo un acercamiento directo con los sindicalistas.

de revistas y libros. Las revistas que dirigía Mariátegui fueron *Amauta*⁸⁰, en el cual participaban diversos intelectuales y artistas peruanos y extranjeros; y, de manera parecida, *Labor* que estuvo dirigido a los obreros y sindicatos. Esto permitió más adelante que los intelectuales progresistas y socialistas se articularan al proyecto político de Mariátegui⁸¹. Si bien Mariátegui no utiliza el concepto de hegemonía, como en Gramsci, no obstante, en su obra aparece ciertas propuestas articuladoras como hemos anotado.

En el caso de Laclau y Mouffe, la estrategia teórica es desprenderse de ese núcleo esencialista presente en Gramsci para retomar la hegemonía como práctica política a partir de su complejidad social porque hay «una afirmación del primado de la política y la aceptación de una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas que no pueden reducirse a una mera pertenencia de clase» (Laclau Mouffe 2015, 106). De modo que Laclau y Mouffe llegan a la conclusión del reduccionismo marxista: la economía. Este reduccionismo posee tres condiciones: a) la existencia de leyes endógenas que rechazan intervenciones externas, b) estas propias leyes endógenas constituyen los agentes sociales, y c) estos agentes sociales constituidos poseen intereses históricos de carácter económico. Frente a esta situación, Laclau y Mouffe proponen encarar estas consecuencias a través de la redefinición del concepto de hegemonía. En primer lugar, la hegemonía no posee una positividad social porque está regida por prácticas articularias —veremos esto más adelante—, a diferencia del discurso clásico marxista que afirmaba una rígida división de clases sociales. En segundo lugar, como consecuencia de la primera, la hegemonía necesita de un sujeto articulante que se forma por medio de la discursividad, es decir, ya no es un sujeto pleno como el proletariado, sino como señala Gabriel Moreno⁸²:

⁸⁰ En el mes de febrero último se realizó la muestra «Redes de Vanguardia. Amauta y América Latina (1926-1930)» en ARCO Madrid (Feria Internacional de Arte contemporáneo). Si bien esta exposición no tuvo como finalidad difundir la propuesta teórica de Mariátegui, pero cumplió el objetivo de presentar al público europeo las redes intelectuales y artísticas creadas por la revista *Amauta*, no solo en el ámbito latinoamericano sino norteamericano y europeo.

⁸¹ La reciente publicación de Oscar Daniel Llanos ha mostrado cómo Mariátegui obtuvo, después de su experiencia italiana en 1923, el apoyo de las organizaciones sindicales que antes eran coordinadas por los anarquistas peruanos. La estrategia política de Mariátegui le permitió consolidar y articular estas organizaciones para fundar en 1928 el Partido Socialista Peruano. Para más detalles históricos, véase el libro de Llanos: *Explotadores de la esperanza. El declive de la influencia anarquista en el movimiento social peruano (1919-1933)*.

⁸² La tesis «El rostro impensable del sujeto: una mirada a lo político desde sus bordes» de Moreno (2017) representa el interés de la academia peruana en torno a la propuesta de Laclau y Mouffe. Hasta este momento es la primera investigación peruana que analiza de manera profunda y rigurosa la obra de estos dos filósofos.

el sujeto que constituye la articulación discursiva y los elementos no anclados a significados sociales se relacionan en el campo de la discursividad: un juego entre lo parcialmente constituido y lo por articularse, juego del discurso donde la identidad del sujeto esta siempre construyéndose (Moreno 2017, 79).

Esto quiere decir que la hegemonía de Laclau y Mouffe se encuentra en una constante tensión a partir de su articulación y constitución. Esta propuesta hasta este punto permite preguntarnos acerca del proceso de articulación de una hegemonía y acerca de los sujetos articulantes. Asimismo, si bien se plantea la construcción de una hegemonía que se encuentra en constante tensión, entonces ¿cómo puede ser posible una hegemonía como proyecto político? ¿Acaso el proceso de articulación no conllevaría a un proceso articulador sin hegemonía que perjudicaría cuando haya una disputa política frente a un adversario?, estos puntos serán dilucidados en los siguientes subcapítulos.

3. Los conceptos de antagonismos, sujeto y articulación

El marco conceptual de Laclau y Mouffe renueva la clásica concepción marxista de la lucha de clases como contradicción en tanto análisis de lo social, y cuestiona la dialéctica porque esta propone una sociedad como totalidad cerrada. A partir de la distinción kantiana entre oposición real y contradicción lógica sostienen que los marxistas han confundido antagonismos como contradicciones. Y agregan que el antagonismo no es una oposición real ni contradicción porque las identidades al no ser plenas son imposibles de constituirse fijamente, como bien señala Gabriel Moreno: «la oposición real no puede explicar los antagonismos propios de las relaciones sociales ya que ellos no obedecen a leyes físicas positivas» (Moreno 2017, 74). Incluso, los antagonismos no son aprehensibles al lenguaje porque no fijan su identidad, sino que se encuentran en el límite del lenguaje. En este sentido, ambos filósofos plantean estas características del antagonismo:

- 1) Es la experiencia límite de lo social ubicados en una exterioridad.
- 2) Es la negación del orden en tanto totalidad donde surgen dos polos parciales.
- 3) Permite subvertir las identidades plenas o fijas.

De modo que la herencia hegeliana del marxismo es puesta en cuestión por su carácter esencialista. Por el contrario, se trata de «afirmar el carácter precario de las identidades y la imposibilidad de fijar el sentido de los “elementos” en ninguna literalidad última» (Laclau Mouffe 2015, 132). Esta imposibilidad de la sociedad o de la identidad tiene como referente

teórico al psicoanálisis de Jacques Lacan⁸³, quien propuso una dialéctica de la imposibilidad porque:

(...) introduce en nuestras concepciones de colectividad, la realidad, la objetividad social. Todos estos espejismos, que capturan la imaginación social y guían la praxis política revelan estar marcados por la falta; esta falta se localiza en el centro de la dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, el individuo y la colectividad (Stavrakakis 2007, 70).

Sin embargo, esta imposibilidad de lo social no solo se ubica en la propuesta lacaniana porque Laclau y Mouffe retoman otras propuestas teóricas para cuestionar el esencialismo en torno al sujeto moderno. Tenemos por ejemplo la crítica de Foucault a la antropología filosófica a través de cuatro segmentos teóricos: la analítica de la finitud; el duplicado empírico-transcendental; el cogito y lo impensado; y el retroceso y el retorno del origen (Foucault 2002). Estos cuatro segmentos sostuvieron un sujeto moderno transparente, pleno y cerrado. Así, demuestra cómo la modernidad estableció una reflexión propia sobre el hombre, que finalmente deriva en un dogmatismo denominado como «sueño antropológico». De igual modo, esta postura es asimilado por Althusser⁸⁴, quien critica las pretensiones de un marxismo humanista porque toda pretensión teórica disfrazada de humanismo postula una esencia del hombre de carácter abstracto, idealista y metafísico. En sintonía con este marco teórico, Laclau y Mouffe, a diferencia de Althusser, critican el sujeto como totalidad originaria, *a priori* y fundante del discurso clásico del marxismo. De aquí que ahora el concepto de sujeto es representado como *posiciones de sujeto* dentro de una estructura discursiva. Si bien ambos filósofos apuestan por un sujeto construido discursivamente dentro de un momento de la dispersión, hay también un establecimiento de estas posiciones de sujeto a través de la articulación de una hegemonía, como veremos más adelante. De este modo, a través de los recursos teóricos del posestructuralismo francés, demuestran que el discurso

⁸³ La propuesta de Lacan en torno al sujeto se diferencia de los filósofos modernos. El sujeto ya no se reduce al ego, más bien es este un elemento de la construcción del sujeto. En primer lugar, el ego es una sedimentación de imágenes del niño en la etapa del «estadio del espejo». Luego, se pasa a la etapa simbólica donde a través del lenguaje se busca una identidad estable. En estas dos etapas, es decir, «tanto la identificación imaginaria como la simbólica fracasan en brindarnos una identidad estable» (Stavrakakis 2007, 62).

⁸⁴ Mouffe formaba parte de las reuniones del Círculo de Ulm y asimiló en un inicio la propuesta althusseriana en su artículo «Hegemonía e ideología en Gramsci». La investigación de Gabriel Moreno señala que: «Mouffe en este artículo se encuentra dentro de las coordenadas del marxismo, ya que su concepción de hegemonía es expresada a partir de la perspectiva althusseriana» (Moreno 2017, 12). Sin embargo, luego toma distancia y realiza una crítica radical al marxismo, a saber, la determinación en última instancia de la economía.

clásico marxista cae preso de la reducción economicista y, como consecuencia, de una determinación esencialista del sujeto. De modo que el concepto de sujeto:

no puede establecerse ni a través de la absolutización de una dispersión de «posiciones de sujeto», ni a través de la unificación igualmente absolutista en torno a un «sujeto trascendental». La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva (Laclau y Mouffe 2015, 163-164).

Por último, si las posiciones de sujeto son posibles por la discursividad, entonces cómo es posible el antagonismo de lo social. En este punto, Laclau y Mouffe introducen el concepto de articulación y cuya práctica articuladora permite un discurso⁸⁵ o, en otras palabras, una totalidad estructurada. Habíamos mencionado que una identidad no es plenamente constituida porque sus elementos en su transición nunca son totales, solamente es posible por su carácter relacional a través de la articulación: «(l)as relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente» (Laclau y Mouffe 2015, 150-151). En este sentido, a partir de la articulación, no hay una fijación absoluta del discurso porque es una: «totalidad de manera precaria, establecerá un vínculo, pero también hará opacas las identidades, ya que, al desprenderse de sus contenidos específicos para relacionarse con otros contenidos, es decir desplazarse y condensarse, hará que el rostro del sujeto se torne enrarecido» (Moreno 2017, 73-74).

Veamos cómo este cuestionamiento en torno al descentramiento del proletariado como sujeto lo llevamos al análisis de la izquierda peruana. Mariátegui, como indicamos anteriormente, tuvo una confrontación abierta y pública con los representantes de la Internacional Comunista. Esta confrontación se inició cuando Mariátegui no aceptó la rigidez teórica y política asumido por los Partidos Comunistas. El sujeto del discurso marxista no correspondía solamente al proletariado porque el capitalismo en países latinoamericanos era incipiente y, por ende, el proletariado era solo una minoría de la población. En el caso peruano, los indígenas y los campesinos fueron la mayor parte de la población y los más explotados desde

⁸⁵ En este punto es notoria la deuda con Foucault ya que retoman el concepto de discurso. Pero se distancian del filósofo francés en la distinción entre lo discursivo y lo no-discursivo mediante el recurso del acto del habla de Austin y los juegos del lenguaje de Wittgenstein. Ya que no hay una demarcación entre el carácter mental y el carácter material del discurso, sino que ambos se encuentran imbricados.

muchos siglos. Por este motivo, en la I Conferencia Comunista Latinoamericana, realizado en Buenos Aires (1929), Mariátegui envió su escrito «El problema de las razas en la América Latina»⁸⁶ en el cual indicaba lo siguiente:

El realismo de una política revolucionaria, seguro y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases (Mariátegui 2012, 370).

De este modo, Mariátegui cuestiona la rigidez del esencialismo marxista que consideraba como único sujeto y representante de los intereses históricos al proletariado. Esta postura del pensador peruano no solamente fue criticada por los comunistas latinoamericanos, sino por los comunistas soviéticos, como es el caso de V. M. Miroshevski. Esta controversia de carácter regional se convirtió en asunto internacional porque los comunistas soviéticos malinterpretaron la propuesta de Mariátegui y no comprendieron la especificidad de los problemas latinoamericanos:

En 1926-1928, Mariátegui propaga las ideas del “socialismo” pequeñoburgués, se convierte en un propagandista de la “revolución campesina socialista”. La limitación pequeñoburguesa, aún no superada en sus ideas, le impedía comprender el papel histórico del proletariado. Mariátegui tenía la convicción de que el Perú marcharía hacia la revolución por su propio camino, por un camino “especial”. Consideraba a los campesinos indígenas peruanos como “colectivistas naturales”, creía que estos realizarían la revolución socialista independientemente, sin la dirección del proletariado revolucionario (Miroshevski 1980, 58).

La crítica de los comunistas soviéticos se basa en su etapismo económico en el cual un proceso de industrialización es una fase necesaria, a manera de escalón preparatorio, para la constitución del proletariado como fuerza revolucionaria. Según los comunistas soviéticos, la propuesta de Mariátegui:

apela a argumentos que parten del romanticismo nacionalista, de la idealización del régimen social inca, de la fetichización “populista” de la comunidad campesina (...) La tarea inmediata

⁸⁶ Mariátegui, debido a su complicado estado de salud, no pudo viajar a Buenos Aires. Los delegados peruanos que representaron al Partido Socialista Peruano fueron Hugo Pesce y Julio Portocarrero.

de la revolución en el Perú consiste no en la lucha por la organización de la sociedad socialista, sino en la lucha por el derrocamiento de la dominación de clase de los terratenientes y del yugo imperialista (Miroshewski 1980, 67).

En cambio, Mariátegui tomó distancia del discurso clásico marxista presente en los comunistas soviéticos cuestionando su etapismo económico y propone una alianza entre los indígenas, el campesinado y los obreros con la finalidad de constituir un genuino socialismo, sin pasar por el proceso de industrialización. En este punto vale remarcar que este proyecto socialista no representaba un regreso al comunismo incaico, a diferencia del historiador Luis E. Valcárcel con quien Mariátegui tuvo una controversia. Veamos los argumentos del marxista peruano respecto a este punto que también involucra la confusión teórica de los comunistas soviéticos:

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es para adquirir realidad, corporeidad,— necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado (Mariátegui 2006, 10-11).

Esta cita nos lleva a un punto importante que es necesario plantearlo. Si bien Mariátegui pretende asimilar rasgos colectivistas del comunismo incaico en su proyecto socialista, sin embargo esto no quiere decir un regreso al pasado incaico ni tampoco desestimar el aporte de la cultura occidental. Él era consciente que este aporte es un recurso teórico para la comprensión de la realidad peruana —véase el capítulo III— y, por tanto, no tuvo una postura antioccidental en su proyecto socialista. Para complementar este argumento se añade la distinción que realiza Mariátegui entre tradicionalismo y tradición: la primera caracteriza al Perú como colonial y limeña de raigambre español; y, en cambio, la tradición es un significativo vacío que constantemente es llenado y renuncia a su cristalización. De esta manera Mariátegui pretende constituir una tradición nacional a partir de la heterogeneidad que constituye el Perú. A propósito, el crítico literario Antonio Cornejo Polar propone, retomando a Mariátegui en torno a la literatura, el concepto de *heterogeneidad*, cuyo rasgo principal es la

instancia conflictiva que no alcanza una síntesis armoniosa⁸⁷, pues «lo que pueda *decir* acerca de la naturaleza heteróclita y problemática de los países andinos es esta viva formalización literaria del conflicto, esta ceñida reproducción, en términos estéticos, de la desgarradura interior que define a las sociedades multinacionales» (Cornejo Polar 1989, 80). Entonces, volviendo a Mariátegui, la tradición nacional, al no poseer una identidad plena, se encuentra en una constante construcción por su carácter heterogéneo y conflictivo, pero los conservadores tradicionalistas «frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada» (Mariátegui 1988, 170). Por lo dicho, Valcárcel sería un tradicionalista al igual que un criollo peruano que no desea desprenderse de su influencia española. Mariátegui avanza un paso más en su reflexión y sostiene que la relación de tradición y revolución no son contradictorias porque:

(l)os revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia. La tradición de esta época, la están haciendo los que parecen a veces negar, iconoclastas, toda tradición. De ellos, es, por la menos, la parte activa. Sin ellos, la sociedad acusarla el abandono o la abdicación de la voluntad de vivir renovándose y superándose incesantemente (Mariátegui 1988, 164).

Esta problematización de Mariátegui sobre la identidad del sujeto fue un tema recurrente, en términos sociales y políticos, en el contexto peruano de este pensador. Mayormente la literatura aportaba diversas posturas sobre la identidad peruana, pues uno de los últimos representantes fue José María Arguedas. Más adelante, con la inauguración del Instituto Peruano de Estudios, la sociología retomará esta problemática. Asimismo, Salazar Bondy, siendo uno de los miembros fundadores de esta institución, lo llevará a un análisis filosófico. Ya vimos su postura crítica que retoma de Merleau-Ponty, ahora delimitemos algunos puntos sobre esta propuesta filosófica que tiene implicaciones con el tema de la identidad y el sujeto. En primer lugar, Merleau-Ponty, en *La fenomenología de la percepción*, critica las posturas dualistas del idealismo y del empirismo porque ambas separan radicalmente el sujeto y el objeto cuyo resultado es «una exterioridad sin sujeto, enfrentada a una interioridad sin objeto;

⁸⁷ Un contraste de la propuesta de Cornejo Polar lo encontramos en José Vasconcelos. Este filósofo mexicano en su libro *La raza cósmica* proponía un mestizaje armonioso que servía como sustento de una identidad esencialista. Esta raza sería la unificación definitiva de todas las razas del mundo.

o el haber querido reducir una instancia a la otra, resolviendo toda la realidad o bien en la exterioridad opaca del mundo, o bien en la interioridad transparente de la conciencia absoluta» (Arpini 2016, 244). La experiencia originaria ahora se encuentra en la percepción, pero en relación con el cuerpo porque «(e)l propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema» (Merleau-Pony 2000, 219); y, por tanto, «(t)oda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior» (Merleau-Pony 2000, 222). De manera que este filósofo francés abre una brecha importante en el existencialismo a partir de su propuesta fenomenológica de la percepción, superando el idealismo y el empirismo.

Ahora bien, Salazar Bondy, antes de su experiencia francesa, ya tenía una sólida formación de la fenomenología de Husserl, pero se distanciará por su carácter especulativo en torno a la reflexión ontológica de los entes⁸⁸. De esta manera retoma el concepto de cuerpo para superar las propuestas de filosofía de la conciencia, que tuvo repercusión no solo en Francia, sino en el ámbito académico peruano. El filósofo peruano, a partir de esto, propuso el *ser emergente* del hombre, que define al hombre no desde una perspectiva esencialista ni ahistórica, sino a partir de un dinamismo de carácter procesal a la existencia:

El acabamiento, la fijación, la acción y reacción mecánicas, la determinación exterior que son propios de la cosa no tienen común medida con la actividad consciente y efectiva que caracteriza al hombre (...) Un actuar con sentido interno referido a medios, fines y valores, un ser como proyección permanente hacia lo distinto y que está por realizar, se hace así patente en el hombre, lo cual puede ocurrir sólo en la medida en que su realidad no está determinada y consumada sino que es procesal, dialéctica (Salazar Bondy 1985, 93).

El hombre, entonces, en una instancia ontológica que se encuentra en constante emergencia y se enraíza al mundo físico por medio del cuerpo, que le permite su acción en la realidad, ya no como *res extensa*, sino como parte constituyente en el proceso cognoscitivo. De este modo, la

⁸⁸ Salazar Bondy en 1950, habiéndose recibido como bachiller en filosofía, dictó un seminario sobre *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Edmund Husserl. Cuando regresó de Francia en 1953 sustentó su tesis doctoral «Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real». Esta tesis refleja el distanciamiento que tuvo con la fenomenología husserliana y su apertura a propuestas filosóficas como la de Merleau-Ponty y la de la filosofía anglosajona, como hemos visto en el capítulo II.

propuesta del socialismo humanista salazariana tuvo como finalidad la emergencia del «hombre nuevo», quien era capaz de eliminar toda forma de alienación en un nivel ontológico y de toda relación de dominación en un nivel óptico. Salazar Bondy, entonces, se distancia del esencialismo sobre la constitución ontológica del hombre adoptando el *ser emergente* del hombre. Esto le permite, de manera implícita en su propuesta política, distanciarse de adoptar como sujeto revolucionario al proletariado de la ortodoxia marxista. Para Salazar Bondy existe una ‘frustración del sujeto histórico’ en el caso peruano debido a *la cultura de la dominación*, es decir, causado por la dominación económica de los países de Primer Mundo cuyos efectos son la desintegración y la alienación de la existencia colectiva:

Nuestro mundo espiritual sigue padeciendo del mal de la falta de integración y de autenticidad porque corresponde a una nacionalidad que ha nacido dividida, se ha mal formado siguiendo patrones extraños y desigualmente aceptados o elaborados, y ha debido soportar la sucesiva acción desquiciadora de otras culturas e influencias nacionales. Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo una existencia alienada y esto significa que el verdadero sujeto de la historia, oprimido y relegado, escindido y mediatizado, no se ha encontrado todavía a sí mismo como comunidad viva y no ha logrado construir su propia historia (Salazar Bondy 1983, 60).

Si bien, en *Diálogos políticos* —texto inédito escrito en 1962—, Salazar Bondy cuestiona la centralidad del proletariado porque en el Perú opera un capitalismo importado en el cual no se ha dado una revolución industrial y, por ende, es un proletariado incipiente. Pero esto no quiere decir que haya una negación del sujeto proletariado, sino que lo entendió, al igual que Laclau y Mouffe, como una posición de sujeto más en el proyecto socialista:

(...) en el Perú, como en otros países subdesarrollados, hay un proletariado incipiente, sin estructura ni fuerza, que se siente satisfecho con las mejoras que le brinda el capitalismo importado. Mientras tanto, el campesinado sufre todo el peso de la opresión y la miseria del Perú. Constituyen de este modo la encarnación de la deshumanización del país. Allí estriba su actitud y su decisión renovadora y su fuerza liberadora de la nación en conjunto. Sólo por la transformación del conjunto del sistema económico-social podrá liberarse verdaderamente el campesinado. Ese es su radical signo revolucionario, al cual se agrega su espíritu socialista alimentado por una larga tradición de trabajo comunitario, minero y campesino (Salazar Bondy 1962, s/p).

Inferimos de esta cita que hay una postura similar con Mariátegui. Sin embargo, Salazar Bondy no desarrolló posteriormente esta reflexión sobre el rol del campesinado como parte de una articulación para su proyecto socialista. Solo sostuvo que la situación del campesino indígena como la del pobre urbano son taras de la alienación del hombre que sería eliminado a través de una transformación estructural de la sociedad peruana. Este proyecto estuvo desarrollándose durante la reforma educativa en el Gobierno Revolucionario de Velasco Alvarado, pero durante este proceso fallece prematuramente. Lo que nos interesa aquí es señalar que el sujeto revolucionario no se centraliza en un sujeto esencialista porque los proyectos «de indigenismo, el hispanismo, el criollismo, el cholismo, el nacionalismo geográfico, el occidentalismo y otras corrientes y doctrinas similares, son propuestas para llenar espiritualmente una realidad que se sabe vacía y para unificar una comunidad que se siente dividida» (Salazar Bondy 1983, 46). El esfuerzo teórico de Salazar Bondy es pensar esta heterogeneidad cultural en el Perú para construir una nueva nación a manera de una universalidad concreta. Pero su limitación radica en no comprender que esa universalidad es heterogénea y conflictiva como sí lo sostuvo Cornejo Polar.

Para terminar este subcapítulo, hemos visto los vínculos entre Laclau, Mouffe, Mariátegui y Salazar Bondy. Los pensadores peruanos inician el cuestionamiento sobre el sujeto a través de una problemática política específica. En este punto es importante remarcar el aporte de Laclau y Mouffe que recogen propuestas de la filosofía contemporánea para llevarlo a un plano ontológico. Ahora veamos cómo se construye esta hegemonía.

4. La hegemonía a través de la lógica equivalencia y diferencial

Hemos visto algunas comparaciones, a manera de diálogo, a partir de Mariátegui y Salazar Bondy frente a Laclau y Mouffe. Hay algunos puntos de encuentros y desencuentros que nos permiten llegar a un punto central: la gran empresa teórica de Laclau y Mouffe que reformula el concepto de hegemonía como nueva lógica política. Esto nos permitirá precisar los desencuentros con los pensadores peruanos, pues en ambas propuestas teóricas proponen un descentramiento del sujeto presente en el discurso clásico marxista. Sin embargo, no hallamos una formulación sistemática que se enlace con otras temáticas de su corpus teórico. Estas limitaciones teóricas serán complementadas a través del aporte de Laclau y Mouffe. En el primer capítulo de *Hegemonía y estrategia socialista*, como ya anotamos, analizan la propuesta de Gramsci porque reconocen su actualidad como respuesta frente a la «crisis del marxismo», ya sea en un nivel teórico y político:

(1) lo que hay en Gramsci de radicalmente nuevo es una ampliación, mayor que en cualquier otro teórico de su tiempo, del terreno atribuido a la recomposición política y a la hegemonía, a la vez que una teorización de la naturaleza del vínculo hegemónico que va claramente más allá de la categoría leninista de “alianza de clases” (Laclau y Mouffe 2015, 100).

Ambos filósofos sostuvieron que las prácticas articuladoras se realizan en el campo emergente de la hegemonía, aquel campo donde sus elementos no han logrado constituirse plenamente. Para tal caso, proponen dos procesos en su lógica política: la equivalencial y la diferencial. La primera tiene como función disolver la identidad de las posiciones de sujeto a través de una relación de equivalencias, pero nunca como cierre de lo social, pues ontológicamente no hay una identidad plena. Y como consecuencia se crea una relación equivalencial entre los elementos, en tanto diferencia, cuyo sentido común es la negatividad: «ciertas formas discursivas, a través de la equivalencia, anulan toda positividad del objeto y dan una existencia real a la negatividad en cuanto tal» (Laclau y Mouffe 2015, 172). Se entiende como negatividad: el estado que no logra una presencia plena en el sujeto, de este modo no hay una positividad del sujeto ni de lo social porque es subvertido por medio de los antagonismos. Entonces, la función de la equivalencia es crear cadenas diferenciales, pero hay diferencias que son excluidas al no formar parte de la cadena de equivalencias. De modo que tanto lo equivalencial y lo diferencial son condiciones que imposibilitan constituir una totalidad plena y suturada porque:

La disolución del carácter diferencial de las posiciones del agente social a través de la lógica equivalencial, no es nunca completa. Si la sociedad no es totalmente posible, tampoco es totalmente imposible. Esto nos permite formular la siguiente conclusión: si la sociedad no es nunca transparente respecto a sí misma porque no logra constituirse como campo objetivo, tampoco es enteramente transparente a sí mismo el antagonismo, ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social (Laclau y Mouffe 2015, 173).

Esta propuesta permite, por un lado, una identidad precaria y, por el otro, una universalidad hegemónica, y ambas se encuentran en una constante tensión, es decir, como señala Luciana Cadahia, «es un efecto centralizador que intenta constituir un horizonte totalizador precario, y éste sólo puede proceder de la interacción de las propias diferencias entre sí» (Cadahia 2011, 137). Esta universalidad hegemónica precaria representa un antagonismo en el plano

óntico que posibilita la política, cuya finalidad es eliminar la antipolítica causada por prácticas políticas neoliberales.

Ahora bien, delimitado lo equivalencial y lo diferencial, volvamos al análisis de la hegemonía. En primer lugar, la práctica hegemónica no necesita solamente del momento articulador, sino que esta articulación posea antagonismos⁸⁹. Ambos filósofos así retoman a Gramsci, pero rechazan la constitución de los sujetos hegemónicos surgidas como parte de las clases sociales y, además, se distancian de la concepción de la unicidad del espacio político reemplazándolo por un pluralismo a través de luchas democráticas. Esta nueva hegemonía política es posible en el campo de la discursividad porque las posiciones de sujeto siempre están constituyéndose y articulándose. De modo que se hace necesario pensar en el escenario político donde haya las condiciones de posibilidad de una hegemonía a partir de los nuevos movimientos sociales, en el cual exista antagonismos que subviertan las políticas conservadoras, fascistas y totalitarias como sucedió en el siglo XX.

5. Materiales teóricos para una democracia integral

Se ha llegado a la parte final de esta investigación. Ahora se utilizará los materiales teóricos que hemos desarrollado para proponer una democracia que haga frente a la democracia neoliberal. Para tal propósito, se partirá del análisis sobre la democracia radical propuesto por Laclau y Mouffe. Ambos sostienen que en la Revolución Francesa se produjo una ruptura con la *Ancient Régime* a través de la democracia. Y ahora tenemos nuevas formas de subordinación y opresión que tienen que ser cuestionados por las luchas democráticas ya que estas se enlazan con las reivindicaciones socialistas. Estas luchas reivindicativas constituyen nuevas formas de subjetividad y crean, a la vez, nuevas relaciones de subordinación que anteriormente no eran conocidas ni cuestionadas.

El carácter equivalencial de la democracia radical cumple un rol importante dentro de las luchas que son considerados como nuevos movimientos sociales⁹⁰ y articulan la conflictividad social a relaciones más numerosas causados por el capitalismo. De modo que cuando se

⁸⁹ Pero inversamente, Laclau y Mouffe afirman, que no todo antagonismo son prácticas hegemónicas como sucede con el milenarismo. En este punto ya encontramos críticas a ciertas prácticas políticas que niegan algún tipo de articulación y creen ser una cultura incontaminada por la modernidad y el capitalismo.

⁹⁰ Como hemos anotado muchas veces se trata de los movimientos feministas, anticoloniales, ecologistas, antirraciales, LGTBIQ y entre otros. Estos movimientos sociales han cobrado mucha importancia porque convocan a grandes movilizaciones sociales y tienen una organización similar a los partidos políticos.

cancelan formas de dominación social aparecen otras nuevas debido a los cambios que sufre la sociedad en un contexto histórico determinado⁹¹. Pero es necesario atenderlos porque las diversas relaciones sociales que «pueden estar en el origen de antagonismos y de luchas: el hábitat, el consumo, los diferentes servicios, pueden todos ellos constituir terrenos para la lucha contra las desigualdades y para la reivindicación de nuevos derechos» (Laclau y Mouffe 2015, 205). Como sucedió en el *Welfare state* keynesiano y la burocracia estatal, pues debido al mercantilismo, a la burocratización de las relaciones sociales y a la reformulación del liberalismo democrático crearon un nuevo campo de la conflictualidad social y la emergencia de sujetos políticos. Sin embargo, estas nuevas luchas y resistencias surgidas tienden a ser individuales o fragmentarias porque la izquierda, como en el caso peruano, no presta atención a esta nueva conflictividad social y, por el contrario, lo trata como meras reivindicaciones del neoliberalismo. Por tanto, la democracia radical de carácter plural, propuesta de Laclau y Mouffe, pone atención a la nueva conflictividad social y sus diversos antagonismos. De modo que esta singular propuesta democrática, contrariamente al sujeto esencialista del discurso clásico marxista, no posee un sujeto con identidad plena y busca más bien articular las demandas igualitarias:

la lucha por una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la generalización de la lógica equivalencial igualitaria. Este enfoque permite redimensionar y hacer justicia a las mismas luchas obreras, cuyo carácter es tergiversado cuando se las contraponen como un bloque a las luchas de los “nuevos sujetos políticos” (Laclau y Mouffe 2015, 211).

Ahora bien, Laclau y Mouffe al plantear esta democracia radical indican que el socialismo es uno de sus componentes. No se trata solo de una socialización de los medios de producción, sino que siendo pluralista apertura la participación de diversos sectores sociales. El sujeto esencialista representado en la clase obrera es descentrado. El siguiente aspecto de la democracia radical es la determinación de las superficies de emergencia y las formas de articulación de los antagonismos. Este aspecto tiene una relación directa con la articulación hegemónica y a través de esto se cuestiona el apriorismo de la topografía de lo social. Tenemos como uno de sus ejemplos la separación entre Estado y sociedad civil, en la cual el

⁹¹ Según Laclau y Mouffe existe una discontinuidad entre las desigualdades adquiridas del *Ancient Régime* y las desigualdades creadas en la actualidad porque los nuevos sujetos políticos se constituyen a través de su relación antagónica con otras formas de subordinación actuales producido por el capitalismo.

Estado es considerado como una forma de dominación, sin embargo esta premisa es puesta en cuestión por Laclau y Mouffe:

el Estado no es un medio homogéneo, separado por un foso de la sociedad civil, sino un conjunto dispar de ramas y funciones sólo relativamente integrado por las prácticas hegemónicas que tienen lugar en su interior. Sobre todo, no debe olvidarse que el Estado puede ser la sede de numerosos antagonismos democráticos, en la medida en que un conjunto de funciones en su seno —profesionales o técnicas, por ejemplo— pueden entrar en relaciones antagónicas con centros de poder que, dentro del mismo Estado, intentan coartarlas y deformarlas (Laclau y Mouffe 2015, 226).

De modo que Laclau y Mouffe no aceptan la premisa del discurso clásico marxista que considera al Estado como forma de opresión de los hombres. Más bien se trata de desnaturalizar el apriorismo de las superficies en el cual surge los antagonismos, es decir, la infraestructura. Ahora existen superficies que son constantemente subvertidas y desplazadas como efectos de las luchas democráticas en el Estado. Una cuestión a resolver es la incompatibilidad que existe entre los efectos equivalenciales y la autonomía en relación con la democracia radical. La lógica equivalencial en una democracia permite la expansión de cadenas de diversas luchas. Pero esto no significa una disolución de la autonomía de estas luchas porque cada una de ellas formaran parte de una única lucha. De modo que estas luchas mantienen su especificidad diferencial y no hay incompatibilidad entre ellas, pues permitirán construir una equivalencia democrática. Esta democracia radical y plural propuesto por Laclau y Mouffe cuestiona que las demandas solo plantean a nivel individual, sino que se complementaría con un espacio de igualdad porque «la reivindicación de derechos no se lleva a cabo a partir de una problemática individualista, sino en el contexto del respeto de los derechos a la igualdad de los otros grupos subordinados» (Laclau y Mouffe 2015, 230).

El objetivo en este último tramo, entonces, es delimitar una propuesta en torno a la democracia, pero desde una postura de la izquierda. El aparato crítico y las herramientas conceptuales plasmados hasta este punto servirán como materiales teóricos para obtener resultados.

1. Utilizaremos el concepto de democracia integral porque esta propuesta de Salazar Bondy especifica el campo de las reivindicaciones democráticas, a saber, lo político,

lo social y lo económico. En cambio, la democracia radical es un concepto general que refiere a un proceso *ad finitum* de reivindicaciones y no apunta a señalar problemáticas precisas en una dimensión óptica sobre la realidad peruana. Además, no hay que definir la democracia integral como una forma de gobierno ni tampoco como una forma de representación. Más bien, esta democracia es condición de posibilidad de lo político como se viene reflexionando actualmente en la ontología política —ya tratamos esto al referirnos a Mouffe (2011) y Marchart (2009).

2. La democracia integral asimilará la propuesta de la hegemonía de Laclau y Mouffe como estrategia política de articulación. Tanto su lógica equivalencial y diferencial permiten construir una hegemonía que haga posible lo político a través de los antagonismos y, agregamos a esto, el concepto de mito mariáteguiano como un modo de articulación. Hemos trazado un análisis del mito en una perspectiva de la filosofía política, desligándonos del análisis epistemológico. Es decir: como una mera racionalidad alternativa que podría llevarnos a posiciones esencialistas y conservadoras como ocurre en ciertas posturas decoloniales. Más bien, esta investigación recupera su sentido político como núcleo de la praxis social. Además, Mariátegui participó en un Frente Único que articulaba distintas fuerzas políticas de izquierda, pero en su etapa final apostó por la centralización política en el Partido Socialista Peruano. Por tal motivo, la propuesta de Laclau y Mouffe, a diferencia de una centralización política, permite ampliar una hegemonía política a partir del proceso de articulación de movimientos sociales. La finalidad de esta investigación es subvertir la antipolítica de la cultura política peruana enmarcada en una democracia representativa o neoliberal.

3. La democracia integral en el nivel ontológico no postulará un sujeto esencialista ni una sociedad plena porque las identidades son precarias debido a su constitución agonista como vimos en el caso de Mariátegui. Este agonismo que asume la democracia integral no distingue campos de acción porque es una instancia ontológica que permite los antagonismos y, a su vez, la articulación de una hegemonía. Vimos en la discusión entre Mariátegui y Valcárcel, que la identidad peruana no tiene una instancia acabada, sino está siempre en un proceso de construcción. Aprovecharemos esta propuesta para distanciarnos ontológicamente de los esencialismos y políticamente para la constitución de hegemonía de identidades heterogéneas.

4. Si bien esta democracia integral permitiría la articulación de las reivindicaciones actualmente en el ámbito social y político en el Perú, sin embargo, surge una limitación teórica en el ámbito económico. Tanto Mariátegui y Salazar Bondy partieron de un diagnóstico de la realidad peruana, en la cual la economía fue constitutivo. Actualmente, los políticos de la izquierda peruana o bien siguen aceptando la contradicción entre la fuerza del trabajo y los medios de producción como dicta el discurso clásico marxista; o bien cierto sector se desentendió radicalmente del análisis económico de la realidad peruana y solo se preocupa por las reivindicaciones políticas frente al Estado. Es decir, estamos en una encrucijada navegando nuevamente entre Escila y Caribdis. Esto será un punto de partida en las futuras investigaciones.

5. Esta investigación tuvo como propósito cuestionar rasgos del discurso clásico marxista porque teóricamente no responde a la problemática actual, pero, a su vez, apertura un nuevo campo de investigación en torno al ámbito económico: los efectos del capitalismo en la realidad peruana aquí y ahora. Para esto, las nuevas lecturas de *El Capital*, como la “teoría del valor” de Bolívar Echeverría⁹² o la “Wertkritik” alemán, serán las herramientas teóricas para tal propósito.

⁹² Este proyecto por venir continua ese camino abierto por este filósofo ecuatoriano. Tuve el placer de leerlo durante mis estudios de maestría gracias al curso dictado por el profesor Rafael Polo. El trabajo que presenté en este curso fue compilado en un libro, a propósito de los 200 años del natalicio de Marx. Para más detalle, véase «Apuntes sobre lo político en Bolívar Echeverría». En Daza, Esteban y Rojas, Joel (2019), *Marx y la crítica de nuestro tiempo*.

Conclusiones

- Esta tesis tuvo como objetivo repensar la democracia en la izquierda peruana con la finalidad de subvertir la antipolítica de la democracia liberal de corte neoliberal y representativa. De modo que trazamos una genealogía de pensadores de la izquierda peruana para apropiarnos de sus herramientas conceptuales y obtener como resultado una democracia integral que permita comprender las problemáticas sociales, económicas y políticas de nuestro contexto actual.
- En el primer capítulo tenemos a Mariátegui donde asimilamos el concepto de mito y agonismo de su propuesta socialista. Encontramos en su obra cuestionamientos al discurso clásico marxista que la Internacional Comunista imponía políticamente a los latinoamericanos. Además, ubicamos su crítica a la democracia demo-liberal-burguesa, pero no a la democracia pura.
- El siguiente capítulo trató sobre Salazar Bondy, quien perteneció al Movimiento Social Progresista. En primer lugar, desarrollamos su filosofía de la liberación que apostaba por un socialismo humanista dentro de un marco político democrático. Este filósofo peruano es quien propone la *democracia integral* de carácter socialista, a diferencia de otros grupos políticos izquierda en la década de los 60.
- Finalmente, en el último capítulo realizamos un diálogo teórico con la obra de Laclau y Mouffe en torno a la *democracia radical*. Su libro *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* fue pieza fundamental para cuestionar el discurso clásico marxista. Hemos tejido los vínculos con los pensadores peruanos para repensar la democracia. El vínculo lo encontramos en la obra de Gramsci que Mariátegui conoció en su experiencia italiana.

Anexos

IDEARIO DEL MOVIMIENTO SOCIAL PROGRESISTA

El MOVIMIENTO SOCIAL PROGRESISTA es un partido socialista, humanista, revolucionario y peruano.

Es socialista humanista porque opone al fracaso de la sociedad capitalista, fundada en el lucro y el despojo, los valores democráticos de la dignidad y la libertad del hombre, realizables sólo en una nueva comunidad fraterna y solidaria de trabajadores que suprime toda forma de explotación del hombre por el hombre. Es revolucionario porque cree que los grandes problemas nacionales se pueden resolver únicamente por un cambio profundo de la estructura social y económica del país.

Y es peruano porque sus planteamientos y soluciones surgen de la experiencia de la vida peruana y del diálogo con su pueblo secularmente oprimido.

En consecuencia, el social-progresismo reconoce al trabajo como única fuente de derecho y como principio de perfección y progreso de los individuos y los pueblos; y defiende la solidaridad y la justicia en la existencia comunitaria y la autonomía y la personalidad histórica de todas las naciones.

La acción del partido está encaminada a realizar el máximo bienestar de los hombres y los pueblos por la más plena satisfacción de sus necesidades y aspiraciones legítimas y combate por tanto cualquier forma de explotación y de servidumbre del hombre, todo obstáculo puesto por intereses egoístas a la expansión de vida personal y comunal, toda dominación de grupo, casta, secta o clase, toda discriminación o segregación por razón de raza, nacimiento, creencias o ideas, toda forma de opresión del pueblo y toda penetración y dominio de un poder extranjero. Los principios social-progresistas se resumen en el ideal de una revolución capaz de realizar en el orden nacional la democracia integral, que es económica, social y política, y de defender y asegurar en el orden internacional la autonomía y la igualdad de todos los pueblos y naciones.

Objetivos básicos

El MOVIMIENTO SOCIAL PROGRESISTA propugna, como medio de realizar la DEMOCRACIA ECONOMICA, los siguientes principios y reformas básicas:

- 1.- El trabajo como única fuente de producción y principio de progreso, y por tanto como deber y derecho de todos los miembros aptos de la comunidad.
- 2.- La propiedad social de los bienes de capital, y en consecuencia nacionalización, municipalización, cooperativización y demás formas de propiedad comunitaria de los recursos y medios fundamentales de producción.
- 3.- Reforma agraria que ponga la agricultura al servicio de la colectividad y entregue al campesino los derechos sobre la tierra, el agua y las rentas provenientes de la producción agropecuaria, suprimiendo los sistemas feudales de explotación de la tierra y la explotación del trabajo humano.
- 4.- Reforma del crédito que convierta al poder financiero, que hoy aprovechan y dominan grupos privilegiados, en un servicio subordinado a las necesidades económicas y sociales del desarrollo.
- 5.- Reforma de la empresa que ponga la dirección económica de las unidades de producción en manos de la comunidad y la producción al servicio del ascenso personal y social del hombre.
- 6.- Planificación integral de la economía de modo de asegurar una racional explotación de los recursos y lograr un desarrollo efectivo y rápido nacional.

Como medio de realizar la DEMOCRACIA SOCIAL, el partido propugna las siguientes reformas y medidas:

- 1.- Reforma de la educación, que planifique, tecnifique y expanda los servicios educativos de modo de capacitar a toda la población peruana y orientar sus esfuerzos al desarrollo económico nacional como base del bienestar de la población y de la independencia del país.
- 2.- Creación y organización técnica de servicios de vivienda, salubridad y seguridad social.
- 3.- Desarrollo comunal, que comporte la revitalización de las unidades locales de gobierno y la expansión de los servicios e instituciones regionales.

La DEMOCRACIA POLITICA, que el MOVIMIENTO SOCIAL PROGRESISTA propugna, exige:

- 1.- La Reforma del Estado, encaminada a crear las instituciones adecuadas a la realidad económica y social del país y a servir de instrumento efectivo para el logro de la democracia económica y social que el partido propugna.
- 2.- Descentralización política, que ponga el gobierno regional en manos de representantes auténticos de las comunidades en los diversos escalones de la vida nacional.

El MOVIMIENTO SOCIAL PROGRESISTA defiende una política internacional peruana orientada por los siguientes principios básicos:

- 1.- Respeto irrestricto a la soberanía de todos los pueblos y defensa del principio de autodeterminación.
- 2.- Relaciones diplomáticas y comerciales con todas las naciones y defensa de la línea neutralista en política internacional.
- 3.- Solidaridad con los países latinoamericanos en su lucha contra el imperialismo y orientación de la política internacional del Perú hacia la constitución de una organización política y económica regional en la América Latina.

MOVIMIENTO SOCIAL PROGRESISTA

COMITE DIRECTIVO NACIONAL COMITE EJECUTIVO NACIONAL:

- Secretario General, Ing. Germán Tito Gutiérrez
- Secretario de Política, Dr. Alberto Ruiz Eldredge
- Secretario de Acción, Sr. Francisco Moncloa Fry
- Secretario de Organización, Dr. José Matos Mar.
- Secretario de Asuntos Laborales, Sr. Guillermo Sheen Lazo
- Secretario de Juventudes, Sr. José Luis Villarán
- Secretario de Prensa, Arq. Adolfo Córdova Valdivia
- Secretarías Adjuntas al Comité Ejecutivo Nacional
- Secretaría de Economía, Sr. Ricardo Llaque Descalzi
- Secretario de Asuntos Electorales, Sr. Efraín Ruiz Caro

COMITE CONSULTIVO NACIONAL

- Arq. Santiago Agurto Calvo
- Ing. Jorge Bravo Bresani
- Dr. Guillermo Figallo Adrianzén
- Dr. Abelardo Oquendo Cueto
- Dr. Augusto Salazar Bondy
- Ing. Manuel Velásquez C.
- Dr. Leopoldo Vidal Martínez.
- Coordinadora del Comité Consultivo Nacional: Sra. Rosalía Avalos de Matos.

TRIBUNAL DISCIPLINARIO NACIONAL

- Fiscal: Dr. Pablo Uceda Paredes
- Vocales:
 - Dr. Luis Anavitarte C.
 - Dr. Jorge Campos Rey de Castro
 - Sr. Miguel Cortez Seminario
 - Arq. Guillermo Proaño
 - Sr. Oscar Macedo.

Jefe de la Casa Política: Sr. Andrés A. Chávez Correa. Local Central del M.S.P.: Chíncha 243, Lima. Tel. 45846. Local del Semanario “Libertad”: Chíncha 243, Lima. Tel. 45846.

El Movimiento Social Progresista se organiza localmente en comités departamentales, provinciales y grupos celulares de base.

Lima, 18 de Enero de 1962.

Lista de referencias

Althusser, Louis. 1971. *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Arico, J. (1980). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ciudad de México: Ediciones Pasado y Presente.

Abensour, Miguel. 1998. *La democracia contra el Estado*. Argentina: Ediciones Colihue S.R.L

Abugattás, Juan. 1990. Aspectos del pensamiento social de Augusto Salazar Bondy. En Alberto Adrianzén (Editor). *Pensamiento político peruano 1930-1968*. Perú: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Adrianzén, Alberto. 2011. *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas*. Lima: Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral y la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Aricó, José. (Selección y prólogo). 1983. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de pasado y presente.

Arpini, Adriana. 2016. *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Badiou, Alain. 2014. *La aventura francesa. A partir de 1960*. Chile: LOM Ediciones.

Beigel, Fernanda. 2005. «Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui». *Estudios de Sociología* 10, 18/19: 23-49.

Cadahia, Luciana. 2011. «Revolucionar un concepto: la democracia radical en Ernesto Laclau». En Velasco, Gonzalo y Cereceda, Miguel (Coord.). *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, 131-144. España: Arena Libros. Universidad Autónoma de Madrid.

Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria. 2018. «Populismo republicano: más allá de “Estado versus pueblo”», *Nueva Sociedad*, N° 273: 72-82.

Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno*. España: Editorial Akal.

_____. 2019. «Marx y el republicanismo plebeyo». En Daza, Esteban y Rojas, Joel (Coord.). *Marx y la crítica de nuestro tiempo*, 15-44. Perú: Heraldos Editores.

Cortez, David. 2009. *Nietzsche y Dionisos en Latinoamérica. Discursos de identidad, mito y modernidad*. Saarbrücken: Suedwestdeutscher Verlag fuer Hochschulschriften.

Croce, Benedetto. 1942. *Materialismo histórico y economía marxista*. Argentina: Ediciones Imán.

Degregori, Carlos Iván. 2015. *Todo nos une, nada nos divide*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Depaz, Zenón. 1991. «La categoría mito en la obra de Mariátegui». *Anuario mariateguiano* 3, N° 3: 32-55.

Deustua, Alejandro. (1923). *Estética general*. Lima: Eduardo Ravago.

Echeverría, Bolívar. 2016. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

_____. 2017. *El discurso crítico de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica/Editorial Itaca.

Fernández, Osvaldo. 2010. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Chile: Editorial Quimantú.

_____. 2015. ¿Defensa o transformación del marxismo? En *Defensa del marxismo. Edición comentada*. Chile: Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano-Universidad de Valparaíso.

Ferretti, Pierina. 2017. «La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui. Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 22 (77): 57-66.

Flores Galindo, Alberto. 1994. *Obras completas. Tomo II*. Perú: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

_____. 2007. *Obras completas. Tomo VI*. Perú: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Flores Muñoz, José. «La democracia en el pensamiento de J. C. Mariátegui: lecciones para el presente», *Científica*, N°2 (2000): 35-46.

_____. 2015. *Pensamiento político y social de José Carlos Mariátegui*. El Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.

García Salvatecci, Hugo. 1979. *Sorel y Mariátegui*. Perú: Editorial Enrique Delgado Valenzuela.

Germaná, César. 1995. *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Perú: Empresa Editora Amauta S.A.

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

_____. 1980. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ediciones Madrid.

_____. 2005. *Antología*. México: Siglo XXI Editores.

Kohn, Carlos. 1986. Antonio Labriola: Orígenes de la perspectiva teórica-metódica del marxismo en Italia. En *Perfiles del marxismo I. La filosofía de la praxis: de Labriola a Gramsci*, 17-64. Caracas: ALFAIL Ediciones.

Körner, Axel. 2011. «The Experience of Time as Crisis. On Croce's and Benjamin's Concept of History». *Intellectual History Review*, 21(2): 151-169.

Labriola, Antonio. s/f. *Filosofía y socialismo. Introducción al conocimiento de la historia desde el punto de vista marxista*. Argentina: Claridad.

_____. 1945. *Del materialismo histórico. Dilucidación preliminar*. Argentina: Editorial Intermundo.

_____. 1961. «En memoria del Manifiesto Comunista». En *Biografía del Manifiesto Comunista*, 297-356. México: Compañía General de Ediciones, S.A.

Laclau, Ernesto. 1981. «Consideraciones sobre la crisis del marxismo: discurso, hegemonía y política», *Socialismo y participación*, N°16: 35-46.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. 2015. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Letts, Ricardo. 1981. *La izquierda peruana. Organizaciones y tendencias*. Lima: Mosca Azul.

Löwy, Michael. 2010. «Comunismo y religión. La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 10, 28: 49-59.

Lynch, Nicolás. 2000. *Política y antipolítica en el Perú*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Llanos, Óscar Daniel. 2018. *Explotadores de la esperanza. El declive de la influencia anarquista en el movimiento social peruano (1919-1933)*. Lima: Editorial Apátrida.

Marchart, Oliver. 2009. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Mariátegui, José Carlos. 1969. *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Minerva S. A.

_____. 1972. *El alma matinal*. Lima: Empresa Editora Minerva S. A.

_____. 1981. *Defensa del Marxismo*. Lima: Empresa Editora Amauta.

_____. 1984. *Correspondencia*. Lima: Empresa Editora Amauta.

_____. 1985. *Signos y obras*. Lima: Empresa Editora Amauta.

_____. 2006. «Prólogo». En Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*. Lima: Editora Universitaria Latinoamericana.

_____. 2012. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Ideología y política*. Colección Mariátegui Total, Tomo I. Lima: Librería Editorial Minerva.

Marini, Gualtiero. «Il rapporto Sorel-Labriola dentro e fuori il marxismo». En *Crítica marxista. Analisi e contributi per ripensare la sinistra*, 1 (2014): 67-76.

Marx, Karl. 1982. *Escritos juveniles*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2009. *El Capital. Tomo I. Vol. 3*. México: Siglo XXI Editores.

Miroshevski, V. M. 1983. El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano. En *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 55-70. México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Melis, Antonio. 1974. *Mariátegui, primer marxista de América*. México: Coordinación de Humanidades/Centro de estudios Latinoamericanos.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

_____. 2000. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

- Moreno, Alberto. 1986. *Democracia directa y estrategia revolucionaria*. Lima: Patria Roja.
- Moreno, Gabriel. 2017. *El rostro impensable del sujeto: una mirada a lo político desde sus bordes*. Tesis de Licenciatura, Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Perú).
- Mouffe, Chantal. 1982. «Clase obrera, hegemonía y socialismo». *Socialismo y participación*, N°17: 35-46.
- _____. 2011. *En torno a lo político*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Navarro, Martín. 2016. *El origen de la unidad: De la liquidación del poder oligárquico a la construcción de la Izquierda Unida (1968-1980)*. Perú: Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias Humanas.
- Nietzsche, Friedrich. 2014. *Del nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Núñez, Estuardo. 1969. «Prólogo». En Mariátegui, J. C., *Cartas de Italia*, 9-34. Lima: Empresa Editora Minerva S. A.
- Paris, Robert. (1973). *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires: Ediciones de Crisis.
- Podestá, Bruno (Editor). *Mariátegui en Italia*. Perú: Empresa Editora Amauta S.A.
- Quijano, Aníbal. 1971. *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*. Argentina: Ediciones Periferia S. R. L.
- _____. 1981. *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Perú: Mosca Azul Editores.
- _____. 1986. «La tensión del pensamiento latinoamericano». *Hueso Húmero*, N° 22: 106-113.
- _____. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Perú: Sociedad y Política, Ediciones.
- , 1995. *El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa*. En Sobrevilla, David. *V Congreso Nacional de Filosofía: El marxismo de José Carlos Mariátegui*, 39-47. Perú: Universidad de Lima y Empresa Editora Amauta S.A.
- Rancière, Jacques. 2013. *La lección de Althusser*. Chile: LOM Ediciones.

Rochabrún, Guillermo. 2009. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Rojas, Joel (editor), Montoya, Segundo y Martínez, Oscar. 2015. *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Perú: Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos.

Salazar Bondy, Augusto. 1957. *¿Qué es la democracia?* Lima: Movimiento Social Progresista.

_____. 1962. *Diálogos políticos*. Manuscrito inédito.

_____. 1969. *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. Kansas: Center of Latin American Studies, University of Kansas.

_____. 1985. *Entre Escila y Caribdis*. Perú: Casa de la Cultura del Perú.

_____. 1970. *Educación Cívica 4to. Año de secundaria*. Perú: Editorial Arica.

_____. 1995. *Dominación y Liberación, Escritos 1966–1974*. Perú: Fondo Editorial de Letras - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

_____. 2010. *Para una filosofía del valor*. España: Fondo de Cultura Económica.

Schutte, Ofelia. 1992. «Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: ¿un caso de ‘marxismo nietzscheano’ en el Perú?». *Anuario mariáteguiano*, 4 (4): 85-92.

Silvers, M. 1981. «La formación de un revolucionario». En Podestá, Bruno (ed.), *Mariátegui en Italia, 19-77*. Lima: Empresa Editora Minerva S.A.

Sobrevilla, David. 2012. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Perú: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

Sorel, Georges. 2005. *Reflexiones sobre la violencia*. España: Alianza Editorial.

Unamuno, Miguel de. 1938. *La agonía del cristianismo*. España: Alianza Editorial S.A.

Vanden, Harry. 1975. *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: Biblioteca Amauta.

Žižek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Argentina: Paidós.

Revistas, semanarios y periódicos.

Libertad: Órgano político del Movimiento Social Progresista

Crítica Marxista Leninista: revista teórica del Comité Central del Partido Comunista Revolucionario

Socialismo y participación