



Como evangelio y método de movimiento de masas Las raíces del marxismo «heterodoxo» de Mariátegui¹

David Cardozo Santiago²

Universidad Complutense de Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88608>

Recibido: 08/05/2023 / Aceptado: 02/01/2024

ES Resumen: El presente artículo se proyecta como una aportación a las nuevas lecturas latinoamericanas de Mariátegui y, en particular, tiene la aspiración de reivindicar el carácter «heterodoxo» del marxismo del pensador peruano mediante un ejercicio de rastreo de algunas de sus raíces teóricas –y vitales– fundamentales: el marxismo italiano del primer lustro de la década de 1920; el agonismo espiritual de Unamuno; la reacción contra las interpretaciones economicistas y positivistas de fines del XIX y principios del XX y, finalmente, la asunción de la defensa soreliana de una «moral de productores» como fundamento de una ética materialista. Defenderemos que una práctica historiográfica capaz de deshacerse de la perniciosa ligazón entre «heterodoxia» y «herejía» encontrará en la figura de Mariátegui a un renovador de la teoría marxista, pero también a un impulsor de una praxis política que, sin renunciar a lo universal, se afirma sobre el suelo latinoamericano.

Palabras clave: Mariátegui, Marxismo latinoamericano, religión, praxis política.

ENG As Gospel and Method of Mass Movement The roots of Mariátegui's «heterodox» Marxism

Abstract: This article is a contribution to the new Latin American readings of Mariátegui and, in particular, aims to vindicate the «heterodox» character of the Marxism of the Peruvian thinker tracing some of its fundamental theoretical and vital roots: the Italian Marxism of the first years of the 1920s; the spiritual agonism of Unamuno; the reaction against the economicist and positivist interpretations of the late nineteenth and early twentieth centuries and, finally, the assumption of the Sorelian defense of a «producer morality» as the foundation of a materialist ethics. We will defend that a historiographical practice which can get rid of the pernicious link between «heterodoxy» and «heresy» will find in the figure of Mariátegui a renewer of Marxist theory, but also a promoter of a political praxis that, without renouncing the universal, is founded on Latin American soil.

Keywords: Mariátegui, Latin American Marxism, religion, political praxis.

Sumario: 1. Lecciones italianas: la ampliación de la categoría «intelectual»; 2. Una filiación y una fe... ¿un marxismo unamuniano?; 3. Más allá del determinismo economicista, un voluntarismo heroico y creador; 4. La «moral de productores»: hacia una ética materialista; 5. A modo de cierre. Revisitando la «heterodoxia» de Mariátegui.

Cómo citar: Cardozo, D. (2024). Como evangelio y método de movimiento de masas. Las raíces del marxismo «heterodoxo» de Mariátegui. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 335-353. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88608>

¹ Esta investigación ha sido realizada gracias a un contrato posdoctoral “Margarita Salas” de la UCM, financiado por el Ministerio de Universidades con fondos *Next Generation* de la Unión Europea. El presente artículo es una ampliación crítica de un capítulo de mi tesis doctoral *Abigarramiento y hegemonía. Historia y política en el pensamiento andino*, que puede encontrarse en el repositorio digital de la UCM <https://eprints.ucm.es/id/eprint/76316/>

² Investigador posdoctoral en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Correo electrónico: dcardozosantiago@ucm.es.

«Cuando el proceso de la Revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista. Y entonces no será posible considerarlo anti-religioso. Pues el socialismo es también, una religión, una mística»

José Carlos Mariátegui,
La reacción en México (1926)

Hay períodos en la historia en que los saberes parecen soltar amarras con los ídolos del pasado y, en nombre de la libertad creadora, sus practicantes se muestran especialmente inclinados hacia la improvisación y el establecimiento de analogías con otras disciplinas. Son estos los momentos en los que se expanden las disciplinas a fuerza de quebrar las rígidas fronteras que separaban unos saberes de otros. Pero también suele ocurrir que, tras estos intensos períodos de creatividad, adviene un tiempo en el que grupos humanos enteros se esfuerzan por sujetar –mediante reglas con pretensión de universalidad– los significantes a unos significados unívocamente determinados. En resumidas cuentas, a los períodos de *heterodoxia* –aquellos en los que las opiniones están abiertas a incorporar elementos externos a los cánones del propio saber– les suelen suceder unos períodos de estricta observancia de una *ortodoxia* que se encarga de establecer los principios *claros y distintos* de la disciplina.

Si hubiéramos de identificar la década que siguió a la muerte de José Carlos Mariátegui (16 de abril de 1930) con uno de estos dos momentos esquemáticamente esbozados –*heterodoxia* y *ortodoxia*–, deberíamos reconocer que fueron años de búsqueda incesante de un canon marxista y, en consecuencia, podemos verlo retrospectivamente como un tiempo de agudización de la ortodoxia en detrimento de los ejercicios de ampliación heterodoxa del corpus socialista. Tras el VI Congreso (1928), el Komintern había optado por una estrategia de clase contra clase que reemplazó la antigua política orientada a la creación de frentes más amplios. El espíritu epocal al que dieron lugar estas nuevas directrices coincidió con una revisión profunda de la literatura marxista precedente y, fundamentalmente, con una clasificación rigurosa que tuvo el afán de demarcar la línea oficial de aquellas derivaciones catalogadas como *heterodoxas*. Indudablemente, el autor de *El problema de las razas en América Latina* quedaría clasificado del lado de los marxistas «heterodoxos». Sin embargo, aquel tiempo ya no es el nuestro. La historia ha descorrido el velo de aquella escolástica y en nuestros días ha emergido una nueva generación de intérpretes –fundamentalmente americanos– que se afana por recuperar y revitalizar el legado de Mariátegui.

El presente artículo se proyecta como una aportación a estas nuevas lecturas y, en particular, tiene la aspiración de reivindicar el carácter «heterodoxo» del marxismo de Mariátegui mediante un ejercicio de desocultamiento de algunas de sus raíces teóricas –y vitales– fundamentales: el marxismo italiano del primer lustro de la década de 1920; el agonismo espiritual de Miguel de Unamuno; la reacción contra las interpretaciones economicistas y positivistas de fines del XIX y principios del XX y, finalmente, la asunción de la defensa soreliana de una «moral de productores» como fundamento de una ética materialista.

Si nuestra iniciativa llegara a buen puerto, habrá servido para mostrar que cuando la historiografía consigue quebrar las cadenas que ligaban la heterodoxia a la herejía, obtiene una revitalización de la teoría y la praxis. Y el lector del siglo XXI puede reencontrarse en la figura de Mariátegui con un renovador de la teoría marxista, pero también con un impulsor de la praxis política específicamente latinoamericana.

1. Lecciones italianas: la ampliación de la categoría «intelectual»

Un lugar fundamental en la elaboración de una concepción histórico-crítica de los intelectuales le corresponde, indiscutiblemente, a Antonio Gramsci. En varios pasajes de los *Quaderni del carcere* se evidencia su preocupación por la centralidad de los intelectuales en la configuración del sentido común que cohesiona a las masas y orienta sus pareceres políticos. Algunas de las piezas más significativas de este proyecto crítico se encuentran ya presentes en el texto precarcelario *Alcuni temi della questione meridionale* [1926]. Allí, Gramsci diagnosticaba una ruptura histórica entre el intelectual tradicional y un nuevo tipo de intelectual surgido a raíz del desarrollo de la industria y la expansión de su dinámica organizativa.

Ya en los *Quaderni*, Gramsci (1981b) propondría una definición ampliada de la categoría *intelectual* que pasa a identificarse con «toda la masa social que ejerce funciones organizativas en sentido lato, tanto en el campo de la producción, como en el de la cultura, como en el campo administrativo-político» (p. 103, [C.1, § 43]). En consecuencia, será tan intelectual un gerente de fábrica, como un capataz en una hacienda rural, o el mismo Benedetto Croce, a quien el comunista sardo describía como «una especie de Papa laico, un instrumento efficacísimo de hegemonía» (Gramsci, 2013, p. 244. [Carta a Tatiana Schucht, 7-9-1937])³.

En una escena social fragmentada en dos bloques tan marcados como la italiana, Gramsci entendía que la tarea principal de los intelectuales de las clases subalternas era la de impulsar una alianza del proletariado del norte con las masas campesinas del sur. Esta alianza exigía, a su vez, una destrucción del bloque agrario meridional que no podía ser llevada a término sin una organización de las masas que, partiendo de las formaciones autónomas e independientes de los campesinos, les dotara de una orientación política a través del partido. Por tanto, sólo mediante el tejido de una tupida red organizativa capaz de nuclear a los trabajadores de los distintos sectores de la economía y la cultura nacional, podría el proletariado –en sentido amplio– construir su propio estrato de intelectuales.

En este ambiente intelectual italiano hay que situar la transformación de Juan Croniqueur en José

³ La referencia religiosa aplicada a los intelectuales es una constante en los escritos de Gramsci. Compartimos con el lector una de las muchas identificaciones entre la labor del intelectual ante las masas y el culto religioso: «Hay que tener presente que en cada región, especialmente en Italia, dada la riquísima variedad de tradiciones locales, existen grupos y grupitos caracterizados por motivos ideológicos y psicológicos propios; "cada pueblo tiene o <ha> tenido su santo local, y con él su culto y su capilla"» (Gramsci, 1981b, p. 99, [C. 1, § 43]).

Carlos Mariátegui⁴. Pero para comprender la ascendencia de la cultura italiana en el pensamiento de Mariátegui debemos retroceder hasta 1919, año en el que la oposición de Mariátegui y César Falcón al gobierno de Augusto B. Leguía, a través de las páginas del periódico *La Razón*, supuso la ruptura de ambos jóvenes con el gobierno peruano. La imprenta encargada de la publicación del periódico se negó a continuar sacando la corta tirada por temor a represalias y, no mucho tiempo después, un funcionario de confianza de Leguía, amigo de Falcón y Mariátegui, les presentó la alternativa: la prisión o un viaje a Europa sufragado por el gobierno. La elección no parecía compleja y el 8 de octubre de ese mismo año ambos amigos partieron rumbo a Europa; Falcón con destino a España y Mariátegui a Italia. Antes de partir a Europa, Mariátegui era, en el mejor de los casos, un articulista crítico con una prosa sofisticada; a su regreso se convertiría en uno de los más insignes pensadores latinoamericanos del siglo XX.

Sin lugar a dudas, lo que en un principio se había presentado como una condena, terminaría convirtiéndose en los años más significativos y saludables de la vida del Amauta. Además de la ascendencia intelectual de los marxistas italianos, Mariátegui tuvo ocasión de conocer personalmente a Benedetto

Croce⁵ –cuya influencia sería significativa en su obra posterior– y de sumergirse en un ambiente cultural signado por el auge de las vanguardias artísticas. Vale la pena referir la valoración de Estuardo Núñez (1978) sobre el significado del período italiano en la vida y obra de Mariátegui:

En Italia, Mariátegui ha descubierto su ser más profundo y el sentido de su destino de escritor, [...] Se ha decidido su misión de adelantado de la causa de los pobres y los explotados. Se ha perfilado su figura apostólica y su fe socialista. Allí se afirma su “alma matinal” y allí clausura definitivamente sus deliquios decadentistas y crepusculares. [...] Allí robustece su peruanismo y confirma la fe en el destino de América, depura el sistema y la suela, de su ideología social. Pocos viajeros de Italia (que lo fueron muchos, provenientes de todas las latitudes y en todos los siglos) habrán vivido con tanta intensidad como Mariátegui sus días de estada en la península. Entre diciembre de 1919 y junio de 1922, el viajero Mariátegui hizo tal acopio de experiencia y captó tan intenso caudal de impresiones que resulta significativo que su trayectoria posterior no pueda desprenderse en los pocos años que le quedaban de vida, de ese hálito de vitalidad y de inquietud recibido en tierra italiana (pp. 20-21).

A su regreso en el Perú –en marzo de 1923– Mariátegui se encontraría en estado embrionario con una «verdadera revolución intelectual y moral» (Aricó, 2018, p. 288) de la que formaría parte como intérprete destacadísimo. La nación sudamericana se hallaba en un momento de ebullición política. El incipiente socialismo, las luchas estudiantiles que habían propiciado la Reforma Universitaria del año 1919, la adquisición de autoconciencia política de los movimientos indígenas, parecían congregarse demandando la llegada de un organizador colectivo, una especie de *Papa laico* para el Perú. Mariátegui asumiría el rol del *intelectual* en el sentido definido por Gramsci, un auscultador capaz interpretar las voluntades colectivas que estaban aflorando por los poros cada vez más groseros del Estado oligárquico y de dotarlas de una orientación política.

2. Una filiación y una fe... ¿un marxismo unamuniano?

El nuevo intelectual latinoamericano, encarnado en la figura de José Carlos Mariátegui, se presenta

⁴ Este era el seudónimo empleado por Mariátegui en sus artículos periodísticos publicados en los años previos a su experiencia europea. Los intérpretes de su obra suelen cifrar en esta experiencia europea el origen de sus preocupaciones políticas y, si bien allí se empapa del pensamiento marxista y sus ideas adquieren una profundidad que no poseían sus crónicas anteriores, también es cierto que esta distinción debería ser matizada, tal y como ha defendido persuasivamente Campuzano Arteta: «Se podría trazar una periodización, a primera vista evidente, que separe la fase esteticista de Juan Croniqueur de los posteriores años de politización manifiesta del joven Mariátegui. Pero esta organización de la lectura, sin duda útil para enfrentar una obra dispersa y relativamente poco visitada, no resulta tan obvia ni puede ser llevada demasiado lejos. [...] Todo el ciclo manifiestamente político abierto con la columna “Voces” no deja de estar signado por un constante cuidado en la forma o el estilo narrativo. De otro lado, y esto resulta todavía más importante, leída desde una cierta mirada, la orientación estética que prima a lo largo del primer ciclo en las crónicas temáticamente ajenas al análisis y comentario político, no deja de portar sentidos políticos. Pero leer a Juan Croniqueur desde esta perspectiva, ir a su reencuentro y detenerse en determinadas señales desperdigadas entre sus dispares escritos exige, de entrada, evitar trasponer de manera forzada la política en la literatura –advertencia con la que sin duda coincidirían los directores de *Nuestra Época*–. A diferencia de las entregas del autoirónico “bolchevique” publicadas en *El Tiempo*, *Nuestra Época* y *La Razón*, la dimensión política que recorre los escritos de Juan Croniqueur no remite a vínculos expresos y directos con la historia de las organizaciones sociales limeñas de izquierda. La “política” más bien velada que recorre esta “prosa impresionista” se inscribe en el ámbito de experiencias que encuadran la mirada de un peculiar observador de la ciudad. Inmerso problemáticamente en una Lima que atravesaba por un ambivalente proceso de modernización, Juan Croniqueur capta y elabora por medio de la palabra visiones fundadas en el sustrato profundo y únicamente en apariencia intrascendente de la vida urbana. A través y no a pesar del esteticismo de este cronista talentoso y precoz, es posible reconocer, no solo actitudes elitistas y conservadoras (como varios comentaristas han intentado concluir aferrados a un sentido peyorativo del término *decadentismo*), sino también fugas imaginarias del mundo que expresan resistencias ante el curso dominante de la historia» (Campuzano Arteta, 2017, pp. 45-46).

⁵ Robert Paris, en su artículo *El marxismo de Mariátegui* [1970], ha destacado la cercanía de Croce con el joven pensador peruano y la influencia posterior que la obra del italiano tendría en el autor de los *Siete ensayos*: «Los 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. Croce, considerado entonces por algunos como “el pensador más importante de Europa”, y que según Mariátegui disfrutaba de una reputación “enorme, mundial y merecida”, mostró inmediatamente a este joven peruano “desconocido, la más cordial estimación”. Deseoso de “ideas, de libros revolucionarios” y de todo cuanto simboliza a Europa, el joven intelectual peruano, por su parte, parece haber sido en el acto muy sensible al verbo del maestro napolitano, cuyo nombre se repite en lo sucesivo en casi todos los escritos e incluso, junto con los de De Sanctis y Gobetti, en un libro en apariencia tan alejado de Italia como es *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*» (Paris, 1980, p. 119).

como un ser situado que abraza su circunstancia como el punto de partida ineludible de sus reflexiones. Mariátegui siempre se sintió peruano, andino y latinoamericano, pero no habría llegado a ser ese organizador continental sin el rico aprendizaje adquirido gracias a la experiencia vital e intelectual europea. Mariátegui pudo ser peruano y americano porque supo ser universal⁶. Fue esta nueva perspectiva –la de un *situacionismo universalista*– la que le permitió escapar de la tenaza reduccionista entre localismo y cosmopolitismo. He ahí el valor y el sentido de la dedicatoria que encabezó la publicación de su libro *La escena contemporánea*:

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, 2010a, p. 84).

Este pasaje permite desvelar uno de los rasgos más novedosos del intelectual que Mariátegui pretende ser y que comenzará a expandirse en la región americana gracias a su influencia sobre las nuevas generaciones: no solamente un analista riguroso, también un hombre comprometido con las masas trabajadoras mediante un lazo afectivo, o como diría el propio Mariátegui, mediante «una filiación y una fe».

Con esta *filiación y fe* Mariátegui aspiraba a abrir un espacio de convergencia entre la potencia racional y crítica de Karl Marx y el impacto espiritual de otro autor profundamente admirado por el Amauta: Miguel de Unamuno. A pesar del aparente oxímoron, nos vemos tentados a afirmar que Mariátegui fue –al menos en este aspecto– un *marxista unamuniano*⁷, tal y como deja traslucir el siguiente pasaje:

⁶ Sobre Mariátegui recayeron las acusaciones de idealizador del mundo indígena casi tanto como las de «europeizante». Frente a estas acusaciones, siempre valdrá referir la *Advertencia* que abre los *Siete Ensayos...*: «No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontré mejor modo de ser argentino» (Mariátegui, 2010b, p. 6)

⁷ En un fragmento del artículo dedicado por Mariátegui al libro de Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, el pensador peruano intentaba conciliar las trayectorias intelectuales y espirituales de Marx y el pensador vasco: «Explicándonos su pensamiento sobre la historia, que de “otra parte es realidad, tanto o más que la naturaleza”, Unamuno recae en una interpretación equivocada del marxismo. “Las doctrinas personales de Karl Marx –escribe–, el judío saduceo que creía que las cosas hacen a los hombres, han producido cosas. Entre otras, la actual Revolución Rusa”. Lenin estaba mucho más cerca de la realidad histórica cuando, al observarse que se alejaba de la realidad, replicó: “¡Tanto peor para la realidad!” Este mismo concepto sobre Marx había aflorado ya en otros escritos del autor de *La Agonía del Cristianismo*. Pero con menos precisión. En este nuevo libro reaparece en dos pasajes. Por consiguiente, urge contestarlo y rebatirlo.

Unamuno concibe la vida como lucha, como combate, como agonía. Esta concepción de la vida, que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista, nos hará siempre amar al maestro de Salamanca. “Yo siento –escribe Unamuno– a la vez la política elevada a la altura de la religión, y a la religión elevada a la altura de la política”. Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquéllos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquéllos en quienes el marxismo es lucha, es agonía (Mariátegui, 2010c, p. 179).

En Gramsci la política, la filosofía y el sentido común no eran sino modalidades en las que las voluntades colectivas pugnaban por la hegemonía. Ningún pensamiento, por abstracto y contra-intuitivo que fuese, podía ser sustraído de su movimiento de retorno en su afán por conquistar la aquiescencia de las clases populares. Sin este retorno no habría lugar para la «reforma intelectual y moral» de la que hablaba el sardo; sin esta vocación transformadora, la filosofía se convertía en un ejercicio teórico estéril, sin valor histórico. La política, a su vez, actuaba como articuladora de estas dos esferas tradicionalmente alejadas, pues, en definitiva, no era más que el escenario en el que se desarrollaba la lucha por conquistar y desplazar el sentido común y, con este, las expectativas que el pueblo depositaba en la organización estatal. En Mariátegui, por su parte, buena parte de las enseñanzas gramscianas sobre el papel de los intelectuales en la política quedaban refrendadas, pero, además, en un espacio como el andino, en el que la separación entre lo político y lo religioso se encontraba más afinada en los análisis teóricos que en la realidad concreta, el autor de los *Siete ensayos...* agregaba: «la política en mí es filosofía y religión» (Mariátegui, 2010b, p. 238).

Fue allí, en tierras italianas, donde el fundador del Partido Socialista peruano encontró su fe de «marxista convicto y confeso». Y en estas páginas hemos sugerido también que Mariátegui fue un «marxista unamuniano». Ambas aseveraciones se entrelazan en la respuesta dada por el propio Mariátegui en la *Encuesta* publicada por *Mundial* el 21 de julio de 1926, donde se puede leer:

Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he

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. ¿Y no es acaso Unamuno el más celoso en prevenirnos, a propósito del cristianismo, contra la inanidad y contra la falacia de la letra? [...] Yo estoy seguro de que si Unamuno medita más hondamente en Marx, descubrirá en el creador del materialismo histórico no un judío saduceo, materialista, sino, más bien, como un Dostoievski, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico. Y que quizá le dará razón a Vasconcelos, cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el doctor de Aquino» (Mariátegui, 2010c, pp. 177-179).

encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno. (*Agonía*, como Unamuno, con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate). Hace algunos años yo habría escrito que no ambicionaba sino realizar mi personalidad. Ahora, prefiero decir que no ambiciono sino cumplir mi destino (Mariátegui, 2010d, pp. 311-312).

Apartándose de los tópicos comúnmente repetidos acerca del intelectual crítico como un sujeto libre de ataduras doctrinales, Mariátegui no sólo reivindicó la necesidad de una «filiación y una fe» en el intelectual, sino también el valor del dogma como elemento capaz de garantizar la libertad creadora: «el intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio que haga de él un factor de la historia y del progreso» (Mariátegui, 2010e, pp. 113). Libertad creadora y dogma se conciben, pues, como elementos complementarios e imprescindibles en la labor del intelectual. El dogma sirve –dirá más adelante Mariátegui– como «un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces –con la ilusión de avanzar– el mismo recorrido [...] El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje» (2010e, p. 114).

Este es el sentido que el *dogma* marxista tuvo para Mariátegui: el de la brújula que enseña a orientarse en los distintos escenarios, no el mapa preciso de los treinta y tres cantos del infierno y del purgatorio por los que hay que errar hasta llegar al cielo comunista. Desde este horizonte –creemos– debe leerse aquella máxima mariateguiana que rezaba que «el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx». ¿Y, acaso, no guarda esta máxima gran afinidad con aquella del joven Gramsci (2013), cuando afirmaba en *Il nostro Marx* [1918], que «Marx es para nosotros el maestro de vida espiritual y moral, no un pastor con báculo» (p. 45)?⁸

⁸ En un bello pasaje de *La cola del diablo*, José Aricó descubre el hilo invisible que permitiría unir vital e intelectualmente a estas dos grandes figuras del marxismo «heterodoxo» del siglo XX, Mariátegui y Gramsci: «En *Cuestiones de método*, Gramsci dice: “Esta serie de observaciones vale en mayor medida cuando el autor es impetuoso, de carácter polémico y carente de espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente vinculadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente vigorosamente la autocritica del modo más despiadado y consecuente” [*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*]. ¿A quién si no al propio Gramsci le cabe esta definición? Y sin embargo nosotros, americanos, ¿no evocamos de inmediato la figura de Mariátegui al leer este texto? Un mismo estilo que une la reflexión ideológica y política a una intensidad afectiva, un idéntico hombre que en su propia escritura, no interesa cuán complejo y variado sea el razonamiento, nos hace saber de múltiples maneras que quien escribe no es un hombre de letras, ni tampoco un científico, sino un hombre político en el más cabal sentido de la palabra. Pero si pudo decirse del estilo de Mariátegui que estaba dirigido a un público básicamente americano, ¿por qué no pensar que es también el estilo de Gramsci el que le permitió alcanzar tamaña recepción y constancia? Tanto en uno como en otro nos sigue deslumbrando el carácter inacabado, abierto, problematizador de su escritura. Descubrimos en ella una pluralidad de sentidos que nos obliga a desandar el camino, a retornar a razonamientos que con cada nueva lectura,

3. Más allá del determinismo economicista, un voluntarismo heroico y creador

El agonismo intelectual de Mariátegui exigía orientar la mirada no hacia lo *humano* ni a aquella *humanidad* abstracta, sino –por decirlo con Unamuno (1967)– al «hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere– el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano» (p. 9). Este hombre –y esta mujer– son los interlocutores y los destinatarios de una enseñanza que nace del marxismo como crítica de los fundamentos económicos de la sociedad burguesa, pero que además «la continúa, la confirma, la corrige» en la lucha por transformar «el orden social de capitalista en colectivista» (p. 46). La crítica marxista se ligaba en la perspectiva mariateguiana con la ineludible necesidad de luchar por el socialismo y, en consecuencia, vana sería «toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas» (2010f, p. 46).

El marxismo obrando en la historia como «evangelio» y «método de un movimiento de masas» es lo que otorga al cuerpo teórico su potencia revolucionaria⁹. Esta interpretación del pensador peruano no debiera ser interpretada como una reducción del marxismo a un catálogo de salmos recitados por masas analfabetas y deseosas de dioses nuevos; pero tampoco con la imagen contrapuesta que, confundiendo el deseo con la realidad, coloca como postulado de la praxis política a unas gentes siempre prestas a participar en una epopeya incesante.

El marxismo de Mariátegui porta en su seno una exigencia pendular: por un lado, es un acercamiento y una escucha que se enreda en los quehaceres de los hombres y mujeres de carne y hueso. En este primer sentido, el marxismo es un modo de acompañamiento de los ímpetus populares, es decir, del *folklore*. Pero al mismo tiempo, el marxismo como *evangelio* –tal vez no fuera simple descuido el que Engels (2009) recordase que a *El capital* se lo conocía en el continente como «la Biblia de la clase obrera» (p. 30)– y *método de un movimiento*, no sólo acompaña sino que además aspira a desplazar la voluntad colectiva, dotarla de formas organizativas, cohesionarla a partir de principios compartidos, orientarla en sus fines. En este segundo sentido, el marxismo es una *pedagogía*.

La pregunta evidente que surge a partir de esta caracterización es: ¿a qué corriente o concepción

provocadas siempre por la irrupción violenta de una realidad mutante, aparecen siempre con una tonalidad distinta» (Aricó, 2005, pp. 29-30).

⁹ El paralelo con la noción del «valor histórico» de cada filosofía en Gramsci es más que notable y tal vez haya que rastrear su fuente común en la ascendencia que tuvo Sorel sobre ambos pensadores. Si bien la cuestión del valor histórico de una filosofía no fue tematizada con la misma profundidad con la que lo encontramos en las notas del pensador sardo, en las *Réflexions sur la violence* de Sorel puede leerse el siguiente pasaje que, a nuestro entender, contiene el embrión de los ulteriores desarrollos: «Para apreciar una doctrina, por lo común, no basta estudiarla de una manera abstracta ni en personajes aislados. Es menester investigar de qué manera se ha manifestado en los grupos históricos» (Sorel, 1978, p. 20).

del marxismo se oponen estos postulados «heterodoxos» de Mariátegui? Sin lugar a duda, al determinismo economicista. En un artículo titulado *El determinismo marxista*, Mariátegui se serviría de un Lenin *unamuniano* para abonar su propia lucha contra el determinismo: «A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su *La Agonía del Cristianismo*; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: «¡Tanto peor para la realidad!»» (Mariátegui, 2010g, p. 66). Es precisamente en este punto donde echa sus raíces el marxismo de Mariátegui: «El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir, donde ha sido marxismo– no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido» (2010g, p. 66).

En el *¿Qué hacer?*, Lenin (1976) acusaba a los economicistas y a los terroristas de compartir una raíz común: «el culto a la espontaneidad». Mariátegui, por su parte, al valorar los hechos de la Revolución Rusa, emparentaría a los reformistas que resistieron a la revolución «con razones del más rudimentario determinismo económico» (2010g, p. 425) con los de la burguesía conservadora. La raíz común aquí no estaría relacionada con el culto a la espontaneidad de las masas, sino con la reverencia pía ante las leyes económico-naturales de la historia: «A la mayoría de sus críticos, la Revolución Rusa aparece, [...] como una tentativa racionalista, romántica, antihistórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia» (Mariátegui, 2010g, pp. 66-67).

Aquí, nuevamente, el camino emprendido por el pensador peruano se encuentra con el de Antonio Gramsci, dejando al descubierto los hilos de un ambiente colectivo de reflexión –el italiano– marcado por una recepción historicista y anti-positivista del marxismo. En un texto de julio de 1918 titulado *Utopía*, Gramsci defendía:

Lo que determina directamente la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de esta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo. [...] Los acontecimientos no dependen del arbitrio de un individuo, ni tampoco del de un grupo, aunque sea numeroso: dependen de las voluntades de muchos, las cuales se manifiestan por el hecho de hacer o no hacer ciertas cosas y por las actitudes espirituales correspondientes, y dependen de la consciencia que tenga una minoría de esa voluntad, y de la capacidad de orientarlas más o menos hacia una finalidad común, tras haberlas encuadrado en los poderes del Estado (Gramsci, 2013, p. 49).

Con un acento diferente, pero que apuntaba en la misma dirección, el Amauta afirmaba que:

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

a través de la lucha de clases. (Mariátegui, 2010g, p. 67)

Frente al determinismo y al tacticismo extremo, Mariátegui se coloca del lado de un voluntarismo «de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista» (2010g, p. 68). Pero tal voluntarismo requería –y esta es la tarea del intelectual marxista– del trazado de un horizonte que, sin dejar de ser realista, pudiera convertirse en una finalidad superior para las masas y quebrar aquellos automatismos rutinarios de las gentes que son los que, en última instancia, dan soporte a la concepción determinista.

En definitiva, el lugar de la política en Mariátegui hay que rastrearlo en el hueco abismal que se abre entre las leyes económicas del modo de producción capitalista, por un lado, y ese sentir común del habitar cotidiano, sostenido en la voluntad de sustraerse a las dinámicas expropiantes del capital. Ese hueco, análogo al estrecho sendero que el minero abre con su pica, es la toma de conciencia de la misión histórica del proletariado –en sentido amplio–, su disciplinamiento y organización. No hay *derrumbe* en Mariátegui: el capitalismo no caerá por el peso de su propio goce porque su ser es la levedad, la flexibilidad y la adaptación nacidas, en última instancia, de la subsunción de lo vivo a la dinámica necrosante de la valorización del valor. Es por esto por lo que la premisa político-intelectual –afirma Mariátegui– «no es menos indispensable que la premisa económica», pues «no basta la decadencia o agotamiento del capitalismo. El socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión» (Mariátegui, 2010h, p. 83).

Si el socialismo no es la consecuencia automática de una bancarrota, sino el resultado de una laboriosa y profunda reconstrucción, lo que naturalmente tampoco puede existir en el pensamiento del autor de *Defensa del marxismo* es una teleología unilineal que vertebré la historia, ni unas transiciones unívocamente delimitadas entre las distintas etapas o momentos históricos. En uno de los pasajes más explícitos de su obra –probablemente debido al hecho de que es una respuesta a un cuestionario elaborado por el Seminario de Cultura Peruana– a Mariátegui se lo cuestionaba por lo siguiente: «cumplida, históricamente, la etapa económica liberal, ¿no adviene fatalmente el socialismo?» Y este respondía: «el advenimiento político del socialismo no presupone el cumplimiento perfecto y exacto de la etapa económica liberal, según un itinerario universal [...] es muy posible que el destino del socialismo en el Perú sea en parte el de realizar, según el ritmo histórico a que se acompase, ciertas tareas teóricamente capitalistas» (Mariátegui, 2010d, p. 305).

En este pasaje, Mariátegui se anticipa a algunos de los desarrollos fundamentales de la teoría de la dependencia que dominó la ciencia social marxista en las décadas del 60 y 70, al menos en lo que a América Latina se refiere. La pregunta que articula estos dos momentos de la reflexión desde la óptica latinoamericanista –como lo hace notar Michael Löwy (2007)– es la siguiente: «¿Puede América Latina liberarse de la dominación imperialista y conocer un desarrollo capitalista autónomo, independiente,

como las naciones europeas (Italia, Alemania) que se unificaron y se emanciparon de la dominación extranjera en el siglo XIX?» (p. 13). La respuesta, tanto para Mariátegui como para los impulsores de la teoría de la dependencia, es negativa. Para el Amauta, la raíz del problema no es ni siquiera actual, sino que se remonta al período colonial y continúa en el período republicano por la incapacidad de las élites criollas para dar un golpe de timón que condujera al Perú a un desarrollo de tipo capitalista, en el plano económico, y a la cimentación de una república liberal-burguesa, en el plano político¹⁰.

El tiempo de los experimentos liberales había pasado y sus resultados eran, en el mejor de los casos, ambivalentes proclamas pedagógicas y estériles programas filantrópicos. Ante esta fragilidad palpable de una clase dominante local anclada en su tradición xenofílica, las opciones de que la burguesía nacional propiciara una ruptura con el imperialismo y liderara un proceso de autodeterminación nacional, aunque fuera de tipo liberal, no pasaban de ingenua utopía. Sólo el socialismo –entendía Mariátegui– se encontraba en condiciones de incorporar a ese pueblo de campesinos, mineros y obreros, de indios, mestizos y blancos pobres en un proyecto nacional peruano que, en su camino de ascensión hacia el socialismo, habría de ejecutar ciertas tareas teóricamente burguesas.

4. La «moral de productores»: hacia una ética materialista

La reivindicación de una «moralidad socialista» es una de las piezas angulares del marxismo antieconomicista de Mariátegui. Sirviéndose de un célebre pasaje de *Materialismo storico ed economia marxistica* de Croce, el Amauta rechazaba enérgicamente la opinión de aquellos detractores de Marx que acusaban a su doctrina de antieticidad. La revalorización crociana de la figura de Maquiavelo y su original asimilación de Marx a un «Maquiavelo del proletariado», abonaron la vía predominantemente política de recepción del marxismo seguida por el Amauta.

La escasa relevancia de las cuestiones éticas en el corpus marxiano no constituye suficiente argumento para sostener la antieticidad del movimiento socialista. Sin embargo, rescatar la dimensión moral, reclamar una ética socialista, está lejos de agotar la problemática: ¿qué moralidad puede reivindicarse

desde el materialismo histórico?, ¿en qué se diferenciaría esta moral de las consignas liberales o las pulsiones filantrópicas de los utopistas? A esta demarcación fundamental parece apuntar Mariátegui en su diatriba contra Henri de Man y su defensa de un «socialismo ético»:

Todos los que, como Henri de Man, predicán y anuncian un socialismo ético, basado en principios humanitarios, en vez de contribuir de algún modo a la elevación moral del proletariado, trabajan inconscientes, paradójicamente, contra su afirmación como una fuerza creadora y heroica, vale decir contra su rol civilizador. Por la vía del socialismo “moral”, y de sus pláticas antimaterialistas, no se consigue sino recaer en el más estéril y lacrimoso romanticismo humanitario, en la más decadente apologética del “paria”, en el más sentimental e inepto plagio de la frase evangélica de los “pobres de espíritu”. Y esto equivale a retrotraer al socialismo a su estación romántica, utopista, en que sus reivindicaciones se alimentaban, en gran parte, del sentimiento y la divagación de esa aristocracia que, después de haberse entretenido idílica y dieciochesca en disfrazarse de pastores y zagalas y en convertirse a la enciclopedia y el liberalismo, soñaba con acaudillar bizarra y caballarescamente una revolución de descamisados y de ilotas (Mariátegui, 2010i, p. 69).

Frente a la alternativa enarbolada por de Man, Mariátegui defenderá la necesidad de trabajar en la elaboración de una «moral de productores» que, lejos de equipararse a este socialismo ético de corte humanista-liberal, debía ser pensado como un desprendimiento inseparable de la lucha de clases: «El proletariado no ingresa en la historia políticamente sino como clase social; en el instante en que descubre su misión de edificar, con los elementos allegados por el esfuerzo humano, moral o amoral, justo o injusto, un orden social superior». El proletariado adquiere esta capacidad «situándose sólidamente en el terreno de la economía, de la producción. Su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opere en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa» (Mariátegui, 2010i, p. 71). Por tanto, la moralidad socialista propugnada por Mariátegui se apartaba, al mismo tiempo, de la afirmación mecanicista heredera de un positivismo vulgar y, al mismo tiempo, del cándido movimiento antagónico entregado en exceso a las bienaventuranzas de la instrucción educativa.

La moralidad socialista reclamaba la tensión constante entre el terreno de la producción y la energía y el valor heroico que debía exigírsele al proletariado en la empresa tendiente a construir un orden superior colectivista. La apuesta mariateguiana por una «moral de productores» tiene su raíz evidente en Georges Sorel. Así, en un pasaje de *La filosofía moderna y el marxismo*, el peruano rendiría tributo a uno de sus referentes fundamentales a la hora de interpretar el legado marxista:

La función ética del socialismo [...] debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún

¹⁰ En el tercer ensayo de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, titulado *El problema de la tierra*, Mariátegui se referirá a esta problemática en los siguientes términos: «España nos trajo el Medioevo: inquisición, feudalidad, etc. Nos trajo luego, la Contrarreforma: espíritu reaccionario, método jesuítico, casuismo escolástico. De la mayor parte de estas cosas nos hemos ido liberando, penosamente, mediante la asimilación de la cultura occidental, obtenida a veces a través de la propia España. Pero de su cimiento económico, arraigado en los intereses de una clase cuya hegemonía no canceló la revolución de la independencia, no nos hemos liberado todavía. Los raigones de la feudalidad están intactos. Su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista. El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario –que la República no ha podido hasta ahora resolver–, domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales» (Mariátegui, 2010b, p. 78).

modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista. [...] Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la concebía Kautsky, no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada (Mariátegui, 2010j, pp. 59-60)¹¹.

Para el pensador peruano, la empresa socialista no podía agotarse en una reversión de los efectos perniciosos del capitalismo y en la conexas reapropiación social de los medios de producción; exigía, además, desandar el camino de expolio moral y la monopolización de los valores perpetrada por la hegemonía cultural burguesa. Era imprescindible, en suma, alentar un «renacimiento de valores espirituales y morales, oprimidos por la organización y los métodos capitalistas» (Mariátegui, 2010k, p. 185). El horizonte socialista sólo podría abrirse si conseguía disolver los mecanismos de legitimación moral subyacentes a la consolidación del modo de civilización burguesa, soporte imprescindible de la dinámica de valorización del capital: «si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materiales, la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos» (2010k, p. 185).

En resumidas cuentas, era ineludible forjar una eticidad materialista, moralidad de productores, cuyo fin último no puede ser buscado sino allí donde se persigue una racionalización y humanización de las costumbres¹². Dicha moralidad de productores, según Mariátegui, debía colocar entre sus tareas urgentes las siguientes cuestiones: «resolverá los problemas que, a causa de su estructura y de su función, el orden burgués es impotente para solucionar.

Consentirá la liberación de la mujer de la servidumbre doméstica, asegurará la educación social de los niños, libtará al matrimonio de las preocupaciones económicas [...]» (2010k, p. 184).

5. A modo de cierre. Revisitando la «heterodoxia» de Mariátegui

En un escenario atravesado por las interpretaciones históricas y estratégicas del Komintern, se entiende por qué los críticos de Mariátegui encontraron en sus planteamientos excesos voluntaristas y opiniones que le merecieron el calificativo de «heterodoxas». En nuestra opinión, frente a un determinismo economicista que condenaba a las naciones periféricas a una tediosa espera y frente a una escuálida versión del positivismo que reducía la materia a su versión inanimada, la propuesta mariateguiana tuvo el mérito de haber sostenido una consigna revolucionaria en un país signado por el atraso económico, político y cultural, y en el que el proletariado era apenas una clase numéricamente marginal e influenciada por la ideología –y la estrategia– anarco-sindicalista. En este complejo contexto, la «heterodoxia» no fue más que el antídoto que encontró Mariátegui para restaurar la idea de una teoría que pudiera servir eficazmente como un arma revolucionaria.

La defensa de una «moral de productores», en orgánica articulación con una lucha de clases que no podía ser ajena a una filiación una fe, le permitieron a Mariátegui apostar por una recuperación del valor del individuo sin que esto implicase menoscabo alguno para el fundamento colectivo del conflicto político. El productor, visto como aquel soldado heroico que entra en la batalla siendo una parte minúscula de un vasto y organizado ejército, es la imagen en la que parecen confluír el agonismo unamuniano, la ampliación gramsciana de la categoría «intelectual» y el mito revolucionario sorreliano adaptados a las condiciones específicas latinoamericanas. Gracias a ello, el intelectual deja de pensarse como un átomo libre en el campo en el que los trabajadores batallan por su emancipación del régimen del capital y pasa a resignificarse como un sujeto activo, con funciones y destrezas específicas. El intelectual, aun en la feroz soledad que muchas veces le impone su oficio, no deja nunca de ser una parte de un todo que se mueve en la arena belicosa combatiendo simultáneamente a la sociedad enredada en la forma del valor y al pálido espectro que ahoga con sus disecadas leyendas y sus fúnebres ramos.

Bibliografía

- Aricó, J. (2005). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Aricó, J. (2018). Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú. En J. Aricó, & M. CORTÉS (Ed.), *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Campuzano Arteta, Á. (2017). *La modernidad imaginada: arte y literatura en el pensamiento de José Carlos Mariátegui (1911-1930)*. Madrid: Editorial Iberoamericana / Vervuert.
- Engels, F. (2009). Prólogo a la edición inglesa. En K. Marx, *El Capital (Tomo I, Vol. 1)*. México: Siglo XXI.

¹¹ La cercanía en el tratamiento del tópico de la moral de los productores entre Mariátegui y Sorel no sólo es indiscutible, sino que, en ocasiones, los textos del peruano se limitan a parafrasear los argumentos del francés, tal y como puede deducirse de un somero cotejo del párrafo citado y el siguiente fragmento de *Réflexions sur la violence*: «Considero que hay algo de justo en la hipótesis de Kautsky: éste ha tenido la intuición de que el motor del movimiento revolucionario tendría que ser también el motor de la moral de los productores. Esto está plenamente de acuerdo con los principios marxistas, pero es conveniente que se aplique esta idea de muy otra manera que la del autor alemán. No es preciso creer que la acción del sindicato sobre el trabajo sea directa, como él supone; la influencia debe ser el resultado de mediaciones» (Sorel, 1978, pp. 253-254).

¹² Sorel planteaba el problema de las condiciones de renovación de la moral moderna («cuando se inicia cualquier estudio sobre la moral moderna, hay que formularse esta pregunta: ¿bajo qué condiciones es posible una renovación?») y afirmaba que la base de dicha renovación debía buscarse en el perfeccionamiento de las costumbres, pilar fundamental de la moral de los productores: «La nueva escuela se diferenció rápidamente del socialismo oficial al reconocer la necesidad de perfeccionar las costumbres. [...] Está más cerca, pues, de los economistas que de los utopistas. Estima, como G. de Molinari, que el progreso moral del proletariado es tan necesario como el progreso material de la mecánica, para elevar la industria moderna al nivel siempre más alto que la ciencia tecnológica pueda alcanzar. [...] En su insaciable deseo de realidad, busca alcanzar las raíces mismas de ese perfeccionamiento moral, y anhela saber cómo puede crearse hoy la moral de los productores futuros» (Sorel, 1978, pp. 235-237).

- Gramsci, A. (1981a). Algunos temas sobre la cuestión meridional. En A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Pasado y Presente.
- Gramsci, A. (1981b). *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (2013). *Antología*. (M. Sacristán, Ed.) Madrid: Akal.
- Lenin, V. (1976). ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento. En V. Lenin, *Obras Completas* (Vols. Tomo V: Mayo 1901-Febrero 1902). Madrid: Akal.
- Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Mariátegui, J. C. (2010). "La agonía del Cristianismo" de don Miguel de Unamuno. En J. C. Mariátegui, *Mariátegui: Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Publicado en Variedades, Lima, 2 de enero de 1926. Y en Amauta N° 1, pp. 35-36. ed., Vol. Tomo 4: Defensa del marxismo y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). Encuestas. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 5: Ideología y política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). El determinismo marxista. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 4: Defensa del marxismo y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). Ética y socialismo. En J. C. Mariátegui, *En: Mariátegui: Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 4: Defensa del marxismo y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). Hechos e ideas de la Revolución Rusa. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 1: La escena contemporánea y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). La escena contemporánea. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 1: La escena contemporánea y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). La filosofía moderna y el marxismo. En J. C. Mariátegui, *En: Mariátegui: Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 4: Defensa del marxismo y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). Posición del socialismo británico. En J. C. Mariátegui, *En: Mariátegui: Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 4: Defensa del marxismo y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). Sentido heroico y creador del socialismo. En *Mariátegui: Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Publicado en Variedades. Lima, 24 de diciembre de 1927 ed., Vol. Tomo 4: Defensa del marxismo y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
- Mariátegui, J. C. (2010). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 2: 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos). Caracas: El Perro y la Rana.
- Núñez, E. (1978). La experiencia europea de José Carlos Mariátegui. En E. Núñez, *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos*. Lima: Amauta.
- Paris, R. (1980). El marxismo de Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Unamuno, M. d. (1967). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe.