

Cultura y marxismo. La construcción de un orden nuevo en Gramsci y Mariátegui

David Cardozo Santiago
Universidad Nebrija 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.105714>

Recibido: 28/10/2025 • Aceptado: 01/01/2026 • Publicado: xxxx

Resumen: En el presente artículo exploraremos el nexo decisivo entre cultura, libertad y orden nuevo desde dos perspectivas convergentes, la del italiano Antonio Gramsci y la del peruano José Carlos Mariátegui. Ambos autores contribuyeron a desanquilosar a un materialismo histórico que había renunciado demasiado pronto a librar la batalla espiritual. Frente a la tentación de reducir el marxismo a una mera ciencia económica, ambos pensadores optaron por restituir su dimensión fundamental de filosofía de la praxis y asumieron que la transformación material del mundo no tendría lugar sin una paralela reforma moral e intelectual de los sujetos. Así, tanto para Gramsci como para Mariátegui, la cultura ocupó un lugar preponderante como escenario de una lucha decisiva para la forja de un nuevo orden de libertad que viniera a reemplazar al desgastado ideario liberal.

Palabras clave: Marxismo y cultura; Antonio Gramsci; José Carlos Mariátegui; Hegemonía cultural; mito revolucionario

EN Culture and Marxism. The Construction of a New Order in Gramsci and Mariátegui

Abstract: In this article, we shall explore the crucial link between culture, freedom and a new order from two converging perspectives: that of the Italian Antonio Gramsci and that of the Peruvian José Carlos Mariátegui, who helped to free historical materialism from the straitjacket of a view that had given up too soon on waging the spiritual battle. Faced with the temptation to reduce Marxism to a mere economic science, both thinkers chose to restore its fundamental dimension as a philosophy of praxis and assumed that the material transformation of the world would not take place without a parallel moral and intellectual reform of the subjects. Thus, for both Gramsci and Mariátegui, culture occupied a pre-eminent place as the arena of a decisive struggle to forge a new order of freedom that would replace the worn-out liberal ideology.

Keywords: Marxism and Culture; Antonio Gramsci; José Carlos Mariátegui; Cultural Hegemony; Revolutionary Myth.

Sumario: Instinto de rebelión y autodisciplinamiento: la forja de un intelectual. Conciencia y orden nuevo: la laboriosa ascensión. Organizar la libertad: la consigna socialista. Forjar el mito: construir el proletariado. Religión e indigenismo: combatir el legado colonial. A modo de cierre: otra cultura, otra revolución. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Cardozo Santiago, David (2026). Cultura y marxismo. La construcción de un orden nuevo en Gramsci y Mariátegui. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://orcid.org/0000-0001-9869-7368>

Una *afinidad electiva* parece conectar la vida y el pensamiento de dos de los marxistas más destacados de la primera mitad del siglo XX: Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui. Esta conexión entre ambos pensadores ha sido ampliamente destacada por reputados lectores, aunque la realidad histórica sea que el marxista peruano no llegó a establecer un diálogo directo con su par italiano ni con sus textos¹. Aun así, la compartida

¹ Las referencias directas a Gramsci en la obra de Mariátegui son escasas y apenas incidentales. En el artículo *La política socialista en Italia*, Mariátegui menciona al comunista sardo de la siguiente manera: “Los comunistas, que reclutan a la mayoría de sus adherentes en la juventud proletaria, siguen la política de la Tercera Internacional. No figuran, por eso, en el bloque del Aventino, al cual han tratado de empujar a una actitud revolucionaria, invitándolo a funcionar y deliberar como parlamento del pueblo en

inclinación por aspectos ampliamente desatendidos por las corrientes que dominaban el marxismo de su tiempo nos habilita a esforzarnos por ofrecer una composición en la que procuraremos rescatar algunos de los tópicos desplegados por Gramsci y Mariátegui, que señalan los caminos *heterodoxos* –especialmente en confrontación con la posterior erección de una *ortodoxia* stalinista– para la reinterpretación y aplicación de las teorías marxianas en el período de entreguerras y desde dos escenarios –Italia y Perú– situados en las periferias del desarrollo industrial capitalista.

Instinto de rebelión y autodisciplinamiento: la forja de un intelectual

Durante mucho tiempo mis relaciones con los demás fueron enormemente complicadas, una multiplicación o división por siete de todos los sentimientos reales para evitar que los demás entendieran lo que yo sentía realmente. ¿Qué es lo que me ha salvado de convertirme en un pinga almidonado? El instinto de la rebelión, que desde el primer momento se dirigió contra los ricos porque yo, que había conseguido diez en todas las materias de la escuela elemental, no podía seguir estudiando, mientras que sí podían hacerlo el hijo del carnicero, el del farmacéutico, el del negociante en tejidos. Luego se extendió a todos los ricos que oprimían a los campesinos de Cerdeña, y yo pensaba entonces que había que luchar por la independencia nacional de la región. “¡Al mar los continentales!” ¡Cuántas veces he repetido esas palabras! Luego conocí la clase obrera de una ciudad industrial, y comprendí lo que realmente significaban las cosas de Marx que había leído antes por curiosidad intelectual. Así me he apasionado por la vida a través de la lucha de la clase obrera.

Antonio Gramsci, Carta a Julia Schucht [Viena, 6-III-1924]

Con estas palabras, que trazan la aguda semblanza del hombre sufriente que habita en el intelectual, Gramsci daba cuenta en una carta de la raíz sentimental de sus primeros desvelos e intuiciones revolucionarias. Un “instinto de rebelión” arrojado contra los ricos que impedían que el cuarto de los siete hijos que había dado a luz un matrimonio empobrecido de –la ya excesivamente empobrecida– Cerdeña pudiera continuar con sus estudios a pesar de sus elocuentes méritos; un “instinto de rebelión” dirigido contra los ricos que oprimían a los campesinos sardos y que dejarían de hacerlo –según los cálculos del Gramsci adolescente– cuando la isla conquistase su independencia (“¡Al mar los continentales!”); un “instinto de rebelión” que, afiliado a aquella otra rebelión obrera, desafiaba el orden establecido ofreciendo como célula de un nuevo orden a los consejos de fábrica turineses. Este *instinto de rebelión*, transmutado y rearticulado para estar a la altura de las complejidades crecientes de su tiempo, no abandonaría jamás las reflexiones del revolucionario sardo.

Parece pertinente recordar que este instinto que erige la figura de Antonio Gramsci no es la de aquel *Übermensch* finisecular; antes bien, sería –por servirnos de otra figura cara a los filósofos– la del *qualunque*, un “cualquiera” que ha forjado su carácter y su inteligencia a fuerza de trabajo y que, aun así, pasaría ampliamente desapercibido entre la mayoría de sus contemporáneos, como ilustra esta anécdota de un compañero de Gramsci en la prisión de Turi:

Desde hacía dos años me encontraba en Turi; una mañana la puerta del patio de ‘paseo’ se abrió y entró un hombre pequeño de estatura, un poco deforme [...]. Curiosos de saber lo que sucedía afuera, nos aproximamos. “¿Sois políticos?”, preguntó. “Me llamo Gramsci”. Siguió preguntando a qué movimientos pertenecíamos. Yo y Ceresa dijimos ser comunistas, los otros eran todos anarquistas. A decir verdad nadie sabía quién era Gramsci, era uno cualquiera (Piacentini, citado Gerratana, 1981, p. 32).

El desconocimiento de la figura de Gramsci entre las masas e intelectuales no variaría sustancialmente hasta que la aparición de la edición togliattiana de los *Cuadernos de la cárcel* en 1948 revirtiera esta situación².

Si hacemos hincapié en esta condición de *cualquiera* no es para desmerecer la inobjetable estatura intelectual del sardo, sino precisamente para colocar el foco en el ángulo preciso en el que se deja percibir, más allá de las efímeras modas intelectuales, que lo único que convierte a una vida en extraordinaria es el esfuerzo continuado y sin pausa aún en los tiempos de derrota, como el propio Gramsci se imponía a sí mismo, según reconocía en otra de sus cartas: “Me he convencido de que aun cuando todo está o parece perdido, es preciso reanudar tranquilamente el trabajo, recomenzando desde el principio. Me he convencido de que es preciso contar siempre sólo con uno mismo y con las propias fuerzas” (Gramsci, 1965, p. 126). Tantas veces

oposición al parlamento fascista. Se destacan en el estado mayor comunista el ingeniero Bórdiga, el abogado Terracini, el profesor Graziadei, el escritor Gramsci” (Mariátegui, 2010, I, p. 263).

² Como refiere Liguori, Togliatti fue el responsable de dar a conocer el pensamiento de Gramsci forjado durante el encierro carcelario al finalizar la II Guerra Mundial: “Gramsci era, en 1944-1945, no solo para los italianos en general, sino para los propios militantes de su partido, casi un desconocido. Se le recordaba, sobre todo, como víctima del fascismo, pero raramente como secretario del *Partito comunista d'Italia* (el primer nombre del PCI), mientras que su peso como teórico e intelectual era desconocido más allá del reducido grupo de dirigentes políticos y hombres del mundo de la cultura que lo habían conocido personalmente o leído en los años veinte. Fue el mismo Togliatti quien, desde los últimos meses de la guerra, a medida que la península italiana era liberada del nazifascismo, presentó a Gramsci a los italianos, a los comunistas y a los intelectuales, convirtiéndolo ante todo en el precursor de la política de *unidad antifascista* que precisamente él, Togliatti, había elaborado y puesto en marcha en la estela de las experiencias de los años treinta y de la visión geopolítica madurada en los primeros años de los cuarenta. Togliatti habló de Gramsci en multitud de discursos y artículos y empezó a publicar sus escritos carcelarios y precarcelarios en su revista, *Rinascita*, y en otros periódicos y revistas del partido o cercanas a él” (Liguori, 2022a, pp. 236-237).

inmóvil y solitario, el trabajo intelectual sostenido con la pulsión agonística propia del campo de batalla, pero también –como agudamente ha señalado Gerratana (1981)– la tensión entre el estudio como *razón de vida* y como *medio de supervivencia* en unas condiciones lamentables es la que nos permite continuar pensando nuestro presente a partir de una constelación de ideas originalísimas, porque aquel hombre cualquiera, encarcelado, se dispuso a escribir las notas que conformaron sus *Cuadernos de la cárcel*.

Estos motivos, que se harán patentes una y otra vez en las *Cartas de la cárcel*, se encontraban ya presentes en un texto de juventud titulado *Socialismo y Cultura* (29-1-1916) en el que el papel de la disciplina y la crítica no se limitaban a actuar como faros del trabajo individual, sino que servían de empedrado sendero hacia la revolución socialista. Por la vía de una concepción que democratizaba la ilustrada consigna del *sapere aude* irradiando sus más profundos efectos hacia los sectores subalternos, la cultura era concebida por el joven Gramsci como “organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes” (Gramsci, 2013a, p. 22). Pero, además, esta centralidad de la cultura como vía al socialismo exigía el reconocimiento de una temporalidad propia que debía avanzar *estrato por estrato*, permitiendo que la humanidad conquistase “el derecho a vivir con independencia de los esquemas y de los derechos de minorías que se afirmaron antes históricamente”.

Como es evidente, esta temporalidad exigida por la cultura no se deja identificar fácilmente con aquella otra que se asienta sobre el perpetuo carácter urgente de la articulación de las demandas, pues, a diferencia de esta, aquella se propone un laborioso trabajo pedagógico de *ida hacia el pueblo*, pero también contiene una exigencia irrenunciable de autodisciplinamiento de los sectores populares³. Entonces, la temporalidad a la que se refiere Gramsci no es la que marca el calendario electoral, sino la que permite sedimentar las capas de una revolución que siempre ha venido precedida “por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos” (Gramsci, 2013a, p. 22). En este sentido, es preciso retener que el objetivo último de la revolución que proyecta el pensador sardo no es sino la construcción de un socialismo de raíz democrática que demanda que –como ha destacado Garrido– “los grupos y clases subalternos no sean considerados como meros objetos de gobierno, sino como virtuales sujetos del mismo”, en la medida en que “sienta las bases materiales e institucionales para un gobierno que *efectivamente* sea del pueblo” (Garrido, 2022, p. 158).

Conciencia y orden nuevo: la laboriosa ascensión

En su memorable introducción a los *Cuadernos de la cárcel*, Horacio González destacaba que la escritura de Gramsci tendía a desplegarse “como círculos concéntricos que intentan rodear cada vez más estrechamente a su objeto [...] construyendo el rostro de la revolución” (González, 1971, p. 3). Uno de esos rostros de la revolución es el que irrumpe del examen de la relación entre *crítica*, *conciencia* y *orden*.

Puede decirse que toda conciencia es el fruto de un arduo trabajo de ascensión que, partiendo de las condiciones naturales y fisiológicas, conquista la propia posición en un marco más amplio y susceptible de ser sistematizado. Este proceso no encuentra su excepción en la *conciencia de clase*, que no es, en ningún caso, la simple constatación de un dato económico –la propiedad o ajenidad en relación con los factores del proceso del trabajo– sino el resultado de una crítica radical de la reproducción incesante del despojo originario inserto en el núcleo mismo de la forma del valor⁴; pues *crítica* –como nos recuerda Gramsci– “quiere decir cultura, y no ya evolución espontánea y naturalista” (Gramsci, 2013a, p. 23). Este hilo vuelve a aparecer en un texto escrito un par de años después, *Nuestro Marx* (4-5-1918), en el que la figura del autor de *El Capital* es reivindicada, no por ser el fundador de una *ciencia de la historia* (Althusser, 1967), sino porque “con él lo fragmentario, lo irrealizado, lo inmaduro, se ha hecho madurez, sistema, consciencia” (Gramsci, 2013c, pp. 42-43). El autor de *El Capital* –aún ambivalente figura en el pensamiento del joven Gramsci– habría emergido ante las clases populares como “el maestro de vida espiritual y moral” capaz de orientar los esfuerzos que realiza la humanidad “por conseguir consciencia de su ser y su cambio, para captar el ritmo misterioso de la historia y disipar su misterio, para ser más fuerte en el pensar y en el hacer” (Gramsci, 2013c, p. 45).

Se hace evidente, pues, que para Gramsci no cabía esperar ninguna bancarrota de la conciencia alienada, ni el agotamiento natural de la cultura burguesa: solamente a través de la crítica podía abrirse paso

³ El reconocimiento del valor de la disciplina es una constante en el pensamiento de Gramsci y se refleja incluso donde sirve como base a una crítica tan significativa como la que el sardo efectúa contra el taylorismo-fordismo: “Es interesante también desde el punto de vista psicológico, como son interesantes las medidas tomadas por los mismos industriales americanos, como Ford, por ejemplo. Ford tiene un cuerpo de inspectores que controlan la vida de los empleados y trabajadores y les imponen un régimen determinado; controlan hasta la alimentación, la cama, las dimensiones de las habitaciones, las horas de descanso e incluso asuntos más íntimos; el que no se doblega a eso queda despedido y deja de tener los seis dólares de jornal mínimo. Ford da seis dólares como mínimo, pero quiere gente que sepa trabajar y que esté siempre en condiciones de hacerlo, es decir, que sepa coordinar el trabajo con el régimen de vida. Nosotros, europeos, somos todavía demasiado bohemios, creemos que podremos hacer cualquier trabajo y vivir como nos apetezca, como bohemios; por eso, como es natural, el maquinismo nos tritura, y entiendo el maquinismo en sentido general, como organización científica incluso del trabajo de concepto. Somos demasiado románticos, de un modo absurdo, y por no querer ser pequeño-burgueses caemos en la forma más típica del espíritu pequeñoburgués, que es precisamente la bohemia” [Carta a Tatiana Schucht, Cárcel de Turí, 20-10-1930] (Gramsci, 2013b, p. 230)

⁴ Aunque no sea el cometido de nuestro trabajo, hay que destacar que el rol fundamental que desempeña la *crítica* en el pensamiento gramsciano se extiende también a su concepción de la crítica de la economía política concebida como algo diferente de una nueva *ciencia*, tal y como ha defendido Fabio Frosini: “la crítica de la economía política [...] hay que repensarla como una intervención estratégica en la coyuntura política, y no como la búsqueda de alguna nueva «ciencia» de la economía. La crítica de la economía política no es una ciencia sino, eso, una *crítica*, es decir una actividad que, gracias al recurso a la historia y a la política, hace estallar la pulcritud formal de la «ciencia» económica” (Frosini, 2013, pp. 66-67)

la autoconciencia, aquel *conócete a ti mismo* que, en palabras del sardo, quiere decir “ser lo que se es, [...] ser dueños de sí mismo, distinguirse, salir fuera del caso, ser *elemento de orden*, pero del orden propio y de la propia disciplina a un ideal” (Gramsci, 2013a, p. 23). La máxima délfica no pasa por ser un aspecto menor o subordinado de la lucha, porque como lúcidamente supo destacar René Zavaleta –“frecuentador de Gramsci como el que más”, en palabras de Aricó (1988)–, “lo importante es que, tarde o temprano, cada sociedad aprende que conocerse es ya casi vencer” (Zavaleta, 1986, p. 22), y para conocerse –agregamos nosotros– es necesario dotarse autónomamente del propio orden.

Aparece, así, uno de los principios clave que –como ya diagnosticara Sacristán (1998)– conformó, junto al problema del tiempo, el *leitmotiv* del trabajo intelectual de Gramsci: la idea de *orden*. El itinerario de esta idea en los años juveniles de Gramsci nos conduce naturalmente a otro artículo, *Tres principios, tres órdenes* (11-2-1917), donde queda explicitada la idea de *orden* como *télos* de la revolución: “los socialistas no tienen que sustituir un orden por otro. Tienen que instaurar el orden en sí”. Tras señalar que los valores del liberalismo habían constituido las ideas-límite de la burguesía, Gramsci enfatizaba que estos valores eran para el proletariado sus “ideas-mínimo” y que, en consecuencia, era necesario avanzar en la dirección de una plebeyización de estos principios en la medida en que el cometido último del reivindicado *orden en sí* no era otro que el de la “realización íntegra de la personalidad humana, reconocida a todos los ciudadanos [...] la libertad al máximo con el mínimo de constricción” (Gramsci, 2013d, p. 28). El socialismo se entendía, por tanto, como la instauración por medio de la voluntad de este *orden universal concreto*.

¿En qué consiste, entonces, el horizonte socialista que aparece en estos escritos tempranos de Gramsci? En condensada síntesis, podríamos decir que en la erección de un *orden* legítimo cuyo cometido fundamental sería el de *organizar* la libertad. Es esta la cuestión que Gramsci aborda en *Utopía*, un texto de 1918, en el que la relación entre *orden* y *libertad* se entreteje con el problema de las garantías que debían ser exigidas al Estado socialista soviético para poder considerarlo como autoridad legítima. En este contexto, el sardo sostuvo que el problema que se le planteaba a la revolución rusa en sus primeros compases era el de suscitar una jerarquía abierta, “que no pudiera cristalizar en un orden de casta y de clase” y en el que la autoridad “fuera solo autoridad espiritual”. Detrás de esta fundamentación espiritual de la autoridad, emergía el principio de legitimidad del nuevo Estado, que no era otro que el de la integración y desarrollo de los sóviets en su seno: “los bolcheviques –defendía Gramsci– se convierten en partido de gobierno porque sostienen que los poderes del Estado tienen que depender de los sóviets y ser controlados por ellos” (Gramsci, 2013e, p. 53).

Remontándonos cuatro décadas atrás, hasta el año 1881, encontramos en los borradores de respuesta elaborados por Marx para responder a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, una isomorfía notable con la propuesta gramsciana: la única medida posible para la supervivencia de las comunas rurales –la *obshina*– en condiciones contemporáneas al capitalismo pasaba por una revolución que consolidara la organización de estas comunas agrícolas a escala nacional, impidiendo que el aislamiento entre ellas actuase como medio efectivo para su disolución. Dicha revolución debía, a su vez, dar lugar a “una asamblea de campesinos escogidos por las mismas comunas y que sirviera de órgano económico y administrativo de sus intereses” (Marx, 2015, p. 183). El principio de la legitimidad es, tanto en la “asamblea de campesinos” propugnada por Marx como en la defensa soviética gramsciana⁵, la proximidad de estas estructuras a las prácticas organizativas y productivas que, en última instancia, eran las que podían actuar como freno ante la dinámica disolvente del capital, pero también ante la tendencia estatal a desligarse de la materialidad de la comunalidad *real* y convertirse en lo que Marx denominó “comunidad *ilusoria*”.

Organizar la libertad: la consigna socialista

De lo visto hasta aquí, podemos inferir lo que el joven Gramsci entendía como misión fundamental del *orden* nuevo socialista: la *organización* de la libertad en el marco de una estructura jerarquizada. Este esquema es pensado como el único capaz de, por un lado, fundarse sobre las condiciones materiales realmente existentes y, por el otro, forjar “instituciones sociales que garanticen el máximo de libertad”.

Emerge ya en estos textos tempranos un aspecto sobre el que pivotarían los futuros desarrollos de la teoría de la hegemonía gramsciana –y que han sido curiosamente desatendidos por algunas de las lecturas más influyentes de los últimos años–; me refiero a su dimensión *institucional*. Como destacara en su día Juan Carlos Portantiero, “no hay producción de hegemonía sin desarrollo de instituciones o aparatos, sin una práctica estructurada materialmente, de la lucha ideológica, cultural y política”. Por tanto, continuaba el argentino, “el concepto de hegemonía [...] incluye a la problemática de la constitución de las clases en voluntades políticas colectivas, a través de planos articulados de acción institucional” (Portantiero, 1981, p. 150).

Esta centralidad de las instituciones para el nuevo orden socialista haría una nueva aparición en otro texto de aquellos años juveniles de Gramsci, *Democracia obrera* (21-6-1919), en el que la cuestión de lo que podríamos denominar *el orden antes del orden*⁶ o lo que en los debates soviéticos se estaba barruntando en términos de “dualidad de poderes”, irrumpe para intentar dar respuesta al siguiente dilema:

⁵ Es preciso recordar que durante el llamado “bienio Rojo” (1919-1920), Gramsci se convirtió en un exponente destacado de la “democracia conciliar” o “soviética” que, tal y como ha señalado Liguori, se fundaba en “en el control estricto de los representantes por parte de los representados y en la homogeneidad social de la representación política que, para Marx y Lenin, había tenido su primer experimento en la Comuna de París de 1871” (Liguori, 2022b, p. 134).

⁶ La referencia a este “orden antes del orden” es deudora de la lectura de Sacristán sobre el papel que cumplieron los Consejos de fábrica en el pensamiento de Gramsci, como orden “antes de tiempo”: “Los consejos son la concreción del *orden* nuevo ya en el seno del viejo orden relativo, o absoluto desorden capitalista. Por lo tanto. son algo distinto del sindicato –característica arma de lucha «corporativa» o «estamental» en el desorden de la sociedad burguesa– y también diferentes del Partido político, en cuyo

¿Cómo dominar las inmensas fuerzas desencadenadas por la guerra? ¿Cómo disciplinarlas y darles una forma política que contenga en sí la virtud de desarrollarse normalmente, de integrarse continuamente hasta convertirse en armazón del Estado socialista en el cual se encarnará la dictadura del proletariado? (Gramsci, 2013f, p. 61).

La respuesta anticipa el arquetipo de una estrategia que, con diversos agentes colectivos ocupando la coordinación de la acción política, se desplegaría ininterrumpidamente en el pensamiento gramsciano⁷:

El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada. Relacionar esos institutos entre ellos, coordinarlos y subordinarlos en una jerarquía de competencias y de poderes, concentrarlos intensamente, aun respetando las necesarias autonomías y articulaciones, significa crear ya desde ahora una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa con el Estado burgués, preparada ya desde ahora para sustituir al Estado burgués en todas sus funciones esenciales de gestión y de dominio del patrimonio nacional (Gramsci, 2013f, p. 61)

Quizás sea preciso, ante el riesgo potencial de confundir la propuesta gramsciana con una filiación al orden por el orden mismo, rememorar una anécdota que ilustra, sin dejar lugar a dudas, la posición del comunista sardo frente al nuevo orden fascista. En su intervención en el álgido debate, que tuvo lugar en la Cámara de Diputados italiana el 16 de mayo de 1925, Gramsci arguyó que

el fascismo lucha contra la única fuerza organizada eficazmente que ha tenido la burguesía en Italia, para suplantarla en la ocupación de los puestos que el Estado da a sus funcionarios. La revolución fascista no es más que la sustitución de un personal administrativo por otro. (Gramsci, 2013g, pp. 159-160)

Ante esto, Mussolini replicaba: “De una clase por otra, como ha ocurrido en Rusia, como ocurre normalmente en todas las revoluciones, como haremos nosotros metódicamente”; ante lo que Gramsci replicaría: “solo es una revolución la que se basa en una nueva clase. El fascismo no se basa en ninguna clase que no estuviera ya previamente en el poder...” (Gramsci, 2013g, pp. 159-160). Por tanto, en la revolución no se juega el simple recambio de un orden por otro: a estas alturas del pensamiento de Gramsci, la instauración del socialismo consiste en el reemplazo del orden de clase burgués por un nuevo orden de clase proletario.

Si el itinerario que hemos propuesto a partir de esta breve selección de textos juveniles de Gramsci ha cumplido su cometido, habrá servido para mostrar que, si bien en estos años aún no habían sido diseccionadas en toda su complejidad las relaciones entre sociedad política y sociedad civil – que sólo encontrarían su preclara comprensión con el desarrollo de la teoría de la hegemonía– ya comenzaba a hacerse visible la forja de unas armas teóricas a la altura de la situación objetiva de las fuerzas enemigas amparadas por el Estado burgués. Entre ellos, el papel de las instituciones y la (auto)disciplina de las masas como soportes de un socialismo entendido como “desarrollo infinito en régimen de libertad organizada y controlada por la mayoría de los ciudadanos” (Gramsci, 2013e, p. 54) serían elementos que no abandonarían nunca la concepción política legada por el autor de los *Cuadernos de la cárcel*.

Forjar el mito: construir el proletariado

A pesar de la asistencia del joven José Carlos Mariátegui al Congreso de Livorno de 1921, donde coincidió con Antonio Gramsci y del hecho conocido de que accedió de primera mano a algunos artículos de *L'Ordine Nuovo*⁸, la afinidad entre ambos debe ser reconstruida a partir de la común pertenencia al ambiente intelectual italiano de la primera mitad de la década del 20 y, particularmente, a la influencia común que ambos autores reconocen de una figura que sería decisiva para sus respectivas reelaboraciones del marxismo: Georges Sorel.

En un texto titulado *Henri de Man y la crisis del marxismo*, Mariátegui cifraba en la figura de Sorel “la verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx” (Mariátegui, 1969a, p. 20). No puede soslayarse que el mismo Sorel se consideró a sí mismo como el encargado de “completar” la teoría de Marx: “ahora tenemos, acerca de la violencia, ideas que Marx no hubiera podido formarse fácilmente. Estamos entonces en condiciones de completar su doctrina, en vez de comentar sus textos como lo han hecho durante tanto tiempo los discípulos desorientados” (Sorel, 1978, p. 40).

origen el orden socialista no es más que aspiración. Vale la pena notar que la idea de un «tercer organismo» revolucionario --además del partido y del sindicato-- aparece en la actividad de Gramsci muy pronto: por ejemplo, y como «club de vida moral», en 1917. Pero cuando cristaliza en la tesis de los consejos de fábrica, la búsqueda, tan gramsciana de los gérmenes del *orden* nuevo en el tiempo viejo, *antes de tiempo*, por así decirlo, y con consciencia de ello, va a suscitar el entusiasmo de los metalúrgicos de Turín y el desconcierto y la oposición de las que un día serán la derecha y la izquierda comunistas italianas” [el destacado es nuestro] (Sacristán, 1998, p. 27)

⁷ La centralidad de las instituciones vuelve a aparecer en un pasaje de los *Cuadernos* (escrito en noviembre-diciembre de 1930, Cfr. Cospito, 2016, p. 138) donde el foco está puesto no ya en el Estado sino en el mundo de la producción, pero la *forma* del argumento reproduce prácticamente sin resto las ideas del joven Gramsci: “¿Cuál es el punto de referencia para el nuevo mundo en gestación? El mundo de la producción, el trabajo. El máximo utilitarismo debe estar en la base de todo análisis de las instituciones morales e intelectuales que se han de crear y de los principios que se han de difundir: la vida colectiva e individual debe ser organizada para el máximo rendimiento del aparato productivo. El desarrollo de las fuerzas económicas sobre las nuevas bases y la instauración progresiva de la nueva estructura resolverán las contradicciones que no pueden faltar, y, habiendo creado un nuevo «conformismo» desde abajo, permitirán nuevas posibilidades de autodisciplina, o sea de libertad también individual” [C. 7, §12] (Gramsci, 1981, p. 154).

⁸ Cfr. Núñez (1978), especialmente, pp. 26-29; y Aricó (1988), especialmente pp. 122-126.

Un lector contemporáneo de estos textos podría preguntarse legítimamente cuáles fueron los elementos del pensamiento de Sorel que condujeron a Mariátegui a considerarlo como un continuador y renovador del pensamiento marxista. A nuestro juicio, las razones hay que buscarlas en la simpatía del peruano por las críticas desplegadas en *Réflexions sur la violence* contra el aburguesamiento de los principales líderes del movimiento socialista, quienes abrazaron el parlamentarismo como vía reformista y pacífica de mejoramiento de las condiciones de vida de los obreros y, por otro lado, en la reivindicación de la *violencia* proletaria como instrumento para combatir la *fuerza* burguesa sostenedora del orden capitalista⁹. Estos dos factores fueron considerados por Mariátegui como el esperado “retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx” (Mariátegui, 1969a, pp. 20-21).

Las tesis de Sorel no implicaban únicamente la restauración de una doctrina combativa, sino también una extensión del horizonte marxista mediante la asimilación orgánica de los elementos provenientes de las corrientes filosóficas posteriores a Marx, especialmente, las aportaciones de Henri Bergson y los pragmatistas. Sin embargo, lo que propiamente portaban las tesis de Sorel – que conmovió profundamente tanto el pensamiento de Mariátegui como el de Gramsci –, fue una reivindicación del *mito* como fundamento de una filosofía de la revolución: “la teoría de los mitos revolucionarios –defendía Mariátegui– que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico” (Mariátegui, 1969a, p. 21).

No menos relevante en la concepción soreliana del mito es su condición de aglutinador de unos elementos que en la realidad se encuentran dispersos. No es osado afirmar, pues, que el papel de la batalla entre la *violencia* proletaria y la *fuerza* burguesa es el de ser un principio *constituyente*: existirá el *proletariado* siempre que el mito revolucionario delimite el terreno de lo social en dos campos antagónicos, dejando sin margen para las formas neutras. El proletariado –gracias al conato agonístico que el mito libera– desencadena la lucha y es, asimismo, lo desencadenado por ella.¹⁰

El vínculo inextricable entre *mito*, *lucha de clases* y *proletariado* contiene uno de los elementos claves para comprender el pensamiento político de Sorel. Puede afirmarse que el francés se anticipa a la célebre tesis de Carl Schmitt de que “lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación de hombres” (Schmitt, 2014, p. 68). Gracias al mito de la huelga general “el socialismo se condensa enteramente” (Sorel, 1978, p. 128) en torno a unas imágenes que evocan los sentimientos correspondientes “a las diversas manifestaciones de la *guerra* entablada por el socialismo contra la sociedad moderna” (Sorel, 1978, p. 129). Y concluye: “la huelga general los agrupa a todos en un cuadro de conjunto y, por ese agrupamiento da a cada uno de ellos su *maximum* de intensidad”. Lo político en su acepción belicista –posición compartida por Sorel y Schmitt– implica la clausura definitiva de cualquier forma de identificación de una materia concreta con la *politicidad*, dando lugar a una concepción fiscalista que redefine lo político no como una esfera óptica específica sino como un “grado de intensidad” en el que cualquier dimensión de la vida social podría alcanzar, potencialmente, el estatuto de *político*: “habrá el día –defiende Sorel– en que los más mínimos incidentes de la vida diaria se conviertan en síntomas del estado de lucha entre las clases, en que todo conflicto es un incidente de guerra social” (Sorel, 1978, p. 136). La elevación a política del conflicto latente aporta el beneficio cartesiano de la claridad y distinción de lo social, puesto que a través de la división derivada de la irrupción de la huelga general, la sociedad queda “bien delimitada en dos campos, y sólo en dos, sobre un campo de batalla” (Sorel, 1978, pp. 134-135)¹¹.

⁹ Consideramos que esta distinción entre *violencia* proletaria y *fuerza* burguesa constituye un residuo esencialista que ofrece escasas ventajas a la hora de interpretar los conflictos políticos concretos. No obstante, reproducimos la argumentación de Sorel para que sea el propio lector el que dictamine: “El estudio de la huelga política nos lleva a comprender mejor una distinción que es menester tener presente en el espíritu cuando se medita sobre las cuestiones sociales contemporáneas. Los términos *fuerza* y *violencia* se emplean indistintamente al hablar de los actos de la autoridad como de los actos insurreccionales. Está claro que los dos casos dan lugar a consecuencias muy diferentes. Estimo que habría una gran ventaja en adoptar una terminología que no diera lugar a la menor ambigüedad y que sería menester reservar la palabra *violencia* para la segunda acepción. Diríamos entonces que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el cual una minoría es la que gobierna, en tanto que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el principio de los tiempos modernos, en tanto que el proletariado reacciona sólo ahora contra ella y contra el Estado por medio de la violencia” (Sorel, 1978, p. 178). En otro pasaje, Sorel sostenía que las “insuficiencias” de Marx se debieron, fundamentalmente, a su incompreensión de la distinción entre “fuerza” y “violencia”: “[Marx] no conocía la diferencia, que hoy advertimos con claridad, entre la fuerza burguesa y la violencia proletaria, porque no vivió en los medios que tuviesen un concepto satisfactorio de la huelga general. Hoy día se tienen muchos elementos para comprender tan bien la huelga general como la política; sabemos en qué se diferencia el movimiento proletario de los antiguos movimientos burgueses, y la actitud de los revolucionarios enfrente del Estado nos suministra medios para discernir nociones que estaban aún muy confusas en el espíritu de Marx” (Sorel, 1978, pp. 184-185).

¹⁰ En la valoración de Mariátegui del “experimento laborista” en el Reino Unido en el año 1924 –el periodo de nueve meses bajo el gobierno de MacDonald– se verifica la posición del peruano sobre la importancia de la intensificación de los antagonismos políticos: “El experimento laborista, en suma, no ha sido inútil, no ha sido estéril. Lo será, acaso, para los beocios que creen que una era socialista se puede inaugurar con un decreto. Para los hombres de pensamiento no. El fugaz gobierno de MacDonald ha servido para obligar a los liberales y a los conservadores a coaligarse y para liquidar, por ende, la fuerza equívoca de los liberales [...] Los resultados administrativos del experimento han sido escasos; pero los resultados políticos han sido muy vastos. La disolución del Partido Liberal predice, categóricamente, la suerte de los partidos intermedios, de los grupos centristas. El duelo, el conflicto entre la idea conservadora y la idea revolucionaria, ignora y rechaza un tercer término. *La política, como todas las cosas, tiene únicamente dos polos*. Las fuerzas que están haciendo la historia contemporánea son, también solamente dos [el destacado es nuestro]” (Mariátegui, 1969b, pp. 59-60).

¹¹ Laclau y Mouffe destacaron que el mito de la huelga general actúa para Sorel como el “vínculo recompositivo” de la identidad obrera: “Desde esta perspectiva [la de Sorel] poco importa si la huelga general es realizable o no: su papel es el de un principio regulatorio que permita al proletariado pensar la *mélange* de las relaciones sociales como organizada en torno a una línea de demarcación clara; la categoría de totalidad, que ha sido eliminada en tanto descripción objetiva de la realidad, es reintroducida como elemento mítico que funda la unidad de la conciencia obrera” (Laclau y Mouffe, 2015, p. 50).

Sin embargo, lo que más radicalmente separa a las tesis de Sorel de las de Schmitt son las derivaciones de la reivindicación soreliana de la sentencia de Renan: “el porvenir es de aquellos que no se han desilusionado” (citado en Sorel, 1978, p. 33). Así, lo que demarca al proletariado de la burguesía en el plano immanente de la lucha de clases no es el hecho –discutible– de que aquellos enarbolan la bandera de la *violencia* frente a la *fuerza* conservadora burguesa, sino la constatación de que el proletariado aún mantiene la ilusión que el mito revolucionario ha despertado en ellos, siendo estos los que *aún* no se han desilusionado y forjan el porvenir; los otros, la burguesía, se aglutinan por su común defensa de un orden a conservar.

Esta misma consigna puede rastrearse en Mariátegui,¹² cuando afirma que “lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista” (Mariátegui, 1969c, p. 22). *Nosotros*, los socialistas –parecerían expresar Mariátegui y Sorel– pertenecemos al bando de la fe y ellos, los burgueses, no son más que los que han sido desencantados por la erosión operada por el escepticismo: la inversión de una cierta concepción científicista del marxismo operada por ambos autores es absoluta¹³. En el caso de Mariátegui –como ha señalado Robert Paris– “todo acontece como si del mito al *logos* o a la racionalidad se efectuase una comunicación permanente, sin compartimientos estancos ni fronteras” (1980, p. 132). Si bien difícilmente pueda discutirse el valor de la razón y la ciencia, es incuestionable que para el marxista peruano ambas se encuentran limitadas y son incapaces de satisfacer la necesidad de infinito que hay en el hombre:

La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo (Mariátegui, 1969c, p. 18).

La amalgama de la llamada a la acción y el antiintelectualismo dotaba al mito soreliano de todas las condiciones que el político-literato Mariátegui reclamaba para su propio ideario. No hay que olvidar que el moqueguano no solo fue el fundador del Partido Socialista peruano sino también de la prestigiosa revista *Amauta* y esto debe ser entendido en el sentido de que que ambas empresas fueron las dos caras no jerarquizadas de un mismo proyecto de –por decirlo en términos gramscianos– *reforma intelectual y moral* de la sociedad peruana¹⁴. Asimismo, cabría aventurar que en la noción de *mito* la raíz soreliana del pensamiento de Mariátegui conseguía fundirse con la raíz unamuniana¹⁵, tal y como refleja la sentencia que encontramos en *El alma matinal y otras estaciones*: “la vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es, combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa” (Mariátegui, 1969c, p. 17). La síntesis entre *mito* y *agonismo* encerraba la promesa capaz de conducir a las masas, de otro modo pasivas o simplemente reactivas, a la acción revolucionaria.

Religión e indigenismo: combatir el legado colonial

Para Mariátegui, el socialismo no podía ser reducido a una lucha ideológica que descuidara el aspecto espiritual, pues obrando de esta forma renunciaría al propósito eminentemente práctico del marxismo, concediendo demasiada ventaja a las fuerzas reaccionarias¹⁶. En un artículo titulado *La reacción en México*, Mariátegui defendió la idea del socialismo como religión¹⁷ en los siguientes términos: “cuando el proceso de

¹² Cfr. Villaverde (1980).

¹³ Es preciso ser cautelosos en este punto y advertir que, aunque Sorel y Mariátegui apuesten por una desmitificación de la ciencia junto con una remitiación de la realidad, no pretendieron desconocer el valor de la ciencia ni del pensamiento racional –pese a lo que han sostenido algunos intérpretes–, sino más bien cuestionar cierta concepción reduccionista de lo científico, pobre en matices y tendente a una mecanización antivitalista de la experiencia. Frente a ello, Sorel sostuvo que en la noción de huelga general, mito y ciencia pueden fusionarse sin caer en ninguna contradicción: “Practicar la Ciencia es saber, en primer lugar, cuáles son las fuerzas que existen en el mundo, y prepararse para utilizarlas de acuerdo a la experiencia. Por ello afirmo que si se acepta la idea de la huelga general, aunque se la estime como un mito, se procede exactamente como el físico moderno, que confía en su ciencia de manera total, aunque sabe que en el futuro se la ha de considerar anticuada. Nosotros somos los verdaderos poseedores del espíritu científico, en tanto que nuestros críticos no están al corriente de la Ciencia y la Filosofía modernas. Semejante comprobación nos basta para tranquilizar nuestro espíritu” (Sorel, 1978, pp. 153-154).

¹⁴ Coincidimos plenamente con la tesis de Fernanda Beigel de que la revista *Amauta* es inescindible del programa político de Mariátegui, entendido como un lento y pedagógico ascenso hacia la hegemonía: “Mariátegui entendía que el proceso de lucha por la hegemonía en el plano cultural era un momento fundamental en la construcción del partido y en la consolidación de un programa revolucionario. Por ello, el instrumento de semejante lucha debía basarse en pilares sólidos, capaces de contribuir a la edificación de la sociedad futura. En este sentido, *Amauta* constituía una preparación hacia la creación de nuevos lazos sociales, que sólo podía realizarse bajo la modalidad de la crítica y la permeabilidad al cambio” (2003, pp. 56-57).

¹⁵ Para una exploración más exhaustiva de esta conexión entre Mariátegui y Unamuno, véase nuestro artículo (Cardozo, 2024).

¹⁶ En la misma línea argumental se manifestaría otro de los marxistas “heréticos” del período de entreguerras, Karl Korsch, cuando defendió la subordinación de la teoría a la praxis revolucionaria: “The specific features of Marxism so far discussed, together with the practical principle implied in all of them, which commands the Marxists to subordinate all theoretical knowledge to the end of revolutionary action, provide the fundamental characters of the Marxian materialistic dialectic on the basis of which it distinguishes itself from the idealistic dialectic of Hegel. The dialectic of Hegel, the bourgeois philosopher of the restoration. [...] In the face of the universality and thoroughness of the present world crisis and of the increasingly sharper proletarian class struggles which surpass in intensity and extent, all convicts of the earlier phases of capitalist development, our task today is to give our revolutionary Marxian theory corresponding form and expression, and therewith to extend and actualize the revolutionary proletarian fight” (Korsch, 1971, pp. 70-71).

¹⁷ Robert Paris identifica el origen de la acepción de socialismo como religión en el revisionismo marxista italiano en el que se formaría el marxismo de Mariátegui: “La polémica de *Defensa del marxismo* contra el «neorrevisionismo» se basará en las posi-

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* [el destacado es nuestro]” (Mariátegui, 1959, pp. 45-46).

El colonialismo en América Latina había sembrado la semilla de una compleja simbiosis entre lo político y lo religioso que ni siquiera el empeño de los liberales ilustrados pudo derrumbar. Así, el vínculo Estado-Iglesia permaneció incólume aun en tiempos republicanos y las consecuencias de ello son patentes incluso en nuestros días. Mariátegui no pudo más que reconocer y enfrentar esta realidad. En esta escenografía, el mito en su acepción mariateguiana no constituyó un simple trasplante europeo a la realidad americana: la promesa del regreso del Inkario, condensada en la consigna lanzada por Túpac Amaru II, “volveré y seré millones”, expresaba una de las máximas reivindicaciones del movimiento indigenista y, evidentemente, funcionaba como un mito articulador de los movimientos indígenas. La constatación de esta realidad permitió a Mariátegui conjugar el mito indigenista con el mito socialista para enfrentar el fanatismo religioso legado por siglos de dominación católica.

La dimensión del problema religioso no se dejaba reducir al contrapeso jurídico contenido en el principio liberal de la libertad de culto, sino que obligaba a enfrentar su alcance en función del “grado de intensidad” alcanzado por este, es decir, confrontándolo como uno de los más arraigados problemas políticos del continente americano. Así, no es una contingencia que la invitación a hacer frente al problema religioso apareciera como una de las consignas defendidas por Julio Portocarrero y Hugo Pesce, representantes del Partido Socialista peruano –y por tanto de Mariátegui– en la Primera Conferencia Comunista, que tuvo lugar en Buenos Aires en junio de 1929.¹⁸ En un pasaje del texto presentado por los socialistas peruanos, *El problema de las razas en América Latina*, se leía:

Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios. Sólo una conciencia de clase, sólo el mito revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anticlerical, lograrán substituir los mitos artificiales impuestos por la civilización de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder (Mariátegui, 1971, p. 58).

La obra de Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, encendió el entusiasmo de Mariátegui precisamente en la medida en que respondía a una tarea ineludible para la lucha por el socialismo en el Perú, como era la de la conquista de las almas de los sectores indígenas. La publicación del libro por la editorial Minerva con prólogo del propio Mariátegui, reflejó la decidida simpatía por Valcárcel y la concesión del papel de portavoz cusqueño de las reivindicaciones indígenas. Sobre su defensa del “nuevo indio” y sobre el rol del propio Valcárcel, Mariátegui escribiría lo siguiente: “el nuevo indio explica e ilustra el verdadero carácter del indigenismo que tiene en Valcárcel uno de sus más apasionados evangelistas. La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de occidentalización material de la tierra keswa”. Y concluía con una advertencia cuya actualidad señala la zona de intersección entre marxismo e indigenismo: “no es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria” (Mariátegui, 1972, p. 11).

Para el director de la revista *Amauta*, las tesis de Valcárcel se presentaban como el complemento imprescindible para la traducción del mito de la revolución socialista a las condiciones específicas del Perú. Valcárcel, situado en el escenario cusqueño –huella privilegiada del glorioso Tawantinsuyu–; Mariátegui, el socialista retornado de Europa y afincado en Lima con la misión de “peruanizar el Perú”. Esta era la síntesis perfecta para un alma poética como la de Mariátegui, la imagen acabada de la amalgama entre indigenismo y socialismo como fuerzas capaces de sentar unas nuevas bases para el Perú: “el caso de Valcárcel –afirmaba Mariátegui– demuestra lo exacto de mi experiencia personal, hombre de diversa formación intelectual, influido por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugerencias y estudios, Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo”. Y concluía con una sugerente identificación: “en este libro [Valcárcel] nos dice, entre otras cosas, que el proletariado indígena espera su Lenin. No sería diferente el lenguaje de un marxista” (1972, p. 12).¹⁹

La dimensión mítica de la huelga general defendida por Sorel es reelaborada por Mariátegui y convertida en el mito de la “revolución socialista” para ofrecer una respuesta a las exigencias de la realidad peruana, lo que también implicaba el reconocimiento de la debilidad de la clase obrera peruana en la década del 20 y su consecuente incapacidad como clase para liderar exitosamente una huelga de la magnitud exigida por el programa de Sorel. La consigna de la “revolución socialista” parecía estar en mejores condiciones de

bilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica implícitas en el marxismo, es decir, en una lectura «heroica» «voluntarista» de Marx –«bergsoniana» incluso, si se tienen en cuenta las acusaciones lanzadas contra Gramsci y el *Ordine Nuovo*–, respecto a la cual ya se ha dicho que era ante todo, por su amplitud y su continuidad, esencialmente italiana. Aceptando una vez más –y no sólo para las necesidades de la causa– el postulado central de esa revisión italiana del marxismo que constituye la negativa de la Razón o de la Ciencia definida en su única acepción «positivista», «cientificista» y no dialéctica, despojándose así de los medios de demostrar las razones del socialismo; aceptando, en suma, el terreno elegido por el adversario, *Defensa del marxismo* no podrá evitar, en realidad, hallar esa definición «religiosa» del socialismo, la única posible en lo sucesivo: el socialismo deberá ser «religioso» si quiere ser revolucionario. E incluso ser, a secas” (Paris, 1980, p. 144).

¹⁸ A propósito de las polémicas de la delegación peruana en la I Conferencia Comunista de Buenos Aires, cfr. Flores (1980), especialmente el primer capítulo, *El inicio de una polémica*, Buenos Aires, 1929.

¹⁹ Aunque quizás no constituya más que una anécdota, es sugerente recordar que la cita de Mariátegui modificó la expresión original de Valcárcel: “La dictadura indígena busca su Lenin” (Valcárcel, 1972, p. 125)

convertirse en el mito capaz de aglutinar a indígenas, campesinos, obreros, mineros y al variopinto conglomerado de sectores subalternos, con la finalidad de constituir una unidad –aunque precaria e inestable– que derrumbase las sedimentadas capas legadas por el colonialismo hispánico.

En el mencionado capítulo, *Henri de Man y la crisis del marxismo*, Mariátegui afirmaba –no sin cierta osadía– que “*las reflexiones sobre la violencia* [de Sorel] parecen haber influido decididamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini” (Mariátegui, 1969a, pp. 21-22). Aunque no podamos más que matizar la influencia del francés sobre el revolucionario ruso, a tenor de la forma en que Sorel es calificado por el propio Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*: “confusionista bien conocido” (Lenin, 1974-78, p. 282), lo realmente significativo es que, en el texto del Amauta, Lenin comparece junto a Sorel como el “restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista” y, asimismo, la Revolución rusa se presenta como el “acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo”, acontecimiento en el que –concluía Mariátegui– “hay que ir a buscar la nueva etapa marxista” (Mariátegui, 1969a, p. 22).

A nuestro juicio, el momento de la obra de Mariátegui donde se plasma de forma más explícita el valor de Georges Sorel y Vladimir Lenin como continuadores y renovadores del marxismo de Marx, es el texto titulado *El proceso a la literatura francesa contemporánea*. Allí, Mariátegui afirma:

El sorelismo como retorno al sentimiento original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma. Y en Sorel reconocemos al intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clase y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del marxismo porque comenzó por aceptar todas las premisas de éste, no por repudiarlas *a priori* y en bloque como Henri de Man en su vanidosa aventura. *Lenin nos prueba en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx* [los destacados son nuestros] (Mariátegui, 1969a, p. 126).

Una detenida lectura de este pasaje nos permite extraer la valoración mariateguiana del papel de cada uno de ellos en la renovación del marxismo: Sorel es el *intelectual*, el hereje que viene a completar el dogma con su revalorización de la idea revolucionaria; Lenin es el *político* práctico que, como estandarte de una revolución consumada, ratifica que “el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”. Podemos encontrar una valoración análoga de la figura de Lenin en un artículo titulado simplemente *Lenin*²⁰: “Lenin no es un ideólogo sino un realizador. El ideólogo, el creador de una doctrina carece generalmente de sagacidad, de perspicacia y de elasticidad para realizarla. Toda doctrina tiene, por eso, sus teóricos y sus políticos. Lenin es un político: no es un teórico”²¹ (Mariátegui, 2010, p. 228).

De estos pasajes se desprende una sencilla conclusión: fue el Lenin *político* y no tanto el Lenin *teórico* –si es que puede establecerse tal distinción– el que interesó profundamente a Mariátegui.²² En la figura del líder soviético, el Amauta encontró la imagen de un estratega flexible y pragmático, que se había mostrado capaz de convertirse en un verdadero “conductor de muchedumbres y pueblos” (2010, p. 227). Esa promesa que encerraba la revolución rusa es la que, proclamada al unísono por Valcárcel y Mariátegui, abrazaron los marxistas de aquellas regiones que orbitaban en las periferias del capitalismo industrial en la década de los años 20 y a los que la cruenta historia del siglo XX volvería a dar un nuevo *mentís*.

A modo de cierre: otra cultura, otra revolución

Este itinerario que hemos recorrido, partiendo de las obras juveniles de Antonio Gramsci y tomando algunos elementos significativos de la producción teórica de José Carlos Mariátegui, nos ha permitido trazar un horizonte compartido en el que –más allá de algunas interpretaciones reformistas recientes– la revolución seguía siendo la consigna ineludible del marxismo. Ahora bien, ni para el italiano ni para el peruano, la revolución se agotaba en el reemplazo de las élites dirigentes burguesas por unas nuevas

²⁰ Este artículo apareció por vez primera en la revista *Variedades*, el 22 de septiembre de 1923.

²¹ A propósito de Lenin, Mariátegui concluía: “Su temperamento polémico es característica y típicamente ruso. Lenin es agresivo, áspero, rudo, tundente, desprovisto de cortesía y de eufemismo. Su dialéctica es una dialéctica de combate, sin elegancia, sin retórica, sin ornamento. No es la dialéctica universitaria de un catedrático sino la dialéctica desnuda de un político revolucionario. Lenin ha sostenido un duelo resonante con los teóricos de la Segunda Internacional: Kautsky, Bauer, Turati. La argumentación de éstos ha sido más erudita, más literaria, más elocuente. Pero la disertación de Lenin ha sido más original, más guerrera, más penetrante” (Mariátegui, 2010, p. 228).

²² Seguimos en este punto explícitamente a Aricó, quien al explorar el leninismo de Mariátegui, destaca que el núcleo decisivo de la influencia debe rastrearse en la importación, por parte de Mariátegui, de “un complejo de principios de teoría política en base al cual constituir el movimiento histórico de transformación” de la realidad peruana, surgidos de la experiencia revolucionaria rusa: “No debe sorprendernos entonces –argüía Aricó–, ni debe constituir un motivo de escandalosa polémica, reconocer que para un hombre formado en el ambiente cultural de la tradición idealista italiana, la introducción del pensamiento de Lenin (o mejor dicho, de la canonización que de este pensamiento hizo la II Internacional) estuviera siempre acompañada y hasta el final de sus días con la presencia decisiva de filones ideológicos ajenos a la tradición del mundo obrero e intelectual comunista. El reconocimiento de este hecho indiscutible no cuestiona el «leninismo» de Mariátegui; por el contrario, lo delimita con mayor precisión y, al hacerlo, lo revaloriza otorgándole una importancia excepcional. Porque fue indudablemente la experiencia viva de la lucha política e ideológica en el Perú la que imprimió un viraje definitorio a sus reflexiones. Si la lectura de la doctrina de Marx a través de Croce, Sorel y Gobetti lo inclinó a percibir la realidad peruana con una mirada distinta de la que caracterizaba (y, ¿por qué no?, aún sigue caracterizando) a los marxistas latinoamericanos, fue el reconocimiento de la revolución de octubre, del bolchevismo y de la figura de Lenin lo que le permitió individualizar y seleccionar un complejo de principios de teoría política en base al cual constituir el movimiento histórico de transformación de aquella realidad” (Aricó, 1980, pp. 20-21).

de origen proletario: la revolución no era más que el primer paso para la forja de un orden legítimo de libertad organizada.

Si nuestro ejercicio hermenéutico ha llegado a buen puerto, habrá servido para mostrar cómo, gracias a la articulación gramsciana entre disciplina intelectual y pedagogía de las conciencias de los sujetos subalternos junto con la reelaboración mariateguiana del mito soreliano como motor de cohesión popular, podemos vislumbrar una interpretación del marxismo en la que los aspectos espirituales y subjetivos ya no quedan limitados a meros sucedáneos de una estructura económica que, por su movimiento autónomo, determina la escena política de los pueblos. La propuesta gramsciana, aquí reconstruida, reclama la tenacidad del autoconocimiento y el trabajo crítico como condiciones de posibilidad para la emergencia de una conciencia colectiva: la cultura conquista así su verdadero rol como instrumento de organización y autoconstitución popular. De la misma manera, la versión mariateguiana del mito demuestra que la movilización política exige no solo la presencia de factores racionales de legitimidad sino también imágenes y afectos capaces de sostener la esperanza proletaria en contextos de profunda debilidad orgánica. En ambos casos, la noción de institución reaparece como mediación indispensable para la revolución: sin mediadores sociales que institucionalicen prácticas y potencien la labor pedagógica, la pasión revolucionaria corre el riesgo de disolverse en heroicos gestos aislados sin asimilación genuina por parte de las masas.

Si la combinación de *disciplina* y *rebelión*, por un lado, y de *razón* y *mito*, por el otro, deja de ser concebidas como una pareja de antinomias irreconciliables y, en su lugar, se entiende como dimensiones que, encarnadas simultáneamente, permiten la elaboración de una pedagogía política capaz de coaligar intereses disímiles, entonces –y solo entonces– podremos llegar a pensar en una *voluntad general* –ahora sí– urdida por las clases históricamente desheredadas del proyecto ilustrado. Pero quizás este ya no sea nuestro horizonte civilizatorio...

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx [Pour Marx]* (Martha Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Aricó, José (1980). Introducción. En José Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. XI-LVI). Pasado y Presente.
- Aricó, José (1988). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Puntosur.
- Beigel, Fernanda (2003). *El itinerario y la brújula: El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Biblos.
- Cardozo Santiago, David (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), 345-353. <https://doi.org/10.5209/ashf.88608>
- Cospito, Giuseppe (2016). *The rhythm of thought in Gramsci: a diachronic interpretation of Prison notebooks* [El ritmo del pensamiento en Gramsci: una interpretación diacrónica de los Cuadernos de la cárcel]. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004326903>
- Flores Galindo, Alberto (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Desco.
- Frosini, Fabio (2013). Hacia una teoría de la hegemonía. En Massimo Modonesi (Ed.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci* (pp. 59-80). Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.
- Garrido, Anxo (2022) El príncipe y el démos. 'Folklore' jurídico, centralismo democrático, filología viviente. En José Luis Villacañas y Anxo Garrido (Eds.), *Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo* (pp. 123-162). Lengua de Trapo. <https://doi.org/10.3917/s.ltd.villa.2022.01.0123>
- Gerratana, Valentino (1981). Prefacio. En Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era.
- González, Horacio (1971). Para nosotros, Antonio Gramsci. En Antonio Gramsci, *El Príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*. Ediciones Puentealsina.
- Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel* (Ana María Palos, Trad.). Ediciones Era.
- Gramsci, Antonio (2013a). Socialismo y Cultura. En Manuel Sacristán (Ed. y Trad.), *Antología*. Akal.
- Gramsci, Antonio (2013b). Carta a Tatiana Schucht, Cárcel de Turi, 20-X-1930. En Manuel Sacristán (Ed. y Trad.), *Antología*. Akal.
- Gramsci, Antonio (2013c). Nuestro Marx. En Manuel Sacristán (Ed. y Trad.), *Antología*. Akal.
- Gramsci, Antonio (2013d). Tres principios, tres órdenes" En Manuel Sacristán (Ed. y Trad.), *Antología*. Akal.
- Gramsci, Antonio (2013e). Utopía. En Manuel Sacristán (Ed. y Trad.), *Antología*. Akal.
- Gramsci, Antonio (2013f). Democracia obrera. En Manuel Sacristán (Ed. y Trad.), *Antología*. Akal.
- Gramsci, Antonio (2013g). Intervención en la Cámara de Diputados el 16 de mayo de 1925 [28-V-1925]. En Manuel Sacristán (Ed. y Trad.), *Antología*. Akal.
- Korsch, Karl (1971). Why I am a Marxist. En Karl Korsch, *Three Essays on Marxism* [Tres ensayos sobre marxismo]. Pluto.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Lenin, Vladimir (1974-78). Materialismo y empiriocriticismo. En Vladimir Lenin, *Obras Completas* (Tomo IX Junio-noviembre de 1905). Akal.
- Liguori, Guido (2022b). Democracia. En Guido Liguori, Massimo Modonesi y Pasquale Voza (Eds.), *Diccionario gramsciano (1926-1937)*. UNICA.

- Liguori, Guido (2022a). Pueblo y partido en Gramsci y Togliatti” En José Luis Villacañas y Anxo Garrido (Eds.), *Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo* (pp. 123-162). Lengua de Trapo. <https://doi.org/10.3917/s.ltd.villa.2022.01.0123>
- Marx, Karl (2015). Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa. En Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Mariátegui, José Carlos (1959). La reacción en México. En José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América* (Publicado originalmente en *Variedades*, Lima, 7 de Agosto de 1926). Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1969a). *Defensa del marxismo*. Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1969b). El hombre y el mito. En José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Publicado originalmente en *Mundial*: Lima, 16 de enero de 1925). Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1971). El problema de las razas en América Latina. En José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*. Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1972). Prólogo. En Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. Universo.
- Mariátegui, José Carlos (2010). Hechos e ideas de la Revolución Rusa. En José Carlos Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Tomo 1: La escena contemporánea y otros escritos). El perro y la rana.
- Núñez, Estuardo (1978). *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos*. Amauta.
- Paris, Robert (1980). El marxismo de Mariátegui. En José Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Pasado y Presente.
- Portantiero, Juan Carlos (1981). *Los usos de Gramsci*. Folios Ediciones,.
- Sacristán, Manuel (1998). *El orden y el tiempo*. Trotta.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Agapito Serrano, Trad.). Alianza
- Sorel, Georges (1978). *Reflexiones sobre la violencia* (Luis Alberto Ruiz, Trad.). La Pléyade.
- Valcárcel, Luis (1972). *Tempestad en los Andes*. Universo.
- Villaverde Alcalá-Galiano, Luis (1980). El sorelismo de Mariátegui. En José Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Pasado y Presente.
- Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI.