

MITO, RAZA Y REVOLUCIÓN: LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE Y SPENGLER EN MARIÁTEGUI*

Horst Nitschack**

Se cuenta que hubo un autómatas construido de tal manera que a cada jugada de un ajedrecista (oponente) replicaba con una jugada que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco en atuendo turco, con la pipa de narguile en la boca, sentado ante el tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Mediante un sistema de espejos se despertaba la ilusión de que esta mesa era por todos lados transparente. En verdad, dentro de ella, había un enano jorobado, que era un maestro en el juego del ajedrez y conducía la mano del muñeco por medio de hilos. Se puede uno imaginar un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre debe ganar el muñeco al que se llama “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera

Walter Benjamin

* El presente ensayo corresponde a la traducción de Horst Nitschack. “Mythos, Rasse, und Revolution: Die Rezeption Nietzsches und Spenglers Bei Mariátegui”, en José Morales Saravia (ed.). *José Carlos Mariátegui* (Frankfurt: Vervuert, 1997), pp.79-94. La traducción del alemán estuvo a cargo de Sascha Cornejo Puschner, estudiante del Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades (IDH) de la Universidad Diego Portales (UDP). Agradecemos al propio autor por la autorización de la publicación en español de su ensayo y por su excelente disposición para revisar y corregir la traducción que aquí ofrecemos.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania. Desde 1975, se ha desempeñado como profesor de distintas universidades en Alemania y América Latina. Recientemente, ha sido profesor visitante en la Universidad de Humboldt y en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. En Chile, ha sido profesor de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE), y de la Universidad de Chile, donde actualmente se desempeña como docente e investigador del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Es autor de diversos artículos y ensayos sobre literatura y cultura brasileña, siendo editor de *Brasilien Heute* (Vervuert, 2010), editado junto a Sergio Costa y Hartmut Sangmeister, y de *Brazil and the Americas. Convergencies and Perspectives* (Vervuert, 2008), junto a Sergio Costa y Meter Birle. Además, es coeditor de *Hannah Arendt: Sobrevivir al Totalitarismo* (LOM, 2008), junto a Miguel Vatter.

En las tesis sobre el concepto de historia, que redactó Walter Benjamin poco antes de su muerte, se cristaliza una vez más la tensión en que se encontraba la discusión histórico-materialista en Alemania, antes de la Segunda Guerra Mundial y que apuntó a la pregunta: ¿cómo pueden ser adjudicadas -si es que se puede- las fuerzas del mito y la religión, es decir, las fuerzas de una irracionalidad de la cual el fascismo se sirvió de manera tan efectiva, a favor de un movimiento político, que tiene como meta la justicia e igualdad social y que se encuentre bajo los designios de una revolución social? O si la pregunta es formulada de otra manera: ¿es justificada la postura de Lukács que entiende que el irracionalismo romántico y la filosofía Nietzscheana a través de Spengler desembocará inevitablemente en el fascismo?

Para contribuir con una respuesta a esa pregunta, resulta legítimo y de ayuda tomar un desvío a través del pensamiento del crítico cultural, político y marxista peruano José Carlos Mariátegui. Al mismo tiempo que este parentesco entre Mariátegui y Benjamin debe ser considerado como prueba de que la problemática de Mariátegui y las soluciones elaboradas por él, no solo tienen validez en Latinoamérica.

Dos cosas quedan fuera de duda, según creo, en el caso de Mariátegui:

1. Él estuvo empeñado en integrar mito y religión en su concepción del marxismo.
2. No tenía ningún temor de acercarse al irracionalismo alemán, ni en relación con Nietzsche, ni en relación con Spengler.

Tanto el rescate de Mariátegui, para el marxismo ortodoxo, emprendido por ejemplo por Kossok y Dessau –y que desde luego fue puesto en cuestión por los acontecimientos históricos de los últimos años¹–, como también el intento de subsumir su interés por el mito y la religión a una racionalidad “alternativa” o “racionalidad solidaria”, como estima Cesar Germaná (Forgues 1993, 145), me parecen problemáticos. Es evidente en Mariátegui la reevaluación del mito y la religión, que en Europa fueron considerados parte de la contra ilustración, y así pertenecientes a una tradición irracionalista, que por lo general se ve expuesta al reproche de que esta fomenta el *statu quo* social. Con eso, posturas irracionalistas cayeron bajo la sospecha del fascismo o, al menos, se les reprochaba ceguera política.

La pregunta que queda es entonces, en qué medida ha tenido el mismo destino el irracionalismo de Nietzsche y Spengler en su camino sobre el atlántico y en su recepción en Latinoamérica –pero de manera contraria– como ya ha ocurrido con otras ideas y concepciones ideológicas del siglo XIX: las ideas recibidas fueron revalorizadas por una clase social que en el juego de las fuerzas políticas latinoamericanas les es asignado otro rol que aquel correspondido en

¹ El autor hace referencia aquí a la caída del muro de Berlín y al derrumbe de la Unión Soviética (agradecemos al autor por esta aclaración) [N. del T.].

Europa, esto queda en evidencia, en el caso de la burguesía y de las ideas de la revolución francesa en Europa, y en los movimientos de independencia a comienzos del siglo XIX en Latinoamérica, en las cuales estas mismas ideas se convirtieron en la legitimación de la independencia de España, pero no en los fundamentos de un cambio político y social más profundo, es decir, un proceso de democratización.

Desde el punto de vista hermenéutico se hace manifiesta la diferencia entre “influencia” y “recepción” (Gadamer 1990): hablar de recepción y no de “influencia” significa reconocer al otro como sujeto, el cual lee e interpreta el texto según sus propias condiciones, sin que ello signifique la falsificación o fraude de un texto “original” –que como tal no existe como autoridad–.

Queda entonces la pregunta, en qué medida se libera la recepción de Nietzsche y Spengler en Mariátegui, de la incorporación en una argumentación ideológica que cayó en la sombra del conservadurismo de derecha y del fascismo en Alemania de los 20 y que hasta el presente no ha podido liberarse.

En el caso de Spengler, queda muy clara la gran disposición de leer *La decadencia de Occidente* de forma distinta en Latinoamérica que en Europa, como demuestra el caso de José Vasconcelos y su *Raza Cósmica*, es decir, como referencia indirecta a América como continente del futuro, pero también –y esa es la lectura de Mariátegui– como ejemplo de un pensamiento cosmológico, que permite generar de forma productiva una reconciliación con el mito de la cultura incaica: “[...] ese texto reaccionario en Europa, tuvo efectos imprevisiblemente revolucionarios en América latina, robusteciendo y afirmando las raíces populares de nuestra cultura” (Flores 1989, 60).

Mariátegui y Nietzsche

Partamos con los datos concretos: tal como lo señala Udo Rukser en Nietzsche en la Hispania, “hasta 1907 estuvo traducida casi la totalidad de la obra, algunas cosas de forma errónea y superficial”(Rukser 1962, 365). Mariátegui leía alemán, pero no es seguro si acaso había leído a Nietzsche en original. En la lista que expone Harry E. Vanden en Mariátegui: influencias en su formación ideológica (1975), del inventario de su biblioteca, no se señala ninguna edición de Nietzsche.

Tampoco existe una discusión explícita con Nietzsche en los escritos de Mariátegui. Pero su libro más importante, los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1986), está puesto bajo un lema nietzscheano de Humano, demasiado humano: “Ya no quiero leer a ningún autor, al cual se nota, que quiere hacer un libro, sino solo a aquellos, cuyos pensamientos de improviso generan un libro.” (Mariátegui 1986, 604).

Y en la siguiente “advertencia”, Mariátegui nombra dos veces el nombre de Nietzsche: “Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no

amaba al autor contraído a la producción intelectual, deliberada, de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente” (Mariátegui 1986, 11).

Es como si Mariátegui quisiera recordar a la escritura automática de los surrealistas, los cuales (también aquí, en contraposición a los marxistas ortodoxos de su tiempo, como también nuevamente en concordancia con Walter Benjamin) estimaba mucho.

También una segunda vez, en la advertencia, es llamado Nietzsche como testigo: “Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de – también conforme a un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en mis ideas” (Mariátegui 1986, 11).

Sus ideas penetradas de su sangre, también una metáfora, perteneciente a la tradición irracionalista del romanticismo y no a la tradición racionalista de la ilustración. Aunque Nietzsche ya no se cita más en el transcurso de los Ensayos, estos, por el lema y la advertencia, están puestos bajo su nombre (en la edición de Mariátegui de la Casa de las Américas en la Habana, este lema se encuentra ausente).

Mariátegui comparte esta aprobación de Nietzsche con la mayoría de los autores de la revista *Amauta*, en la cual Nietzsche es nombrado cada vez y entendido como autoridad que sirve a la exposición de los más diversos argumentos: Nietzsche es ahí, algunas veces, representante de un Helenismo, un pensador anarquista, testigo principal de la crítica a la religión y autoridad para la revaloración todos los valores (Nitschack, 1993, 242).

Una posición crítica explícita contra Nietzsche en *Amauta*, sólo se puede encontrar una sola vez, y eso con argumentos apenas sostenibles. Antenor Orrego escribe en 1928:

Nietzsche es incapaz de concebir el sentido ético vital y eterno del hombre, en cambio analiza con extraordinaria penetración la moral histórica, la moral como fenómeno consuetudinario. Llega, entonces, a un escepticismo negativo, aunque de ‘Así hablaba Zaratustra’ se desprende un cierto sentido ético de la vida sin quererlo. El menos racionalista de los filósofos europeos estaba inficionado por un racionalismo que acaba por conducirlo a la locura (Mariátegui 1926-1930, 4).

Que el racionalismo fue lo que llevó a Nietzsche a la locura, sólo demuestra la postura escéptica que el círculo de *Amauta* mantenía frente a la tradición racionalista.

Mariátegui, para el cual Nietzsche no es representante del racionalismo, puede, justamente por eso, valorarlo positivamente, cuando en un artículo sobre González Prada, cita el libro de Mariano Ibérico Rodríguez, *El nuevo absoluto*:

“Hay evidentemente algo del rico pensamiento de Nietzsche en las expresiones anárquicas de Prada. Y hay en éste como en Nietzsche la oposición entre el concepto determinista de la realidad y el empuje triunfal del libre impulso interior” (Mariátegui 1926-1930 [1928], 14; 1986, 236)

“El empuje triunfal del libre impulso interior”, estamos con esto bien cerca de la sangre, que debe colmar la idea, y que recuerda al impulso vital de Bergson. Aun así, demuestra una lectura exacta: sangre y libre impulso interior, son evocados como energías, como fuerzas, pero no utilizadas aquí como legitimación de la argumentación o la acción. No existe un “lenguaje de la sangre” como lo quiso el fascismo, pero existe una “fuerza de la sangre”, que debe realizar las ideas, por lo tanto, el lenguaje.

Mariátegui comparte con el fin del siglo XIX, en principio, la desconfianza del poder de la razón:

A la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. (...) 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 1926-1930,1).

La crítica de la razón de Mariátegui, según la cual las fuerzas de la razón no bastan para provocar un movimiento revolucionario, se basa sobre todo en el sindicalista francés George Sorel, que por su parte nuevamente cita a Nietzsche. George Sorel formula en *Réflexions sur la Violence*: “Se puede hablar indefinidamente de revueltas sin provocar jamás ningún movimiento revolucionario, mientras tanto no haya mitos aceptados por las masas” (Sorel 1978, 38).

Para Sorel el mito no tiene la tarea de representar la realidad, sino que es un poder ideal e imaginario, con cuya ayuda se puede ejercer influencia sobre la realidad. “Es preciso considerar a los mitos como medios de obrar sobre el presente” (Sorel 1978, 127). Este nuevo poderoso mito del movimiento revolucionario es para Sorel, la huelga general, que es, “el mito en el cual el socialismo se condensa enteramente, es decir, una organización de imágenes capaces de evocar intuitivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna” (Sorel 1978, 128-129).

En la concepción de Sorel, el mito es la condición –y Mariátegui recoge este pensamiento–, para, a través de la acción (revolucionaria), intervenir en el continuo de la realidad para abrirla (Benjamin). A través de esta acción, que para Sorel y también para Mariátegui, no es acción de un individuo

extraordinario, sino acción colectiva (para Sorel, la huelga general), es erigida una nueva realidad, antes no concebible, ni de manera lingüística, ni de modo figurado: “Así obtenemos esta intuición de socialismo que el lenguaje no podría brindar de un modo tan perfectamente claro, y que nosotros obtenemos en un conjunto percibido en forma instantánea” (Sorel 1978, 129).

Para Sorel es irrelevante que en el transcurso de la historia se generaron movimientos históricamente poderosos a través del mito, que no concuerdan con las premoniciones y expectativas de éste.

La antigua esperanza cristiana del regreso de Cristo no se ha cumplido, pero este fue, según Sorel, un mito necesario sin el cual las antiguas comunidades cristianas no hubiesen sobrevivido (Sorel 1978, 126-127). La única importancia del mito radica en su poder de intervenir la historia transformándola, su función es dar “un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad” (Sorel 1978, 126).

Esta concepción histórica se encuentra en directa cercanía con Nietzsche y su voluntad de acción (cuyo sujeto, sin embargo, en contraposición a Nietzsche, no es el individuo). La pregunta por la verdad no se pone, porque el lenguaje no es una imagen de la realidad, sino que interviene en ella, a través de un acto retórico. Con esto, la acción histórica adquiere propia independencia de las condiciones de producción. Esta superación del positivismo, como también del materialismo clásico, es condición para una acción histórica fundadora y la intervención por un acto histórico, que se ha liberado de las condiciones históricas directas, el cual, no obstante, debe apoyarse en una moral (revolucionaria) que, nuevamente en relación con Sorel, es una moral de los obreros:

“Una moral de productores (...) no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, liberada con ánimo heroico, con voluntad apasionada” (1988, 152).

La pérdida de la confianza en el poder del mito, lleva, según Mariátegui, al escepticismo y al nihilismo, y con eso a la decadencia histórica. “Los pueblos capaces de la historia fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario” (Mariátegui 1926-1930, 2).

Por lo tanto, el aferro de Mariátegui al mito jamás tiene la función de desviarse de la realidad social y política o de apaciguar con concepciones alejadas de la realidad, sino que mito y religión deben, sobre todo, ayudar a estimular la acción histórica: “el mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos [...]” (Mariátegui 1926-1930, 2). Porque la filosofía contemporánea, “[...] ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías de mito y de la acción” (Mariátegui 1926-1930, 2). Pero Mariátegui no piensa de ninguna manera en la reactualización del mito incaico o indígena: “Nada más estéril que

pretender reanimar un mito extinto" (1926-1930, 3). El contenido del nuevo mito no puede ser definido sino sólo como poderosa energía histórica: Él es la revolución social (Mariátegui 1926-1930, 2).

Que hoy en día sabemos más sobre religiones que en el tiempo de González Prada, acierta también la crítica de Mariátegui a la enemistad de este con las religiones (así también aquella de Nietzsche): "Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. [...] Poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda: 'la religión es el opio de los pueblos'. El comunismo es esencialmente religioso" (Mariátegui 1986, 264). Entonces mito y religión son puestos al servicio de una tarea, que la razón por sí sola no puede cumplir. Pero tampoco pueden entrar en contradicción con ella, ya que pertenecen a diferentes registros, comparables a las energías de la existencia y las energías del despertar en Oswald Spengler (1972, 690).

Cuando Flores Galindo escribe: "la sociedad peruana antes que una teoría, reclamaba un mito" (Flores 1989, 192). Esta imagen, que contrapone la teoría al mito, no acierta con el pensamiento de Mariátegui. Porque según este, ambos no entran en contradicción, sino que se complementan en una "pluralidad de discursos", donde, sin embargo, en la concepción de Mariátegui, el mito no consta de un discurso, sino, como ya se ha dicho, de una energía. En contraposición a Vasconcelos y a Valcárcel, Mariátegui intenta entender la compleja realidad del país con una teoría racional y científica, el marxismo. Sin embargo —y contra la concepción del socialismo científico—, esta teoría por sí sola, no permite engendrar la energía para la acción revolucionaria. Se necesita de una moral revolucionaria, como también de una praxis revolucionaria, que no puede apoyarse solamente en el análisis marxista de la realidad, pero que desea cambiar esta realidad, esto sí, según las concepciones socialistas y marxistas.

En Mariátegui y su empresa de conciliación entre mito y racionalidad, en la cual ambos se complementan y la diferencia entre ambos se mantiene (como una tensión fecunda), aparecen mito y raza como una energía, que es organizada por un lenguaje. Sin embargo, este lenguaje no es, según Spengler, "forma de actividad, de muchos seres singulares asociados en el estar despierto" (Spengler 1972, 689), sino que es el lenguaje de un análisis marxista de la sociedad, que tiene en vista la revolución social.

Más allá de la crítica a la racionalidad y la aceptación de "fuerzas irracionales", la simultaneidad de cercanía y distancia al pensamiento de Nietzsche también queda en evidencia en la crítica al progreso y al historicismo, como también en la afirmación de la acción.

Ambos critican el optimismo del progreso del siglo XIX. Nietzsche, sin embargo, jamás enfrentaría un "pesimismo de la realidad" con un "optimismo del ideal", tal como lo hace Mariátegui, cuando este demanda la necesidad de

un “pesimismo de la realidad”, al cual se le oponga “un optimismo del ideal” (Mariátegui 1982, 421-422) o un “optimismo de la acción”. También aquí encontramos en Mariátegui una distancia respecto del irracionalismo de Nietzsche, que recuerda a las posiciones de Walter Benjamín cuando este, en sus trabajos preliminares de sus tesis Sobre el concepto de historia, escribe sobre el pesimismo: “Organizar el pesimismo quiere decir... descubrir en el espacio de la acción política el... espacio de la imagen” (Benjamin 2009, 62)

Esta crítica al concepto de progreso (véase también Flores Galindo 1989, 69) ocurre paralelamente a la crítica del historicismo de Nietzsche en sus Consideraciones Intempestivas: “sólo en la medida que la historia esté al servicio de la vida, estaremos nosotros a servicio de ella” (Nietzsche 1988, 271). Porque también para Mariátegui cuenta que: “El revolucionario, tiene del pasado, una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente (...) Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado” (Mariátegui 1982, 164).

Reiteradas veces nos encontramos con la idea, que se puede remontar a Nietzsche, de que la historia existe para los vivos y no los vivos para la historia. En el pensamiento histórico de Mariátegui se da así una constelación entre pasado, presente y futuro, que no es generada por una “cadena de causalidades objetivas”, sino que puede ser transformada por la intervención activa en el presente, justamente por la acción revolucionaria.

Por ello también se explica su admiración por el tipo del conquistador, en especial Colón, la que nuevamente comparte con Nietzsche. Para Mariátegui, en la historia de la conquista y colonización de América, el hombre de la acción se encuentra encarnado, sobre todo, en el pionero protestante (Mariátegui 1986, 182) y el misionero católico: “misioneros en quienes estaba vivo aún el fuego místico y el ímpetu militar de los cruzados.” (Mariátegui 1986, 183).

Por lo tanto, la concordancia de Mariátegui con Nietzsche solo es parcial: ambos se encuentran en la crítica a la razón, en su relación enfática con la voluntad y la acción, y su valoración del hombre de acción (pionero), sin que por ello Mariátegui haya seguido la radicalidad de la filosofía y la crítica a la cultura de Nietzsche. Así, las divergencias se mantienen de manera considerable entre ambos –incluso cuando, tanto Mariátegui como los intelectuales que escribieron en *Amauta*, no tuvieron esta claridad. Cuando Mariátegui coloca el mito y la religiosidad en ayuda de la razón, para así prometer perspectiva y éxito a la revolución social, Nietzsche denuncia a los tres, sobre todo, por supuesto, a la religión, como puras fuerzas retóricas, de los cuales se debe liberar la voluntad de la acción.

Aunque Mariátegui comparta la crítica de Nietzsche al nihilismo, para este la superación del nihilismo no es posible mediante un abandono radical del sentido, sino por la adhesión a la posibilidad de una revolución social. Mariátegui se encuentra bastante alejado de la radicalidad de Nietzsche de su

crítica a los valores y de la afirmación Nietzscheana del poder como poder y la acción como acción. Se encontraba mucho más empeñado –aquí también comparado a los surrealistas, quienes según Walter Benjamín, ansiaban “ganar las fuerzas de la embriaguez [Rausch] para la revolución” (Benjamín 1977, 307)– en concebir una figura de pensamiento y acción, en la cual las fuerzas del irracionalismo no fueran negadas o despreciadas, sino que pudieran realizar un (determinante) aporte a la realización de un Telos racional de la humanidad. Mariátegui se encontraba en una situación ideológica similar a la de Walter Benjamin: si es que sólo se quisiera limitar a los medios materiales de producción y las relaciones de producción, y si no hubiera llevado a valorar las “cosas finas y espirituales”, un “heliotropismo secreto, una fuerza de, ‘lo que ha sido, que se erige hacia el sol’” (Benjamín 1974, 694), entonces no habría esperanza pensable para la cultura indígena.

En Mariátegui, como en Benjamin, se trata de reconciliar lucha de clases y “fuerzas irracionales”, es decir, fuerzas históricas, que son retiradas por un positivismo racionalista. Sólo una lucha de clases, que incorpore tradiciones religiosas y místicas, como también míticas y que sepa extraer de ellas su fuerza, puede esperar el éxito histórico.

A una conclusión similar llega también R. Paris en La formación ideológica de José Carlos Mariátegui (1981), cuando este escribe que para Mariátegui el mito tenía la función de insistir en su proyecto socialista, aún bajo condiciones históricas que, según argumentos marxistas, no estaban todavía maduras para una revolución social (Paris 1981, 137).

Sólo en este sentido parece aceptable la proposición de Dessau y Kossok en su artículo publicado en 1971, en el cual intentan “salvar” a Mariátegui para el marxismo-leninismo tradicional y revalidar en él, “la aplicación creadora de lo esencial del marxismo a la realidad peruana [...]” (Dessau et al. 1971, 85), interpretando en Mariátegui “los mitos como motivos de la actuación social de los hombres” (Dessau et al. 1971, 89). Pero desear fijarlo al marxismo-leninismo tradicional, sin siquiera otorgarle la posición de un “marxismo abierto” y la intención de admitir una revisión de la clásica teoría marxista (Dessau et al. 1971, 86), significa subordinar de forma violenta sus escritos al dogma.

Con la finalidad de colocar todas las fuerzas al servicio de la revolución, es de entender también, la predilección de Mariátegui hacia Georges Sorel, quien también fue reclamado como uno de los pensadores guía del movimiento fascista. Pero lo que lo diferencia de él, es su constante mirada en la realidad social del país y su conciencia de ella. Su empeño permanente en reconciliar las reales condiciones de vida, justamente también de la población indígena del país, con sus perspectivas teóricas, lo resguarda de una identificación con el poder histórico dominante y hace imposible que sus lectores coloquen esta teoría en un contexto conservador y afirmativo del poder, como fue posible en el caso de Nietzsche y cercano en el caso de Spengler.

La recepción de Spengler en Mariátegui

Como ya lo hemos constatado desde el inicio, Oswald Spengler, autor de *La decadencia de Occidente*, es nombrado reiteradas veces de forma positiva en los escritos de Mariátegui. “Oswald Spengler el hombre de mayor perspectiva histórica de nuestro tiempo” (Mariátegui 1886, 33). Pero también, como en el caso de Nietzsche, no se encuentra ninguna discusión con su obra principal, de tal forma que somos dependientes –como fue en el caso de la recepción de Nietzsche–, de una reconstrucción especulativa, que nos permita entender desde dónde surgió el interés en Spengler para la intelectualidad latinoamericana. Porque como Nietzsche, es citado también Spengler, como autoridad, en diferentes contextos en *Amauta* (Nitschack 1993).

Comencemos nuevamente con los datos concretos: La trayectoria de Spengler y su obra *La decadencia de Occidente* a Latinoamérica fue llevado a través de España y las traducciones allí publicadas. El primer tomo de de dicho es traducido ya antes de 1924 y del segundo tomo es presentado un extracto en la *Revista de Occidente*.

Para Mariátegui, Spengler no es un profeta de una Europa que se está desmoronando, porque Europa es para él aún la región cultural de la cual proceden importantes impulsos para Latinoamérica. “Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” (Mariátegui 1986).

“La decadencia de Occidente, con esa habilidad spengleriana para acuñar como propias ideas ajenas y con la ilusión de erudición expuesta en un estilo ágil y martillante, se convierte en un verdadero ‘bestseller’ en los países de habla hispana, para lo que no fue secundario el respaldo entusiasta de Ortega y Gasset” (Flores 1989, 59-60).

Para Mariátegui –quién leyó *La decadencia de Occidente* en alemán (Flores, 1989, 60)–, Spengler no fue el profeta de una Europa en proceso de hundimiento, como lo fue para José Vasconcelos o para Valcárcel, sino representante de una teoría cultural orgánica, que le sirvió como legitimación ideológica de su esperanza en la cultura andina y que posibilitó la convicción de enlazar su tradición, la de la cultura andina, en la lucha política –a pesar de una opresión de siglos–. Las ideas de Spengler permiten superar un positivismo determinista, según el cual la cultura andina, debido a sus condiciones históricas y geográficas, se encuentra en posición desventajosa con respecto a la cultura occidental y condenada a la ruina. Justamente porque su concepto de raza no sólo se encuentra definido en términos biológicos, sino también como fuerza espiritual, en directa cercanía a la concepción de Mariátegui, es que lo motiva a

citar a Spengler como testigo de su propio pensamiento. Así, leemos en Spengler en un capítulo, cuya traducción fue impresa en 1924, en la Revista de Occidente: “Raza es algo cósmico y espiritual [...] a la raza le pertenece el significado más profundo de las palabras tiempo y nostalgia, al lenguaje, la de las palabras espacio y miedo” (Spengler 1972, 689). Y: “Finalmente toda raza es un sólo gran cuerpo” (Spengler 1972, 689).

Es importante en nuestro contexto –lo que también significa, defender su conservadurismo de derecha contra los intérpretes fascistas-, que Spengler con su concepto de raza trazado en este capítulo, desea “destruir” el concepto romántico de pueblo (Spengler 1972, 688) –y eso en una dirección del concepto de raza, que corresponde a la de Mariátegui (Mariátegui 1986, 235) y el cual llevó al teórico fascista Alfred Rosenberg, en su libro *El mito del siglo XX*, a pesar de toda la admiración a la obra de Spengler –ella fue “grande y buena” (Rosenberg 1941, 404), criticar decididamente su concepción morfológica de la historia y su teoría de los círculos culturales. Con referencia a la Ciencia racial del pueblo alemán, de H. Günthers, Rosenberg escribe:

[...] al final nos encontramos ante el hecho inesperado, de que a Spengler le resultó una muestra de habilidad, introducir tanto el concepto naturalista-marxista como el mágico-asiático (se refiere al concepto de “destino”) bajo una máscara fáustica [...]. Pensado consecuentemente hasta el final, esta enseñanza deslumbrante niega raza, personalidad, valor propio, aquel real impulso potenciador de cultura, en una palabra el “corazón del corazón” del hombre germano. (Rosenberg 1941, 403- 404)

Si efectivamente Mariátegui se dejó influir por el concepto de raza de Spengler, podemos constatar que este es, al menos, un concepto de raza que resulta inadecuado para el fascismo.

En el artículo “Ideólogos de la reacción” (Mariátegui 1982, 207-209), en el cual Oswald Spengler explícitamente no es contado entre aquellos ideólogos de la reacción, Mariátegui escribe contra los intérpretes de Spengler, en los cuales se “engendró un estado de ánimo de derrotismo y desesperanza”, tal como sigue: “En la prisa de declarar la quiebra de la civilización no se advirtió la largueza de la previsión de Spengler, dentro de la cual entraba, precisamente, un periodo de cesarismo imperialista, que muy pronto tocaría inaugurar a Mussolini [...]” (Mariátegui 1982, 208).

La decadencia de Occidente, según Mariátegui, no se encontraba a “la vuelta de la esquina”, como algunos esperaban, sino que fue –como en el mismo Spengler– una predicción a largo plazo, que debe entrar en el periodo del cesarismo, que recién comenzaba a ser introducido por Mussolini.

La concepción morfológica de la historia de Spengler es una crítica permanente al pensamiento causal del positivismo, porque según él, la historia no se puede explicar mediante causalidades. Lo que en el caso de Spengler constituye una crítica conservadora al pensamiento positivista y así una crítica que se erige contra la modernidad, en Mariátegui adquiere un nuevo giro: su liberación de un pensamiento histórico causal conlleva a pensar la realización del socialismo recurriendo a tradiciones andinas “socialistas” (‘Ayllu’), sin que Perú necesariamente tenga que recorrer el mismo camino que las naciones industriales de Occidente y ser dependiente de la conformación de un proletariado industrial.

Cuánta razón tuvo Spengler, repetidas veces, en su crítica a la modernidad y en sus pronósticos pesimistas, eso lo certifica el propio Theodor W. Adorno, que con seguridad no se encuentra expuesto a la sospecha de ser un ciego admirador de Spengler, cuando este declara: “[...] el transcurso de la historia mundial, ha dado razón, en cierta medida, a sus directos pronósticos, esto debería asombrarnos si nos acordáramos de ellos. El olvidado Spengler se venga, amenazando con tener razón” (Adorno 1977, 48).

Al mismo tiempo para Adorno queda fuera de duda con quién se identifica el pesimismo moderno spengleriano: con el poder de la reacción. Incluso aquí Adorno certifica lo que Mariátegui evidentemente supo interpretar: “Spengler es parte de aquellos teóricos de la reacción extrema, cuya crítica del liberalismo se mostró superior en muchas partes a la (crítica) progresista” (Adorno 1977, 63).

Lo que Adorno critica en Spengler, es que este estiliza “la lucha de los hombres por las condiciones de su reproducción” (Adorno 1977, 67) hacia un proceso de crecimiento de un alma colectiva, y que pierde de vista el enfrentamiento del hombre con la naturaleza, que se “perpetúa en la dominación del hombre por el hombre” (Adorno 1977, 65). Justamente esto es un reproche que en ningún momento se le puede hacer a Mariátegui.

La relativización de Spengler del eurocentrismo, de las formas de pensamiento europeo, es decir, las occidentales incluida las matemáticas, sin duda generó una fascinación para la intelectualidad latinoamericana. La concepción de que la historia tuviera una “dirección”, que no fuera dependiente de las fuerzas técnicas de producción (que en Latinoamérica estaban poco desarrolladas), sino de las fuerzas de un alma colectiva, de una “espiritualidad”, le permite a Mariátegui potenciar su “optimismo de la idea y de la acción” contra un pesimismo de la realidad. Los fenómenos de la decadencia de Occidente, que Spengler vio manifestados en la dominación de la ciudad sobre el campo y de la vida tecnificada sobre la sangre, no tuvieron validez para la América Latina de esa década. Por eso, una lectura de La decadencia de Occidente de Spengler, apoyaba la esperanza de un camino que no sea europeo ni occidental, en el cual las fuerzas culturales de las culturas

precolombinas puedan realizarse: “Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable” (Mariátegui 1986, 336).

El pensamiento de Mariátegui superaba el pensamiento de Spengler, justamente allí, donde Adorno vislumbraba su determinada limitación:

“En el mundo de la vida violenta y reprimida, es la decadencia que se niega a obedecer a su vida, su cultura, su crudeza y su altivez, el refugio de lo mejor. Los que, según el dictado de Spengler, son dejados de lado en un estado de impotencia y destruidos por la historia, encarnan negativamente en la negatividad de esta cultura, lo que promete romper –por débil que fuera– con su dictado y hacer fin al horror de la prehistoria, como débil promesa” (Adorno 1977, 71).

Este fue justamente el rol que Mariátegui le otorgó a la cultura andina y al indio. En él se encarnaba para Mariátegui la “esperanza de otro” (Adorno 1970, 10). Que esta esperanza de Mariátegui, que se rebeló en nombre de Nietzsche y Spengler contra la terrible racionalidad y causalidad mecánica del proceso histórico, no se haya concretizado, incluso que en su propio partido, inmediatamente después de la muerte de Mariátegui, su sucesor, Eudocio Ravines comenzó un viraje hacia una dirección más dogmática, no es, sin embargo, un argumento contra ella. Porque, si efectivamente la realización de las ideas y teorías sería una medida de su valor, estas caerían en conjunto ante la crítica. Más bien se debería pensar, por qué el pensamiento de Mariátegui quedó tan aislado en el contexto latinoamericano, por qué el horizonte que había abierto se cerró después de su muerte (que significaba también la suspensión de la revista *Amauta*).

Que el diseño teórico de Mariátegui no fue solo un camino latinoamericano (a pesar de todas las particularidades latinoamericanas y peruanas, a las cuales se refiere), sino que Mariátegui buscaba soluciones para problemas que también encontraban significado en Europa y vuelven a tener importancia hoy en día, demuestran los muchos paralelos a las posiciones no-dogmáticas del materialismo en Europa, sobre todo del concepto de historia de Walter Benjamin (pero también del concepto de utopía de Ernst Bloch, sobre el cual aquí no se trabajó).

Se trata de la pregunta de cómo es posible no desautorizar descuidadamente las fuerzas “irracionales” del mito y la religión y dejarlas irreflexivamente al fascismo, sino hacerlas fecundas para un movimiento revolucionario, que no se entienda como totalitario, sino que pueda soportar las diferencias, o para hablar en el nombre de Benjamin, que esté dispuesto a tomar

a su servicio el mito y la teología. Las posiciones irracionales de Nietzsche y Spengler, que en Europa cayeron en la esfera de la reacción política, en Mariátegui son integradas, al menos de forma parcial, en un pensamiento revolucionario. Esto se logra, porque Mariátegui liga estas posiciones irracionales con un análisis crítico de las reales formas de poder en el Perú. Si en Europa la crítica a la modernidad de Nietzsche y Spengler se ofreció para una interpretación conservadora, en Latinoamérica en cambio podía ser leída como una crítica específica a la modernidad europea, a la cual se le opone otro camino, un camino latinoamericano, en el cual las modernas relaciones de producción pueden servir a una población oprimida para recuperar sus derechos, siempre y cuando ella misma sepa aprovechar las fuerzas del mito y de la religión en su lucha social.

Bibliografía

Abril, Xavier /Cornejo Polar, Antonio /Escajadillo Tomás G. / Glusberg, Samuel /Goloboff, Mario G./ Mells, Antonio /Ñuñez, Estuardo / Soikov, Anastas /Tamayo Vargas, Augusto. 1980. Mariátegui y la literatura, Lima: Amauta.

Adorno, Theodor W(isengrund). 1977. "Spengler nach dem Untergang". En: *Gesammelte Schriften* Tomo 10. 1 Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. P. 47- 71

Benjamin, Walter. 1974. "Über den Begriff der Geschichte". En: *Gesammelte Schriften: Werkausgabe*. Tomo I, 2, Frankfurt am Main. Suhrkamp. P. 691 – 704

_____. 2009. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. de Pablo Oyarzún. Santiago: LOM.

_____. 1977. "Der Surrealismus", en: *Gesammelte Schriften: Werkausgabe*. Tomo II, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp. P. 295-310.

Chang-Rodríguez, Eugenio. 1986. *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Trujillo, Normas legales.

Dessau, Adalbert / Melis, Antonio / Kossok, Manfred. 1971. *Mariátegui: tres estudios*, Lima: Amauta.

Flores Galindo, Alberto. 1989. *La agonía de Mariátegui*. Lima: instituto de apoyo agrario.

Morgues, Roland (Edit.) 1993. *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*. Lima: Amauta.

Gadamer, Hans Georg. 1990. *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik*. En: *Gesammelte Werke*, Tomo I: Hermeneutik 1, Tübingen: J.C.B. Mohr.

García Salvatecci, Hugo. 1979. *George Sorel y J.C. Mariátegui*, Lima: Delgado Valenzuela.

- Mariátegui, José Carlos (Edit.) 1926-1930. Amauta. Tomos: 1- 32.
 _____ 1982. Obras. Tomo 1-2, Habana.: Casa de las Américas.
 _____ 1986. Obras completas. Tomo 1. 20, Lima: Amauta; en especial Tomo 2: Siete ensayos de la realidad peruana.
- Nietzsche, Friedrich. 1988a. Unzeitgemäße betrachtungen; zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, En: Sämtliche Werke. Tomo 1 München: Deutscher Taschenbuchverlag, , p. 243-343.
 _____ 1988b. Menschliches, Allzumenschliches, en: Sämtliche Werke, Tomo 2. München: Deutscher Taschenbuchverlag. p. 9 -704.
- Nitschack, Horst. 1993. “La recepción de la cultura de habla alemana en Amauta” En: Giusti, Miguel / Nitschack, Horst (Edit.): Encuentros y desencuentros, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ñuñez, Estuardo. 1978. La experiencia europea de Mariátegui, Lima: Amauta.
- Paris, Robert. 1981. La formación ideológica de J. C. Mariátegui. México. Cuadernos del pasado y presente.
- Revista de Occidente 5/15 (1924; Madrid)
- Rukser, Udo. 1962. Nietzsche in der Hispania, Bern; München: Francke.
- Schutte, Ofelia. 1988. “Nietzsche, Mariátegui and Socialism: A case of Nietzschean Marxism in Peru?” En: Social Theory and Practice. 1/1, P. 71 .85. (Traducción al español en el Anuario Mariateguiano, Tomo 4, Lima: Amauta. 1992, P. 85-92)
- Sorel, George. 1930. Réflexions sur la violence, Paris: Marcel Rivière.
 _____ 1978. Reflexiones Sobre la Violencia. Buenos Aires: La Pléyade.
- Spengler, Oswald. 1972. Der Untergang des Abendlandes. Beck: (1923).
- Rosenberg, Alfred. 1941. Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München: Hoheneichen.
- Vanden, Harry. E. 1975. Mariátegui: Influencias en su formación ideológica, Lima: Amauta.