.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Marxismo, mística y política: un análisis de los aportes de José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin a la teoría política contemporánea

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Noelia E. Figueroa

Patricia Funes, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2019

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Noelia E. Figueroa

Marxismo, mística y política.

Un análisis de los aportes de José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin a la teoría política contemporánea.

Tesis para optar por el título de

Doctor en Ciencias Sociales

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

DIRECTORA

Dra. Patricia Funes

Buenos Aires- Noviembre – 2018

Resumen

Esta tesis analiza la producción escrita de Walter Benjamin (1892-1940) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), haciendo hincapié en sus conceptualizaciones sobre la política y en los puntos de comparación que pueden establecerse entre ambas elaboraciones. Luego de describir el contexto histórico de los autores, reseñamos de manera comparada sus teorizaciones en relación a una serie de tematizaciones compartidas por ambos que contribuyen a reconstruir sus concepciones de la política. Prestaremos especial atención a la dimensión religiosa tal como aparece en sus escritos, en función de aportar a la comprensión de los vínculos que estos pensadores establecen entre marxismo, religión y política.

Si bien existen trabajos que hacen referencia a ambos pensadores ubicándolos en un universo teórico-político afín, no se conocen hasta el momento investigaciones que contrasten de manera exhaustiva sus escritos y trayectorias vitales. En relación a la metodología utilizada, atendiendo a que esta investigación se basa en un vasto corpus teórico y en un complejo trabajo de elaboración interpretativa, la apuesta fue a combinar las matrices investigativas de dos disciplinas vinculadas pero diversas entre sí: la teoría crítica y la historia intelectual.

Habiendo atravesado un proceso de investigación del cual esta tesis pretende dar cuenta, sostenemos que la búsqueda de la comprensión del vínculo conceptual señalado abarca al menos dos dimensiones que son centrales en ambos autores. Por un lado, la que apunta a la experiencia religiosa como experiencia totalizadora y constructora de lazos, y todo lo que ello implica de común con la experiencia política. Por otro, la clave teológica que puede abrir al pensamiento político otra forma de comprensión de lo social, lo histórico y la posibilidad de conocimiento. Nos referimos a la experiencia mística como experiencia cognitiva y de apropiación política de lo vital. Entendemos que estas dos dimensiones son accesibles en estos autores a partir del quiebre del sentido de la modernidad que deja la fractura producto de la crisis mundial de los años ‘20.

Esta fractura, que incluye una fuerte resiginificación de la civilización occidental y y del ideario decimonónico se suma, en el caso de los contextos de socialización de Mariátegui y Benjamin, a contactos particulares, en ambos casos, con tradiciones culturales y herencias religiosas. No consideramos que los paralelos entre ambos pensadores sean explicables sólo en base a la contemporaneidad (sincrónica) que guardan entre sí. Entendemos que estas similitudes teóricas también se deben a la importancia que asumió la dimensión religiosa en la biografía y formación de ambos autores. Uno influenciado por el misticismo cristiano (Mariátegui), otro por el

mesianismo judaico (Benjamin), en ambos autores existen claras búsquedas trascendentales que comienzan desde muy jóvenes y que de algún modo atraviesan constitutivamente su pensamiento político y se evidencian en sus escritos durante toda su vida.

A partir de reseñar esos vínculos, buscamos arribar a una conceptualización de la política (revolucionaria) ampliada, que genera desplazamientos hacia dentro de la tradición marxista en particular y de la teoría política en general. Sostenemos que en ambos autores, la política es combate, lucha, enfrentamiento. Subyace en la producción de estos pensadores una idea agonística de la política que la plantea como conflicto por el destino de la sociedad, idea que en la amplificación de los pares enfrentados que propone es un interesante aporte a la teoría política contemporánea. Por todo esto, queremos establecer de qué manera sus propuestas y análisis generan tensiones hacia dentro del materialismo histórico y producen conceptualizaciones que pueden resultar útiles hoy para procesar las transformaciones del mundo a las que asistimos en las últimas décadas.

Summary

This thesis analyzes the written production of Walter Benjamin (1892-1940) and José Carlos Mariátegui (1894-1930), emphasizing their conceptualizations about politics and the points of comparison that can be established between both theoretical concepts. After describing the historical context of the authors, I establish a series of comparisons between their theorizations in relation to some topics of interest in their work that contribute to reconstruct their conceptions of politics. I give special attention to the dimension of religion in order to the understand the links the authors establish between Marxism, religion and politics.

Although the theoretical-political affinity between these authors has already been explored, there are no researches that contrast exhaustively their writings and life trajectories. Methodologically, considering that the research is based on a vast theoretical corpus and a complex work of interpretative elaboration, I decided to combine research tools of two different -but linked- disciplines: critical theory and intellectual history.

After the research process that this thesis aims to account for, I argue that understanding the conceptual link mentioned above approaches two central dimensions in both author's work. First, the one that points to the religious experience as totalizing and oriented to build social bonds in a way that links it to political experience. Second, the theological key that can direct the political thought to another form of understanding social and historical events and the possibility of producing knowledge. I refer to the mystical experience as a cognitive experience

and a political appropriation of the vital. I understand these two dimensions in these author's work, as part of the fracture on the the sense of modernity that resulted after the global crises of 1920's.

This fracture -that includes a strong re- siginification of Western civilization and nineteenth-century ideology- combines, in both Mariátegui and Benjamin's contexts of socialization, with particular contacts with cultural traditions and religious heritages. I do not consider that the links between both thinkers are explicable only based on their (synchronic) contemporaneity. I understand that the theoretical similarities are also due to the importance assumed by the religious dimension in the biography and training of both authors. One influenced by Christian mysticism (Mariátegui), another by Judaic messianism (Benjamin), both authors have a clear transcendental life-search that starts from their youth and that is constitutive of their political during their lifetime.

From reviewing these links I aim to build an expanded conceptualization of the (revolutionary) politics which generates displacements within the Marxist tradition and general political theory. I argue that for both authors politics are combat, struggle and confrontation. Underlies an agonistic idea of politics that poses conflict as the fate of society, an idea that in the amplification proposed constitutes an interesting contribution to contemporary political theory. For these reasons I want to establish how their proposals and analysis generate tensions within historical materialism and produce conceptualizations that may be useful for understanding the global political transformations that we have witnessed in recent decades.

Portada

Resumen/ Summary …… 1

Índice…… 4

Agradecimientos …… 6

Prefacio…… 8

Introducción. A modo de prólogo epistemo-crítico……... 13

Apartado I: Afinidades electivas, vidas paralelas ……. 22

Capítulo 1: "Pensamiento y vida" de José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin: el período entreguerras y la crisis civilizatoria …… 23

Walter Benjamin. La crítica a la enseñanza y el papel de la juventud …… 25

De la decepción a la filosofía: academia y romanticismo…… 29

José Carlos Mariátegui. Un camino propio: del pasadismo romántico al romanticismo socialista……. 34

La estación italiana y la crisis mundial ……... 43

La revolución como horizonte de época……. 48

Del romanticismo al comunismo radical……. 53

Capítulo 2: La señal de un incendio por venir. El socialismo en la vida de Mariátegui y Benjamin …….. 62

El socialismo como creación heroica……. 63

(Interrupción política) El Partido Socialista del Perú: antecedentes y tensiones…… 77

Materialismo histórico y conspiración revolucionaria…… 81

(Interrupción política) Conjura, revuelta y revolución…….. 103

Apartado II. Hacia el encuentro de la política: las estaciones …… 112

Capítulo 3. Primera estación. El verdadero moderno marxismo de Benjamin y Mariátegui……113

Defendiendo ¿qué marxismo? Las posibilidades latinoamericanas de una exégesis del espíritu de Marx…… 117

Las tareas de la redención: ni socialdemocracia ni estalinismo para interrumpir el curso de la Historia……. 130

Capítulo 4. Segunda Estación. La (no) filosofía de la historia para los vencidos de siempre. …….. 146

Tiempos múltiples, des-ontologización del presente. La conjura contra el tiempo continuo, una forma de destrucción……. 148

El momento constructivo: mónada, fragmento, desecho……... 154

Una historiografía de las ausencias…… 158

Historia, nación y socialismo…… 164

El pasado y su índice de redención…….. 171

Capítulo 5. Tercera estación. Cultura, intelectuales y política…… 178

El intelectual revolucionario en la escena contemporánea. El editorialismo programático como práctica política…….... 180

Vanguardias, años ‘20 y revolución en América Latina: el artista y su época……. 191

Politización, radicalización y soledad: el lugar de los intelectuales en la formación social moderna…… 206

La urgencia de la crítica revolucionaria. Apuesta de transformación funcional y la obra de arte en la era de la decadencia burguesa…….. 220

Apartado III. Constelaciones dialécticas…….. 235

Capítulo 6. Religión y política. Mística, mesianismo, teología ¿marxistas?..... 236

Capítulo 7. José Carlos Mariátegui: un hombre con una filiación y una fe……. 245

Un niño un tanto místico y un tanto sensual. La religión en los escritos juveniles…….. 246

John Mackay y Miguel de Unamuno: caminos que se cruzan en la búsqueda de Dios…… 254

El mito como respuesta ante la crisis: Sorel, revitalizador de Marx……..…… 259

Socialismo, mito e indigenismo. Última estación de la relación entre mística y política……. 265

La religión de los marxistas confesos…….. 270

Capítulo 8: Walter Benjamin: teología, mesianismo y revolución……. 272

Metafísica de la juventud…….. 273

El pecado original del lenguaje. Violencia mítica e interrupción mesiánica…… 282

Lo onírico y el matriarcado. Los pasajes: imágenes dialécticas y el inconsciente colectivo….. 287

Teología y materialismo histórico, los extremos de la dialéctica…….. 294

Conclusión. Hacia un concepto ampliado de la política…….. 304

Referencias bibliográficas……..…….. 347

Agradecimientos.

A Patricia, por la confianza desde el primer correo, la apuesta y el acompañamiento insistente cuando fue necesario. A lo largo de estos años, tramamos más que este trabajo, y queda mucho por compartir en los caminos por democratizar la Universidad pública a 100 años de la Reforma.

A Miguel, porque me abrió las puertas de su cariño, de su impresionante biblioteca, de su reflexionar agudo. Porque más allá de múltiples bifurcaciones, nunca vamos a dejar de ser compañerxs.

A Flor Rovetto, mi mecenas y amiga fundamental para el último tramo de esta etapa. A su generosidad pueblerina, la mirada transparente, y el abrazo de sostén para emprender uno y mil manejes juntas. Porque la universidad feminista vale toda la alegría, también a Caro Spataro, que abrió con amor su casa para alojar el tirón final. A Mariángeles, y todas mis jóvenes compañeras del CIFEG, aliadxs en todo este lío, siempre listas a dar la batalla por una Facultad que se parezca a nuestros sueños.

A la cátedra de Historia Latinoamericana y Argentina II, la que me enamoró hace tantos años, por hacerme un lugar precioso y por el respaldo cuando lo necesité. Especialmente a Mario Glück por estar desde el comienzo, y a Agus Prieto y Mel Argento, por la alegre sororidad.

A la Juli, porque el marxismo nos inquietó juntas, pero nunca abandonamos la risa compartida para disputar en la Academia desde la pasión, para surfear juntas cada ola.

A mis amigas queridas, porque sin sus abrazos y palabras de aliento no hubiera podido. A todas ellas, pero especialmente a Loli, por diez años de la vida que si elegimos; a Amalia, porque nos entendemos en los delirios modernos; a Flor porque honra cada día la lucha por un futuro mejor donde sea, en cualquier continente.

A Natacha, porque hace décadas que nos reinventamos y hasta en las tesis nos seguimos acompañando con amor y admiración profundos. A Lucho, porque lucidez, apertura, comprensión y corazón valiente no son combinaciones que abunden en épocas de neoliberalismo machista. Gracias por todo lo que me enseñaste, y por todo lo que seguimos inventando codo a codo.

Esta tesis es resultado de un proceso muy largo y complejo, atravesado por tantos cambios y contradicciones como sus propios objetos de estudio. Comencé esta investigación

con la mirada optimista de un período lleno de cambios y avances, pero concluí su escritura frente a un panorama sombrío para el continente. Sin embargo, como creo profundamente en el afán de nuestros pueblos por encontrar mejores caminos colectivos, estoy convencida de que haremos lo posible en cada trinchera para que, como dice García Linera, la próxima oleada de gobiernos populares llegue más lejos.

Por eso, quiero agradecer a mis compañerxs de militancia, pero especialmente a las valientes mujeres con las que en Rosario nos propusimos asumir humildemente la tarea histórica que nos toca: organizarnos para aportar a derrotar la ofensiva neoliberal. A Majo, que le pone cara, cuerpo y referencia pública a todo eso. A mis amigas y hermanas del feminismo irreverente con las que cotidianamente recreamos la mística violeta que nos empuja a discutirlo todo. A la Mala Junta compañera, porque estamos donde hay que estar.

Quiero dar gracias especialmente a mi mamá, Martita. En este año difícil, quiero dedicarle esta tesis y recordarle que el empeño, la fuerza, y construir siempre desde el amor son cosas que me enseñó ella. Nuestros dolores y aciertos nos dan fuerza en los tiempos malos, para volver, pero mejores. A mi viejo, porque su ética política marcó a fuego mi mirada sobre el mundo. Por estar siempre dispuesto a tramar conmigo alguna forma compleja de resolverlo todo.

A mi hermana Lula, única persona en el mundo capaz de corregirme textos tan largos y complicados a cualquier hora, y obligarme después a salir a pasear: sin dudas, el amor más grande que conocí.

A Juan Diego, porque su acompañamiento fue clave para cerrar esta etapa. Gracias por abrirme a una aventura repleta de amor del bueno. Por pilotear toda tormenta, por el abrazo compañero, por marcar la avanzada en la urgente búsqueda espiritual, pero sobre todo por la traviesa complicidad de saber jugar (nos) juntxs.

Por último, gracias a las Universidades Nacionales (UBA y UNR), a lxs compañerxs de mi facultad de origen (FCPOLIT) y a la política de inclusión de CONICET de la década pasada. Sin tanta gente aportando cada día para abrir caminos, todo este trabajo sólo hubiera quedado en una inquietud. Mi deseo es también un compromiso: aportar cada paso en la academia para construir universidad pública, popular, latinoamericana y feminista.

Prefacio

"Todos los componentes del deseo son paradójicos y peligrosos y su combinación es a la vez contradictoria y necesaria"

D. Haraway

Cuando nací mis padres decidieron no bautizarme. Esta elección les costaría el enojo de sus familias, principalmente de mi abuela paterna, que de todas formas me introdujo en el mundo de las imágenes y los relatos del cristianismo católico. De su mano aprendí todos los rezos que conozco, algunas de las leyendas que me marcaron, los nombres de los santos de su devoción. A los once años, al sentirme excluida del espacio de socialización privilegiado de los domingos por la tarde para los pre-adolescentes de una ciudad pequeña (la misa vespertina) decidí bautizarme. Lo hice con mucha curiosidad por lo que podía sucederme en este encuentro directo con Dios, segura de que el evento me sacaría de mi condición de pecadora nata.

El acto constituyó una gran decepción: en el momento mismo de la unción, nada mágico sucedió. Mis años en una secundaria católica llena de restricciones hicieron que mi vínculo con la Iglesia se transformara radicalmente, y pasara de la curiosidad al enojo: comencé a dirigir ese odio a toda la institución y a renegar de cualquier tipo de creencia divina.

Durante ese mismo período de mi vida consolidé una costumbre que marcaría mi trayectoria de manera indeleble: dedicarme a la lectura de una vasta diversidad de materiales, durante una parte muy significativa del día. Entre mis objetos de lectura predilectos estaba el tomo de historia del siglo XX que Clarín había publicado en 1998 (*El gran libro del siglo XX*). Había un período que me fascinaba, y sobre el que volvía una y otra vez: la primera posguerra mundial. Me resultaba increíble que tantas cosas hubieran sucedido en un lapso tan corto de tiempo, y que mientras millones morían otros parecieran disfrutar tanto las nuevas manifestaciones del arte, de la moda, de la cultura.

Algunos años más tarde, viviendo ya en Rosario, durante el segundo año de mi carrera de grado –la licenciatura en Ciencia Política- conocí la biografía de José Carlos Mariátegui. Su trayectoria intelectual y personal, rápidamente revisada en Historia Latinoamericana II –materia en la que hoy me desempeño como docente-, en constelación con la producción gramsciana que también descubrí ese año me llamó la atención desde el minuto inicial. Fue una especie de amor a primera vista.

Comencé a adentrarme en su lectura porque sus textos formaban parte de los talleres de formación básica del espacio político al cual pertenecía en el marco de la militancia

universitaria. En ese espacio político de la izquierda autónoma o independiente me reencontré con algo que había conocido de pequeña, en las Unidades Básicas por donde mi madre circulaba cotidianamente y en las marchas sindicales que mi padre organizaba: la mística militante. Me refiero a esa emoción compartida que se manifiesta cuando muchas personas están reunidas por una convicción común, con la fe puesta en un destino de salvación que, aunque no se nombre como tal, opera a partir de imágenes de un futuro sin opresiones. En esas místicas de la izquierda independiente, también los muertos, desaparecido/as en la última dictadura militar, los y las piqueteros asesinados por la represión del gobierno concurrían al ritual para dotar de energías la lucha presente.

Un tiempo después, en el último año de mi carrera, recibí un regalo determinante: el libro *Aviso de incendio* de Michel Löwy. En el marco de la lectura de este libro, mientras conocía a Walter Benjamin y me dejaba atravesar por la descarga eléctrica fulminante de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, encontré una nota al pie que sugería una posible analogía entre la mirada benjaminiana y la producción del autor de los *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. Sentí que algo se agitaba dentro mío: fui tomada por una efervescente urgencia, la de indagar en esa posible afinidad vinculando a dos autores que me convocaban por algo que difícilmente pudiera explicar o poner en palabras. Intuía que allí podría dar cauce a muchas inquietudes críticas en torno al concepto institucionalista y limitado de la política, reinante en mi disciplina de estudios desde la conformación de la currícula en la década de 1980.

En ese momento, mi tutor de tesina, el profesor Mario Glück me facilitó el contacto de Patricia Funes, cuyo libro sobre intelectuales cultura y política en los años ‘20 me había fascinado. Gracias a eso le escribí un correo en el que le proponía que me dirija para presentarme a una beca doctoral de Conicet. Sin conocerme, sin tener casi referencias mías, interesada por el tema y muy generosamente, Patricia me introdujo en el próximo tramo de la aventura. Con ella discutimos y elaboramos la hipótesis principal de esta investigación. La política inclusiva de CONICET en 2009 hizo que pudiera obtener una beca de iniciación y a partir de allí comencé el doctorado en Ciencias Sociales de la UBA, en una oportunidad que nunca hubiera creído tener.

Esta tesis de investigación surge entonces a partir del llamado de atención de un pie de página, pero antes aún, de las inquietudes que desde muy temprano en mi trayectoria se instalaron para quedarse en torno a la religión, a la política y a los períodos de crisis civilizatoria. Una vez iniciado el proceso, el propio devenir fue marcando interrogantes que la lectura de los escritos de estos dos autores introduce ¿Qué es lo que les da el carácter de excepcionales en el

marco de universo teórico del marxismo en el que se ubican? ¿Qué rasgos comunes comparten, qué temáticas similares abordan y cuáles son sus concepciones acerca de la política? ¿Qué escribieron acerca de la historia, la cultura, el marxismo? Una primera hipótesis arriesgaba que la característica común entre ambos era que su mirada sobre la política estaba atravesada de manera constitutiva por una mirada religiosa, y que ese atravesamiento la dotaba de una significación fuertemente agónica, centrada en el enfrentamiento. Esto, por supuesto, abría un nuevo campo de interrogantes: ¿es posible el vínculo entre marxismo y religión? ¿Qué tipo de vínculo es? ¿Qué implica adscribir a una conceptualización de la política que subraya el conflicto, el enfrentamiento? ¿Qué esferas pueden incluirse allí? ¿Qué tiene que ver eso con el contexto particular de los años '20 del siglo XX occidental?

Con todo ese bagaje de preguntas me introduje –siempre acompañada por quienes se mostraron interesados en allanar el camino- en la lectura de la producción completa de ambos autores, a la par que cursaba el Doctorado. Estos movimientos fueron simultáneos y convergieron en un nuevo desplazamiento: la conmoción epistemológica que me propinaron a medida que avanzaba en este trayecto.

En función de las lecturas de los autores y de las provocaciones de ciertos seminarios (destaco especialmente el de Gisela Catanzaro "Sobre algunas lecturas de Benjamin") lo que inició siendo una pregunta en torno al vínculo entre política y religión en el marxismo fue derivando rápidamente en un cuestionamiento en torno al conocimiento del mundo, los modos y abordajes de una realidad tan dinámica como los textos con los que trabajé.

Por un lado, la lectura de ambas producciones exigía una forma de respeto que buscara hacerles justicia. La originalidad de las propuestas de Benjamin y Mariátegui, lo fragmentario de sus contribuciones, y la deriva que toman sendas producciones me colocaron frente a una nueva dimensión a la que no le había dado importancia anteriormente: la pregunta por el marxismo se transformó en una pregunta sobre el conocimiento en general. La mirada "objetivista" del Benjamin preocupado por comprender los textos en las coordenadas que estos proponen y sin violentar su estructura intentando exprimir una cuota de verdad marcó a fuego la búsqueda investigativa de esta tesis. La pretensión de articular los desechos de la historia, componiendo a manera de collage nuevos cuadros hizo que las citas bibliográficas tomaran para este trabajo un lugar central.

Por otro lado, la búsqueda mariateguiana de construir un marxismo que pudiera aclimatarse, una propuesta revolucionaria que tampoco violentara el suelo en el que interviene me permitieron encontrar una posible vía de salida para la teoría crítica, en constante reflexión

sobre sus límites, en permanente autorevisión. No sólo el respeto por las tradiciones del territorio local, sino también el gesto de deglutir e incorporar todo lo que sirviera para pensar el mundo: la antropofagia del marxismo mariateguiano es índice de su voracidad para captar todos los fenómenos contemporáneos, ya que a su entender a los revolucionarios todo lo humano nos pertenece.

Esto que podemos nombrar como una "rebelión del objeto", que nos indicaba senderos inéditos en relación a las curiosidades iniciales, se sumaba a nuevas inquietudes personales que sólo pude sintetizar luego de cursar seminarios de epistemología y metodología con propuestas novedosas. Estos espacios académicos en lugar de repeler mis intereses los alojaron, otorgándole además estatus científico, y me ayudaron a encontrar las mejores herramientas disponibles para continuar en el viaje del conocimiento. Así, las epistemologías críticas y feministas –sobre todo la perspectiva de Haraway de dar cuenta de mi posición parcial como investigadora para reponer las condiciones generales desde las cuales la producción es posible- transformaron mi mirada de manera perdurable. El otro campo que me habilitó una apertura y un vínculo posible con mis –muchas veces, huidizos- objetos de investigación fue el de la antropología de la subjetividad. En línea de continuidad con la fenomenología, este conjunto de estudios me facilitó la construcción de un enfoque más abierto y dependiente del propio objeto, una manera de conocer que se justifica en aquello que se está conociendo.

El devenir de todo este proceso de investigación se vio enmarcado por un período en el que la realidad política de nuestro país y de nuestro continente sufrió transformaciones aceleradas. Si tuviera que escoger una metáfora para nombrar los desplazamientos que atravesé a lo largo de estos años de investigación, en vínculo con el contexto de producción, diría que comencé a indagar en estos autores con el optimismo y la voluntad mariateguianas, pero cierro el proceso de escritura de la tesis con un pesimismo casi benjaminiano. Esta comparación es posible en tanto existe una 'iluminación recíproca' entre los tiempos actuales y las décadas de 1920 y 1930 que sirven de marco temporal para los escritos que aquí analizamos.

Durante los casi diez años de investigación entre 2009 y 2018, a nivel sociopolítico se produjeron rupturas y novedades que, tras la derrota de los proyectos políticos pos-neoliberales, nos colocaron nuevamente frente a una avanzada conservadora liderada por la derecha colonial, clasista y patriarcal. Esta ofensiva presente a nivel continental está sacudiendo mucho de los pilares básicos de la protección social y los derechos humanos que supimos conseguir. Asimismo, si los años '20 del siglo pasado estuvieron llenos de novedad y optimismo, crisis de paradigmas y renovación, Europa y América Latina fueron resolviendo sus derivas en salidas

conservadoras para los años 30. Algo similar está sucediendo en este momento, y por eso las herramientas de lectura que nos dejaron Benjamin y Mariátegui tienen posibilidades de ser actualizadas en contexto. Uno de los objetivos de esta tesis es colocar estas herramientas al alcance de la mano, sabiendo que no contribuirán a respuestas definitivas, sino que por el contrario, tal y como pretendieron los autores, abren las puertas de la crítica para asomarse al abismo que implicar seguir pensando la política en tiempos de tormenta.

Introducción: a manera de prólogo epistemo-crítico

"Pero la verdad no es –como afirma el marxismo- solamente una función temporal del conocimiento, sino que está ligada a un núcleo de tiempo, que está escondido en lo conocido y en el cognoscente a la vez. Esto es tan verdadero que en todo caso lo eternos es antes el pliegue de un vestido que una idea"

W. Benjamin

"Se podría decir que ha visto todo lo que ha escrito. Lo ha visto, porque lo ha encontrado en la naturaleza o porque lo ha creado como juguete. (…) Sería erróneo atenerse demasiado a las frases poéticas en que da la impresión de moverse en una atmósfera de pura abstracción. Parece a primera vista que espiritualiza la realidad, pero más bien, materializa el sueño"

J.C. Mariátegui

Atendiendo a la elección de trabajar desde una perspectiva de construcción de conocimiento situado, tal como proponen las epistemologías críticas – (Figari, 2001; Haraway, 1995; Harding, 1987)- entendimos prioritario reponer el recorrido de esta investigación desde las dimensiones que instalaron mi propio interés y mis deseos de conocimiento, tal como se plantea en el prefacio anterior. Siguiendo a Hans-Georg Gadamer, "lo científico es justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscent*e*" (1998:123), y por tanto, resulta imprescindible reconstruir algunas de las coordenadas desde las que se proyecta esa vista. Sin embargo, ese repaso no resulta suficiente para explicar el devenir de la investigación y los ajustes que fue exigiendo en su despliegue.

A lo largo del proceso de trabajo, el cruce entre las preguntas iniciales y las lecturas seleccionadas decantaron en una hipótesis general. En esta tesis sostenemos que Walter Benjamin (1892-1940) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), tanto por su contexto vital como por las características propias de sus trayectorias individuales y tradiciones familiares, suscriben a una idea de la política atravesada de manera constitutiva por la religión, específicamente en su variante mística. Ese atravesamiento peculiar les permite construir una concepción ampliada de la política, que se traduce a su vez en una renovación del marxismo. En ambos casos esa renovación conlleva una conceptualización novedosa acerca del conocimiento.

Habiendo identificado esa hipótesis ordenadora de trabajo, el proceso de diseño de la metodología para el abordaje de los escritos de los autores elegidos fue complejo y extenso,

atendiendo a la propia sofisticación de la fuente de análisis privilegiada para el trabajo: los escritos de Benjamin y Mariátegui.[1]

En términos metodológicos generales, entendemos que esta investigación está atravesada por una tensión entre dos miradas que muchas veces se distancian dando lugar a una contradicción que estructura el propio proceso, y que se traduce en análisis que parecieran competir entre sí. Esta "competencia" no redunda en una imposibilidad, sino que, por el contrario, habilita abordajes interseccionales y simultáneos que abren a la comprensión un campo vasto de reflexiones de Mariátegui y Benjamin. Este tipo de abordajes son necesarios para bosquejar sus ideas de la política atravesadas por la concepción religiosa.

Por un lado, es posible inscribir esta investigación en la tradición de la historia intelectual, y más concretamente dentro de una vertiente materialista que se propone reconstruir las condiciones de posibilidad en las que una noción o idea surge o se despliega. Es propio de este enfoque un tipo de análisis contextual, histórico, situado, del cual la heurística gramsciana es un ejemplo claro. Antonio Gramsci dejó asentado un procedimiento para trabajar con las producciones de autores innovadores:

> si se quiere estudiar el nacimiento de una concepción del mundo nunca expuesta sistemáticamente por su fundador (…)el trabajo tiene que proceder según 1) la reconstrucción de la biografía, no sólo por lo que hace a la actividad práctica, sino también y especialmente en lo que respecta a la actividad intelectual; 2) el registro de todas las obras, incluso las más despreciables, en un orden cronológico, con una división según los motivos intrínsecos: obras de la formación intelectual, de la madurez, de la época de posesión y aplicación del nuevo modo de pensar y de concebir la vida y el mundo (Gramsci, 2011:68).

A partir de la propuesta de trabajo gramsciana, definimos afinar el objeto de investigación basándonos en las biografías de los autores seleccionados. Esto nos permitió establecer puntos de inflexión en las teorías de ambos, puesto que en los dos casos sus teorías se relacionan con el acercamiento/ adscripción al materialismo histórico. En el caso de Mariátegui, a partir de su viaje a Europa entre 1920/23 (Sicilia, 2007; Roullión,1963) y en el de Benjamin, a partir de su viaje a Nápoles, circa 1924 (Scholem, 2003; Buck-Morss, 2011, Witte, 1997). Siguiendo esa prospectiva, la historia personal de cada autor constituyó un factor central, y el momento de asunción de una nueva mirada del mundo en cada biografía, un clivaje

[1] Es una decisión informada la que tomamos de no hablar de "obras" de los autores, en el sentido en que lo plantea Michel Foucault, quién nos hace la incómoda pregunta "¿Qué es una obra? ¿Qué es entonces esa curiosa unidad que designamos con el nombre de obra? ¿Con qué elementos está compuesta? ¿No es acaso una obra lo que ha escrito quien es un autor? Vemos surgir las dificultades (...) La palabra 'obra' y la unidad que designa son probablemente tan problemáticas como la individualidad del autor." (Foucault, 2010: 15)

importante para abordar sus textos. Por este motivo, en un primer momento recopilamos la producción escrita de ambos autores y la clasificamos en orden cronológico. Nos respaldamos a tal fin en las sistematizaciones de sus principales comentaristas, biógrafos y editores, y en el análisis de la correspondencia de los pensadores. La reconstrucción de sus miradas, sus análisis sobre el contexto histórico, la guerra, la política, el socialismo y la organización aparecen en función de los recorridos que detallamos, sobre todo, en los primeros dos capítulos.

Por otro lado, existe una segunda mirada, transversal al trabajo de investigación, que da lugar al despliegue hasta los límites de las ideas de los propios autores con la carga de significación que poseen al ser interpretadas. Esta segunda perspectiva asume que las coordenadas de sentido específicas de sus aportes no necesariamente responden a un condicionamiento contextual variable, sino que se comprenden en el marco de las constelaciones de ideas específicas de cada uno. Estas ideas podrían ser ubicadas como parte de la teoría crítica, que ha sido definida por Sazbón como una provincia de la teoría política (Sazbón, 2002). Entendemos que los estudios de "teoría crítica" -de raíz frankfurtiana- han desplegado en distintos trabajos intelectuales, un campo diverso de conceptualizaciones, que reunió "constelativamente" múltiples ámbitos de las ciencias humanas, y cuyo objeto fue el estudio de la "realidad social" en sus aspectos más extremos y en apariencia alejados o dispares. En este sentido, la teoría crítica puede definirse como aquella que, siendo una teoría de la historia y de la sociedad incluye "de forma indivisible e incansable" su propia autocrítica, tal como lo plantea Perry Anderson (2004:7). Es posible inscribir en esta perspectiva la producción de ambos autores en tanto comparten con la teoría crítica los nudos esenciales del cuestionamiento a la modernidad y sus trampas, la historia, la pregunta en torno a la Razón y la reflexión desde los márgenes de la negatividad en la dialéctica de lo social.

Si optamos por esta segunda clave metodológica, no encontramos textos más fundamentales que otros ni un cambio sustancial en los autores a partir de la asunción del marxismo. Por el contrario, sostenemos que existen núcleos de sentido que perduran a lo largo del despliegue de las producciones de ambos, aunque existan indiscutibles desplazamientos en sus inquietudes y marcos de análisis durante sus trayectorias. Para ser coherentes con esta metodología de trabajo retomamos la propuesta hermenéutica de Gadamer. Según este autor, la hermenéutica designa ante todo una praxis artificial que nombra el arte "del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación" y que incluye al arte de la comprensión que subyace "(…) cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo" (Gadamer, 1998:95). La hermenéutica gadameriana sugiere que existe una pregunta por la comprensión del mundo que

se emparenta rápidamente con la filosofía práctica, y en el marco de la modernidad, con la tradición de la ciencia política en el siglo XX. Esta mirada se impone a lo largo del segundo apartado, concebido en clave temática y cuyos desarrollos toman en cuenta análisis de distintos momentos de la producción de los autores.

Luego de haber clasificado cronológicamente los escritos y construido un mapa conceptual temático que permite reponer para cada autor las continuidades y desplazamientos en sus concepciones, respondiendo a cada uno de los enfoques, comenzamos con el trabajo de análisis propiamente dicho. Este momento de análisis se basa en las recomendaciones de los propios autores, ya que tal como propone Benjamin, "el método es rodeo" (2009b:230). Recuperamos también a Mariátegui cuando sostiene que "(…) nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. Por consiguiente, el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico" (Mariátegui, 1964:25). El método de ambos autores propone un abordaje tangencial de sus proposiciones, una forma de asomarse que sea respetuosa de su carácter fragmentario, carácter que opera como advertencia en el acceso a los propios materiales. Por eso para reconstruir sus nociones en torno a la política tuvimos que indagar exhaustivamente en torno a las conceptualizaciones de marxismo, cultura e historia, y para comprender el atravesamiento religioso de sus miradas políticas tardías revisamos sus producciones juveniles. En ese último apartado, dedicado específicamente al cruce conceptual entre política y religión intentamos reivindicar los planteos de Mariátegui y Benjamin. Por este motivo recuperamos y problematizamos el despliegue transversal de la problemática a lo largo de toda su producción.

Esta tensión entre la historia intelectual y la teoría crítica, cuyos métodos pese a ser disímiles pueden complementarse en sus enfoques (Sazbón, 1997:28), se traduce en un movimiento productivo para este trabajo, al integrar la mirada de la heurística materialista de Gramsci con la hermenéutica situada de Gadamer, respetando las pautas elaboradas en los planteos de Mariátegui y Benjamin.

Una vez recorrida y analizada la producción de ambos autores comenzamos a escribir. Este último tramo nos colocó frente a disyuntivas no fácilmente resolubles que se desprenden de aquella tensión que señalamos en el apartado anterior en cuanto a la metodología ¿Es posible enmarcar la tesis en un trabajo de historia de las ideas, tomando el contexto de producción de los autores como fundamento último de explicación de sus similares intereses? ¿O existe acaso un plus de sentido en sus concepciones, colocadas en constelación entre sí, que no responde al

contexto sino al devenir de las preguntas propias de la teoría crítica y su horizonte cultural amplio? ¿Son comparables sus aportes en clave de la teoría política contemporánea y su apertura a repensar la especificidad de la propia política? Todas estas preguntas podrían responderse de manera afirmativa y negativa a la vez. La tensión productiva entre la teoría crítica y la historia de las ideas, entre aportes a la política que pueden ser conmensurables y las lecturas que apenas admiten un diálogo atraviesa el producto final de esta investigación. La estructura de los apartados y capítulos pretende ser fiel a este atravesamiento, traduciendo –en un movimiento que, como toda escritura, implica una suerte de traición al propio objeto- la dinámica misma que el proceso tuvo con la intención de cristalizarla aunque más no sea de manera inestable.

A la vez, escribir acerca de las vidas y producciones de Mariátegui y Benjamin entraña otra dificultad vinculada al plano de los productos literarios como objetos de arte. Los escritos de ambos autores comparten una característica que atrae al lector de manera instantánea: la belleza de sus formas. El marcado sentido estético y literario de sus teorizaciones implica un gran desafío para el proceso de elaboración de una tesis doctoral que analiza esos materiales. Atendiendo a la tarea hermenéutica antes señalada, la escritura nos coloca frente a otros interrogantes ¿cómo traducir/traicionar al lenguaje académico algunas de las percepciones que los autores motivaron desde la irreverente belleza de sus relatos? Y a la vez ¿para qué intentar escribir de manera ordenada si gran parte del conocimiento que nos habilitaron ambos se reveló por accesos más parecidos a *insights* sorpresivos y arrasadores que a la lectura sistemática y la clasificación concienzuda de sus textos? En el empecinamiento por escribir capturando los resultados a los que arribamos ¿cómo ser leales a un estilo insobornablemente extra-académico, mucho más preocupado por la belleza de lo que presenta, por la efectividad de lo que se lanza a la batalla de ideas, que por el respeto a tradiciones o normas de producción intelectual?

En tercer lugar, ambas teorías, como pretendemos demostrar, son eminentemente dialécticas y se saben sometidas al devenir de los conflictos sociales y políticos. Por tanto no pretendieron capturar al mundo de una vez sino aportar bosquejos precarios para su caracterización integral pero temporaria, perentoria ¿No es acaso escribir sobre estas teorías, una forma artificial de congelarlas, de suturarlas? ¿No es, otra vez, una suerte de traición? ¿Cómo hacemos convivir la extensión, búsqueda e indicaciones para una tesis doctoral con fuentes-objeto tan fugaces, fragmentarias y no sistemáticas de una filosofía más bien salvaje, indomable? ¿No es una forma de domesticación, de integración –por otra parte, imposible- de

teorías a propósito dispersas, a propósito fragmento, a propósito tensionadas intrínsecamente, en un desarrollo –relato- que ellos mismos no quisieron o no consideraron necesario hacer?

Planteadas estas dudas, nos hacemos cargo del intento de esta escritura porque creemos que el diálogo entre estos autores es una forma interesante de hacerles justicia, porque incluso traicionándolos en una escritura que intenta ser compacta y busca guardar coherencia e hilos conductores, no es posible congelar sus teorías, a-dialectizarlas ni tornarlas inofensivas. Si leemos seriamente a Benjamin, si nos acercamos de manera responsable a Mariátegui, si buscamos hacer exégesis de sus espíritus (en la tarea de interpretación denodada que tanta fatiga y placeres le reporta a la teología judaica) es impensable que traicionemos sus métodos y los horizontes de su incansable búsqueda. Concretamos así la escritura de esta tesis que no clausura, sino que pretende abrir aún más, cuestionando los términos en los que construimos teorías momentáneamente cristalizadas.

La tesis se organiza respondiendo en su ordenamiento a la tensión metodológica que señalamos. El apartado llamado "*Afinidades electivas, vidas paralelas"* está compuesto por los dos primeros capítulos de la tesis. Este busca adentrarse en las respectivas biografías de los autores escogidos relacionándolos con su producción bibliográfica y las indagaciones teóricas privilegiadas por cada uno a lo largo de esa trayectoria vital. Para tal empresa nos guiamos por los acontecimientos cruciales de los autores, respaldados en una vasta bibliografía de biógrafos y comentaristas.

Continuando con nuestro planteo anterior, si esta tesis se sostiene a medio camino entre la historia intelectual y la teoría crítica, aquel apartado en particular pretende recrear las características generales del período histórico en que Benjamin y Mariátegui habitaron siguiendo los desafíos del primer enfoque mencionado. La reconstrucción de sus historias personales, vinculares y de los espacios en los que produjeron es necesaria puesto que permite identificar algunos intereses temáticos comunes.

El apartado está dividido en dos capítulos: el primero de ellos hace referencia al desarrollo juvenil de los autores y a la peculiar configuración internacional que el período entre ambas guerras mundiales constituyó a nivel global, con un fuerte impacto en la filosofía y en las producciones de las ciencias humanas y sociales. El punto de cierre está dado por el acercamiento definitivo de Mariátegui y de Benjamin al marxismo como tradición de discurso y campo de coordenadas de pensamiento. El segundo capítulo, por tanto, se aboca a reconstruir

el período que va desde la asunción de esa posición política y teórica hasta su muerte, y hace especial hincapié en las ideas de organización y de política revolucionaria que aparecen.

En aras de jerarquizar las propuestas de Mariátegui y Benjamin, elegimos nombrar este apartado retomando las ideas que ambos autores acuñan para pensar trayectorias con puntos en común. La idea de vidas paralelas, que remite a Plutarco, es utilizada por Mariátegui cuando se refiere a las similitudes entre el escritor británico Edmund E. Morel y el activista indigenista peruano Pedro Zulen, en ocasión de la temprana muerte del segundo. En un artículo que le dedica a la cuestión, Mariátegui traza varias analogías biográficas asombrado por el hecho de que habiendo vivido realidades tan lejanas ambos recorridos se asemejen en las causas por las que lucharon. En palabras de Mariátegui: "(…) bajo los matices externos de ambas vidas, tan lejanas en el espacio, se descubre la trama de una afinidad espiritual y de un parentesco ideológico que las aproxima en el tiempo y en la historia" (1981:32).

Por otro lado, la noción de afinidades electivas es retomada por Benjamin de Johann Wolfgang von Goethe en uno de sus ensayos. Según Michael Löwy, las afinidades electivas pueden nombrar:

> Un tipo particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la 'influencia' en sentido tradicional. Se trata de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión (1997:9)

Con una genealogía que remonta esta idea desde Hipócrates hasta la química moderna y Weber, es factible recuperarla para vincular a Benjamin y Mariátegui en tanto comparten, aún sin conocerse, una sensibilidad que los "atrae" mutuamente. Nos valemos de ambas nociones para resaltar los posibles diálogos y puentes entre estos dos pensadores que, nacidos en geografías distantes, compartieron varias inquietudes y no pocos riesgos teóricos.

El segundo apartado, "*Hacia el encuentro de la política*", buscamos reconstruir la conceptualización de la política en la producción de los dos autores a partir del abordaje de tres dimensiones cruciales para la teoría de ambos. Mientras el primer apartado se orienta desde una idea de reconstrucción histórica, bio-bibliográfica, éste pretende colocar los aportes de Mariátegui y Benjamin en el marco de la teoría crítica, una teoría que permanentemente busca repensarse en sus propias coordinadas. Por eso, el recorte no es ya cronológico, sino por temáticas que son fundamentales en el desarrollo de los dos pensadores.

Este apartado nos permite inscribir la producción de esta tesis en el campo de la teoría política contemporánea, ya que entendemos que desde el desciframiento crítico de la idea de "la política" de ambos autores podemos generar cuestionamientos que continúan vigentes hacia dentro del campo de los estudios sobre el ordenamiento de las sociedades. Planteamos ese desciframiento a partir de abordar tres dimensiones (marxismo, historia, cultura) a las que nombramos "estaciones", siguiendo un recurso literario utilizado por Mariátegui. Estas tres problemáticas resultan fundamentales para desentrañar lo que señalamos como idea agonística de la política en Benjamin y Mariátegui.

En función de reflexionar en torno a esas dimensiones, comenzamos el capítulo 3 reseñando cuáles son los aportes particulares de Benjamin y Mariátegui al campo de las lecturas marxistas, a partir de sintetizar de qué marxismo nos está hablando cada uno de los autores y con quiénes debaten.

En el capítulo 4, reconstruimos las ideas de historia de cada autor, sus perspectivas sobre la historiografía y sus planteos en relación a la temporalidad, ya que son clivajes determinantes en la percepción sobre la política y los ubican dentro de ciertas coordenadas dentro de la batalla interpretativa al interior del propio marxismo y la teoría política, como así también de una filosofía negativa de la historia.

Por último, en el capítulo 5, repasamos las relaciones que los autores establecen entre cultura y política, o más específicamente entre arte, intelectuales y procesos sociopolíticos. Este vínculo resulta fundamental para arribar a una idea de politicidad en ambos autores por la preeminencia que ambos le otorgan a esta variable cultural para la comprensión de la sociedad.

El Apartado III, *"Constelaciones dialécticas",* cierra este trabajo. Sus capítulos dan contenido general y estructuran la reflexión fundamental en torno a las posibles triangulaciones entre marxismo, religión y política, para el caso de las producciones de los autores con los que escogimos trabajar.

El apartado comprende el capítulo 6, en este repasamos algunos de los conceptos fundamentales para la introducción de la variante religiosa en sus diferentes niveles de sentido. El capítulo 7 está dedicado a reconstruir en clave transversal los diferentes momentos de la comprensión religiosa y su atravesamiento místico en el vínculo con la política en la trayectoria de Mariátegui. Por último, el capítulo 8 se introduce de manera exhaustiva en la reconstrucción de los nudos problemáticos de Benjamin en torno a religión, mesianismo, espiritualidad, mito y teología.

Finalmente, en la Conclusión nos proponemos repasar el recorrido realizado a lo largo de la tesis, sumando las reflexiones finales a las que arribamos habiendo transitado los diversos momentos de la misma. Elaboramos este cierre de forma tal que permita dialogar con las preguntas e hipótesis iniciales, a partir de reconstruir los planteos centrales de cada capítulo, avanzando en nudos conceptuales que marcan la apertura a futuros interrogantes en relación a la política, la religión y el conocimiento desde el marxismo.

Apartado I

Afinidades electivas, vidas paralelas

Capítulo 1. "Pensamiento y vida" de José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin: el período entreguerras y la crisis civilizatoria

"Envueltos en el torbellino de este tiempo de guerra (…) caemos en desorientación sobre el significado de las impresiones que nos asedian y sobre el valor de los juicios que formamos. Creemos poder decir que nunca antes un acontecimiento había destruido tanto del costoso patrimonio de la humanidad, ni había arrojado en la confusión a tantas de las más claras inteligencias, ni echado tan por tierra los valores superiores."

S. Freud

Entre los años 1914 y 1919 se desarrolló, con Europa como principal escenario, la guerra de mayores magnitudes de la que se tuviera registro hasta ese momento. La Primera Guerra Mundial fue un conflicto con un despliegue territorial, técnico y de desplazamientos humanos inauditos, un acontecimiento sin precedentes de la historia de Occidente. Entre las características novedosas que le otorgaron relevancia, Eric Hobsbawm señala la evidente democratización de la guerra, es decir, el hecho de que se haya transformado en una guerra del pueblo. Otro de los rasgos que permitió que este conflicto bélico marcara un mojón en el desarrollo de la civilización occidental, fue la sensación generalizada, una vez acabada, de que la guerra no había resuelto nada.

> Las expectativas que había generado, de conseguir un mundo pacífico y democrático constituido por estados nacionales bajo el predominio de la Sociedad de las Naciones, de retorno a la economía mundial de 1913 e incluso de que el capitalismo fuera erradicado en el plazo de unos años o de tan sólo unos meses por un levantamiento de los oprimidos, se vieron muy pronto defraudadas (Hobsbawm, 1995:33).

El asombro y el morbo del destructivo enfrentamiento no eran fácilmente traducibles para sus espectadores: "(…) las ruinas, la oscuridad, el humo de las trincheras, el lodo de la Gran Guerra eran frases recurrentes para aquéllos que intentaban explicar una realidad que no entraba en las palabras heredadas" (Funes, 2006:26). Más allá de los damnificados por la guerra, los efectos de la catástrofe también eran vividos de manera particular por los intelectuales, fuertemente interpelados por la crisis cultural que se revelaba a partir de la contienda y sus horrores.

No casualmente hombres y mujeres de ciencia protestaban a viva voz contra el legado de la guerra: era todo un sistema de ideas, otrora confiable, el que entraba en fase crítica. Esos pensadores inauguraron la tarea de cuestionar las causas profundas del desastre: la codicia, la

política imperialista, las necesidades del capital, la pulsión de muerte, el ocaso de una civilización. Estos fueron algunos de los factores explicativos que entraron en danza para quienes buscaron explicar lo inexplicable.

De lo que no quedaban dudas era que ya nada volvería a ser como antes. Como aseveró Walter Benjamin varios años más tarde, la posguerra dejaba a la vista que "Una generación que había ido a la escuela en tranvía a caballo, de pronto se encontró bajo el cielo abierto en un paisaje en que nada había quedado igual, salvo las nubes, teniendo bajo los pies, en un campo de fuerzas de corrientes y explosiones destructoras, el minúsculo y frágil cuerpo humano" (Benjamin, 2009: 42).

Dicha fragilidad quedaba evidenciada, pero también el rol determinante de las tecnologías que reemplazaron el tranvía a caballo, que habían constituido la esperanza de progreso de varias generaciones y que finalmente, tanto tuvieron que ver con el nivel de destrucción alcanzado en la contienda.

Por eso, también Mariátegui establecía en 1925 hablando del rol de la intelectualidad que:

> Las mejores páginas que se han escrito sobre la guerra mundial no son aquellas que la exaltan, sino aquellas que la retractan. Los más altos escritores, los más hondos artistas han sentido, casi unánimemente, una aguda necesidad de denunciarla y maldecirla como un crimen monstruoso, como un pecado terrible de la humanidad occidental (Mariátegui, 1964: 152).

La primera parte de los años '20 europeos estuvieron signados por la zozobra. Las consecuencias de la guerra no se resolvían sólo en el marco del capitalismo, sino que aparecían procesos sociales que configuraban alternativas a lo vigente y que aterraban a más de uno.

> La civilización entera iba a naufragar. Mi padre, que estaba comiéndose su capital, decretaba la ruina para toda la humanidad; mamá opinaba lo mismo. Había el peligro rojo, el peligro amarillo: pronto desde los confines de la tierra y desde los bajos fondos de la sociedad, una nueva barbarie no tardaría en arrasarnos; la revolución precipitaría al mundo en un caos (Beauvoir, 2011:132).

No podríamos hallar descripción mejor desde la perspectiva de una familia pequeñoburguesa y liberal de la Europa de esos años que la que nos acerca en sus memorias la lúcida Simone de Beauvoir. La sensación de que de la civilización estaba viviendo un naufragio permeaba distintos estratos y círculos sociales. Esto fue así porque había existido una dura traición: la ideología del Progreso de la humanidad y de la Razón como fundamento último había consentido la sangría de una generación en una Guerra que no tenía precedentes, y entonces ¿quién podría asegurar que la decadencia en que Europa se había sumido no estaba marcando su final como civilización dominante a nivel mundial? Como relata Patricia Funes:

> la crisis que sucedió a la Gran Guerra puso en tela de juicio tres conceptos claves del 'largo siglo XIX': el de absoluto (sobre todo el de la Razón con mayúsculas), el de civilización (y la idea matriz de progreso que la había animado) y el genérico sujeto liberal (2006:75).

En los años comprendidos entre 1919 y 1939, las amenazas más acuciantes a la relativa estabilidad de fines del siglo XIX y comienzos del XX provinieron desde abajo y desde el Este: la revolución proletaria amagaba con aparecer donde menos se la esperaba. Las tierras lejanas de Rusia se volvían cada vez más cercanas para los temores de aquellos sectores que habían creído durante décadas que el escalafón supremo del desenvolvimiento del Espíritu se había consumado con la Revolución Francesa y las normativas y políticas que consagraba, que tornaban al hombre (varón, propietario, blanco, occidental, heterosexual) ciudadano y con ello sujeto "universal" de derechos y garantías.

Si para muchos la configuración de ese cuadro amenazador constituía motivo de alerta, para otros la Revolución proletaria se presentaba como la única posibilidad de salvataje de este Occidente decadente. Este sería el devenir de Walter Benjamin y de José Carlos Mariátegui, en quienes la Gran Guerra y la crisis de sentido dejaron marcas indelebles y cuyas elaboraciones teóricas se inscribieron en el campo de la izquierda revolucionaria de su tiempo.

Walter Benjamin. La crítica a la enseñanza y el papel de la Juventud

Walter Benjamin nació en 1892 en el seno de una familia judía acomodada: su padre era un adinerado tendero e inversor, y su madre también provenía de una familia de comerciantes. Para 1905, Benjamin, era un niño bien cuidado y consentido, un poco enfermizo, que se resistía a seguir asistiendo a clases en el sistema público educativo de Alemania. Después de persistir tres años en el intento, sus padres accedieron a retirarlo del *Gymnasium* y lo inscribieron de alumno interno en un reconocido colegio en Haubinda.

Benjamin criticó desde muy pequeño la dura pedagogía escolar del sistema educativo imperante en Alemania que sufrió en el gimnasio *Kaiser-Friedrich* de Charlottenburg. Sus referencias son claras "lo que sucedía en el aula me repugnaba por lo general" (Benjamin, 1982: 52). Entre 1905 y 1907, cursó en ese establecimiento de Haubinda dirigido por Gustav Wyneken, cuya propuesta educativa alternativa haría mella en la biografía benjaminiana. El pedagogo Wyneken intentaba construir ese espacio pedagógico de acuerdo a un programa de reforma escolar que él mismo había ideado. Esos dos años en la institución le permitieron a Benjamin encontrar un círculo amigable con las ideas que pergeñaba desde pequeño. Ideas que se relacionaban con la importancia del respeto al niño como individuo, la necesidad del diálogo

respetuoso y la riqueza que podían significar los intercambios fraternos entre alumnos y profesores.

Desde ese momento, Benjamin se tornó un promotor de las ideas de la reforma pedagógica escolar, comenzó a publicar en la revista *Der Anfang* (a cargo de Wyneken) y a organizar círculos de lectura con otros condiscípulos. Según su punto de vista, "(…) la reforma escolar no es sólo la reforma de la reproducción de los valores, sino que al mismo tiempo es la revisión de los mismos valores" (2009b:15). En sus escritos de esos años tematiza en torno a la educación, que a su entender, debe estar a disposición de la juventud para el momento en que ésta logre despertarse y asumir la lucha por su propia liberación. En el lanzamiento de la mencionada revista, decía el joven Benjamin que la juventud "(…) es la bella durmiente que no sabe que el príncipe que la va a liberar se encuentra ya muy cerca. Y nuestra revista quiere contribuir con todas sus fuerzas a que la juventud despierte, a que la juventud participe en la batalla que se está librando en torno a ella" (2009b, 10).

En 1915, Benjamin estableció que "(…) habría que considerar al estudiantado en su función creativa como ese gran transformador que con su actitud filosófica transporta y conduce las nuevas ideas, que antes que en la ciencia surgen en el arte y en la vida social, para convertirlas en preguntas científicas" (Benjamin, 2009b: 85). Aparece en sus escritos un afán de producir conocimiento científico que se relacione con las nuevas ideas que surgen en la sociedad. Esta tarea de vanguardia otorgada a los estudiantes, junto con el lugar privilegiado que le cedió a la educación y el acento puesto en la urgencia de su transformación, generaron una afinidad electiva entre las ideas del Benjamin adolescente y las inquietudes que en esos años también se gestaron en los círculos de jóvenes estudiantes e intelectuales de América Latina. El clima que antecede a la reforma universitaria de 1918 en Argentina, la propia Reforma y, sobre todo, su difusión posterior a nivel continental, iban a significar fuertes influjos en la formación política del peruano José Carlos Mariátegui.

Es importante señalar este punto de contacto, ya que las críticas al sistema científico y sus lógicas, así como la importancia atribuida a la educación de los jóvenes fueron temas que se sostuvieron durante años en ambos autores. Benjamin planteaba en estos primeros textos que:

> la falsificación del espíritu creador en aras del espíritu profesional que vemos funcionando por doquier atrapó por completo a la universidad, dejándola aislada de toda forma de vida espiritual no funcional y creativa. El desprecio de casta hacia los eruditos y los artistas libres, ajenos al Estado -y a menudo hostiles al Estado-constituye un síntoma dolosamente claro (2009b: 83).

Desde ésta época temprana, la crítica a la violencia pedagógica se anudará en el centro de los intereses benjaminianos. Años después, esta crítica se constituirá en elaboración epistemológica y punto de vista político[2]. Benjamin se dedicó a denunciar los maltratos e imposiciones, así como las de-subjetivaciones que producía la educación homogeneizante que trataba a los jóvenes como un rebaño a ser conducido. Sostiene nuestro autor que "(…) esa arriesgada entrega a la ciencia y a la juventud ha de vivirla el estudiante como capacidad para amar y ha de ser la raíz de su creación" (Benjamin, 2009b: 31). Imposible separar la "capacidad para amar" de la construcción de conocimiento tal como el autor alemán la entiende. La mirada congnoscente atravesada por una lógica erótica: lo que aparece apenas esbozado en estos escritos juveniles de Benjamin es una perspectiva que permanecerá casi invariante en sus escritos.

La pluma benjaminiana de los años previos a la guerra es inexperta, pero muy audaz en estos febriles escritos con los que el autor buscaba intervenir en el debate de la juventud. Se distinguen por la mordacidad de sus críticas, que fueron acompañadas por un concienzudo trabajo político para organizar a sus pares -tanto en Berlín como en Friburgo, donde comenzó sus cursos una vez concluido el bachillerato- con la intención de debatir en torno a la tarea de la juventud en el despliegue del Espíritu. Estas propuestas de Benjamin estaban teñidas de una fuerte carga idealista, y también de cierto elitismo en la autocomprensión del lugar social del estudiantado. Ese elitismo guarda relación con el desarrollo de su infancia en el aventajado círculo social de una familia pudiente en pleno imperio guillermino, con el alto nivel educativo al que accedió, pero sobre todo con la instalada esperanza de que serían las juventudes ilustradas quienes llevarían adelante las transformaciones sociales que Alemania y Europa requerían. No obstante, Benjamin era consciente de su procedencia social burguesa, e incluso desde muy pequeño se rebeló contra algunas de las reglas que le imponía esa esfera. Podemos pensar incluso que su propia proyección personal y adulta como crítico y hombre de letras constituyen una suerte de traición a la ideología pragmática y utilitarista del ambiente en que fue criado.

En las reconstrucciones que hace en *Infancia en Berlín*, Benjamin percibió desde su privilegiada niñez que la crisis económica y social amenazaba con acabar con el siglo XIX tal como lo conocía y celebraba su contexto burgués. Los relatos de viajes al campo, encuentros familiares, lujos mobiliarios y en las comidas que aparecen en las crónicas sobre su infancia en el Berlín de fines del siglo XIX y comienzos del XX dan cuenta de una reconstrucción

[2] La lógica del cuidado epistémico, que va a aparecer más adelante cristalizada en la figura central del coleccionista en la relación con los objetos del conocimiento, está en estos años de estudiante enfocada en confrontar con las metodologías escolares hegemónicas.

autobiográfica en la que el autor se autopercibe como hijo de una burguesía berlinesa que está viendo peligrar su preeminencia en función de las transformaciones mundiales.

Además de burguesa, su familia pertenecía a la diáspora de la colectividad judía en el ocaso del Imperio Alemán. Su madre, debido a la tradición familiar, tenía más simpatía por la comunidad reformada, mientras su padre estaba habituado al rito ortodoxo. Esto colocaba al Benjamin niño dentro de un círculo selecto que tenía sus propios códigos de comportamiento, instituciones educativas específicas para la niñez temprana, festividades y rituales colectivos, lecturas y leyendas. Su núcleo familiar reducido no era especialmente religioso ni practicante, ya que respondía al tipo de familia judía que podríamos denominar *parvenu*, o asimilada. Según él mismo relata:

> Recibí una educación liberal. Tuve mi experiencia intelectual decisiva en Wickersdorf antes de que el judaísmo se convirtiera en un asunto importante o problemático para mí. En realidad, todo lo que conocía de él era el antisemitismo y un vago sentido de piedad. Como religión me resultada remota, y desconocida como aspiración nacional (Benjamin en Wohlfarth, 1990: 27).

Sin embargo, este contacto con las formas de socialización religiosa comenzó a adquirir un sentido teórico y político en su adolescencia, en los años de organización juvenil por la reforma escolar, en los que aparecían sus primeros contactos con el sionismo, del que rechazaba el componente nacionalista. Nuestro autor asumió en sus conversaciones y textos de época que el verdadero rol del judaísmo a nivel mundial era el de constituirse en portadores de lo más elevado del Espíritu, y a su entender, esto no se ligaba con un centramiento nacionalista en la disputa en Palestina como tierra prometida. Para el joven Benjamin, el judaísmo tenía tareas concretas en el Viejo Continente: como representante de lo más avanzado de la cultura, a cargo suyo queda el rol, justamente, de cultivar el desarrollo del espíritu en Europa.

Más allá de sus iniciales contactos y diferencias con el sionismo, el interés de Benjamin radicaba en permanecer "fiel al 'espíritu de la juventud" (Witte, 1997: 41) como abstracción general, y por ello renegaba de cualquier tipo de adscripción política particular, sea al socialismo como al propio sionismo. Como relata Gershom Scholem:

> los sionistas, que poseían una viva conciencia histórica, apenas podían hacer nada contra la radical ahistoricidad preconizada por *Der Anfang*. El carácter predominantemente social y político de los afines movimientos revolucionarios de la juventud de nuestros días estaba, en efecto, por completo ausente en los grupos congregados en torno a *Der Anfang*, a los que su mera juventud parecía ya garantía suficiente en orden a un renacimiento creativo (Scholem, 2008:33).

En 1913 Benjamin se postuló y fue elegido como presidente del movimiento de estudiantes libres de Berlín. Sin embargo, su discurso autocentrado en la juventud ilustrada y

sus tareas de vanguardia, que, en un contexto de creciente politización, subestimaba los contactos con el proletariado como "intentos infantiles de hallar una empatía en la psiquis del obrero y del pueblo" por parte del estudiantado (Benjamin, 2009b: 81), hicieron que muchos de sus congéneres dejaran de apoyarlo. El joven Benjamin estaba convencido de que la clave estaba en la constitución

> de la comunidad universitaria en cuanto tal [que] es la creadora y protectora de la forma filosófica de comunidad, pero no con las cuestiones propias de la limitada filosofía científica, sino con las preguntas metafísicas planteadas por Platón y por Spinoza, así como por los románticos y por Nietzsche. Esto, y no la visita a instituciones de beneficencia, significaría la más profunda conexión que pueda establecerse por la profesión con la vida, pero con una vida más profunda. Y esto evitaría que el estudio se petrificara como un mero amontonamiento de saberes (Benjamin, 2009b: 85).

La forma de enfrentar la paralización del estudio no fue tanto un vuelco al trabajo comunitario sino la generación de ese celo por la "forma filosófica de comunidad" que permitiría forjar un vínculo verdaderamente estrecho entre la profesión y la vida.

En un artículo de *Der Anfang* de 1911 Benjamin había escrito: "(…) vivimos en la era del socialismo, del feminismo, del individualismo, del tráfico. ¿No estaremos yendo hacia la era de la juventud"? (2009b: 11). Esa pregunta, probablemente una expresión de deseo, fue negativamente respondida en poco tiempo en la propia experiencia vital de Benjamin.

De la decepción a la filosofía: academia y romanticismo

En agosto de 1914, el joven Benjamin recibió una impactante noticia. El suicidio se había cobrado la vida de su más cercano amigo, el poeta Franz Heinle, un joven brillante y sensible. Con Franz también partió su compañera Rika Seligson, ambos irreversiblemente desilusionados al desatarse la contienda bélica a partir de la iniciativa de Alemania. Tal como plantea Bernd Witte, para Benjamin la muerte de Heinle "llegó a ser una manera de experiencia original" (Witte, 1997: 45). Fue la forma en que el horror de la guerra irrumpió en la vida del autor de un modo particularmente trágico. Este suicidio también puso fin al tránsito de Benjamin por el Movimiento de la Juventud. Benjamin había circulado junto a Heinle por espacios juveniles lleno de entusiasmo, confiado en la capacidad de la juventud por transformar el destino de su Alemania natal. En 1914 también, al ser convocado por las autoridades militares para tomar las armas en el conflicto -ya que él y sus amigos se habían ofrecido voluntariamente, en un gesto inocente apenas desatada la guerra- Benjamin alegó una crisis nerviosa y quedó desobligado.

Ese mismo año, Benjamin conoció a la que sería su esposa y madre de su único hijo, Dora Kellner, quien en ese entonces estaba casada con Max Pollack. Amargado por la muerte de Heinle, incomprendido por sus congéneres y sintiéndose desplazado, en estos años iniciales de la guerra nuestro autor se retiró frustrado de la esfera del activismo estudiantil y, en un gesto de aislamiento hacia la soledad intelectual que, de alguna forma, perduraría para toda su vida, asumió que su tarea era la de ejercer la crítica implacable, y no la de apuntalar la organización colectiva.

Cabe aclarar que la idea de 'crítica' que el Benjamin veinteañero sostuvo no es una idea muy corriente, sino que tiene contornos y precisiones que la tornan única. Su ambición era ser considerado el mayor crítico de la literatura alemana, haciéndose cargo de la herencia de un concepto de crítica que "(…) no estaba escindida de la tarea filosófica (…) en un plano compatible con el de la poesía" (Dimópulos, 2017:9). En un texto de 1915, dejó asentado que la crítica debe "(…) por medio del conocimiento, liberar a lo futuro de su forma desfigurada en el presente" (2009b: 78).

La trágica desaparición física de Heinle en 1914 marcó a Benjamin de manera indeleble por su contacto con el suicidio vinculado a la barbarie que se desató. Este hecho traumático produjo un hiato que quizás se clausuró con el suicidio del propio Benjamin en 1940 en Port Bou, también como respuesta ante la vivencia impotente de la continuidad de esa barbarie. Fue un episodio que unió de manera perdurable en su visión las ideas de la poesía, la soledad y la muerte. Para nuestro joven autor, la poesía y el lenguaje poético estuvieron rondados para siempre por una contradicción: los poetas quizás sean los únicos que pueden intentar nombrar la catástrofe, así como otras experiencias inefables, pero a la vez, parecen destinados morir en soledad y en desesperación.

En 1915, Benjamin comenzó a frecuentar a Scholem, un joven matemático estudioso de la tradición hebraica, que se tornaría su amigo y principal interlocutor en relación a las derivas filosóficas y políticas del judaísmo de allí en más. Los años de la guerra transcurrieron para Benjamin de manera solitaria. Nuestro autor se tornó un opositor absoluto a la contienda bélica, pero le escapaba al tema en las discusiones acaloradas que se suscitaban permanentemente en la Alemania de aquellos años. Según el registro de Scholem, Benjamin le confesó que el mundo de *Der Anfang* se había venido abajo irremediablemente por la guerra. Cuando Scholem le relató a su flamante amigo que había apoyado la postura antibelicista consecuente de Karl Liebknecht en el Reichstag y que había ayudado a difundir la revista *Die Internationale* impulsada por Rosa Luxemburgo y el resto de los espartaquistas, Benjamin se mostró de

acuerdo con esta línea de acción e interesado por profundizar el conocimiento acerca del movimiento que se había generado alrededor de ese grupo político (Scholem, 2008)[3].

Entre 1915 y 1917 Benjamin continuó sus estudios en Münich, y en 1916 escribió un texto, críptico y hermético, en un estilo al que nos acostumbrará el autor, al que tituló *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*. Este texto presenta uno de los nudos centrales del pensamiento benjaminiano, tributario a la influencia del judaísmo sobre el que discutió permanentemente con Scholem: la idea de que el lenguaje es comunicación espiritual -nunca completa- de la esencia de las cosas, y que el lenguaje de los hombres es el más elevado porque es aquél con facultad de nombrar. La atribución de otorgar un nombre propio determina la cercanía al universo espiritual perfecto y capaz de crear, el de Dios[4].

En 1917, Benjamin se casa con Dora Kellner, y a partir de simular fuertes ataques de ciática, fue declarado inepto para la guerra por las autoridades militares que nuevamente lo habían citado. Ese mismo año, se mudan a Berna, Suiza, donde Benjamin se sintió "salvado", ya que percibió sus dos años previos como un período de decadencia. En ese tiempo, los viajes a Suiza de artistas e intelectuales eran considerados una forma callada de protesta contra la guerra en curso. Como aclaró en una carta a Ernst Schoen, para Benjamin sentirse salvado "(…) no quiere decir que haya llegado a la serenidad, a la seguridad, a la madurez de la existencia, pero así y todo me vi libre de las influencias demoníacas y fantasmales que, cualquiera sea el punto a que nos volvamos, ejercen su dominio" (Witte, 1997: 55).

Según la reconstrucción de Scholem, estos años de estadía en Suiza fueron fundamentales en la formación intelectual de Benjamin. Ambos amigos se visitaban frecuentemente y leían y discutían sobre algunas de las obras más sobresalientes del momento, sobre todo de los intelectuales alemanes que trabajaban sobre los autores clásicos de la filosofía. Entre otros debatían sobre los análisis de Kant de Hermann Cohen, pero en sus lecturas y discusiones también volvían sobre Friedrich Schiller y Friedrich Hölderlin[5]. En esa época Benjamin entró en contacto con la teoría de Sigmund Freud y algunos de sus discípulos, cuyas producciones en torno al inconsciente sacudieron el sólido armazón de la moderna razón occidental de manera simultánea a la Gran Guerra. A partir de leer a Anatole France y a Adolf von Harnack el autor hizo una primera pero definitiva evaluación negativa sobre la teología cristiana (Scholem,

[3] Algunos años más tarde, Benjamin ajustaría cuentas con los tardíos "pacifistas" alemanes de mediados de los '20, que justificaron inicialmente y con entusiasmo la política alemana de la primera guerra. Ver texto "La mercancía de la paz", de 1926, en Benjamin (2017: 151)

[4] En este texto, el autor introduce el concepto de revelación, que, como veremos más adelante, es constitutivo de la idea de conocimiento en Benjamin, y permanecería rondando sus escritos a lo largo de toda su vida. La influencia de la metafísica kantiana y de la hermenéutica judaica aparecen aquí de manera sustancial.

[5] Sobre la recepción de la lectura de Kant mediada por Cohen, ver el interesante análisis de Florencia Abadi (2014)

2008:103). Sin dudas, los motivos más duraderos de la formación conjunta con Scholem en los tiempos de la "Universidad de Mori" fueron los tópicos de la teología judaica, los intérpretes de la Cábala y los mesiánicos[6].

En 1918 nació el primer y único hijo de Benjamin, Stefan. En Suiza, el autor conoció personalmente a Ernst Bloch, a quien visitó varias veces en Berna, y en 1919 accedió al primer libro de Bloch, *El espíritu de la Utopía*, importante sin dudas en la biografía benjaminiana[7]. Según Scholem, también en 1919, Benjamin leyó la *Teoría de la novela* de George Lukács, que había sido escrita entre 1914 y 1915, pero publicada entera en 1920. El húngaro fue otro de los autores que suscitó en Benjamin una viva impresión, y el estudio específico de la novela como forma literaria y expresiva de la burguesía individualista volvería varias veces a ser objeto de la ávida pluma benjaminiana.

El contacto temprano entre estos autores –Benjamin, Bloch, Lukács- preanunció de algún modo la deriva materialista de los tres, que terminarían ubicándose en el universo de problemáticas que constituían al marxismo de los años siguientes. En este primer momento de encuentro, sin embargo, las intuiciones que compartían eran de índole idealista. Podemos decir que los tres autores se mostraban preocupados en discutirle al sistema filosófico liberal, apoyándose en su primer referente Kant, la necesidad de revitalizar la filosofía crítica, otorgándole contenidos metafísicos allí donde había intentos de fundar en la razón la posibilidad de conocimiento del mundo. En plena crisis de posguerra, la pretensión de construir sentidos en otras formas de la verdad tenía mucho asidero entre la intelectualidad europea.

Esa búsqueda de respuestas se reconoció a sí misma como romántica. Sus derroteros se tensaron entre quienes abogaban por un pasado pre-capitalista pletórico de lazos humanitarios, pero ansiando para el futuro una comunidad solidaria y emancipada -como es el caso del propio Bloch- y los románticos pasadistas reaccionarios o conservadores, quienes oponían a la sociedad burguesa el ordenamiento estamental y jerárquico de los siglos previos (Löwy, 1992). Estos signos románticos de época también contenían a Benjamin, quien convencido de la actualidad política y teórica del romanticismo, se abocó a esa tarea de refundación de la filosofía crítica en su investigación sobre el concepto de crítica en el arte romántico, que constituyó su tesis de doctorado defendida con éxito en 1919.

[6] En los meses que ambos vivieron en la ciudad de Mori, sostuvieron, en broma la ficción de una Universidad propia (la Academia de Mori), que contaba con biblioteca y academia, de la cual Benjamin era Rector y Scholem bedel, ficción mediante la cual "(…) nuestra exaltación y nuestro desencanto ante la empresa académica encontraron, en los tres o cuatro años siguientes, una apropiada válvula de escape" (Scholem, 2008: 106)

[7] Witte plantea que fue en 1918 pero Scholem sostiene, apoyado en anotaciones de su época, que fue en 1919 que Benjamin leyó el libro de Bloch. Sobre el impacto de esta obra en Benjamin, volveremos en el capítulo 8.

Sin embargo, la forma convencional del pensamiento sistemático alojado en la academia le vedó a Benjamin la posibilidad de "(…) abordar el mesianismo, corazón del romanticismo, ni ninguna otra cosa que se le apareciera al espíritu con intensidad", tal como le planteó el autor a Schoen en una carta de ese año (Benjamin en Witte, 1997:61). Ese período de estudio en Berna y el intento de hacer carrera académica, incluso a sabiendas de que la forma de estudio de la universidad y la búsqueda de una filosofía cerrada no iban de acuerdo a sus intuiciones sobre el conocimiento verdadero -en el que debía primar la crítica como forma de penetrar la concepción de las cosas- constituyeron parte del recurrente intento de Benjamin por sostener una carrera universitaria que lo legitimara ante sus padres y le permitiera seguir viviendo de su mensualidad hasta lograr convertirse en un *Privatdotzen*.

Entre 1917 y 1919, Benjamin escribió el *Programa para una filosofía venidera*, texto donde cristalizó una crítica a Kant abordada desde aquellos linderos señalados anteriormente.[8] Para nuestro autor, el problema del filósofo de la Ilustración era que este no logró superar su horizonte epocal, ceñido por una austera experiencia vital, y por tanto su teoría del conocimiento quedó limitada a una idea de realidad empírica que es tan sólo una de las formas –y de las más pobres- posibles de la realidad. Para Benjamin el imperativo programático de la filosofía venidera era establecer un nuevo concepto de conocimiento y de experiencia, y ni uno ni otro "deben ser deducidos de la conciencia empírica" (Benjamin, 2009: 167). La filosofía por venir debía abogar por "(…) encontrar o crear el concepto conocimiento que, al poner el concepto de experiencia exclusivamente en relación con la consciencia trascendental, no sólo hace posible la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa" (Benjamin, 2009b:168). La búsqueda de esta creación por parte de la filosofía moderna debía encararse a partir de asumir el lenguaje como posibilitador de conocimiento y principal referencia, y el resultado daría lugar a una filosofía que se constituiría como teología. Continuaban aquí las preocupaciones por el lenguaje -único capaz de superar la oposición dual sujeto-objeto-, por la verdad y por el conocimiento, preocupaciones que serían perennes en el trabajo de Benjamin. El asedio a la filosofía ilustrada desde el lugar privilegiado otorgado a lo trascendental, fue tributario en el autor, al igual que en muchos otros de sus contemporáneos, del clima de balance negativo que reinaba en Occidente, pero también de sus propias intuiciones y peculiares lecturas de la filosofía alemana.

Tal como adelantábamos, la temporada que Benjamin transcurre en Suiza fue clave en su formación teórica y se enmarca en un período histórico peculiarmente significativo a la hora de

[8] En el desarrollo del *Programa* Benjamin introdujo una noción que resulta importante para la recuperación de su producción que hacemos en este trabajo, que es la noción de tradición. Abadi, 2014.

comprender el proceso social general que se estaba desenvolviendo en Europa. Particularmente 1918 fue un año fundamental para la autocomprensión del proceso de desencanto que se vivió en dicho continente. Ese año, saldría publicada la primera versión de un libro que hizo muchísima mella en la mentalidad de balance de la intelectualidad occidental de los años de la guerra: *La decadencia de occidente* de Oswald Spengler. El planteo de esta "obra sombría, pesimista (…) era que Occidente estaba en tren de desaparición, porque (…) la decadencia era fatal" (Funes, 2006:27). Muchos de los miedos y apreciaciones que se planteaban en éste y otros textos de esos años rondaban alrededor de la idea de que la burguesía como clase dominante parecía haber perdido el lugar de "dirección moral e intelectual de la sociedad", como lo llamaría años después Gramsci (2003: 104). La omnipotencia europea de otrora aparecía debilitada por las incapacidades de la burguesía ilustrada para cumplir su cometido de obtener sus ganancias en paz, sin que mediasen conquistas y masacres. La experiencia de la guerra desnudaba la crudeza del sistema en tanto maquinaria productora de riqueza aún a costa de la vida de miles, y la democracia como idea liberal triunfante en el mundo se sacudía por estos años.

En Alemania, la Guerra representó el fin del pasado imperial y del florecimiento de la burguesía tradicional; pero la posguerra de la República de Weimar, empobrecida e incapaz de dar respuestas al legado problemático de la contienda bélica que había enardecido a los germanos, implicó el fracaso de las respuestas liberales que se plantearon como salida al conflicto armado. Las visiones pesimistas comenzaban a proliferar. De todas formas, es difícil encontrar por estos años referencias a la guerra o a la situación política más general por parte de Benjamin. Podríamos decir que, salvo contados pasajes, y algunas alusiones en sus cartas acerca de las referencias a las maniobras para ser dado de alto del servicio militar en las ocasiones en que fue convocado, nuestro autor casi no opina acerca de estos asuntos. Esto está relacionado con el terrible pesar que le generaba el conflicto a partir del suicidio de Heinle, y también con el hecho de que en esos años, se mostró fundamentalmente apático ante las diversas corrientes políticas que se disputaban la opinión pública en Alemania.

José Carlos Mariátegui. Un camino propio: del pasadismo romántico al romanticismo socialista

En Lima, Perú, un lugar muy alejado de la decadente Alemania de la primera posguerra, estos serían también años importantes en la biografía del otro autor que nos interesa en este trabajo. En 1918 el joven José Carlos Mariátegui y dos periodistas amigos en Lima, trabajaron

febrilmente en el primer ejemplar del periódico Nuestra Época. La editorial de presentación rezaba:

> Éste no es un periódico más que viene a servir intereses determinados. No nos lo consentiría nuestro orgullo de escritores nuevos no contaminados con ninguna vergüenza ni con ninguna responsabilidad. Este es un periódico totalmente nuestro. No lo sacamos por cuenta de ninguna facción política. (…) Nos proponemos quemar, acaso inútilmente, el organismo político del país, tan corrompido, ya que tan solo la acción material del fuego puede purificarla. (Mariátegui, 1991b: 319)

Como sostiene Miguel Mazzeo:

> es posible ubicar la iniciación socialista-marxista de Mariátegui en el año 1918. Rouillón resalta la relación de Mariátegui con Víctor Maúrtua, lector de Hegel, Marx, Engels, Bergson, Sorel y Labriola, Rolland, Unamuno, un divulgador temprano del marxismo en el Perú con ascendente en círculos intelectuales, concretamente en aquellos en los que Mariátegui participaba (Mazzeo, 2013: 85)

El joven peruano formaba parte activa de la floreciente vida política limeña. Para 1918, hacía un tiempo que el autor, en distintos artículos de los que publicaba semanalmente, se mostraba cansado de la política criolla y sus devenires. Ese año decidió ponerle fin a las intervenciones periodísticas que, con el seudónimo de Juan Croniqueur, hacía en distintos diarios locales y junto con Félix del Valle y César Falcón se abocó a la creación de la revista *Nuestra Época*. Dice la editorial que mencionábamos:

> Sacamos este per iódico y le ponemos "Nuestra Época" porque creemos que comienza con nosotros una época de renovación que exige que las energías de la juventud se pongan al servicio del interés público. (…) Nuestros hombres figurativos suelen (…) un poco de asco. Y esta repulsa continua nos ha hecho sentir la necesidad de buscarnos un camino propio para afirmarla y para salvarnos de toda apariencia de solidaridad con el pecado, el delito y la ineptitud contemporáneos. (…) El programa político de NUESTRA ÉPOCA es bien sencillo. Dos palabras podrían definirlo: decir la verdad". (Mariátegui, 1991b: 320)

El enunciado tajante del comienzo de la búsqueda de un camino propio cristalizó en el proyecto de la flamante revista, pero hacía referencia a un proceso mucho más integral y definitorio. A partir de los artículos que publicó en los dos números que llegaron a ver la luz, Mariátegui se ganó la enemistad de los militares peruanos y comenzó a ser visibilizado como un agitador de izquierda. La revista, según Robert Paris, marcó una ruptura importante ya que -más allá de no postular un programa editorial político bien delineado- al abordar los movimientos de huelga, los problemas que había en la Universidad, y las rencillas políticas varias existentes en el Perú del civilismo decadente de Pardo podía considerarse una publicación de combate, que marcaba un esfuerzo ideológico y propagandístico en el sentido del socialismo. (Paris, 1981).

También Fernanda Beigel señala que los emprendimientos editoriales que Mariátegui encaró entre 1918 y 1919, primero la corta experiencia de la revista Nuestra Época -que "contribuyó a crear un espacio crítico del sistema político y cultural" (Beigel, 2003: 20)- y después el periódico *La Razón*, marcaron un punto de inflexión en su orientación. No sólo porque intervinieron en el marco las tensiones que generaba en Perú el fin del civilismo y el inminente comienzo del gobierno de Leguía, sino porque dan cuenta de la dinámica que adquirieron las prácticas políticas-culturales del autor. Prácticas que lo acompañan de manera central durante toda su vida y que la autora ha designado con el término de editorialismo programático (Beigel, 2003).

En 1918, Mariátegui conoció a Víctor Raúl Haya de la Torre, un joven estudiante proveniente de Trujillo que constituiría una influencia determinante en el acercamiento de nuestro autor al movimiento reformista que comenzaba a poblar las universidades, así como en la progresiva identificación antiimperialista que Mariátegui comenzaba a gestar. En este año, también falleció Manuel González Prada, nombrado como el Maestro de la juventud, un reconocido anarquista peruano que abogaba por una reforma educativa profunda.

Pero es necesario remontarnos hacia atrás para mostrar el crucial desplazamiento operado en José Carlos Mariátegui en estos meses. Hasta este período señalado, Mariátegui había sido un joven periodista comprometido a su manera con la realidad local, pero desde una posición más desimplicada, con tintes de bohemia y un dejo de frivolidad. Durante sus primeros pasos en la prensa escrita, se había dedicado a escribir artículos sobre una diversidad de temáticas: desde carreras en el hipódromo hasta cartas amorosas orientadas hacia las mujeres lectoras, análisis de las festividades locales y un seguimiento de los debates parlamentarios, muchas críticas y reseñas de las principales manifestaciones del mundo artístico local e internacional.

A diferencia de Benjamin, a Mariátegui le había tocado nacer en 1894 en una familia empobrecida de Moquegua. Hijo de un inquieto trotamundos proveniente de familia aristócrata pero de tendencias liberales (su abuelo fue un reconocido masón) y de una creyente mujer empobrecida, Mariátegui creció casi sin convivir con su padre, -quien abandonó el hogar siendo él muy niño- en manos de los cuidados fervientes de su religiosa madre. Esta devoción sería constitutiva en su formación subjetiva, y adquirió cada vez más importancia en tanto que el pequeño Mariátegui sufrió de raquitismo y, una vez que ingresó a la escuela, sufrió un accidente que le dejó atrofiada la pierna desde muy niño. A la vez, fue diagnosticado de una tuberculosis articular.

Desplazado en ese momento de su niñez a Lima para ser atendido en una clínica de monjas francesas (Misión de Santé), desde muy joven Mariátegui tuvo que trabajar para sustentarse.

Con 15 años ingresó como ayudante en el periódico *La Prensa* y en muy poco tiempo se convirtió en cronista. Dado que comenzó a escribir y a publicar a una edad tan temprana existen registros del devenir de su pensamiento y sus análisis desde las primeras páginas que escribió, tal como sucede con Benjamin. De su prolífica pluma surgieron en esos años crónicas, poesías, cuentos, obras de teatro y muchísimos artículos que sirven a modo de descripción de la sociedad limeña de las primeras décadas del siglo XX, una sociedad marcadamente atravesada por las transformaciones culturales y el "progreso" y la modernización vinculados a la difusión del capitalismo primario exportador.

En los escritos de esos primeros años, entre 1911 y la fecha que destacamos (1918) el autor asumió un lugar de observador de los cambios contemporáneos. Con un tono muchas veces cargado de desdén por la sociedad, teñido de un claro romanticismo y obvia melancolía por el tiempo pasado, escribió editoriales, historias, comentarios sobre avatares de la sociabilidad limeña desde una mirada vuelta hacia atrás que es tributaria de un "pasadismo" que rondó sus escritos de este momento. Sus análisis sobre las transformaciones de la sociedad peruana, las novedades en la dinámica de la ciudad capital, la cambiante forma de vida de los peruanos, denotan un fuerte contenido antiprogresista, que ensalza de manera romántica el pasado. Así como en los escritos benjaminianos sobre su infancia en el Berlín atropellado por la decadencia, en el Mariátegui joven hay una referencia constante a su infancia como un lugar seguro y amoroso, inscripto en plácido un mundo tradicional que se veía amenazado por los cambios de la Modernidad. En consonancia con esta percepción quejumbrosa, sus escritos de estos años estaban empapados de una percepción *esplinática* de la vida moderna. Por ello se repiten los pasajes referidos a la falta de voluntad para emprender nuevas iniciativas, a la melancolía que asaltaba al joven cronista permanentemente, a la abulia general frente a las manifestaciones del mundo.

Más allá de los múltiples motivos personales que explican esa melancolía que pudiese transitar el joven Amauta, hay mucho de exageración estética en estas referencias. El hastío ante las novedades de la vida moderna, y la apatía como modo de relacionamiento con los eventos mundanos eran temáticas comunes para una generación joven a nivel mundial. El *spleen* como pose de época hizo mella en la pluma mariateguiana y "(…) la voz de Schopenhauer adoctrina doliente/ En mi alma que ha perdido la ilusión de la vida (…) / Yo siento que confluyen en mi melancolía" (Mariátegui, 1987:67). Todas estas pulsaciones abúlicas de la juventud desaparecieron de manera permanente en los escritos de Europa y en la producción de madurez de Mariátegui.

Mariátegui fue sin dudas un romántico, e incluso, tal como plantea Terán, sus apreciaciones de esos años no disimulaban esa fuerte impronta pasadista a la que hacíamos referencia (1985). Los cambios propiciados por la técnica, las innovaciones en diferentes planos, la modernidad que se abría paso en Lima se le antojaban al peruano invasiones molestas y generadoras de desplazamientos negativos, que venían a terminar con el esplendor del Perú de otrora. Sin embargo, esa languidez enfocada en el antaño, que tenía dejos de nostalgia elitista y aristocratizante dejó paso, en la medida en que Mariátegui se incorporó más de lleno a los círculos de debate político y artístico limeño, a un contagio del clima de irreverencia de la juventud crítica peruana. Esta juventud estaba fuertemente influida por figuras como la del mencionado maestro anarquista Manuel González Prada, quien durante mucho tiempo había sostenido a capa y espada la necesidad de construir formas pedagógicas alternativas que otorgasen mayor libertad a los educandos. En estos años centrales de 1918-1919, que marcábamos como puntos nodales en la biografía mariateguiana, la crítica desapegada de los primeros años de editoriales dejó lugar al compromiso activo con los procesos sociales de lucha en curso en el Perú.

Otro hecho significativo del año 1918 es que ese año Mariátegui comenzó a relacionarse con un joven misionero protestante de origen escocés, John A. Mackay, a la vez que estableció contacto también con el Colegio Anglo-Peruano en Lima. Ese año, Mackay defendió su Tesis del doctorado en Letras en la Universidad de San Marcos, exponiendo una investigación sobre el famoso literato español Miguel de Unamuno. Mariátegui, al igual que muchos otros miembros de su generación en Perú "(…) se sintió atraído por el estudio de la espiritualidad en la tesis de Mackay, quien presentaba un Unamuno más cristalino al heroísmo buscado por esa generación" (Chanamé Orbe, 1994: 296).

Al igual que en la biografía benjaminiana, la primera guerra mundial y la crisis civilizatoria que acarreó a nivel internacional también tuvieron un impacto de gran magnitud en la trayectoria vital del peruano. Podemos señalar que desde los textos más tempranos en los que Mariátegui hacía referencia al conflicto bélico lo condenaba. Incluso en el primer artículo (en agosto de 1914) en que mencionó el conflicto decía que "(…) apenas es posible imaginar las proporciones que alcanzaría una guerra general en Europa" (Mariátegui, 1991:159) y asumía que:

> el conflicto europeo nos coloca ante una sima insondable y misteriosa, ante una interrogación enigmática. Cabe preguntarse en todas las conquistas pacientes y lentas de la civilización, si todas sus victorias por el predominio del derecho y la justicia, habrán de quedar deshechas ante el estallido de una pasión, ante la locura de un monarca, ante el amor propio de un diplomático. Y cabe preguntarse también si, a través de miles de años de evolución y

> progreso, seguirán siendo los hombres tan brutales y sanguinarios como en tiempos pasados (Mariátegui, 1991: 160).

Es clara la percepción que apuntalaba estas apreciaciones; el desencanto desembarcaba también en uno de los más entusiastas admiradores de la cultura europea en Perú. Pero incluso en tanto detractor implacable de la contienda bélica, Mariátegui hacía en otros artículos loas del heroísmo de los aliados, especialmente los franceses, enfatizando el arrojo y la entrega patriótica de los batallantes. Sin embargo, era consciente de que estaba frente al "(…) gran crimen de la guerra presente, de esta espantosa resurrección de adormecidas ansias de destrucción y de muerte que otrora lanzaran a los pueblos, unos contra otros en sangrientas luchas". (Mariátegui, 1991:179). Pero su análisis era bastante superficial aún, y culpaba centralmente a Alemania del "delito enorme" de la Guerra, que, cada día que pasaba "(…) lleva más honda turbación y más hondo desconsuelo a los espíritus" (Mariátegui, 1991:217). Mariátegui estaba pendiente sobre todo del rol que en la guerra, enrolándose en uno u otro bando, cumplían los literatos, hombres del arte o referentes intelectuales. Uno de los que le interesaba peculiarmente, y que tuvo una importante influencia sobre el joven peruano era el italiano Gabriel D´Annunzio, que "(…) ha escuchado las pulsaciones de su pueblo y ha sentido sus anhelos de redención" (Mariátegui, 1991:234).

La guerra trajo consecuencias económicas y sociales importantes al ordenamiento del Perú: en función de la división mundial del trabajo, la crisis mundial de la posguerra apareció como una ocasión ideal para que la burguesía 'semicapitalista' se enriqueciera abruptamente. El capital norteamericano comenzó a llegar en forma de inversiones a sectores determinados, acompañado al mismo tiempo con una modernización notable de esos niveles y con el retroceso de los sectores vinculados al mercado interno (Paris, 1981:46). Estas modificaciones generaron convulsiones y una relativa conflictividad social, a la luz de la cual Mariátegui perfilaba su orientación socialista.

Una vez concluida la guerra, Mariátegui celebraba con un optimismo algo ingenuo la inminente reorganización de la geopolítica mundial bajo la égida de la Sociedad de las Naciones, ensalzando la política de otra figura que lo atraía y sobre la que escribiría más de un artículo: el presidente norteamericano Woodrow Wilson. Indudablemente, Wilson fue un actor de primer orden a nivel internacional que suscitó entusiasmo en varios jóvenes intelectuales latinoamericanos, ya que se mostró reacio a sostener la política más claramente imperialista de la que Estados Unidos hacía galas hacía años respecto de su "patio trasero". En el itinerario mariateguiano, las consecuencias cabales y los análisis más ricos de la guerra y sus

consecuencias surgieron durante y después del viaje que el autor emprendió al continente europeo.

Podemos afirmar que, en general, desde América Latina el conflicto bélico mundial era observado con interés, pero también con cierto desdén. Esto era así porque la realidad latinoamericana de las primeras décadas del siglo XX distaba mucho del clima decadente de la Alemania imperial -promotora principal de la guerra- que Benjamin habitó. Incluso en el Perú, un país considerado atrasado en relación a los cambios que se producían en otros países del continente, se respiraban aires de renovación. Cambios importantes en términos sociales y culturales inauguraban una década, la de los años '20, pletórica de desplazamientos y transformaciones perdurables. Nuevos sujetos sociales que de a poco empezaban a consolidarse, como el proletariado y las clases medias urbanas, dieron lugar a una dinámica de agitación y movilidad que generó, sobre todo en la juventud, organización, conflicto, debate, crítica. Nada de esto que constituyó a la generación joven de la pujante América Latina le era ajeno al Mariátegui de este período.

Esa agitación se vio signada por el pulso mundial, sin dudas. Mencionábamos que es entre 1918 y 1919 que Mariátegui comenzaría a asumir su identidad socialista de manera cada vez más clara. Y no es casual que sea en estos años: como señalábamos al comienzo del capítulo, el otro hecho histórico determinante de la época en que escribieron nuestros autores fue la Revolución Rusa, que en América Latina tuvo un impacto sin precedentes, amplificado por el reconocimiento del curso que tomaba la intrincada Revolución Mexicana iniciada en 1910[9]. "Una hija de la guerra fue la revolución de Rusia que conmovió el siglo XX a escala planetaria. Horizonte y presente del socialismo parecían objetivarse quizás de un modo no previsto, y muy probablemente desde el lugar más inesperado y por eso auspicioso para América Latina" (Funes, 2006: 31).

Mariátegui se tornó en esos años un enardecido defensor de ese proceso revolucionario y del oleaje que generaba su recepción en tierras peruanas. En un artículo de 1918 afirmaba,

> nosotros que motejados de bolcheviques, no nos hemos defendido de este mote sino que lo hemos abrazado con ardimiento y fervor, tenemos que holgarnos y refocilarnos de que el socialismo comience a aclimatarse entre nosotros como una planta extranjera que halla amor en este suelo (Mariátegui,1992b: 54).

[9] Sobre la Revolución mexicana, Mariátegui escribió varios artículos, fue un cuidadoso seguidor de este proceso y lo analizó políticamente en diferentes momentos. Ver Mariátegui, 1971

En esta sintonía, en los sucesivos artículos que le dedicó a la situación de la revolución rusa, su simpatía por la misma se tornó más clara y Mariátegui se autodesignó bolchevique:

> no decimos una palabra más de nada. Nos ponemos a pensar únicamente, con el alma partida en mil pedazos, en nuestros lejanos amigos los bolcheviques de Rusia. Y en Trostky y Lenin. Y en el Instituto Smolny. Y en los soviets. Y en la guerra roja. Y nos preguntamos cómo es que Dios consiente que una república tan bonita, tan original, tan nueva y tan rusa, y, sobre todo, tan de nuestro gusto, se venga debajo de la noche a la mañana. La hora es, probablemente, de prueba para todos los bolcheviques del mundo (Mariátegui, 1992b:181).

Este fervor por el proceso ruso permaneció inalterable a lo largo de su vida. Cuando al año siguiente Mariátegui viajó a Europa, tuvo la firme idea de poder llegar hasta el país oriental, pero dificultades de distinta índole se lo impidieron.

La revolución latente, proveniente de la recóndita Europa oriental, se articulaba en el imaginario de la juventud ávida de transformaciones con las importantes rebeliones que se suscitaban hacía años en el plano local. El levantamiento indígena comandado por el general Rumi-maqui en 1915 había mostrado que la masa de campesinos indígenas sometidos a condiciones de explotación extrema no permanecería sujeta para siempre a las imposiciones de la oligarquía local. El descubrimiento de las luchas indígenas en su país influiría de manera destacable en el devenir revolucionario de Mariátegui. Nuestro autor comenzó a seguir con atención los procesos de organización que, provenientes de las regiones más aplazadas del país, generaban una fuerte impugnación al orden reinante en el Perú de las primeras décadas del siglo. Estos procesos organizativos en ebullición se ampararon en el itinerario cambiante, lleno de incertidumbre, pero innegablemente excitante de la Revolución mexicana comenzada en 1910, atravesada por múltiples complejidades y tardíamente ponderada en su magnitud por el resto de los países latinoamericanos (Funes, 2006).

Durante 1919, nuestro autor entró en contacto fluido con el líder de los campesinos indígenas de Huancané, mientras que en simultáneo se articulaban esfuerzos para dar los pasos fundantes de lo que sería el Comité Central Pro-derecho indígena Tawantisuyo. En Mariátegui, la curiosidad coyuntural por las rebeliones indígenas se transformó con el tiempo en prioridad teórica y política: el indigenismo mariateguiano constituiría, sobre todo a partir de su vuelta de Europa, un nudo central en la organicidad de su visión del mundo (Mazzeo, 2013).

Otra de las preocupaciones fundamentales que apareció para quedarse en la pluma mariateguiana, explicable en clave de ese contexto dinámico que señalábamos, tiene que ver con el proceso de movilización estudiantil y juvenil que estaba aconteciendo en el continente americano. En 1918 se había iniciado en Córdoba, Argentina, el movimiento de la reforma

universitaria, cuyas resonancias a nivel continental eran intensas y perduraron en el tiempo. Para el Mariátegui de 1919, abierto y sediento de conocer los procesos de un continente en permanente reconfiguración, la juventud contemporánea era un torbellino:

> la juventud es así (…). Sólo en el Perú se ignora que la juventud ha sido, es y será siempre, en todas partes del mundo, revolucionaria y combativa. Y sólo en el Perú no se quiere comprender que si la juventud no fuera capaz de todo denuedo, de todo ímpetu, y aún de toda locura, no valdría la pena que hubiese juventud (Mariátegui, 1992b:349).

El juvenilismo latinoamericano, marcado a fuego por la constitución de la generación arielista, se colaba en todos los círculos donde existía el debate acerca de la situación social y política del continente (Funes, 2006). En el caso de Mariátegui, es posible encontrar ciertas coincidencias con la misión que unos años antes Benjamin había concedido a los jóvenes que lo rodeaban. La juventud entendida como sujeto de cambio, y capaz de asumir tareas de vanguardia, es un sentir que es propio de estos años a nivel mundial, pero que en el continente americano cobró un brillo propio y único. Los jóvenes latinoamericanos se veían a sí mismos como capaces de construir lo que las generaciones anteriores no habían podido hacer: naciones libres e independientes, que tomen en sus manos las riendas del futuro.

Y por supuesto, uno de los ámbitos privilegiados de intervención de la juventud era la educación superior. Por eso los ecos amplificados de la reforma universitaria que llegaban a Perú marcaron a Mariátegui y su generación política de manera insoslayable. A partir de las revueltas que se estaban dando en el ámbito de la academia en su país, el autor comenzó a relacionarse con el activismo estudiantil desde la labor periodística en el diario *La Razón*, que contribuyó a fundar en 1919. En su Correspondencia, en julio de ese año, encontramos una carta "a Manuel A. Seoane y R. Vegas S., Secretarios del Comité Ejecutivo de los alumnos de la Facultad de Letras" en donde Mariátegui y sus compañeros de redacción agradecían:

> profundamente la comunicación que nos han dirigido ustedes transmitiéndonos el voto de aplauso a "La Razón" acordado unánimemente por él Comité Ejecutivo de los alumnos de la Facultad de Letras con motivo de la campaña iniciada por nuestro diario en favor de la reforma universitaria. Los conceptos con que ustedes nos favorecen constituyen para nosotros un motivo de legítimo orgullo. (…) Nuestra solidaridad de ideales con la juventud universitaria en un instante de la trascendencia del actual representa para nosotros una prueba de que nuestro periódico se inspira en el sentimiento de los hombres nuevos del país. (Mariátegui, 1987:23).

La "solidaridad de ideales" con la juventud universitaria llegaba para quedarse: en los años siguientes al viaje que Mariátegui emprendió a Europa en 1919, seguiría de cerca los procesos políticos del claustro estudiantil en la universidad peruana.

El otro sujeto central de la "solidaridad de ideales" y de los acalorados debates políticos en que Mariátegui se sentiría cada vez más contenido por aquellos años era la clase obrera. Ese mismo año de 1919, un Mariátegui emocionado por las noticias de la impresionante huelga en Argentina nos decía:

> El instante es de ansiedad, de agitación y de desasosiego para los bolcheviques. Llegan de Buenos Aires los ecos de una formidable y truculenta huelga revolucionaria. Nos avisan de Santiago que han aparecido allá los primeros síntomas del contagio. Y asistimos en Lima y en el Callao a una gran conflagración obrera" (Mariátegui, 1992b: 171)[10].

El clima de época estaba signado por la conformación de los y las trabajadoras como sujetos que comenzaban a organizarse y por las luchas por sus reivindicaciones. Para el autor peruano, esto no será sólo un dato propio de la dinámica regional, sino que lo confirmaría como un fenómeno internacional, a partir del recorrido que emprendió por varios países europeos, entre 1919 y 1923.

La estación italiana y la crisis mundial

Los motivos del viaje que Mariátegui emprendió en 1919 hacia Europa junto a César Falcón son motivo de controversia historiográfica y política. La "beca" que el presidente Leguía les otorgó para que pasasen un período considerable de tiempo en el viejo continente puede ser leída como un premio político o como un destierro encubierto. Algunos autores señalan que la práctica de las "becas" era habitual en Leguía para "deshacerse de opositores molestos" (Mazzeo, 2013:88). No obstante, el viaje fue mal visto por obreros y estudiantes rebeldes a los que venía frecuentando Mariátegui. Por tanto, trajo consecuencias negativas para el prestigio del joven periodista peruano.

La primera estación de este viaje fue la imponente Nueva York, donde Mariátegui se encontró de cerca con la dinámica de la lucha de clases en países altamente industrializados: apenas desembarcó se topó con una gran huelga de portuarios. Enseguida, partió para Francia, donde, entre muchas otras experiencias perdurables, entró en contacto directo con Henri Barbusse –del que ya tenía varias referencias- director de la revista *Clarté* y uno de los principales impulsores del debate acerca del rol de la intelectualidad en marcos de convulsión social. Mariátegui se tornó un fiel admirador de Barbusse, y con el tiempo le dedicaría varios e

[10] La huelga sostenida por varias semanas dio lugar a los hechos represivos conocidos como la "Semana Trágica", que marcaron un hito negativo en el marco del gobierno de Irigoyen. Para un análisis historiográfico ver Bilsky, 1985.

interesantes artículos y homenajes. Como plantea Paris, la estancia en Francia no dejó inmediatas huellas percibibles en la reflexión mariateguiana, pero sí parece "(…) retener sobre todo cierto número de materias de reflexión o de interés como el movimiento Clarté o el surrealismo (...) algunos nombres y libros, como los de Barbusse, Romain Rolland o Rabindranath Tagore" (Paris, 1981:80).

No obstante, los principales aprendizajes teórico-políticos de este viaje Mariátegui los haría en "(…) la Italia que iba a transitar del 'bienio rojo' a la 'marcha sobre Roma'. Lo que equivale a decir que observará el periodo de la ofensiva y el del retroceso y la derrota de las fuerzas populares" (Terán, 1985: 56). Nuestro autor desembarcó en un país que estaba siendo epicentro de disputas políticas entre las corrientes de izquierda que habían visto en ese bienio rojo (1919-1920) su mejor intento insurreccional, y en el fascismo de Mussolini -que crecía a pasos agigantados junto a la reacción anti revolucionaria- la principal amenaza a los intentos emancipatorios de la clase obrera. Italia estaba atravesada por virulentos debates políticos, era cuna de una prolífica producción teórica y por todo esto, le propició un febril afán de comprender y actuar sobre la dinámica realidad. Mariátegui permaneció dos años allí, un tiempo fecundo por su participación en congresos, mitines y discusiones, y también rico por las lecturas a las que accedió.

La península se vio sacudida por el intento huelguístico de los obreros del Norte del país, especialmente de Turín, donde Mariátegui pasó una temporada. Las experiencias de autoorganización de los Consejos Obreros dieron lugar a perspectivas teóricas y políticas que acercaban a los italianos a los soviets rusos. Estas perspectivas eran sobre todo defendidas por el periódico *L´ordine Nuovo*, del que participaba activamente Antonio Gramsci, protagonista del clima cultural y político del que formaba parte en estos meses Mariátegui. El movimiento consejista italiano tuvo influencias definitorias en el pensamiento mariateguiano, que cobraron la forma de su defensa de los órganos propios del proletariado con los que se prefiguraría una sociedad por venir y una moral de los productores. Esta visión estuvo presente en la noción "elementos de socialismo práctico" que tal como evidencia Mazzeo deviene central en el pensamiento político del autor peruano años más tarde (Mazzeo, 2008; 2013).

Tiempo después, Mariátegui habló de su "asimilación del marxismo". Sin dudas, es en Italia donde la mayor parte de ese proceso de asimilación se consumó. Autores que ya conocía gracias a Víctor Martúa, tales como Marx, Antonio Labriola y George Sorel fueron incorporados integralmente a su acervo de herramientas teóricas. También Mariátegui se acercó a otras elaboraciones que serían centrales en su pensamiento: las de Piero Gobetti y Benedetto Croce son ejemplos de ello, ya que pasarían a conformar nudos fundamentales de su

pensamiento histórico-político (García Salvatecci, 1979). Pero además, esta estadía constituyó la posibilidad de contactarse con la lectura directa del marxismo italiano, movimiento caracterizado en ese momento por su neo-romanticismo y sus vetas idealistas, y así,

> reside en esta experiencia italiana, un aspecto que no podrá silenciarse: es a partir de Italia, y generalmente a través de las fuentes o de las interpretaciones italianas, que Mariátegui se ha informado de los desarrollos de la Revolución Rusa o de la agitación proletaria en Alemania, del Congreso de Bakú de los pueblos de oriente o del congreso comunista de Halle, de la crisis de las reparaciones, del problema irlandés o de la victoria de Kemal en Turquía (Paris, 1981: 91)

Si Mariátegui era ya un ávido cosmopolita interesado en el desarrollo de los procesos sociales a nivel mundial, la "experiencia italiana" lo predispuso y le otorgó elementos claves para analizar esos procesos desde una cada vez más evidente y asumida postura revolucionaria e internacionalista.

Sus *Cartas de Italia*, constituidas por los artículos que el peruano escribía durante su viaje al compás de sus descubrimientos, son una grata cristalización del devenir de sus reflexiones[11]. Se perciben los desplazamientos en la lectura que el autor hacía sobre la primera guerra mundial: de la evidente francofilia que impregnaba sus análisis sobre el conflicto en los años anteriores, comenzaba a mostrarse cada vez más crítico de la contienda y menos esperanzado en las soluciones de paz institucionales como la Sociedad de las Naciones y el Tratado de Versalles. Entre 1920 y 1921, sus argumentos se radicalizaron, los análisis que llevó a cabo sobre las fuerzas políticas en Italia y en Europa empezaron a inscribirse en una mirada materialista, que denunciaba las dinámicas del capitalismo imperialista y analizaba los intereses del proletariado, principal víctima de la masacre de la guerra y de las secuelas perdurables de la posguerra.

Estos cambios afectaron su manera de escribir, los artículos más "pasatistas" o frívolos en relación a modas, artistas -que además suelen ser los que portan más contenido machista- comenzaban a intercalarse con editoriales cada vez más politizadas donde asumía una perspectiva clasista, internacionalista y revolucionaria.

En enero de 1921 Mariátegui y Falcón participan del histórico Congreso del Partido Socialista Italiano en Livorno, en que se enfrentaban facciones con ideas antagónicas sobre cuáles eran las tareas revolucionarias de la etapa política. En ese Congreso, se produjo una

[11] El tomo "Cartas de Italia" de las Obras Completas editadas por Amauta compila la mayor parte de los artículos escritos entre 1920 y 1922, fechados en distintas ciudades de Italia (aunque en su mayoría provenientes de Roma) y enviados por Mariátegui para ser publicados en el periódico peruano "El Tiempo".

ruptura importante y una de las tendencias en pugna definió darle vida al "Partido Comunista Italiano".

Ese congreso dejaría huellas profundas en Mariátegui. En dicha instancia, se produciría lo que el autor definió como "el cisma del socialismo" y que caracterizó como "una división inevitable y necesaria" (Mariátegui, 1986: 98). Ante las posturas cada vez más conciliadoras del Partido Socialista italiano y la resuelta tentativa de una fracción (de la que participó Gramsci) por mantenerse fieles a la Internacional de Moscú, la fractura era inminente. Esa fracción disidente iba constituir el Partido Comunista que

> ha recogido el programa maximalista adoptado por la mayoría socialista hace dos años en el Congreso de Boloña y abandonado ayer en el Congreso de Livorno. Obediente a este programa, el Partido Comunista trabaja exclusivamente por la revolución y para la revolución. Esta preparación para la revolución no es como se comprende, una preparación material. Es una preparación principalmente espiritual (Mariátegui, 1986: 99).

El énfasis en la 'preparación principalmente espiritual', como veremos más adelante da cuenta de una visión constitutiva del marxismo mariateguiano, forjado a fuego en Italia: comenzaron a proliferar los análisis desde la perspectiva de la lucha de clases, pero atravesados por lecturas que hacían centro en la dimensión subjetiva, voluntarista, anti determinista de la política revolucionaria.

Un ejemplo de los análisis de la realidad que proponía -cada vez más claramente- desde el punto de vista de la clase trabajadora son los diagnósticos que Mariátegui elaboró acerca del fenómeno naciente del fascismo. Sostenía en un artículo de 1921:

> el fenómeno fascista ha adquirido (...) una importancia mucho mayor. Hoy el fascismo es una milicia civil anti-revolucionaria. Ya no representa solamente el sentimiento de la victoria. Ya no es exclusivamente una prolongación del ardor bélico de la guerra. Ahora significa una ofensiva de las clases burguesas contra la ascensión de las clases proletarias. Las clases burguesas aprovechan del fenómeno fascista para salir al encuentro de la revolución (Mariátegui , 1986: 114).

En el mismo año en que fueron testigos del mítico Congreso de Livorno, Mariátegui y Falcón accedieron a una entrevista en Florencia con un personaje -también mítico- cuya intervención en la escena italiana generó mucho ruido. Nos referimos al Conde Karolyi, ex presidente húngaro exiliado en Italia y finalmente deportado al ser acusado de ser agente de propaganda y agitación bolchevique. Asombrado por la seriedad de esta figura, que sin duda lo impactó, Mariátegui sostiene que está convencido "de su inclinación maximalista. El Conde es, indudablemente, bolchevique" (Mariátegui, 1986: 110). El Conde conjugaba la nobleza del pasado en su linaje y la grandeza del futuro en sus perspectivas revolucionarias, conjunción que al romántico autor peruano no le era para nada indiferente.

En ese año, se produjo otro evento de relevancia política de primer orden a nivel mundial: la realización del III Congreso de la Internacional Comunista, que:

> sustituye la opción por organizaciones bolchevizadas (centralizadas, hiperprofesionalizadas) por la consigna de 'ir a las masas'. En términos gramscianos, una especie de reemplazo de la guerra de movimientos por la guerra de posiciones. En este congreso aparece la concepción del Frente Único Proletario que adoptará Mariátegui para no desprenderse jamás de ella (Mazzeo, 2013: 124).

También en 1921 Mariátegui contrajo matrimonio en Siena con Anna Chiappe, una italiana que había conocido en Florencia en 1920. La pareja se instaló en Roma donde nacería su primer hijo[12]. Años después el autor le escribió a Anna "(…) estabas en mi destino. Eras el designio de Dios. (….) Yo era el principio de muerte; tú eres el principio de vida. (…) Y ahora que estás un poco marchita, un poco pálida, sin tus antiguos colores de Madonna toscana, siento que la vida que te falta es la vida que me diste" (Mariátegui, 1982: 93). Junto a ella tendrá en total cuatro hijos, y permanecerán juntos hasta la muerte del Amauta en 1930.

En 1922, desde Génova, el peruano emprendió un viaje a través de Europa: volvió a Francia, visitó Alemania, Austria, Hungría y Checoslovaquia. Su intención decidida era llegar a la Unión Soviética y conocer de cerca el proceso revolucionario que seguía con entusiasmo, pero el pequeño Sandro y los cuidados que debía tener se lo impidieron. En Amberes se embarcó para volver a Perú, en febrero de 1923.

Desde la visión general que adquirió en este viaje donde, como se ha repetido muchas veces en sus propias palabras, Mariátegui desposó "una mujer y varias ideas", comenzó a hacer una lectura más precisa acerca de que lo que fracasaba a partir de la guerra era el imaginario del otrora exitoso Occidente capitalista y que el futuro estaba abierto a todo tipo de posibilidades. Es que fue:

> tan grande la convulsión que hizo presa del mundo cuando el viejo continente comenzó a sentir los efectos de la horrenda sangría y tan profundo el vuelco sufrido por los hombres, las ideas y las conciencias, a raíz de la misma, que es preferible dejar que los hechos respondan por nosotros, sin correr el riesgo de prejuzgar o caer en el terreno de las presunciones. (Mariátegui, 1986: 114).

Una vez en Lima, Mariátegui siguió empecinado en analizar en clave internacional los hechos preponderantes de esos procesos que lo convocaban, porque entendía que eran definitorios para los trazos de porvenir de la humanidad toda. La crisis, comprendida ya más específicamente como crisis capitalista, fue caracterizada largamente por el autor en estos años.

[12] No fue el primer hijo de Mariátegui dado que, fruto de una relación de noviazgo oculta, concibió una hija antes de viajar a Europa, con Victoria Ferrer. Se mantuvo en contacto con la madre a través de pocas epístolas reunidas en su Correspondencia, donde se evidenciaba que el peruano no fue del todo responsable al asumir su paternidad. De todas formas, la relación con su hija fue cercana y cordial durante toda la vida del Amauta.

Según Terán, hay dos objetos teóricos privilegiados desde los cuales se aborda esa crisis y que van a permanecer como nudos de interés de manera perdurable en el discurso mariateguiano: "por una parte, la descripción del capitalismo y por el otro la configuración de una voluntad colectiva" (1985: 57). Ambos objetos dan cuenta de la preeminencia de dos variables explicativas que permanecieron hasta la muerte del Amauta: por un lado, la descripción del metabolismo social del capitalismo en tanto sistema con sus leyes autoreproductivas, en un camino argumental que asociaba inmediatamente capitalismo con imperialismo y por tanto con belicismo. Por otro, la pregunta en torno a la posibilidad de las multitudes de aglutinarse políticamente, organizarse, en función de oponer resistencia, torcer el brazo a esas leyes y causalidades. Sus análisis quedarían plasmados en las conferencias que dictó a lo largo de 1923 y que están reunidas en la compilación *Historia de la Crisis Mundial*.

La revolución como horizonte de época

En junio de 1923 y frente a un auditorio ansioso y diverso, compuesto por estudiantes, trabajadores, intelectuales peruanos, Mariátegui habló de "La Revolución Social en marcha a través de los diversos pueblos de Europa". Este marcaría el primer hito de una serie de conferencias públicas donde el peruano compartió su visión de los fenómenos sociopolíticos contemporáneos, mientras asumía de manera cada vez más explícita su adscripción al socialismo revolucionario.

Estas conferencias que se prolongaron durante 1923 y 1924 tenían como epicentro la crisis mundial y sus diversas manifestaciones, y Mariátegui desarrolló frente a un público ávido de mundo las interpretaciones que fue construyendo acerca de los hechos sociales mundiales que eligió tematizar en cada ocasión. Además de la asunción de una nueva perspectiva, informada por el marxismo italiano de comienzo de los '20, lo que se percibe en su prolífica producción de estos años es un cambio actitudinal definitivo y marcado respecto al pesimismo y a la abulia de sus años mozos. Si en Lima, en su juventud temprana, el Amauta se hallaba hastiado por el frenético ritmo de la vida actual y escribía nostálgico de un pasado mejor, en Europa encontraría posibles salidas y se enamoraría del porvenir.

De allí en adelante las críticas románticas, si bien permanecieron latentes, no volverían a tener un tono desesperanzador sino que, por el contrario comenzarían a señalar el índice de posibilidad de un futuro promisorio. Podemos decir que el romanticismo pasadista del primer Mariátegui, nostálgico de la tradición transmuta en este período, -y definitivamente- en una visión más bien optimista. Esta visión, sin dejar de ser romántica, profesaba la fe en la posible

construcción de una nueva sociedad que no se erigiese sobre las bases del decadente racionalismo burgués, sino que consiguiera llevar a buen puerto las pulsiones de avanzada que pugnaban por la revolución social.

En el panorama limeño de los tempranos años veinte, la difusión de los procesos de impugnación al orden que se vivían en el continente potenciaba la radicalización y la militancia de la juventud insuflada por aires de cambio. Las manifestaciones contra Leguía se acrecentaban y el autor peruano no era ajeno a esos conflictos. Una de las protestas más significativas fue la campaña de oposición a la proyectada consagración oficial del país al Corazón de Jesús, consagración que buscaba legitimar el régimen dictatorial. Mariátegui caminaba gran parte de este tránsito cerca política y humanamente de Víctor Raúl Haya de la Torre, quien fue uno de los principales responsables de que nuestro autor retomara las relaciones con el activismo peruano, tensadas por la dudosa calidad de su viaje a Europa. (García Salvatecci; 1979).

Haya de la Torre fue uno de los principales referentes de la lucha por la Reforma Universitaria en el Perú y se consagró como referente de la juventud peruana politizada en su conjunto. En 1923, luego de la manifestación que mencionamos, fue apresado y enviado a Panamá, desde donde se trasladaría a México; período en el cual Mariátegui lo reemplazó en la dirección de la recién fundada revista *Claridad* en Perú. Ese mismo año, Mariátegui comenzaría a participar en la Universidad Popular Manuel González Prada para brindar sus conferencias sobre política internacional, instancias que lo mostraron interesado y pendiente de hacer una devolución de su viaje, de colectivizar sus inquietudes que estaban, por estos años, focalizadas en "esta gran crisis contemporánea" de Occidente, de la que:

> el proletariado no es un espectador; es un actor. Se va a resolver en ella la suerte del proletariado mundial. De ella va a surgir, según todas las probabilidades y según todas las previsiones, la civilización proletaria, la civilización socialista, destinada a suceder a la declinante, a la decadente a la moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa. El proletariado necesita, ahora como nunca, saber lo que pasa en el mundo. Y no puede saberlo a través de las informaciones fragmentarias, episódicas, homeopáticas del cable cotidiano, mal traducido y peor redactado en la mayoría de los casos, y proveniente siempre de agencias reaccionarias, encargadas de desacreditar a los partidos, a las organizaciones y a los hombres de la Revolución y desalentar y desorientar al proletariado mundial (Mariátegui, 1969: 11).

El peruano asumió el desafío de promover una formación colectiva junto a los trabajadores peruanos ya que:

> si el proletariado, en general, tiene necesidad de enterarse de los grandes aspectos de la crisis mundial, esta necesidad es aún mayor en aquella parte del proletariado, socialista, laborista, sindicalista o libertaria que constituye su vanguardia; en aquella parte del proletariado más combativa y consciente, más

> luchadora y preparada; en aquella parte del proletariado encargada de la dirección de las grandes acciones proletarias: en aquella parte del proletariado a la que toca el rol histórico de representar al proletariado peruano en el presente instante social; en aquella parte del proletariado, en una palabra, que cualquiera que sea su credo particular, tiene conciencia de clase, tiene conciencia revolucionaria. Yo dedico, sobre todo, mis disertaciones, a esta vanguardia del proletariado peruano. Nadie más que los grupos proletarios de vanguardia necesitan estudiar la crisis mundial. Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre a enseñarles la historia de esa crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ellos (Mariátegui, 1969: 15).

Estas ambiciones que Mariátegui expresó muy claramente desde la primera conferencia, nos dan la pauta de los motivos políticos -no académicos- en relación a la trasmisión del conocimiento, que intentó construir junto a los que entendía eran los encargados de promover un futuro pos-capitalista.

En este período, Mariátegui tomaría partido de manera cada vez más clara y definida: "Yo participo de la opinión de los que creen que la humanidad vive un período revolucionario. Y estoy convencido del próximo ocaso de todas las tesis social-democráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas" (Mariátegui, 1969: 18). Las críticas lapidarias contra el reformismo y la socialdemocracia fueron consecuencia de haber conocido la situación de posguerra de cerca, y de haber complejizado la lectura sobre el conflicto a partir de sus recientes incorporaciones teóricas. Sostenía en la misma conferencia que:

> después de la guerra, todo ha cambiado. La riqueza social europea ha sido, en gran parte, destruida. El capitalismo, responsable de la guerra, necesita reconstruir esa riqueza a costa del proletariado: Y quiere, por tanto, que los socialistas colaboren en el gobierno, para fortalecer las instituciones democráticas; pero no para progresar en el camino de las realizaciones socialistas. Antes, los socialistas colaboraban para mejorar, paulatinamente, las condiciones de vida de los trabajadores. Ahora colaborarían para renunciar a toda conquista proletaria (Mariátegui, 1969: 20).

Más allá de que no hayan sido motivaciones académicas las que impulsaron sus disertaciones, si urgía para Mariátegui abordar la cuestión de la crisis universitaria que se estaba desarrollando a nivel local. En un artículo de julio de 1923, el autor reconstruyó lo que para él eran las causas fundantes de la falta de legitimidad de la educación superior en ese momento. La juventud ocupaba, nuevamente, el rol preponderante en este proceso de impugnación:

> Otra vez, la juventud grita contra los malos métodos, contra los malos profesores. Pero esos malos maestros podrían ser sustituidos. Esos malos métodos podrían ser mejorados. No cesaría, por esto, la crisis universitaria. La crisis es estructural, espiritual, ideológica. La crisis no se reduce a que existen maestros malos. Consiste, principalmente, en que faltan verdaderos maestros. (…) Nuestros catedráticos parecen sin contacto, sin comunicación con la actualidad europea y americana. Parecen vivir al margen de los tiempos nuevos. (…) Son los intelectuales de panteón de que ha hablado en una

> conferencia el doctor John Mackay. Al lado de esta gente escéptica, de esta gente negativa, con fobia del pueblo y fobia de la muchedumbre, maniática de estetismo y decadentismo, confinada en el estudio de la historia escrita de las ideas pretéritas, la juventud se siente naturalmente huérfana de maestros y huérfana de ideas (Mariátegui, 1979:83).

La orfandad de maestros y de ideas era una sensación instalada en la joven generación ávida de nuevas respuestas ante viejas preguntas que problematizaba la situación de los países latinoamericanos en los años '20. No obstante sentirse parte de este proceso de "revolución universitaria", es importante señalar que la relación de Mariátegui con la academia era aún más distante que la de Benjamin, incluso podríamos decir que era una relación de ajenidad casi absoluta. Habiendo a duras penas atravesado una escolarización básica, la formación del peruano fue elementalmente autodidacta y su contacto con la comunidad universitaria entonces, de corte netamente político. En 1917 había intentado tomar como alumno libre un curso universitario de filosofía escolástica y latín, pero "(…) con el sólo interés de seguir el curso de latín de un agustino erudito. Y en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme a perder mi carácter extra-universitario y tal vez, si hasta anti-universitario", confesaba Mariátegui en 1927 en una carta al argentino Samuel Glusberg (Mariátegui, 1984:331). Sus relaciones con la formación teórica fueron centralmente extra-áulicas, aunque claramente, ello no fue en desmedro de su capacidad de producción intelectual.

Si Mariátegui se había orientado a comprender la crisis como una crisis civilizatoria, cultural y global, su interpretación era tributaria en gran medida de las explicaciones de la decadencia que, como vimos, cundían por el Viejo Continente. Especialmente, la idea spengleriana de que el ciclo de la burguesía ya había concluido, hacía mella en las explicaciones policausales que el peruano ensayaba para comentarles a sus compatriotas la crisis. Evidentemente, encontró en el socialismo y sus demandas la posibilidad de combatir esa decadencia a partir del conflicto, de la lucha que enfrentaba al proletariado con sus opresores,

> En el escenario europeo, signado por la confrontación entre comunismo y fascismo, Mariátegui advirtió el agotamiento de la 'superstición del progreso', y el despliegue de un 'vivir peligrosamente' que requiere el combustible mítico. Sin él, decadencia y debilidad nombran el futuro de las sociedades (López, 2009: 150).

Fue esa vertiente específica del idealismo que se expandió con fuerza en estos años, el vitalismo, la que atravesó las perspectivas mariateguianas en sus análisis del mundo social. Henri Bergson, que publicó a fines del siglo XIX *Materia y memoria*, generó una oleada de entusiasmo y múltiples adscripciones intelectuales a un corpus filosófico que guardaba continuidad con el optimismo de la escuela idealista. Esta proliferación de motivos idealistas,

vitalistas, voluntaristas en el autor peruano se sostendría a lo largo de su vida, generando una peculiar forma de lectura de los hechos políticos de su contexto desde "(…) esa filosofía idealista que eligió movilizar para penetrarlos" (Sazbón, 2002: 121)[13].

Por otro lado, si la crisis contemporánea logró poner en cuestión lo que la burguesía había construido, la ciencia moderna fue históricamente un lugar clave de reafirmación de su propia idiosincrasia y dominio. Por tanto, como señalábamos al iniciar el capítulo, era centro de agudos embates que la ponían en duda en tanto aliada del progreso y la Razón. Muy epocal entonces era el relativismo mariateguiano, que quedó plasmado en escritos posteriores. Tal como sostiene Funes "(…) si las elementales dimensiones del espacio y el tiempo eran trastocadas, cualquier tradición podía ponerse en tela de juicio" (Funes, 2006: 13). Mariátegui afirmaba sin titubeos que:

> la filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón (…) Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con una verdad relativa (1971: 17).

A ello estaba asociado cierto anti-intelectualismo mariateguiano, heredado del clima arielista de su juventud, pero complejizado y sostenido en su lectura de la crisis de la burguesía. No es casual que la crítica al pensamiento cientificista, racionalista, ocupase un lugar destacado en los textos que escribiría en los años posteriores a su vuelta de Europa. Fue incluso una de las pocas críticas que le realizó al maestro de la juventud latinoamericana José Ingenieros en ocasión de su fallecimiento: "Ingenieros, en el fondo, permanecía demasiado fiel al racionalismo y al criticismo de esa época de plenitud del orden demo-liberal. Ese racionalismo, ese criticismo, conducen generalmente al escepticismo. Son adversos al pathos de la revolución*"* (Mariátegui, 1971:105).

Mariátegui se pronunció en reiteradas ocasiones en contra de un tipo particular de intelectuales que mostraba aversión por la política, aquellos que evidenciaban un "desdén absurdo" por la misma y parecen "demasiado pávidos para asumir la responsabilidad de una fe y hasta de una opinión" (1971:104). Este "anti-intelectualismo" era reforzado también por la ascendencia soreliana, en tanto "(…) se sabe también que la impugnación del progreso 'burgués' marcha en el propio Sorel de la mano de su visión anti-intelectualista" (Terán, 1985:73) El filósofo francés que tanto influyó a Mariátegui abundaba en críticas a lo que llamó la filosofía intelectualista y su "radical incompetencia para explicar los grandes movimientos

[13] Como trabajaremos en extenso en los siguientes capítulos, es la idea de *mito* la que articula las imágenes de futuro que se ciñen desde esas luchas encarnadas por multitudes para decidir el porvenir.

históricos" (Sorel, 2005: 33). Sorel se mostraba ofendido en tanto se le endilgaba la responsabilidad "(…) de ejercer una industria intelectual, y protestamos cada vez que se intenta confundirnos con los intelectuales, que son justamente la gente que tiene como profesión la explotación del pensamiento" (2005: 41).

Anti-cientificismo, anti-positivismo, relativismo, se combinarían en el autor peruano y su producción posterior a la estadía europea para dar lugar a una particular versión del marxismo que abordaremos en los siguientes capítulos de este trabajo.

Del romanticismo al comunismo radical

A diferencia de José Carlos Mariátegui, Walter Benjamin en estos años continuaría profundizando sus lecturas eruditas y tomando cursos y seminarios universitarios hasta junio de 1919, cuando se doctoró defendiendo la tesis 'Sobre el concepto de crítica del romanticismo' y aprobando con calificación *summa cum laude* en Suiza. Al año siguiente, regresó a Berlín después de una estancia de dos años en el exterior, y enfrentó una serie de dificultades económicas serias que le impidieron proyectar seriamente su trayectoria futura.

La inflación y la crisis económica se hacían sentir fuerte en la Alemania de posguerra. Entre 1920 y 1921 y a instancias del editor Richard Weissbach, Benjamin dio pie a una iniciativa que lo emparentaría con el Mariátegui editorialista: pretendió fundar su propia revista, la *Angelus Novus* y con ese fin, primero convocó a sus amigos más cercanos: Ernst Bloch, Gershom Scholem y el teólogo Florens Christian Rang[14]. Su intención era "(…) fundar una revista a la medida de la crítica que había que reconstruir, puesto que desde el romanticismo, según su evaluación, esta crítica se hallaba en decadencia" (Dimópulos, 2017: 10). Para el número de lanzamiento se tomó el trabajo de seleccionar diversos artículos de autores diferentes: poemas del fallecido Heinle, un texto de Rang, otro de Agnon y un ensayo propio (Witte, 1997). En la presentación de la revista, el autor estableció claramente su voluntad de encarar la urgente tarea de "devolver su poder a la palabra crítica como tal" (Benjamin, 2009b: 246). Planteaba en este texto que "(…) la verdadera destinación de una revista es hacer patente el espíritu propio de su época. La actualidad de ese espíritu es para ella más importante que su unidad o claridad" (Benjamin, 2009b:245).

Sin embargo, a consecuencia de la creciente inflación en la Alemania weimariana, y en tanto la revista tenía anhelos de circulación bastante estrechos, el editor decidió que no había

[14] Según Witte, la elección "de los colaboradores muestra bastante la tendencia a hacer de la revista el órgano de expresión de un pequeño círculo ligado por una filosofía y una religiosidad esotéricas" (1997: 64)

posibilidades de publicarla. Con esta noticia, que se sumaba a un enfrentamiento fuerte con su padre, Benjamin sintió que sus perspectivas se estrechaban. Era preciso seguir trabajando para consagrarse como un crítico y hombre destacado en el mundo de las letras en Alemania.

A diferencia de las revistas y periódicos que fundó Mariátegui antes de su viaje a Europa -que tenían pretensiones de actualidad y planteaban análisis concretos y políticos sobre los problemas contemporáneos que sus autores consideraban pertinentes para tematizar- este intento de revista de Benjamin tenía fines mucho más endógenos a la teoría y a la filosofía alemana, desde los motivos que al autor le suscitaban interés. En la justificación del nombre de la revista, y sabiendo que su horizonte era efímero, Benjamin se situaba en la tensión que entendía fundamental entre las tareas de vanguardia y el rescate de la tradición que el crítico debía afrontar. El nombre del ángel retomaba la tradición talmúdica del judaísmo pero, a la vez, estaba inspirado en un cuadro de Paul Klee que el autor había adquirido recientemente, y por tanto, era un nombre que podría sintetizar esa tensión. "Una vieja leyenda talmúdica dice que los ángeles son creados para, una vez que han entonado su himno ante Dios, terminar y disolverse ya en la nada. El nombre de la revista significa que busca aquella única actualidad que puede ser, al tiempo, verdadera" (Benjamin, 2009b: 250).

Este fracaso de la añorada publicación sumaba malestares y frustraciones a la incertidumbre de Benjamin que no tenía proyectos sustentables para conseguir ingresos y pretendía, pese a haber cumplido los 30 años, seguir viviendo rentado por su familia. A la vez, en Suiza había conocido a una mujer de la que se enamoró profundamente, la escultora Jula Cohn, a quien le propuso vivir cerca suyo en Berlín, circunstancia que obviamente, le acarreó severas dificultades con Dora Kellner.

En 1921 Benjamin escribió otro de sus textos fundamentales, en tanto se perfilaban algunas concepciones sobre la historia, la relación con la naturaleza y su percepción de las relaciones políticas: *Para una crítica de la violencia*, escrito en el que continúa dando rodeos en torno a la idea del lenguaje desde una interpretación mística. Aquí, otras intuiciones entran en juego, profundamente signadas por los revoltosos tiempos de la posguerra donde el levantamiento proletario en Alemania, aunque había fracasado en sus fines últimos de instituir un gobierno verdaderamente socialista, dejaba por doquier las esquirlas de una posible revolución.

> Estalló una huelga revolucionaria en Kiel y Hamburgo. Se insurreccionaron los marineros, quienes en automóviles marcharon sobre Berlín. La huelga general fue proclamada. Las tropas se negaron a reprimir al proletariado insurgente. El Kaiser abdicó y abandonó Berlín. Y los revolucionarios proclamaron la República en Alemania. La revolución tuvo en ese instante un carácter netamente proletario (Mariátegui, 1969:58).

Según Witte, Benjamin veía en la revolución de 1918/1919 una huelga general política que le parecía "(…) recurrir a la violencia mítica, porque no ha hecho más que reemplazar una elite dominante por otra. En cambio, espera la 'huelga general proletaria', que debe ser la abolición de la dominación en general, y por tanto una 'ruptura de la repetición mítica de lo mismo que se llama historia" (Witte, 1997: 69).

La idea de la huelga general y del mito fueron retomadas de Sorel, que como vimos caló hondo y de manera perdurable en Mariátegui. Tal como sostienen varios analistas, más allá de que Benjamin no lo citase, todo el texto de 1921 rondó sobre nociones que tenían a Sorel como referente indirecto.

La violencia mítica, como 'medio puro' opera aquí como mediación entre el mito y su disolución. Esta forma de proceder en el texto, nos plantea Luis García, esa presentación de las mediaciones, fue lo que le permitió a Benjamin construir un "materialismo del umbral", que le posibilitó moverse de manera dialéctica siempre entre extremos. Sin embargo, dice García:

> Benjamin en ningún momento hace explícito en su texto que esta 'huelga proletaria' era, precisamente, el mito por excelencia según Sorel. Estaríamos ante la curiosa 'dialéctica' entre la violencia mítica del derecho y el mito proletario de una violencia sin *telos*, como praxis pura, como violencia anárquica que interrumpe la violencia organizada (2012: 213).

Los primeros años de la posguerra en Alemania fueron años difíciles, muy duros debido a la desaceleración de la economía, la creciente inflación y el lúgubre ambiente de culpabilidad de quienes habían defendido inicialmente la aventura bélica, incluidos intelectuales y artistas. Los círculos que Benjamin frecuentaba seguían atravesados por los cuestionamientos al papel del otrora floreciente imperio en la debacle que implicó para el ordenamiento geopolítico de Europa la primera guerra. La reconstrucción se avecinaba lentamente: a nivel global, el escenario abierto podía ser auspicioso, si se pensaba en el exponencial crecimiento de las corrientes socialistas y comunistas, o terriblemente desolador, cuando se analizaba la ascensión de los movimientos nacionalistas de derecha masivos, como estaba sucediendo en Italia.

En el marco de las evidentes dificultades de ganar legitimidad por parte de los gobernantes de la República de Weimar, las perspectivas de los intelectuales críticos alemanes no eran muy prometedoras. En esas coordenadas, y siendo que nada era como lo habían augurado las promesas de progreso y avance civilizatorio del pensamiento decimonónico, la reflexión sobre la situación de la filosofía y del conocimiento se tornaba insoslayable, y primaba la necesidad de ajustar cuentas con lo que había dejado el torbellino del progreso del siglo XIX. Tal vez podamos hacer general la apreciación que hace Laura Sotelo sobre el impulso que daría lugar a la primera producción de Horkheimer en esos años, acerca de que:

> levantar la reflexión sobre la historia cultural moderna en su tránsito hacia la nueva sociedad era una necesidad del momento histórico, cuando llegaba a crepúsculo todo tránsito progresivo y era preciso indagar las raíces del 'mal' en sus 'comienzos'. El problema que se vislumbraba claramente era el balance de la Ilustración (Sotelo, 2011: 88).

Aquellos que se identificaban con el iluminismo, y que antaño parecían ser los portavoces del progreso social, tendían a aceptar el *statu quo*, y la racionalidad se aparecía como una forma de compromiso y resignación que constituía una manifestación más de esa política continuista del pasado que terminó representando la República de Weimar.

Reconstruyendo los años veinte europeos, plantea Buck-Morss que:

> la revuelta contra la esterilidad académica (así como contra la sociedad moderna y su estructura 'racionalizada', burocráticamente organizada) tendía a tomar la forma de una afirmación de lo irracional. El renacimiento teológico era una de sus manifestaciones, pero había muchas otras: el voluntarismo soreliano en política, un renovado interés en Kierkegaard, la psiquiatría de Jung, las novelas de Herman Hesse, la defensa de la 'cultura' frente a la civilización y de la 'comunidad' frente a la sociedad, e incluso una cierta moda intelectual por los horóscopos y la magia (Buck-Morss, 2011:32).

Todas inequívocas señales de ese reverdecer del romanticismo tan idiosincrático de los alemanes.

Impregnado de ese renacimiento romántico, profundamente epocal, y con ánimos de sacudirse el corset de la academia que no le permitió escribir su tesis de doctorado tal como hubiera pretendido, Benjamin se abocaría en los años siguientes a un trabajo sobre la obra de Goethe *Las afinidades electivas* que comenzó en el verano de 1919 y concluyó en 1922. La de Benjamin fue una lectura radicalmente atravesada por lo vivido, en tanto su *affaire* con Jula Cohn lo tenía absorto[15]. Tal como plantea Safranski para los románticos del siglo XIX "(…) se buscaba la vida detrás de la literatura y a la inversa, resultaba fascinante buscar la manera en que la literatura pudiera prefigurar la vida" (2009: 49). El texto y la vida, en el recorrido benjaminiano, son inseparables, y esto posee innegables consecuencias epistemológicas, ya que la tarea del crítico implica una forma de transitar vitalmente lo encontrado en el texto para redimir el contenido verídico que puede tener. Transitar vitalmente, por supuesto, no implica recrear experiencialmente lo relatado, sino estar abiertos a los relámpagos de actualización que pueden indicar al lector que siguen latentes las intenciones originarias de un escrito.

En la escritura benjaminiana del ensayo sobre Goethe, a la vez, están imbricados el texto y la mujer amada; este tema también persistió en la biografía del autor, y da cuenta de esa lógica erótica desde la que el autor trabajó en sus escritos. En su trabajo sobre *Las afinidades electivas*,

[15] Recordemos que la trama de la novela de Goethe gira en torno a la atracción que sienten los personajes por otras personas que no son sus parejas establecidas.

Benjamin se mostró fiel a su idea temprana de sostener la crítica como la búsqueda por acceder al contenido de verdad de la obra de arte, que distaba de ser su contenido objetivo. Se trata de conocer la llama viva que consume la obra de arte -en este caso la novela del autor del *Fausto*- y no los materiales que dejó, las maderas y cenizas; por ello el crítico, a diferencia del comentarista, se comporta como un alquimista más que como un químico respecto a su objeto de análisis (Benjamin, 2000: 14). El autor estaba interesado en captar dialécticamente la esencia viva de la obra del clásico autor alemán, en tanto siguió empecinado por discutirle a los ilustrados, y especialmente a Kant, que sus ideas de la experiencia estaban demasiado atadas a lo empírico, que su obra se limitó a dejar "trazado el itinerario por el desolado bosque de lo real" (Benjamin, 2000:15) y que por tanto, distaba de la Idea, que tiene un exceso de contenido metafísico, intraducible por mucho que el lenguaje se le acerque. A la vez, la crítica sobre las *Afinidades* desnuda mucho de lo que Benjamin intentaba sistematizar en términos de método: planteaba que la obra de un autor no puede deslindarse automáticamente de su vida, pero que si era comprendida en las propias coordenadas que aparecían en la misma obra, permitiría abrir el campo de posibilidades para conocer una época y las tensiones que la constituían.

A la vez, con la anuencia de los letrados románticos del pasado hizo carne en Benjamin la idea de que es posible ser sostenido económicamente por la sociedad a la que pretendía criticar en sus manifestaciones culturales. En particular, al autor le parecía que era justo y natural vivir de la mensualidad de sus padres. Una discusión con Scholem lo muestra carente de reservas morales respecto del "problema de hasta dónde se podía llegar en la explotación financiera de nuestros padres". Según su amigo, "(…) la actitud de Benjamin respecto al mundo burgués, actitud que presentaba ciertos rasgos nihilistas, era de tal carencia de escrúpulos que llegaba a indignarme" (Scholem, 2008: 99). Estas pretensiones comenzaron a encontrarse limitadas por la realidad empobrecida que lo rodeaba. Benjamin proyectaba poder vivir de sus críticas y análisis literarios, pero intentaba hacerlo en un contexto que se tornaría cada vez más desfavorable para esas pretensiones. Él mismo fue quien comprendió enseguida que, siendo un crítico de la obra de arte del mundo burgués, puesto en cuestión este mundo, inmediatamente entraba en crisis el propio lugar social de críticos e intelectuales. A todo ello le dedicó varias de sus páginas a lo largo de toda su vida, pero sin adelantarnos, podemos resumir que en este momento, los deseos del autor alemán estaban cifrados en lograr un lugar de estabilidad económica cumpliendo esa función clásica, propia de los siglos pasados, del intelectual en relación a la sociedad.

En esta dirección, una de las formas privilegiadas de los intelectuales de la época para legitimarse y poder vivir de la producción y trasmisión del conocimiento consistía en conseguir

la Habilitación en alguna Universidad. Para nuestro autor, este era un desafío que se planteaba con el objetivo de demostrar su nivel de erudición: según Witte, su idea no era hacer carrera universitaria, sino consagrarse como hombre de letras. Una vez concluido el ensayo sobre *Las afinidades electivas*, Benjamin volvió a buscar un tema pertinente para estudiar en profundidad. En Frankfurt, el sociólogo Gottfried Salomon lo puso en contacto con el germanista Franz Schultz, especialista en Historia de la Literatura. Hacia esa especialización se enfocó Benjamin para obtener la venia y se dedicó entonces a la preparación de un trabajo monumental *Sobre el Origen del Drama Barroco Alemán* (*Trauerspielbuch*).

Este texto es crucial entre los escritos tempranos de Benjamin. Se afirmarían allí elementos de una teoría del conocimiento particular que ya encontramos en textos previos, pero que aparecerían mucho más nítidamente, sobre todo en el 'Prólogo epistemocrítico' que hizo para el trabajo. Allí nuestro autor estableció que:

> la verdad no entra nunca en ninguna relación, y nunca especialmente en una relación intencional. Pues el objeto de conocimiento, en cuanto objeto determinado en la intención conceptual, no es en modo alguno la verdad. La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas. La actitud adecuada respecto a ella nunca puede ser por consiguiente una mira en el conocimiento, sino un penetrar en ella y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención (Benjamin, 2009c: 231).

Al mismo tiempo, y dada esta diferenciación entre conocimiento y verdad, esta última "(…) no es desvelamiento que anule el misterio, sino revelación que le hace justicia" (Benjamin, 2009c: 227). Estamos frente a una idea de revelación, que -emparentada con la noción de conocimiento- no resigna la posibilidad de acceder a la verdad por medio de un trabajo que deposita sus esperanzas en el empeño (sin garantías de éxito) del sujeto. La verdad es algo que se revela en accesos intermitentes, ya que debido a su propia naturaleza, ante ella, hasta "(…) el más puro fuego de la búsqueda se extiende cual si estuviera bajo el agua" (Benjamin 2009c: 232).

Aquí resaltan las intenciones benjaminianas de rescatar y salvar aquello que para él peligraba, tal como ciertas características propias de la germanidad, que consideraba valiosas y que en el marco de la crisis y la decadencia vigentes estaban a punto de desaparecer: he ahí su veta conservadora y pasadista. Pero también en este libro se adivinan las percepciones signadas por el pulso epocal, ya que Benjamin se abocó al planteamiento de una forma de conocimiento que superase lo anterior, basándose en una crítica radical, revolucionaria, de lo existente. Ambas tendencias se combinan en lo que Witte denomina una obra de transición[16].

[16] En relación a esto, Scholem sostuvo una postura divergente y planteó que en "(…)el libro sobre el *Trauerspiel*, en cuyo período de incubación la perspectiva comunista no se hizo valer sino como un elemento retardatario, no

Sin embargo, los esfuerzos que Benjamin hizo por escribir este libro fueron denodados. En la primavera europea de 1925 finalmente presentó la versión definitiva del *Trauerspielbuch* como trabajo de investigación para obtener la Habilitación en Frankfurt, pero el jurado (encabezado por Schultz) la rechazó en su disciplina y la derivó a Hans Cornelius, especialista en estética general, quien también hizo una evaluación negativa del texto[17]. Para fines de ese año, Benjamin retiró la solicitud formal para no tener que pasar el mal trago de la denegación en todas sus instancias Este nuevo fracaso marcaría el fin de los intentos de Benjamin por sobrevivir económicamente vinculado a la academia alemana.

Otras puertas se habían abierto ante los ojos de nuestro autor. En medio de la redacción del *Trauerspiel*, Benjamin hizo un viaje, que se extendió seis meses, a un sitio retirado, con la intención de encontrar un lugar donde poder escribir con tranquilidad. El destino escogido fue Capri, Italia, hacia donde se dirigió en mayo, y donde permaneció hasta octubre de 1924. En este intervalo se produjo lo que Scholem llamó un "giro vital" en la biografía benjaminiana (2008: 194). Efectivamente, al igual que en el caso de Mariátegui, la experiencia italiana fue definitoria en Benjamin, no sólo por el descubrimiento de una nueva mujer - "(…) una revolucionaria rusa de Riga, una de las mujeres más excepcionales que he conocido" (Benjamin en Scholem, 2008:192). Así le describía a Asja Lascis por carta a su amigo- y de una nueva y apasionada historia de amor, sino por el contacto, esta vez más implicado y definitivo, con el marxismo.

El materialismo histórico, que, a partir de este momento con mayor claridad, se ancló como interrogante en los análisis benjaminianos, se le reveló al autor como fecunda cobija de una praxis política radical, posible en el marco de los acalorados debates que sostenía con Asja y con Bloch -también en Capri- en relación a la actualidad política europea, pero sobre todo como teoría potente y revulsiva[18]. El andamiaje teórico se volvió para Benjamin irresistiblemente seductor en los desarrollos del Lùkacs de *Historia y Conciencia de clase*, escrito en 1923 y al que nuestro autor accede también en 1924 a instancias de Bloch.

---

contiene la menor referencia ni el concurso de tales ideas (...) No hay el menor vestigio de categoría marxista alguna" (2008: 193). Sin embargo, coincidimos con Witte en que la disposición dialéctica de la exposición del libro y las preocupaciones por la forma de la crítica muestran un corrimiento en los motivos, influenciado por la experiencia italiana, el contacto con Bloch, con Lascis y la lectura de Lukács.

[17] Muestra de la esterilidad académica a la que refiere Buck-Morss: lo curioso es que el ayudante de Cornelius en Francia, que también tuvo una opinión contraria al texto, es Max Horkheimer. (Witte, 1997:105)

[18] Relataba Scholem que Benjamin "(…) se hallaba en Capri en compañía de Ernst Bloch, Erich y Lucie Gutkind y algunos otros que, como él mismo, no sólo buscaban una liberación a través de la atmósfera de la vida italiana y de un paisaje excepcional, sino que se proponían igualmente gozar de las ventajas de la vida inusitadamente barata que se podía llevar en Capri" (2008: 193)

Podemos decir aquí que si el Benjamin que viajó a Italia en 1924 se mostraba escéptico, renuente a discutir sobre los problemas políticos sobresalientes de la época y pesimista ante los embates de la sociedad burguesa tal como la había conocido en la infancia y las posibilidades de mejores épocas, en su estancia en Capri no sólo se enamoró de una mujer, sino también del porvenir abierto. A la vez, eligió permanecer en la órbita del marxismo; de una manera por supuesto peculiar -incluso para la diversidad de formas de adscripción a este universo práctico/teórico que cundieron por esos años en que la ortodoxia marxista aún estaba en disputa y no había cristalizado en la forma stalinista del materialismo dialéctico de manual, pero desde una postura integral que ya no pretendía retornar a los planteos individualistas más conservadores de los años previos.

No es casual que Italia haya ejercido tal influjo en nuestros dos pensadores. El país era el primer campo de batalla entre, por un lado, las fuerzas del fascismo -del que dirá Benjamin desde Florencia que "(…) en la unión entre la soledad y la llovizna está el fascismo que cualquiera que sea el lugar en que me detenga está siempre dispuesto a dar lo mejor de sí mismo" (Witte, 1997: 93)- que ya se mostraban idóneas para cabalgar la crisis posguerra. Por otro lado, las fuerzas organizadas desde el campo popular, que, atravesadas por diferencias profundas en relación a la manera de intervenir en este momento político complejo, sumaban balances de las actuaciones frente a la guerra e intentaban generar alzamientos populares allí donde se hacía posible. La experiencia del bienio rojo italiano dejó una huella profunda entre activistas e intelectuales marxistas porque, pese a ser crudamente derrotada, indicó la posibilidad de la organización autogestiva de los y las trabajadores en pos de hacer advenir la sociedad comunista.

El marxismo italiano de los años '20 es un marxismo en disputa, que fue permeado por lecturas más vitalistas, incluso voluntaristas de la acción política revolucionaria. Este tuvo una impronta fuertemente hegeliana, con hincapié en la dialéctica, que no pasó desapercibida para Benjamin pero tampoco para Mariátegui.

El idealismo de Benedetto Croce, historiador liberal, hizo escuela entre los comunistas. Además de Croce, fue fuerte en este campo la influencia de Labriola, fundador del comunismo italiano, que atravesó la perspectiva Mariátegui mediado por otros autores y dejó las huellas perennes de un "voluntarismo de la acción". En la visión de Labriola, el materialismo histórico constituía "una filosofía de la vida", que engendra reflexiones desde la propia praxis, "(…) de la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida" (Oshiro, 1995:173).

Ese clima cultural ejerció influencia sobre nuestros autores que, en función de búsquedas propias, individuales, llegaron y se dejaron seducir por el universo pletórico de pulsiones que

tenía para ofrecer la política de izquierda. Como trabajaremos en los siguientes capítulos, en ambos casos, la apropiación (traducción, podemos arriesgar) del marxismo que efectuaron fue absolutamente radical y original, posible en el marco de las críticas que recibió esta corriente por ser una ideología que vio la luz en pleno progresismo decimonónico. Dichos cuestionamientos se produjeron por parte de sus detractores, pero también por parte de quienes, con frescura, audacia y sin pretensiones acomodaticias, pasaron a reivindicarse parte de su órbita.

Capítulo 2: La señal de un incendio por venir. El socialismo en la vida de Mariátegui y Benjamin

"El socialismo siempre ha amedrentado a causa de la enorme incógnita que encierra; se presiente que una trasformación de ese género no permitiría un retorno al pasado (…) en muy alto grado Marx tenía la idea de que la revolución social de la que hablaba constituiría una transformación irreformable y que señalaría una separación absoluta entre dos eras históricas".

G. Sorel

En este capítulo, al abordar el *corpus* de textos escritos de los autores trabajados, nos hacemos eco de las sugerencias de Antonio Gramsci. Este autor marxista que, tanto por sus búsquedas políticas, el contexto de producción –nuevamente, la Italia de los años veinte- como por sus inquietudes teóricas, emparentamos sin dificultades con Benjamin y Mariátegui. (Figueroa, 2012).

En un pasaje de los *Cuadernos de la Cárcel* Gramsci establecía que:

> si se quiere estudiar el nacimiento de una concepción del mundo nunca expuesta sistemáticamente por su fundador (y cuya coherencia esencial tiene que buscarse no en cada escrito ni en cada serie de escritos, sino en el desarrollo entero del variado trabajo intelectual que contiene implícitos los elementos de la concepción) hay que realizar previamente un trabajo filológico minucioso, con el máximo escrúpulo de exactitud, de honradez científica, de lealtad intelectual, de eliminación de todo concepto previo, apriorismo o partidismo (Gramsci, 2011: 69).

En función de encarar ese trabajo minucioso:

> Hay que reconstruir, antes que nada, el proceso de desarrollo intelectual del pensador considerado, para identificar los elementos que han llegado a ser estables y 'permanentes', o sea, que han sido tomados como pensamiento propio, distinto de y superior al 'material' anteriormente estudiado y que ha servido de estímulo; sólo estos elementos son momentos esenciales del proceso de desarrollo (Gramsci, 2011: 70).

El enfoque sugerido intenta reconstruir el proceso mediante el cual cada autor llega a la "(…) posesión y aplicación del nuevo modo de pensar y de concebir la vida y el mundo" que Gramsci señalara. Esta posesión no tiene una fecha concreta en la trayectoria bio-intelectual de Mariátegui y Benjamin. Esto no nos impide establecer que las producciones teóricas de ambos comienzan a orientarse y delinearse de manera más categórica hacia una tradición de discurso específica una vez que adscriben de manera más o menos explícita al materialismo histórico.

Por eso, en el anterior capítulo de esta tesis reconstruimos la trayectoria vital e intelectual de ambos autores y sus intereses teóricos hasta el momento en el que empezaron a reconocerse como "marxistas" o "materialistas históricos", o mejor, hasta el momento en que más allá de la

auto-designación, sus textos comenzaron a develar una búsqueda clara por incorporar categorías del análisis marxiano.

En ambos recorridos, el punto de inflexión que supone la incorporación de las variables teóricas del marxismo en los análisis no implica una negación rotunda de sus anteriores perspectivas. Por el contrario, tanto en Benjamin como en Mariátegui se produce un desplazamiento que lleva a conjugar, de manera problemática y no exenta de contradicciones, muchos de los nudos constitutivos de pensamiento de los años previos con las nociones y coordenadas de enmarque que intentan incorporar desde esta nueva perspectiva teórica[19].

De todas formas, e incluso teniendo en cuenta que hablamos de continuidades más que de rupturas radicales, damos lugar aquí al análisis sobre las producciones posteriores a estos puntos de inflexión en ambas biografías, entendiendo que es en sus escritos de madurez donde mejor quedaron plasmados sus intentos por producir desde el marxismo/ materialismo histórico –usaremos de aquí en más indistintamente estas nociones- con peculiares características que le otorgaron la impronta propia a sus análisis.

Nos interesa rastrear sus vínculos con el socialismo como universo de significaciones y como praxis política, con el afán también de delimitar las ideas de revolución, de organización y de acción política. Todo esto lo haremos en diálogo permanente con su reconstrucción biográfica, siguiendo el camino propuesto por Gramsci.

El socialismo como creación heroica

"Sus pasiones, sus impulsos, se resuelven siempre en amor, en creación"

J. C. Mariátegui.

En función de ordenar la caracterización de los diversos momentos que constituyen el marxismo mariateguiano, nos interesa hacer propio el análisis de Oscar Terán cuando propone periodizar la "transformación socialista" del Mariátegui post experiencia en Europa (descontando que esta transformación, como ya aclaramos, comienza a gestarse en el Perú, antes de partir a su viaje) en tres etapas diferenciadas.

Terán, quien resalta la continuidad de ciertas líneas, sostiene que:

> La primera [etapa] –su contacto con el socialismo en Europa, se entiende- abarca justo el bienio 1923-1924, y se halla caracterizada por una visión fundamentalmente internacionalista, cuando no internacionalizante, y aun

[19] Como aclaramos en la introducción, todo este trabajo está atravesado por la tensión entre esos elementos estables y permanentes de la producción de Mariátegui y Benjamin y la adopción de la nueva mirada, y no es una contradicción que estemos intentando resolver o superar aquí.

> cosmopolita, del socialismo. La segunda se inaugura hacia fines de 1924 con el fundamental artículo sobre "El problema primario del Perú" y abarca los años 1925-1928, en los que Mariátegui produce nada menos que los *Siete ensayos…* y permanece adscripto al proyecto frentista del APRA. Y la última incluye los dos últimos años de vida del peruano, tensada precisamente por su ruptura con Haya de la Torre en 1928 y las presiones de la Comintern, por el otro extremo, para que defina en términos más "ortodoxamente" comunistas el partido socialista de reciente formación (Terán, 1985: 66).

En estas coordenadas, nos encontramos con que, apenas vuelto de Europa, el marxismo que había asimilado el pensador peruano era determinante, pero no suficiente para constituir su pensamiento en referencia continental con la originalidad y fuerza con que lo haría poco años más tarde.

I) Socialismo cosmopolita

Fue en la Europa inquieta, preocupada y ávida de preguntas donde Mariátegui descubrió la necesidad de asumir taxativamente una perspectiva revolucionaria, sin dejar de sentir – al menos en estos años, comprendidos entre 1923 y 1925- que en ese territorio europeo se jugaban los *rounds* realmente importantes de la contienda civilizatoria mundial.

En una entrevista que le hacen en 1923, apenas regresado a su país, admite que:

> La decadencia de Europa es la decadencia de esta civilización. En Europa, junto con la suerte de Londres, Berlín y París, se está jugando la suerte de NY y Bs As. En Europa se elabora la nueva civilización. América tiene un rol secundario en esta etapa de la historia humana (Mariátegui, 1982: 142).

Esta centralidad otorgada al espacio geopolítico en que se dirimiría el porvenir de la humanidad fue la que explicó que en este corto período, todo el análisis político y la libido literaria del autor estuvieran tematizados desde una clave internacionalista. Mariátegui se sintió partícipe y divulgador de todos los grandes movimientos sociales de la época que encarnaron la lucha por ideales ambiciosos. Se notan aquí las perdurables huellas del ecumenismo militante del presbítero anglicano John Mackay, de notoria influencia en el Mariátegui pre-europeo.

En este gesto de hermanarse con procesos lejanos, también permanecieron la mirada cristiana de Unamuno y la identificación inmediata con los que sufren, sean turcos, judíos, rusos, hindúes o europeos. Mariátegui se sintió compelido a aliarse con los de abajo, en cualquier continente: así, fue conmovido por las descripciones de los poetas rusos y orientales, puesto que se reconoció en todo pueblo que luchase por librarse de sus cadenas y alcanzar la merecida libertad.

Por otro lado, podemos decir que en estos años su anticapitalismo se expresó en términos de postura anti-burguesa, y no tanto de análisis exhaustivo de la lógica del capital como relación social. Esto es así en tanto retorna del Viejo Continente convencido de que la burguesía había

alcanzado su límite en tanto dinamizadora social del avance civilizatorio. No obstante, Mariátegui reconoció, y hasta resaltó las cualidades de la burguesía allí donde logró ser pujante: claramente, este no era el caso de la mediocre y parasitaria burguesía del Perú, tal como dejaría plasmado en posteriores análisis sobre la dinámica de la historia económica de su país natal.[20]

La percepción de Mariátegui en torno a la crisis mundial, que ya reconstruimos en el primer capítulo, estaba signada por la idea agonística de enfrentamiento entre cosmovisiones. Esta es una caracterización de la crisis en clave culturalista. Tal como señala acertadamente Terán "(…) gráficamente la civilización occidental se le aparece comprimida en dos grandes 'mitos': fascismo y comunismo. Pero en la clave culturalista con que es leída esta situación, el capitalismo mismo, como sistema económico, es solamente una variable" (Terán, 1985: 62).

Es interesante remarcar que, en este primer momento señalado, Mariátegui incorporó el marxismo como un *ethos* (un piso básico de análisis general, que le permitió explicarse ese conflicto epocal de magnitudes mundiales), y la lucha de clases pasó a ser el prisma desde el que observó la sociedad, sin haber tenido el tiempo de desarrollar una perspectiva anclada en las configuraciones locales de esa lucha de clases. En otro ordenamiento posible de su obra, propuesto por Obando Morán (2003), el período comprendido entre 1923 y 1925 es considerado de "propagandización o profundización de los lineamientos de clase", mientras que la estación que comenzó en 1926 sería de continuación de esa tarea pero sobre todo de "(…) profundización en la realidad nacional y preparativos para la organización del movimiento revolucionario" (Obando Morán, 2003:4).

Tornando un poco más laxos entonces los límites entre las etapas propuestos por Terán, podríamos decir que en los años 1924 y 1925 en paralelo con la incipiente indagación del autor en los datos de la realidad peruana, cobró más cuerpo en el texto mariateguiano la perspectiva que, desde su mirada internacionalista, proponía una lectura de coyuntura a nivel mundial. Esta lectura caracterizaba el momento de decadencia de la burguesía y ascenso de las fuerzas socialistas.

Sería duradera esta matriz teórica que sedimentó en sus escritos, en relación a la batalla civilizatoria de posguerra y los contendientes que participaron en la misma. Esta perspectiva

[20] Es posible ejemplificar este modo de parecer del autor. En la misma entrevista de 1923, cuando Mariátegui fue inquirido acerca de quiénes consideraba que eran los hombres más representativos del momento histórico que le tocó vivir, la tríada de la respuesta fue elocuente. Para Mariátegui, los hombres más importantes del período fueron Lenin - el revolucionario ruso, apasionado, valiente y conductor-; Einstein -el físico alemán que se mostró un adversario de la guerra mundial y cuyos trabajos sobre la relatividad trastocaron el sentido continuista de la ciencia decimonónica- y…¡Hugo Stinnes! El exitoso empresario industrial alemán, famoso no sólo por sus asombrosas inversiones y ganancias sino también porque en ese momento era miembro del Reichtag. (Mariátegui, 1982)

quedó expresada cabalmente en artículos de estos años, algunos de los cuales han sido recopilados en los tomos de sus obras completas *Signos y Obras* o *El Alma Matinal*.[21]

> Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto de la violencia. La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánima guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso. Eran testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra había demostrado a la humanidad que aún podían sobrevenir hechos superiores a la previsión de la Ciencia y también hechos contrarios al interés de la Civilización (Mariátegui, 1959: 15).

Quedaron plasmadas en estos artículos -icónicos de este primer período dos ideas centrales que nos interesa señalar a fines de sostener nuestra hipótesis acerca de la idea agonística del marxismo y de la política en Mariátegui. Por un lado, la noción de mito, retomada de Sorel, quien para Mariátegui ocupaba el lugar de mejor heredero de Marx y continuador de su obra junto con Lenin. Con esa idea de mito, el autor logró explicar por qué ante una decadente civilización capitalista, es el proletariado el único sujeto colectivo capaz de encarnar una nueva ilusión societaria que permita trascender el presente de crisis.

> 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. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito (1959: 22).

Por otro lado, se refuerza la idea del enfrentamiento constante y multidimensional entre lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que puja por nacer, del conflicto sin tregua que se libra en todos los planos por hacer primar la lastimosa alma desencantada de la burguesía o el fragor del pecho enardecido del proletariado lleno de fe en el futuro. Nos referimos a la noción de agonía:

> El proletario ruso saluda la revolución con este grito que es el grito ecuménico del proletario mundial. Grito multitudinario de combate y de esperanza que

[21] Aquí es necesario introducir una digresión. Mientras que *Signos y Obras* es un libro cuyo índice constituye una recopilación de diversos artículos llevada adelante por los editores de la Empresa Editora Amauta y que responde a criterios temáticos; los artículos que componen *El alma matinal* fueron ordenados y agrupados por su autor poco antes de morir, en 1930. Así, en este segundo caso, nos encontramos frente a escritos mariateguianos que, si bien fueron escritos durante diversas "estaciones" de su producción (entre 1924 y 1929), fueron sin duda refrendados en su vigencia o pertinencia por el propio autor al ser incluidos en este número que dejó casi listo para publicar. Esto implica una revalidación que nos interesa a los fines de trabajar sus escritos a partir de la heurística propuesta por A. Gramsci, introducida al comienzo de este apartado.

> Madeleine Marx ha oído en las calles de Moscú y que yo he oído en las calles de Roma, de Milán, de Berlín, de París, de Viena y de Lima. Toda la emoción de una época está en él. Las muchedumbres revolucionarias creen librar la lucha final. (…). Para los fervorosos combatientes del orden nuevo es una realidad (1959: 24).

Ese conflicto es la política*:* comprenderlo desde una perspectiva marxista le bastó al autor peruano para tomar partido[22]. Un poco más adelante, esa idea del combate de época se expresó cabalmente con el concepto de agonía, que Mariátegui retomó de Unamuno. Los proletarios que batallan, los socialistas que, como el propio autor, se sienten parte de esta lucha final, son "agonizantes" en el sentido que les otorgaba el escritor de Salamanca a quien Mariátegui admiraba profundamente.

> En este libro, como en todos los suyos, Unamuno concibe la vida como lucha, como combate, como agonía. Esta concepción de la vida que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista nos hará siempre amar al maestro de Salamanca. «Yo siento —escribe Unamuno— a la vez la política elevada a la altura de la religión y a la religión elevada a la altura de la política». Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquellos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquéllos en quienes el marxismo es lucha, es agonía (1959b: 120).

Sorel y Unamuno, según Mariátegui formaban parte del selecto grupo de intelectuales a quienes "la chata y cómoda" filosofía prebélica, tanto la burguesa como la del sindicalismo reformista, no logró seducir ni captar:

> Jorge Sorel, uno de los escritores más agudos de la Francia pre-bélica, denunciaba por ejemplo, las ilusiones del progreso. Don Miguel de Unamuno predicaba quijotismo. Pero la mayoría de los europeos había perdido el gusto de las aventuras y de los mitos heroicos. La democracia conseguía el favor de las masas socialistas y sindicales*"* (1959: 14).

A esta altura de su trayectoria, con la mirada aún puesta en Europa, es posible afirmar que en Mariátegui el marxismo se sedimentó como paradigma general, pero aún no encontraba las llaves de acceso a una realidad concreta que le permitiera transformarlo. No obstante, estamos frente a una perspectiva primero política, después teórica, que incluso siendo abstracta -hasta etnocéntrica si queremos tornar más aguda la crítica- no se vuelve, sin embargo, un paquete cerrado ni toma el papel de anteojera, sino que le otorgó al autor peruano un prisma desde el cual encontrarse con sujetos que le ponían el cuerpo –en-carnan, pero también in-corporan- a esos ideales.

II) Peruanicemos el marxismo

[22] Ambas ideas (la de mito y la de agonía) perfiladas en estos años desde una peculiar adopción del marxismo como forma de mirar el mundo, fueron constitutivas de la idea de política del autor. Y a la vez, la idea de política que Mariátegui construyó ya no podía separarse de la visión del mundo que ese marxismo le habilitó. Sobre esto volveremos en el capítulo 7 de esta tesis.

Este encuentro no tardaría en advenir, y entramos así en la segunda de las etapas apuntadas por Terán. El recorrido por el Viejo Mundo a Mariátegui lo había provisto de un pantallazo general y en ciertos casos, pormenorizado de una gran cantidad de procesos de transformación social en curso. Ese acercamiento a los grandes hechos de "la escena contemporánea" le permitió al autor construirse una cabal lectura sobre las derivas de la disputa del proletariado incipientemente organizado contra la burguesía. En esa batalla, él ya había escogido su puesto, y por eso se abocó a su vuelta a trabajar con la parte más activa del incipiente proletariado urbano peruano para socializar su experiencia de viaje. (Roullion, 1993).

Sin embargo, en estos primeros años posviaje, era limitada la capacidad de su marxismo para generar una comprensión de la realidad profunda de su país natal. Hablando de poesía peruana, Mariátegui reconocía en 1924 que "(…) mis andanzas y mis estudios cosmopolitas me tenían muy desconectado de las cosas y de las emociones que aquí se riman" (1981:15). Lo mismo podríamos decir de sus intereses políticos y teóricos en relación a la revolución: la avidez por compartir sus experiencias de trotamundos y sus análisis sobre la crisis mundial en curso sostuvieron sus intereses lejos de la dinámica regional durante un tiempo.

Para este periodo inicial, es comprensible también que su mirada siguiese subestimando la potencialidad transformadora local. Como veíamos en el capítulo anterior, el joven Mariátegui cronista, esplinático y melancólico del período previo a viajar, se veía desplazado por un enérgico y curioso viajero que se reconciliaría en la decadente Europa con la idea de futuro. A su vuelta, el "pasadismo" limeño, que tan caro le había resultado a su pluma temprana, le parecería una funesta consecuencia de la incapacidad de historizar seriamente y de "sentir el presente e inquietarse por el porvenir" (1981:17). Criticó fuertemente este pasadismo y denunció que "el futuro ha tenido en esta tierra muy mala suerte y ha recibido muy injusto trato" (1981:18). En el artículo "Pasadismo y Futurismo" de fines de 1924 el autor plantea categóricamente que "el culto romántico del pasado es una morbosidad de la cual debemos curarnos" (1981:19).

Más allá de que en los primeros meses de su retorno haya estado ocupado en rendir cuentas de su itinerario y aprendizajes, el viaje a Europa del autor peruano sentó las bases que le permitirían retornar con otra actitud para comprender la realidad social de su país. En tono autobiográfico nos decía Mariátegui en un artículo de 1928:

> Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció, el deber de una tarea americana. Pero de esto, algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción

> nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América (1959: 162).

En ese proceso de restitución a Perú, el marxismo mariateguiano asumió, de manera cada vez más seria y rigurosa, la pregunta acerca de las vicisitudes del plano regional. En muy poco tiempo, distintas circunstancias llevaron al Amauta a relacionarse de modo directo con la realidad peruana y los debates vigentes y acalorados de época: debates acerca de la existencia o no de una nación peruana, los límites de esa nacionalidad, la reconstrucción de la historia del país y los elementos fundamentales para torcer el curso de los acontecimientos.

Terán señala el quiebre que dio lugar a este segundo período que puede detectarse y fecharse en el artículo, publicado en febrero de 1925, sobre "El problema primario del Perú". En esta editorial, el autor se metió de lleno a debatir en torno a lo que estaba convencido constituía la problemática social fundamental del país, y que explicaba la incapacidad para forjar una nacionalidad peruana efectiva y difundida: el problema del indígena.

> El gesto del avestruz que, amenazado, esconde bajo el ala la cabeza, es demasiado estólido. Con negarse a ver un problema, no se consigue que el problema desaparezca. Y el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad. La escasa disposición de nuestra gente a estudiarlo y a enfocarlo honradamente es un signo de pereza mental y, sobre todo, de insensibilidad moral (1981:30).

Podríamos señalar la profundización de este movimiento de "peruanización" del pensamiento de Mariátegui en sus notas y editoriales de ese año 1925.El autor se sentía parte de una generación que, afortunadamente, había colocado el ojo en su propia realidad:

> En el haber de nuestra generación se puede y se debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas. El peruano de hoy se muestra más atento a la propia gente y a la propia historia que el peruano de ayer. Pero esto no es una consecuencia de que su espíritu se clausure o se confine más dentro de las fronteras. Es, precisamente, lo contrario. El Perú contemporáneo tiene mayor contacto con las ideas y las emociones mundiales. La voluntad de renovación que posee a la humanidad se ha apoderado poco a poco, de sus hombres nuevos. Y de esta voluntad de renovación nace una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana (1981:35).

Esa voluntad de renovación en Mariátegui –que se autopercibía como parte de esa legión de hombres nuevos- era indisociable del horizonte socialista que tenía en miras, de su adopción del marxismo como forma de entender y vivenciar el mundo.

Fueron fundamentales, para el período que se abría (de investigación, acercamiento a la realidad local y febril trabajo de sistematización de hipótesis sobre las variables que la componen) las influencias que Mariátegui recibió por parte del indigenismo organizado, que ganaba fuerza en los candentes debates contemporáneos acerca del proyecto de nación. Como

vimos en el primer capítulo, antes de su viaje a Europa Mariátegui comenzaba a mostrarse interesado por los intentos organizativos de las poblaciones indígenas que llevaron adelante importantes revueltas sobre mitad de la segunda década del siglo, así como por los planteos de las agrupaciones indigenistas que se proponían defender y divulgar las reivindicaciones de dichas comunidades. Sin embargo, hubo una consolidación de estos procesos organizativos en los años '20. Un hito a este respecto son los Congresos Indígenas Tawantinsuyo, que se realizaron anualmente desde 1921 y que reunieron a los principales agitadores y líderes de las comunidades para debatir acerca de las diferentes aristas del problema de exclusión, empobrecimiento, sometimiento a condiciones infrahumanas de trabajo y vida.

Del tercer congreso, realizado en 1924, Mariátegui participó como oyente junto a Pedro Zulen, uno de los más visibles indigenistas de la época, gestor de la fallida experiencia de la Asociación Pro-indígena -disuelta en 1916 pero con influencia en distintas regiones del Perú que trascendieron la existencia de su órgano central en Lima-. A partir de vivenciar la dinámica de dicho congreso, Mariátegui logró extraer muchas de sus apreciaciones y lecturas acerca de la potencialidad revolucionaria de los campesinos indígenas.

También por esos años conoció al indio puneño Ezequiel Urviola, "organizador y delegado de las federaciones del Cuzco" (Mariátegui, 1981:28), quien causó una profunda impresión en Mariátegui, y fue uno de los responsables de que el autor comenzase a entusiasmarse con la perspectiva de un indigenismo socialista en potencia. En 1927, un par de años después, nuestro autor establecía que:

> lo que distingue al "nuevo indio" no es la instrucción sino el espíritu. (El alfabeto no redime al indio.) El "nuevo indio" espera. Tiene una meta. He ahí su secreto y su fuerza. Todo lo demás existe en él por añadidura. Así lo he conocido yo también en más de un mensajero de la raza venido a Lima. Recuerdo el imprevisto e impresionante tipo de agitador que encontré hace cuatro años en el indio puneño Ezequiel Urviola. Este encuentro fue la más fuerte sorpresa que me reservó el Perú a mi regreso de Europa. Urviola representaba la primera chispa de un incendio por venir. Era el indio revolucionario, el indio socialista (Mariátegui,1972: 15).

Mariátegui no fue el único de su generación que dirigió una mirada atenta y esperanzada hacia los procesos organizativos de las comunidades en federaciones. Las perspectivas novedosas con que Mariátegui y muchos de sus contemporáneos se planteaban asumir el problema indígena en Perú funcionaban a modo de posibles respuestas ante la pregunta, que atravesaba en esta década a todo el continente y sus procesos políticos, acerca de qué es la nación, y sobre todo, qué límites podía llegar a tener. Como sostiene Funes "(…) en la década de 1920 el problema nacional se instala en el centro de la reflexión intelectual. Más aún, 'salvar

la nación' se erige en una tarea que los intelectuales explícitamente toman como parte de sus incumbencias" (2006:69).

En el caso del Perú, los interrogantes en torno a la posibilidad nacional se instalaron de manera duradera en tanto el régimen de Leguía, que había iniciado su gobierno en 1919 "(...) con una vocación interpeladora a grupos de poder alternativos al orden civilista", muy pronto mostró sus tendencias conservadoras. Así:

> el proyecto modernizador que él mismo bautizó como Patria Nueva, fue cerrándose en un estrecho círculo oligárquico y terminó siendo 'oncenio'. La reflexión acerca de la nación en el Perú se expresó fuera del Estado, por parte de los impugnadores de ese orden y como orden alternativo al mismo (Funes, 2006: 79).

Las impugnaciones y propuestas alternativas que privilegiaban al indio en sus formulaciones parten, en sus versiones más osadas, de la vanguardia estética y política de la que Mariátegui formaba parte. A partir de 1926, el autor junto a otros intelectuales peruanos, conformaron un nuevo órgano de difusión de las ideas, sostenido por una práctica editorialista que sin dudas conformaba lo más avanzado de la vanguardia nacional: la revista *Amauta*. Ya con su nombre (significa sabio, profeta, en *keshwa*) hubo un reconocimiento innegable a que las perspectivas políticas de los sectores de izquierda de esta generación otorgaran al indigenismo un lugar privilegiado en la construcción de una identidad nacional:

> la vanguardia propugna la reconstrucción peruana, sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros con los frágiles recuerdos galantes del virreinato. El vanguardismo, en tanto, busca para su obra materiales más genuinamente peruanos, más remotamente antiguos.
>
> Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy (Mariátegui, 1981:50).

El problema primario de Mariátegui en este período de su devenir marxista, entonces, radicó en señalar que las clases dominantes peruanas sometían al indígena desde la Conquista, que esto tenía una explicación económica evidente y una solución social vinculada a la distribución de la tierra.

En estos años comprendidos entre 1925 y 1928 se delinearía con más fuerza la original concepción del socialismo indoamericano que Mariátegui propugnó. Un socialismo que debía atender a las necesidades del momento histórico y de la realidad situada. Indigenismo y socialismo se implicaban mutuamente en un juego dialéctico que, como resultado de la

aplicación de un método escogido para leer la realidad sobre la que operaba, daba lugar a combinaciones que resultaban novedades teóricas de primer nivel.

> Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de "indigenismo" y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, -la clase trabajadora- son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, -ni sería siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas (1979b: 207).

Este lapso de tiempo, definido por este acercamiento desde el marxismo a la realidad del Perú estuvo constituido también por los intentos de Mariátegui de contribuir a organizar a los trabajadores urbanos y por entender la dinámica del incipiente proletariado peruano. Mariátegui sostenía que "(…) la reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo" (1979b:212).

En ese contexto de "peruanización" de su pensamiento se cristalizaron ciertas ideas-fuerza del movimiento comunista a nivel mundial que hicieron mella en su percepción de las tareas de la etapa. Una de ellas fue la concepción (leninista) del frente único del proletariado revolucionario, que Mariátegui había asumido en Europa y cuya febril defensa asumió en 1924, para ocasión de la conmemoración del 1º de mayo en Perú. Según esta postura, era indispensable que las diferentes tendencias ideológicas y políticas que convivían hacia el interior de la clase obrera organizada, pudieran hacer prevalecer los puntos de contacto que les permitieran trabajar de conjunto, en lugar de enaltecer las divergencias y desacuerdos que las enemistaban. Esta convicción no tenía como punto de partida un llamado abstracto y vacío a la unidad como consigna, sino que Mariátegui asumió una lectura concreta del proceso peruano y entendía que:

> El movimiento clasista, entre nosotros, es aún muy incipiente, muy limitado, para que pensemos en fraccionarle y escindirle. Antes de que llegue la hora, inevitable acaso, de una división, nos corresponde realizar mucha obra común, mucha labor solidaria. Tenemos que emprender juntos muchas largas jornadas. Nos toca, por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y sentimiento de clase. Esta faena pertenece por igual a socialistas y sindicalistas, a comunistas y libertarios. Todos tenemos el deber de sembrar gérmenes de renovación y de difundir ideas clasistas (1979b: 102).

La idea del frente único, línea asumida por la Internacional Comunista en su III Congreso realizado en Moscú en 1921, y a la que Mariátegui accedió en su viaje a Europa, era una contribución de primer nivel al embrionario estado organizativo de la clase obrera, y no implicaba, a entender de nuestro autor, el borramiento de las líneas de pensamiento que diferenciaban tendencias con doctrinas asumidas y claramente distantes entre sí.

> El frente único no anula la personalidad, no anula la filiación de ninguno de los que lo componen. No significa la confusión ni la amalgama de todas las doctrinas en una doctrina única. Es una acción contingente, concreta, práctica. El programa del frente único considera exclusivamente la realidad inmediata, fuera de toda abstracción y de toda utopía: Preconizar el frente único no es, pues, preconizar el confusionismo ideológico. Dentro del frente único cada cual debe conservar su propia filiación y su propio ideario. Cada cual debe trabajar por su propio credo. Pero todos deben sentirse unidos por la solidaridad de clase, vinculados por la lucha contra el adversario común, ligados por la misma voluntad revolucionaria, y la misma pasión renovadora (Mariátegui, 1979b:102).

Algunos años más tarde, en el Mensaje al Congreso Obrero realizado en 1927, Mariátegui continuó abogando por la unidad con el objetivo de formar una confederación general del trabajo. A su entender, "la organización sindical no necesita de etiquetas sino de espíritu" (1979b:107), y en ese "país de rótulos" que era el Perú, la búsqueda predilecta debía ser la de la unidad.

> Las discrepancias teóricas no impiden concertarse respecto de un programa de acción. El frente único de los trabajadores, es nuestro objetivo. En el trabajo de constituirlo, los trabajadores de vanguardia tienen el deber de dar el ejemplo. En la jornada de hoy, nada nos divide: todo nos une (1979b:107).

En este mismo artículo, Mariátegui subrayaba una idea que fue clave en su comprensión sobre el marxismo y sus capacidades explicativas allende la región o el proceso que lo vio nacer originariamente: "El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada" (1979b:106). Desde esa comprensión acerca de la posibilidad de un método para ser recreado en nuevas latitudes, el Amauta llevó adelante su tenaz intento por explicar las características sobresalientes de la historia y actualidad de la sociedad peruana.

Los esfuerzos por peruanizar el marxismo decantaron en una serie de análisis exhaustivos que el autor produjo y que alcanzaron mayor difusión a partir de la publicación del segundo y más afamado libro de Mariátegui: los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en Lima en 1928.

Estos análisis minuciosos le valieron a Mariátegui la referencia de ser quien inauguró el marxismo latinoamericano, en tanto sus ensayos constituyeron un intento exitoso por explicar por primera vez para el continente, desde las coordenadas del materialismo histórico, las dinámicas locales del capitalismo. Nos dice Aníbal Quijano al respecto que la investigación de Mariátegui merece un reconocimiento admirativo a su autor, por lo pionero, por la perspicacia como investigador, pero sobre todo por el valor científico de sus descubrimientos, que serían luego confirmados en lo fundamental, especialmente:

> Acerca del modo en que el capital (en su etapa monopolista y bajo control imperialista), las relaciones serviles y semi-serviles y las que procedían de la reciprocidad andina prehispánica, concurrían a la formación de una única y conjunta estructura económico-social, la cual, tendencialmente, había ya comenzado a moverse en la lógica de las necesidades del capital, pero manteniendo, al mismo tiempo, un lugar y un peso aún decisivos de las relaciones de origen precapitalista y a los portadores de los intereses sociales correspondientes. La estructura de poder que allí estaba implicada, dominada por una asociación de intereses entre burguesía y señorío terrateniente en el Estado, bajo la hegemonía de la primera y subordinada a la dominación imperialista, otorgaba a las luchas de los dominados un carácter simultáneamente antiseñorial, anticapitalista y antiimperialista. Su solución revolucionaria importaba el socialismo, como perspectiva estratégica, como sentido global y como cauce de cada uno de los conflictos particulares dentro del conjunto (Quijano, 1995: 43).

En este año de publicación de los *Siete ensayos* podemos datar también el comienzo del último período de la producción mariateguiana, una etapa "(…) marcada, ante todo, por el desarrollo y maduración de su pensamiento político y sus trabajos de organización sindical y política del proletariado peruano". (Quijano, 1995: 47).

III) Organizar la lucha

En este último lapso comprendido entre 1928 y la muerte de Mariátegui en 1930, fueron muchos los artículos y ensayos que el autor dedicó a analizar las características de la clase obrera peruana, y específicamente limeña, en pos de generar condiciones para la divulgación del ideario socialista y contribuir a la organización de la misma. Es central subrayar esta característica porque nuevamente, explica en gran parte los rasgos de la escritura predominante en este período: Mariátegui escribió prolíficamente con el objetivo de abonar a la construcción y consolidación de herramientas organizativas concretas para la lucha de los sectores populares.

Uno de los hitos a este respecto fue la conformación en 1928 de la Confederación General de Trabajadores del Perú, a la que Mariátegui contribuyó de manera resuelta, siendo el responsable de la escritura de su manifiesto inaugural. En dicho manifiesto, donde se repasaron las principales problemáticas que azotaron a los y las trabajadores peruanos (problemas del proletariado industrial, racionalización, problemas de la juventud, problema de la mujer, problemas del proletariado agrícola, problema campesino, problema indígena, inmigración, leyes sociales, fueron los títulos de las diferentes secciones que abordó), quedó evidenciada la vasta comprensión y el conocimiento pormenorizado que Mariátegui tenía de la realidad obrera del Perú.

Es importante señalar que existieron dos tensiones clave que atravesaron la pluma mariateguiana en esos dos años, los últimos de su trayectoria vital. Esas tensiones respondían a

diferencias políticas que el autor sostuvo con otros grupos de actores e intervinientes en la política revolucionaria de estos años. Por un lado, se produjo la previsible ruptura con el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), al cual Mariátegui perteneció y abonó, desde su fundación efectiva en 1924 hasta 1928, año en que Mariátegui y sus compañeros formalizaron la separación.[23] Por otro lado, se inauguró un período de intensas discusiones con la Internacional Comunista en relación a diferentes temáticas de análisis político y a la conformación de la orgánica del Partido Socialista Peruano que Mariátegui impulsó.

En relación a la primera tensión, las diferencias con el APRA estaban constituidas por la lectura divergente que el autor hacía de las tareas de la revolución social en Latinoamérica en esa etapa. Recordemos que el APRA inicialmente había nacido como un intento de plataforma social y política continental en torno a cinco puntos programáticos, a saber: acción contra el Imperialismo; por la Unidad Política de América Latina; por la nacionalización de tierras e industrias, por la internacionalización del Canal de Panamá; y por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo.

Sin embargo, en 1928 el grupo motorizador del APRA definió convertirse en partido político (Partido Nacionalista Libertador) y comenzar a disputar institucionalmente en el Perú. Como reconstruye Mazzeo, en consecuencia "(…) el APRA dejaba de ser un frente político y pasaba a asumir un esquema partidario y la representación de la pequeña burguesía" (2013:147). Esto contrastaba con los objetivos de Mariátegui y su grupo de afinidad, quienes se acercaban cada vez más al movimiento comunista internacional y abogaban por la generación de un partido de la clase trabajadora. Desde los comienzos de la pujante experiencia de articulación que había constituido el APRA, el Amauta la había concebido como un plafón de unidad antiimperialista, una plataforma de unidad que, siempre en torno a esos cinco puntos amplios, era capaz de contener diferentes líneas y tendencias políticas, así como diferentes procedencias de clase. Pero convertirla en un partido implicaba dar un paso que iba en contra de ese "frente único" antiimperialista, ya que las divergencias de línea y tácticas de acción, a su entender, debían materializarse en el armado de partidos diversos.

La ruptura con el grupo aprista en el exilio mexicano, comandado por Haya de la Torre, tuvo dos momentos. Uno de debate interno, mediante intercambio epistolar, en el que Mariátegui hizo llegar su profunda decepción y enojo ante el rumbo que tomaban los acontecimientos en la propaganda hayista. En estas cartas, Mariátegui rechazaba de plano que el APRA deviniese un partido, ya que al contener a diversas fracciones y clases, no podría

[23] Como vimos en el capítulo 1, Mariátegui compartió muchas instancias e iniciativas con el principal referente del APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre.

unificar una estrategia común, y el resultado sería que, bajo el lema del nacionalismo revolucionario, la pequeña burguesía nacionalista terminaría traicionando las expectativas de la clase obrera. Pero también criticaba a Haya por reproducir muchos de los vicios de la política criolla, que juntos supieron denunciar durante años: el caudillismo, el personalismo y la desviación electoralista de lo que debía seguir siendo ese frente único antiimperialista. En una respuesta a Mariátegui, Haya lo acusó de "tropicalista" y "europeísta": esto significaba el fin de un prolongado vínculo de camaradería entre ambos[24].

En un segundo momento -todo durante ese agitado año de 1928- la ruptura adquirió estado público y el grupo de Lima al que Mariátegui pertenecía se deslindó explícitamente del APRA y de sus ansias de Partido Nacionalista. El documento más claro que expresó ese corte fue la editorial de septiembre ("Aniversario y balance") de la revista *Amauta*, que en sus primeros años había sabido ser tribuna del pensamiento aprista.

> Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza, es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera inscribimos ésta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a la idea de un Partido nacionalista, pequeño burgués y demagógico.) (Mariátegui, 1995:125)

Más allá del deslinde que se hizo manifiesto, en dicha editorial se contorneaban los contenidos básicos del pensamiento mariateguiano y sus concepciones políticas.

> El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. (…) El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica.
>
> No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva (Mariátegui, 1995:127).

La definición de la revista como "socialista" era una respuesta sin ambages a lo que Mariátegui concebía como una estrategia confusionista y condenada al fracaso, de alianza de

[24] En una carta a Ravines, nuestro autor planteaba "los intelectuales que nos hemos entregado al socialismo, tenemos la obligación de reivindicar el derecho de la clase obrera a organizarse en un partido autónomo. Por parte de Haya y de los amigos de México hay una desviación evidente. Negarse a admitirla, por motivos puramente sentimentales, sería indigno no sólo de una inteligencia crítica, sino hasta de una elemental honradez. Haya sufre demasiado el demonio del caudillismo y del personalismo" (Mariátegui, 1995: 136).

clases y subordinación de la clase trabajadora a la (a su entender, inhallable) burguesía nacional.[25]

(Interrupción política) El Partido Socialista del Perú: antecedentes y tensiones

En paralelo a la ruptura con el círculo del APRA, Mariátegui y sus compañeros/as comenzaban a sentar las bases para la construcción de lo que sería el Partido Socialista Peruano. Este partido, cuyos puntos programáticos fueron establecidos y redactados por el mismo Mariátegui, bregaba por construir una praxis adaptada al país y sus circunstancias, partiendo de reconocer nuevamente el carácter internacional del capitalismo y del movimiento revolucionario socialista (Fernández; 2010).

La idea rectora que fecundó tras esta ruptura en malos términos con el aprismo y la posterior construcción del PSP fue la de la necesidad de generar una herramienta organizativa propia de la clase trabajadora. La perspectiva de la autonomía del proletariado en su política y en sus recursos organizativos fue clara y vital en el pensamiento mariateguiano, cada vez más definido y preciso, pero ya expresado a grandes rasgos durante el período anterior, de "peruanización" de su marxismo.

La definición de conformar este Partido también era consecuencia de los vínculos cada vez más estrechos que Mariátegui sostenía con la III Internacional, contacto que había comenzado a sostenerse de manera fluida en 1927, cuando su grupo fue convocado a participar, como representante de los sindicatos peruanos, al Congreso de la Internacional Sindical Roja que se reunió en Moscú durante ese año[26]. El dirigente obrero Portocarrero fue quien asumió esa responsabilidad, y de regreso, trajo el mensaje al grupo de Lima de romper con el APRA y fundar el partido comunista de Perú. Sin embargo, cuando decidieron romper con Haya de la Torre, lo que fundaron fue el Partido Socialista, aunque afiliado a la III Internacional. Esto trajo

[25] Sin espacio para revisarla exhaustivamente aquí, es menester señalar que la discusión que sostenían Mariátegui y Haya de la Torre marcó un núcleo fundante de los debates de las izquierdas y los idearios nacional-populares en el continente ¿Era posible llevar adelante una verdadera revolución nacional sin que afectase la constitución del capitalismo dependiente? ¿Era la burguesía una posible aliada en esa contienda? ¿Qué implicaba batallar por el programa del antiimperialismo en un país como el Perú? ¿Era posible el socialismo en América Latina sin antes pasar por una revolución nacional y democrática?

[26] Los contactos formales entre Mariátegui y la III Internacional comenzaron, muy probablemente, como consecuencia de la represión en 1927 a un supuesto "complot comunista", del que fueron acusados varios activistas peruanos, encarcelados, aislados y cerradas sus herramientas de difusión (*Amauta* inclusive). Entre la nómina de los "conspiradores" estaba Mariátegui, quien pasó detenido unos días en el Hospital Militar. Lo ridículo de la acusación hizo que trascendiera y se hiciera pública a nivel continental. Como relataba Flores Galindo: "Antes de la I Conferencia Comunista de Buenos Aires pero después de la redada de 1927 —tal vez como consecuencia precisamente de ella—, se produjeron los primeros contactos entre Mariátegui y la Internacional. A fines de ese año se le hizo llegar a Mariátegui una invitación para que los obreros peruanos intervinieran en el VI Congreso Sindical Rojo (*Profinterm*) a realizarse en Moscú entre el 15 y el 24 de marzo de 1928" (Flores Galindez, 1982: 23).

importantes consecuencias en la relación con el organismo internacional. Recordemos que de los 21 puntos que pautaban las condiciones de ingreso a la Internacional Comunista, la condición número diecisiete "(…) estipulaba que los partidos adherentes debían llamarse 'Partido Comunista de…' y a continuación del país que se tratara" (Terán, 1985:112).

No pocas polémicas se suscitaron en relación a esta diferencia en la elección del nombre que denominaría al partido de la clase. Aquí nos acercamos al segundo grupo de tensiones que mantuvieron en vilo la pluma mariateguiana de sus dos últimos años de vida.

A nivel mundial en general, la asunción de los partidos políticos modernos como las herramientas privilegiadas para la disputa política estaba asentándose sobre bases firmes. En el caso específico del marxismo y sus derroteros organizativos, fue Gramsci el encargado de analizar con justeza el rol del partido político del proletariado en la etapa histórica en curso. Sin ingenuidad alguna, el autor italiano estableció que los partidos eran el Príncipe de la nueva era, retomando al fundador de la teoría política moderna, Nicolás Maquiavelo, y por tanto, su centralidad era indiscutible. Sin embargo, esta afirmación partía de una lectura acertada del contexto y no pretendía ser verdad universal. La necesidad del partido proletario para Gramsci era histórica, contingente, y no clave de éxito ni condición de posibilidad en cualquier entorno.

La discusión en torno a las características del partido ya tenía sus antecedentes en el recorrido de Mariátegui. Recordemos que junto a César Falcón habían sido partícipes del importante movimiento de agitación obrera de 1919, y con un grupo de compañeros habían conformado el Comité de Propaganda Socialista. En aquél momento, Luis Ulloa, ex referente del Partido Radical, había planteado la necesidad de que el grupo se transformase en Partido. Sin embargo, Mariátegui y sus allegados comprendían que no era la coyuntura adecuada. Tal como reconstruyeron en 1929:

> El grupo tiende a asimilarse todos los elementos capaces de reclamarse del socialismo sin exceptuar aquellos que provienen del radicalismo gonzalez-pradista y se conservan fuera de los partidos políticos. Una parte de los elementos que lo componen, dirigida por Luis Ulloa, se propone la inmediata transformación del grupo en partido; la otra parte, en la que se cuentan precisamente los iniciadores de su fundación, sostienen que debe ser mantenido como Comité de Propaganda y Organización Socialistas, mientras su presencia no tenga arraigo en las masas. El período no es propio para la organización socialista (Mariátegui, 1979b:32).

Esta reconstrucción aparece en el documento "Antecedentes y desarrollo de la acción clasista", preparada por Mariátegui desde la Confederación General del Trabajo para que la delegación peruana participara del Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana, Montevideo, en mayo de 1929. Este fue uno de los eventos importantes en que fueron convocados a participar los flamantes fundadores del PSP en ese año, el otro fue la

Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en junio, también de 1929.

En ambas oportunidades, Mariátegui no pudo viajar ni participar por cuestiones de su delicada salud. En 1924, el peruano había padecido una grave enfermedad y su pierna sana tuvo que ser amputada. Desde ese momento permaneció en silla de ruedas y no dejó de sufrir afecciones y recaídas. Sin embargo, y como quedó claro en función de todas las iniciativas que encaró en estos años, el dolor y el sufrimiento físicos no fueron impedimentos para que el Amauta se abocara de lleno a sus labores artísticas, teóricas, políticas, organizativas. No obstante, para 1929 su situación de salud era muy inestable y precaria.

A ambos congresos viajaron otros integrantes del PSP (Hugo Pesce y Julio Portocarrero, médico y obrero textil respectivamente) como representantes, llevando para ser debatidas diferentes tesis discutidas además con Martínez de la Torre y Mariátegui, y sistematizadas de manera escrita por el Amauta: "El problema de las razas en América Latina" y "Punto de vista antiimperialista". Además, presentaron un corto repaso autobiográfico de Mariátegui y el texto sobre los antecedentes de la acción clasista que antes citamos.

Fue en la Conferencia de Buenos Aires donde se desató con mayor crudeza el debate acerca de las tesis presentadas por los peruanos y también alrededor del problema de un partido que, desatendiendo las claras comandas de la Internacional, insistió en denominarse "socialista" en el Perú.

Sobre *Punto de vista antiimperialista*, la discusión más importante se dio alrededor del carácter de la revolución y de los pasos a seguir ¿Democrática- burguesa o socialista? ¿Cuál era el carácter del antiimperialismo a gestar? ¿Qué clases y cómo aliarlas? Las conclusiones de Codovila (dirección del Secretariado Comunista de Sudamérica) apuntaban a la necesidad de pensar gradualmente la fisonomía de la revolución, y por tanto a gestar en principio una transformación conjunta con las burguesías nacionales y demás clases interesadas en enfrentar los intereses imperiales en la región. De manera similar al partido aprista, aunque con diferencias estratégicas, la corriente hegemónica del comunismo continental adscribía a esa idea. En las antípodas, Mariátegui y el grupo peruano, a través de las intervenciones de su portavoz, establecían la imperiosa necesidad de afirmar el carácter socialista de la revolución, en tanto el antiimperialismo era parte inescindible de esa lucha, a la que no se la podía pensar en etapas en tanto que los intereses de la burguesía local siempre habían coincidido y dependido de los intereses foráneos que operaban en el continente.

Como anticipábamos, el otro debate que sería icónico de las diferencias entre el núcleo político peruano y la dirección del Comintern en América Latina fue el referido a la

terminología "socialista" en el nombre del flamante PSP. La dirección regional de la Internacional intervino de manera contundente para que dicho partido adopte la identidad de "comunista", tal como lo habían hecho la mayoría de los agrupamientos emergentes en este período.

La resistencia del grupo peruano a adoptar esa nominación, respondía a un diagnóstico situado acerca de que en un momento de apertura y consolidación de esta fuerza política incipiente en el país andino, era preciso ampliar los márgenes de la categorización, en función de convocar a la mayor cantidad de activistas posibles, y no restringir esa convocatoria a la idea de "comunistas" que ya estaba adquiriendo una línea propia y clara a nivel internacional, y que se tornaba mucho más fácil de marginalizar y excluir de la escena política local. Tal como plantea Fernandez, "(…) no era ni un capricho, ni un mero desafío. Era un esfuerzo por lograr, aun cuando las circunstancias habían apresurado el ritmo normal del proceso, que la fase de identificación histórica nacional y peruana del partido se efectuase" (Fernández, 2010:163).

Es importante subrayar que las polémicas reseñadas dentro del universo de la izquierda mundial no se dieron en el vacío o en términos abstractos, sino en el marco de la consolidación de un proceso que podemos llamar de "bolchevización" de las estructuras organizativas del comunismo internacional.

> La bolchevización promovida desde 1920 en todos los partidos comunistas, se sustentaba en el modelo exitoso del partido dirigido por Lenin en los años de la Gran Guerra Europea. Inaugurada esencialmente con las 21 condiciones de ingreso al partido mundial, no sólo implicaba la adecuación organizativa de los partidos al tipo leninista, sino que además requería un programa conforme con la estrategia política internacional (Beigel, 2003: 133).

Resumiendo, es posible señalar que dicho proceso estuvo signado por una uniformización a nivel mundial de los esquemas orgánicos, la forma de tomar decisiones y la estructuración de las cadenas de mando (en la relación partido-movimiento), la priorización y jerarquización de determinados segmentos y sujetos de la sociedad, así como la proliferación de lecturas universalizantes en torno a los espacios políticos, marcos de alianza y caracterizaciones de las fuerzas sociales internacionales. Sin embargo, como también aclara Beigel, "La bolchevización -que se extendió hasta fines de los 20- aunque comportaba un proceso de centralización y encuadramiento muy fuerte, todavía no vedaba el debate con -y entre- los dirigentes de la Internacional" (Beigel,2003:133).

No obstante, en el marco de este proceso, suscribimos con la lectura que hace Terán en relación a que las diferencias de Mariátegui con la Comintern en torno a la cuestión organizativa ilustraban "(…) una concepción no jacobina del partido, que habría de distanciarlo igualmente

de un modelo que, leído como leninista, acentuaba en rigor los rasgos exteriores del procesamiento de la conciencia revolucionaria de la clase obrera" (Terán, 1985: 113).

Un partido que se apresura para dar una respuesta orgánica al armado del APRA como partido. Un partido que en su nominación y en la tenaz resistencia a amoldarse a la concepción bolchevique de la herramienta organizativa abre un nuevo campo de batalla, en los últimos meses de vida del Amauta. Un partido que Mariátegui concebía, bajo la dirección de elementos proletarios y marxistas, pero con vocación de contener, al menos, a las masas obreras y campesinas organizadas atendiendo "las condiciones actuales de Perú". Retomando el análisis de Terán, es posible decir que:

> la organización que Mariátegui –no siempre nítidamente- parece imaginar reposaría sobre una densa organización de masas –sindicatos obreros, campesinos; núcleos intelectuales orgánicos- que parece dibujar más bien una organización 'popular' que un partido clasista, organización que es preciso concebir como un punto de llegada más que como un requisito previo para la asunción de las tareas revolucionarias (1985:113).

En una situación absolutamente implicada en el marco de este proceso creativo, con una actitud protagonista que asumía estar en el centro de las tensiones circundantes, el autor peruano se sentía a la vez portavoz y crítico analista de estos cambios y tensiones.

Esta postura abierta y plena de contradicciones, construida al fragor del debate con otros espacios políticos y dirigentes nacionales y mundiales, le permitió a Mariátegui gestar una visión propia y en el contexto, única, en torno a los desafíos del marxismo como teoría y práctica, incluso en planos que trascendieron por mucho las necesidades inmediatas del momento concreto.

Materialismo histórico y conspiración revolucionaria

"Hoy día nadie puede hacerse ilusiones respecto de lo que puede hacer. Los golpes decisivos se dan con la mano izquierda"

W. Benjamin

Los intentos de interpretación en torno a lo que Benjamin escribió, y a la modalidad en que su pensamiento entró en contacto y se dejó permear por el marxismo, son motivo de polémica y objeto de lecturas encontradas hace décadas. Su peculiar metodología en la construcción de textos, la vastedad de las fuentes de las que se nutrieron sus escritos –muchas de ellas, directamente fuera de circulación- y la complejidad inusual de su estilo literario no contribuyen a hacer más llano el camino a la comprensión de sus planteos.

No obstante, es sin lugar a dudas esa original forma de construir sus trabajos y de exponer su pensamiento fragmentario lo que le otorga a la producción benjaminiana la posibilidad de permanecer sujeta a interpretaciones cambiantes, tensiones epocales, acercamientos tangenciales y disputas hermenéuticas con el correr de los años. Y es esa forma críptica, velada, del "rodeo" dialéctico que el autor asumió desde sus escritos tempranos la que da cuenta en parte del sustrato epistemológico original, una forma reveladora y apasionante que constituye uno de los nudos de la filosofía benjaminiana.

Ateniéndonos a la temática que abordaremos en este capítulo (las ideas de revolución y socialismo en el autor y las implicancias políticas que tienen) es preciso reconocer en el caso de Benjamin –y en esto guarda muchas similitudes con la trayectoria intelectual mariateguiana- que su formación marxista no respondió a un plan sistemático de lecturas. Tal como sostiene Sazbón:

> al abrirse ese camino propio al marxismo, no actuó a la manera de quien accede a los textos fundadores guiado por premisas filológicas de rescate, para delimitar una lectura y diferenciarla autoritativamente de otras; o de quien agrupa los índices de una tendencia en la fuente estudiada, para oponerla al remanente textual depreciado como residuo, dispersión no significativa (Sazbón, 2002:157).

Identificamos en la historia del autor alemán, al igual que en el caso de Mariátegui, desplazamientos biográficos que fueron cruciales para sostener la propuesta heurística de Antonio Gramsci, aquella de abordar su producción escrita tomando en cuenta las experiencias vitales que atravesó y los descubrimientos teóricos y literarios que hizo a lo largo de su trayectoria.

En función de ello, es menester una aclaración metodológica inicial: la reconstrucción cronológica que emprenderemos parte de señalar las cuatro ciudades que fueron los puntos claves de la biografía benjaminiana en su adultez.

Este recorrido pretende ser coherente con la propuesta del propio Benjamin, quien renegaba de las biografías cronológicas. Su "(…) intención no es escribir una autobiografía sino precisamente una crónica, basada en la idea de un mapa (o de un laberinto) en cuyas imágenes, que son instantáneas del recuerdo, no aparezcan personas sino más bien escenarios" (Dimópulos, 2011: 13)[27]

I) Nápoles

[27] Este concepto disposicional de análisis, que toma en cuenta las ciudades por donde Benjamin circuló durante estos años de producción, lo tomamos de la propuesta de Buck-Morss (1995).

En primer lugar, y tal como señalamos en el primer capítulo de esta tesis, hubo un hito clave en el acercamiento de Benjamin al materialismo histórico, que fue la lectura de la obra lukacsiana en su estadía en Italia en el año 1924 acompañada de colectivas discusiones teóricas y políticas. Estos debates se dieron en simultáneo: Benjamin discutió tanto con su recientemente conocida amante, la letona y militante comunista Asja Lacis -que estaba viajando por Italia con su pareja, Bernard Reich- así como con su amigo y admirado colega Ernst Bloch. Según relataba este último, con Benjamin "(…) nos encontramos de nuevo en Capri y Positano, junto a Asja Lacis, la directora teatral letona, quien influyó en Benjamin al ponerle en contacto con las corrientes de pensamiento marxista". (Bloch, 2011). Como mencionamos anteriormente, este "giro vital" – al decir de Scholem (2008: 194)- inauguró un período de nuevas búsquedas para nuestro autor, que halló en el abismo al que lo asomaba el marxismo un fascinaste desafío no sólo teórico, sino político.

Así, "(…) el año 1924 fue un momento culminante en la vida y el pensamiento de Benjamin. Por la influencia de sus experiencias de aquella época, de filósofo esotérico que era se metamorfoseó en publicista políticamente comprometido, de místico del lenguaje pasó a ser materialista dialéctico" (Witte, 1997:109). Podemos diferir con Witte en considerar que estos cambios no se oficiaron de la noche a la mañana ni impactaron inmediatamente en los escritos benjaminianos; tampoco implicaron una ruptura radical con sus planteos previos. Dudosamente Benjamin haya "pasado a ser" algo en algún momento de su vida: más bien incorporó lecturas y generó desplazamientos que rara vez pudieron asumirse como quiebres totales con lo anterior. En palabras de Buck-Morss "(…) en realidad, es notable lo poco que se modificó la estructura de pensamiento de Benjamín para dar cabida a su 'radicalización política'" (Buck-Morss, 1995:31).

Por otra parte, si tomamos en cuenta lo que plantea Scholem, en este período Benjamin no profundizó demasiado en lecciones marxistas, e inclusive años después (en 1927) su lista de libros marxistas leídos y obsesivamente anotados era muy reducida aún.

No obstante, la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Lukács causó una honda impresión en el alemán. Tal vez lo que le haya resultado más impactante haya sido encontrarse con que "Lukács, partiendo de consideraciones políticas, llega por lo menos parcial y probablemente con menos extensión de lo que suponía yo al principio a tesis relativas a la teoría del conocimiento que están muy cerca de las mías o que las corroboran" (Benjamin en Witte, 1997: 93). Según puede deducirse de su correspondencia, en la obra del autor húngaro Benjamin se topó con una inesperada confirmación para sus consideraciones acerca de la decadente sociedad alemana, "(…) pero también encontró un sistema de historia de la filosofía y de teoría

del conocimiento coherente" (Witte, 1997: 93). Sistema que ponía en relación la decadencia y disolución del mundo burgués con las contradicciones económicas y sociales de la Europa capitalista. Todo ello marcaba, en las palabras del propio Benjamin, "(…) un punto crítico que despierta en mí la voluntad de no enmascarar los momentos políticos contemporáneos de mi pensamiento en una forma anticuada, como hacía antes, sino de desplegarlos experimentalmente en forma extrema" (Benjamin en Buck-Morss 1995: 33).

A la vez, muchos de los debates sostenidos con Lacis en este primer encuentro (siendo ella actriz y directora de teatro, así como parte de la vanguardia intelectual posrevolucionaria soviética) rondaron en torno a las posibilidades del teatro proletario, a las tensiones que se suscitaban en la Rusia soviética en relación al arte y los diversos itinerarios de artistas en vínculo con la revolución. La influencia que Lacis ejerció en Benjamin sin dudas fue duradera, y el impacto del universo teórico y político que se abrió ante los pies del autor fue inconmensurable. En términos políticos, este impacto significó un cambio en relación a sus primeros atisbos rebeldes y anarco-individualistas de la juventud en Alemania.

Sin embargo, la relación entre ambos –tormentosa, como la mayoría de las relaciones que sostuvo el alemán a lo largo de su vida- fue en reiteradas ocasiones subestimada y hasta negada en sus obvias implicancias para la producción y el pensamiento benjaminianos por parte de sus propios amigos Scholem y Theodor W. Adorno. En el caso del primero, sin duda se le jugó una abierta competencia en torno a la ajenidad que le generaban el comunismo radical y las ideas marxistas. En su relato de vida, Scholem mostraba una evidente decepción ante el abandono/inconstancia de Benjamin de los estudios judaicos y el hebreo frente a la curiosidad y asombro que las lecturas marxistas le implicaron en ese giro trascendental. Por ello, en la autobiografía del filósofo amigo de Benjamin la antipatía por Lacis se expresaba de manera bastante recurrente y rotunda.

En el caso de ambos pensadores, Scholem y Adorno -devenidos en los principales editores y comentadores de los escritos benjaminianos- también probablemente existiera una actitud machista velada, de menosprecio intelectual de las amplias capacidades y el potente pensamiento de la revolucionaria letona, menosprecio que los llevó a minimizar sus aportes y debates con Benjamin. Éste, sin embargo, le dedica a Lacis uno de sus libros más preciados *Calle de dirección única*, mediante una peculiar fórmula: "Esta calle se llama/ CALLE ASJA LACIS/ nombre de aquella que /COMO INGENIERO/ la abrió en el autor*".* (Benjamin,1955: 2)[28] . Para un paseante callejero, un *flanêur* como fue Benjamin, la apertura de una calle, de un

[28] El libro fue redactado mayoritariamente durante 1925, vio la luz en 1928 y fue para Benjamín una de sus obras más importantes en tanto entendía que ella abordaba motivos políticos. Las diferencias tipográficas son del autor.

nuevo sendero por el que recorrer minuciosamente el mundo, resulta un reconocimiento de primera línea. Por otra parte, "ingeniero" aquí oficia sin dudas como elogio: los avances de la técnica y la figura del ingeniero como constructor forman parte de la actitud filosófica innovadora con que Benjamin se acercó a temáticas y perspectivas a las vanguardias constructivistas contemporáneas (García, 2010).

Italia, y puntualmente Nápoles –suscribimos en esto el análisis de Buck-Morss- representó uno de los cuatro puntos cardinales que definieron el espacio de las coordenadas en que el pensamiento de Benjamin se construyó desde este momento hasta el final de sus días. Según la autora, el *Passagenarbeit*, grandioso proyecto histórico filosófico benjaminiano en el que podrían inscribirse la mayoría de sus escritos del período comprendido entre 1927 y 1940, tuvo su origen insospechado aquí: en el momento en que se cruzaron de manera dialéctica el sustrato teológico-metafísico predominante en el joven Benjamin con la asunción del giro materialista en función de los novedosos estímulos.

II) Moscú

En gran parte impelido a reencontrarse con Lacis, pero también buscando alternativas a su presente de incertidumbre en torno a las posibilidades de supervivencia como crítico y escritor, Benjamín emprendió otro desplazamiento clave en su biografía y en su itinerario como pensador de izquierdas[29]. Nos referimos al viaje a la Unión Soviética que luego de mucho especular y desearlo, concretó por el breve lapso comprendido entre diciembre de 1926 y febrero de 1927.

Para este momento, según refiere Scholem, Benjamin:

> había leído *Historia y conciencia de clase* de Lukacs, todavía bajo la fuerte impresión que le había ocasionado este libro, leyó asimismo el capítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía, de la primera parte de *El capital*, un capítulo de lectura obligatoria para todo intelectual de coloración marxista, así como algunos análisis comunistas de la actualidad política, como el *¿Adónde va Inglaterra?* Buscaba ocasiones para ir a Rusia (Scholem, 2008:199).

La necesidad de ver a Asja era acuciante y lo acompañaba el fuerte deseo de convertirse en testigo presencial de los procesos sociales y políticos contemporáneos en la sociedad que en 1917 había sorprendido al mundo. Así, el alemán viajó a la ciudad de Moscú con la pretensión

[29] En 1925, y atemorizado ante la posibilidad de asentarse en Frankfurt de manera definitiva para dar clases en la Universidad –posibilidad que hacía peligrar su status de crítico independiente y solitario-, Benjamin escribía "Para mí, todo depende del giro que tomen mis relaciones editoriales. Si en ese terreno nada marcha bien, probablemente acelere mi estudio de la política marxista y entre en el partido con la perspectiva de ir a Moscú, aunque sea sólo por un tiempo. Daré este paso ocurra lo que ocurriere en un plazo breve o largo. Mi horizonte de trabajo ya no es el que era antes y yo no puedo reducirlo artificialmente" (Benjamin, en Scholem, 2008: 106)

de hacerse una idea cabal de cómo resultaba la vida allí, y con la misión asignada de relatarlo para la revista *Die Kreatur* de Martin Buber[30].

El testimonio de cotidianeidad y cercanía que nos dejó Benjamin en el *Diario de Moscú*, escrito en ese tránsito, es una ventana abierta a los interrogantes y análisis que desvelaban al autor. Sediento por acceder a una ciudad que se le tornó muchas veces inasible, dispuesto a conocer todo lo que la capital soviética tenía para ofrecer: en su apasionante recorrido de novato confiesa que "(…) la gran ciudad se le resiste, se enmascara, huye, teje enredos, seduce, hasta el agotamiento de vagar perdido por sus círculos" (Benjamin, 2011:38). Algo similar le sucedió con Lacis, la mujer amada a la que fue a buscar, que se mostró esquiva e irritable ante el asedio del berlinés.

Es importante enmarcar sintéticamente esta experiencia en la trayectoria de Benjamin alertando sobre el hecho de que Lacis, al momento de la visita del alemán a la capital soviética, continuaba viviendo una historia amorosa y de convivencia con su pareja sentimental Bernhard Reich. Más allá de que no era una relación monogámica, nuevamente y tal como le había sucedido con Jula Cohn, Benjamin se introdujo en medio de una situación amorosa de triangulación y sufrimiento, quedando a la espera de muestras de interés y afecto que la militante letona prácticamente no le manifestó. Así, en el registro de *Diario de Moscú*, al mismo tiempo que dejó un minucioso registro de las especificidades de la ciudad rusa en relación a su diseño, arquitectura edilicia, infraestructura eléctrica, comercio callejero, disposición y costumbres de sus habitantes –como ya había hecho en anteriores ocasiones respecto a otras ciudades europeas- también evidenció la decepción amorosa que esta desventura afectiva le acarreó. Por lo demás, aunque sostuvo la agudeza que caracterizaba su observación y pudo dar cuenta de las características finas, determinantes de la realidad diaria -sin idealizaciones- de la URSS; prácticamente no existieron quejas acerca de la sociedad bolchevique por parte del autor.

En el artículo "*Moscú*", escrito para la revista alemana *Die Kreatur* y publicado en 1927, aparecieron retratadas algunas de esas percepciones benjaminianas sobre las transformaciones en curso en la sociedad soviética: muchos pasajes son adaptaciones directas del Diario. En 1926, la URSS estaba atravesando un período de fuertes reacomodos, en parte determinado por el giro que había implicado la Nueva Política Económica (en adelante, NEP) y sus limitaciones: "El estado soviético suprimió esta relación entre dinero y poder. El partido se reserva el poder a sí mismo, el dinero se lo deja a los hombres de la Nueva Política Económica" (Benjamin,

[30] Buber fue uno de los referentes de la renovación del pensamiento judaico, en la tradición del jasidismo, que otorgaba centralidad a la dimensión mística del contacto no mediado con la divinidad. Su obra, junto con la de Rosenwaig tuvo un impacto importante en la formación de Benjamin.

2011:56). Los cambios fundamentales, no obstante, se sucedieron en el plano político a partir del golpe que implicó la muerte de Lenin (en 1924) y el interregno de luchas intestinas desatadas por la conducción del proceso, así como la posterior y notoria acentuación de los rasgos más centralistas y verticales de la forma de ejercer el poder que estaba entronizando el flamante secretario general del PCUS, Josef Stalin. Rasgos que encontraban en el partido bolchevique el espacio por excelencia para su reproducción. Benjamin dejó asentado que:

> Actualmente, Rusia no sólo es un Estado de clases sino también de castas. 'estado de castas' significa que el prestigio social de un ciudadano no está determinado por la fachada representativa de su existencia –por ejemplo, por su vestimenta o su vivienda- sino exclusivamente por su relación con el Partido. El Partido además es determinante inclusive para quienes no pertenecen directamente a él, quienes tienen acceso a diversos campos de actividades, siempre y cuando no rechacen el régimen de modo manifiesto (Benjamin, 2011:87).

Aunque muy poco de esto fue registrado con énfasis por Benjamin -quien estuvo la mayor parte del tiempo interesado en conocer el clima cultural moscovita- sí percibió la permanente autocensura que existía por parte de las personas con las que tuvo trato, a la hora de expresar un juicio de valor sobre cualquier hecho o manifestación cultural:

> porque en cualquier momento y cuando menos se prevé, el Partido puede expresar su opinión al respecto, como al pasar, en el *Pravda*, y a nadie le gusta verse desautorizado. Dado que, para la mayoría, una ideología confiable es, sino el único bien, la única garantía de poder alcanzar otros bienes, todos proceden tan cuidadosamente con su nombre y su voz que un ciudadano de concepción democrática no llega a entenderlo (Benjamin, 2011:57).

Su postura en relación a esto fue, desde su lugar de "extranjero" y "europeo occidental", muy respetuosa de las dinámicas y metodologías que el pueblo soviético estaba adoptando: por eso no desarrolló ninguna crítica evidente a las mismas.

Para acercarse a los circuitos y prácticas que le interesaban, Benjamin pasó sus días en Moscú recorriendo cafés, teatros, productoras, lugares de encuentro de la militancia artística soviética, la mayoría de las veces de la mano del propio compañero de Lacis, Bernhard Reich, quien ofició de anfitrión y presentador en este mundillo. Fue también con Reich –quien se sumó a sus discusiones recurrentes con Lacis- con quien debatió más crudamente en torno a teoría marxista en este período. Visualizamos en algunos pasajes del *Diario* la visión de un Benjamin en el que de a poco se asentó una peculiar perspectiva en torno al materialismo histórico como marco analítico. En esta perspectiva, se distanció de referentes teóricos fundamentales en la URSS como habían sido Bujarin y Plejanov a quienes critica, por carente de método al primero, por idealista al segundo:

> Reich está muy desencantado de Plejanoff. Traté de exponerle la oposición existente entre la forma de representación materialista y la universalista. La

> universalista es siempre idealista, dado que no es dialéctica. Pues la dialéctica avanza necesariamente en una dirección tal, que cada tesis o antítesis con la que se encuentra la vuelve a representar como una síntesis de estructura triádica, penetrando por este camino, cada vez más, en el interior del objeto, y representando al universo únicamente en él mismo. Cualquier otro concepto de universo carece de objeto, es idealista[31]. (Benjamin,1990:48).

En este párrafo, se evidencia que el desplazamiento benjaminiano y su apuesta por adentrarse teóricamente en la dialéctica materialista no fueron forzados, repentinos ni implicaron necesariamente una ruptura con su forma previa de comprender la verdad y el conocimiento (al contrario de lo que Scholem percibía, por ejemplo). Entendemos que aquí el autor, en discusión con Reich, intentó reconciliar su método objetivista con la dialéctica y la exposición en tríadas que asume del marxismo (hegeliano) al reconstruir la representación y la idea de universo en cada una. Sumergiéndose en el marxismo, permaneció fiel a su radical anti-subjetivismo: es el interior del objeto el que va permitiendo la representación universal en sí mismo.

Unas páginas más adelante en el *Diario*, Benjamin se refirió despreciativamente a la "(…) universalidad e inmediatez carentes de método que caracteriza a los planteamientos completamente idealistas y metafísicos de la Introducción al materialismo histórico de Bujarin" Benjamin,1990:50). Puede sonar extraño, pero es perfectamente coherente: Benjamin, el crítico burgués que en sus rodeos de juventud había estado coqueteando en derredor de Kant y Fichte acusaba de idealistas a uno de los más reconocidos teóricos marxistas de la inmediata posguerra.

Los textos que Benjamin produjo en ese momento muestran un análisis preocupado por incorporar un método que no desconociera en ningún momento la "objetividad" de los datos de la realidad, planteados en términos de dinámicas económicas y de fuerzas sociales. Así, todo lo que escribió en este período en relación a su estancia soviética está marcado por la intención de remitirse a los hechos y poder transmitir lo que había visto, oído, presenciado. "Asja tiene razón al decir que es algo característico el hecho de que, en todas partes, incluso tratándose de anuncios, el pueblo desee ver representada alguna actividad real" (Benjamin,1990:28). Benjamin se planteó este esfuerzo por escribir de manera llana y accesible, rasgo que caracterizó al naturalismo ruso que se imponía notoriamente a nivel cultural. La pretensión por abocarse a lo dado, muy lejos de emparentarse con algún tipo de positivismo, respondía a su búsqueda por dejar que lo que encontrase hablara por sí mismo, violentándolo lo menos posible.

[31] Es interesante cómo continua la anotación Benjamin "Traté también de demostrar el carácter no materialista del pensamiento de Plejanoff por el papel que en él desempeña la teoría apoyándome en una oposición entre teoría y método. En su afán de representar lo general, la teoría flota por encima de la ciencia, mientras que lo característico del método es el que todo estudio general de principio vuelve a encontrar de inmediato un objeto que le es propio". (Benjamin,1990:48).

En esto, hay un parentesco con la modalidad de Mariátegui: darle prioridad a la rica realidad evitando los artificios tanto como fuera posible. En Benjamin existía una resistencia a la interpretación, una suerte de hermenéutica anti-hermeneútica (que ya vimos en sus escritos juveniles, donde el acceso a la verdad rechazaba la idea de intención) que cristalizó en este período de manera definitiva.

Por último, en su registro de viaje aparece de manera recurrente el asombro por la capacidad instalada y el desarrollo de las fuerzas productivas en la URSS; acompañado por una reverencia ante el crecimiento tecnológico del "nuevo Edén de las máquinas" (Benjamin, 2009: 362). Su encantamiento ante las maravillas de la técnica, en un país donde, según Lenin "socialismo quiere decir poder soviético más electrificación", puede resultar contrastante con la crítica inapelable al progreso de sus escritos posteriores[32]. Sin embargo, entendemos aquí que es posible adscribir a ciertos análisis que complejizan esta trama y plantean que Benjamin permaneció a lo largo del tiempo constante en esta línea de valoración positiva del avance (García, 2010), mientras que lo que lo enfrentó teórica y políticamente a las cosmovisiones que criticó con dureza fue la despolitización de esa técnica y el lastimoso hecho de que a fin de cuentas, ese desarrollo amparado en el progreso lineal haya subordinado cualquier búsqueda emancipatoria de la humanidad (Reyes Mate, 2009).

III) París, el descubrimiento

La siguiente estación clave para el acceso a la sedimentación del materialismo histórico benjaminiano se halla en la diversidad de lecturas y registros bibliográficos que el autor realizó sin descanso durante su estadía parisina en dos períodos: primero, entre 1926 y 1928 -aunque alternando con Berlín y otros destinos-; y posteriormente entre 1933 y 1940, también de manera intermitente. La mayor cantidad de estas lecturas fueron encaradas por Benjamin en función de trabajar en su inconclusa y más ambiciosa producción, el proyecto del *Libro de los Pasajes parisinos*. Dicho proyecto surgió como tal en 1927 aunque, como plantea Buck-Morss, su origen remoto puede inscribirse en el encuentro con el materialismo histórico que señalamos en Italia.

La constelación que en su vida inscribió la tan loada capital francesa fue determinante, ya que en su visión "(…) no existe ninguna ciudad que esté más íntimamente ligada a los libros

[32] Según M. Harnecker "Para Lenin el socialismo era inconcebible, en primer lugar, 'sin la gran técnica capitalista basada en los últimos descubrimientos de la ciencia moderna' y 'una organización estatal planificada' capaz de someter 'a decenas de millones de personas al más estricto cumplimiento de una norma única en la producción y distribución de los productos' y, en segundo lugar, 'sin la dominación del proletariado en el estado'. Para él estas premisas constituían el abecé del marxismo (5) y las sintetizará más tarde en su conocida expresión: 'poder soviético más electrificación'" (6) (Harnecker, 2000)

que París (…) Aquí el ocio más perfecto, es decir, la libertad más dichosa, conduce al libro y se sumerge en él (…) París es un gran salón de biblioteca atravesado por el río" (Benjamin, 2011:81).

En relación a su primera estancia allí, según Scholem, un encuentro que tuvieron ambos en 1927 le permitió percibir en Benjamin a "(…) un hombre que se hallaba preso de un intenso período de fermentación, cuya visión coherente del mundo había estallado en mil pedazos y que se enfrentaba a una inminente partida- hacia unas riberas que ni el mismo podía atisbar aún" (Scholem, 2008: 207). Este encuentro con su amigo le hizo inferir a Scholem que en Benjamin "(…) todavía seguiría actuando aquel impulso original hacia una visión metafísica del mundo, pero había alcanzado un estado de disociación dialéctica" (2008: 208). En parte, esto se debía a que, a su entender "(…) la revolución que aparecía en su horizonte no había podido todavía conferir una específica conformación a esa dialéctica" (2008: 208). Podemos aventurar que ese estado de supuesta disociación dialéctica atormentaría a Benjamin en los años venideros, pero a la vez estaba en el origen de muchas de las principales iluminaciones que el autor tuvo, y que fue capaz de traducir a ideas escritas de manera sublime y sin antecedentes.[33]

Tal vez uno de los principales resultados que arrojó ese año de 1927 en Paris –junto con el comienzo del *Passagenarbeit*- fue la compilación definitiva de *Calle de dirección única*, que vio la luz en 1928, editado por Rowolth[34]. Este libro -cuyo contenido en parte Benjamin ya le había leído a Lacis en Moscú- condensaba parte del peculiar análisis político que Benjamín estaba interesado en llevar a cabo para la agitada coyuntura de la República de Weimar. Este "análisis político", cuya forma de construcción basada en aforismos anticipó el estilo del *Passagenwerk* y la búsqueda de la imagen dialéctica, rondaba en torno a la angustiante cotidianeidad de la situación social alemana y a las percepciones que los propios alemanes tenían acerca de ella.

> La libertad de la conversación se está perdiendo. Así como antes era obvio y natural interesarse por el interlocutor, ese interés se sustituye ahora por preguntas sobre el precio de sus zapatos o de su paraguas. Ineluctablemente, en cada tertulia acaba insinuándose el tema de las condiciones de vida, del dinero. Y no es que se hable tanto de las preocupaciones y padecimientos de cada cual —tema en el que quizá podrían ayudarse unos a otros—como de la situación en general. Es como estar prisionero en un teatro y tener que seguir, de grado o por fuerza, la obra que se está escenificando; como tener que

[33] De todas formas, utilizar esta fórmula es de por sí arriesgado. Las ambigüedades y tensiones permanentes entre su recorrido previo a 1924 (que muchos señalan como eminentemente teológico) y el posterior son fuente de disputas y debates en la actualidad. En este trabajo, lejos de considerarlas algo a resolver, constituyen una de las fuentes de mayor interés para acercarnos al pensamiento político benjaminiano. Ver al respecto el capítulo 8.

[34] "Filosofía en forma de revista", diría Bloch respecto a esta colección de aforismos que es *Calle de dirección única* (Witte, 1997). También en 1928 Rowolth le publica el *Trauerspiel*, que a decir de varios comentaristas, se vería completamente opacado por *Calle de dirección única*.

> convertirla constantemente, de grado o por fuerza, en tema de pensamientos y conversaciones. (Benjamin, 1955: 21).

El contenido de este pequeño libro había sido escrito mayormente durante el año 1925, para ser publicado en un folletín de distintas entregas, y también fue transformado en algunos fragmentos que dieron la pauta de los desplazamientos[35]. Podemos señalar para *Calle de dirección única* algunas características que lo constituyeron en un material insoslayable en la producción benjaminiana a partir de marcar al menos cuatro rasgos que lo diferenciaban de *El origen del drama barroco alemán*, su anterior gran escrito:

> la irrupción de motivos marxistas en su pensamiento a partir de 1924, ausentes en el libro sobre el barroco e incipientes en *Calle de dirección única*; el esfuerzo por pasar de un estilo marcadamente esotérico de escritura (característico del libro sobre el barroco y de gran parte de sus ensayos anteriores) a otro exotérico, público, polémico y abierto; la asunción de una problemática que excedía los estudios literarios y avanzaba decididamente hacia objetos ajenos a la academia y próximos a lo concreto de la vida cotidiana urbana; la aproximación, en el libro de aforismos, a las vanguardias constructivistas *(*García, 2010:163).

Calle de dirección única contiene pasajes en que Benjamin se refiere a Asja Lacis con cariño, evidenciando cuáles eran las características personales de la mujer que habían producido impacto en su vida por su novedad:

> Conozco a una mujer que es distraída. Ahí donde yo tengo a mano los nombres de mis proveedores, el lugar donde guardo mis documentos, las direcciones de mis amigos y conocidos, la hora de una cita, en ella se han fijado conceptos políticos, consignas del partido, fórmulas confesionales y órdenes. Vive en una ciudad de consignas y habita en un barrio de términos conspiradores y hermanados, en el que cada callejuela toma partido y cada palabra tiene por eco un grito de guerra (Benjamin, 1955:30).

Fue en forma de esos ecos, como gritos de guerra distantes, que apareció de manera difusa el marxismo en sus escritos de este período. Siguiendo a Scholem, "Los términos marxistas que utilizaba en determinadas anotaciones de Einbahnsrtrabe, que a la sazón me leyó, no llegaron a mi sino como el ruido de un trueno lejano" (Scholem, 2008:208).

En estos meses estuvo clara la inquietud de Benjamin por seguir explorando en su incipiente "actividad socialista", como la refería Scholem. Una anécdota particularmente ilustrativa es la participación que tuvo como asistente a la gran manifestación de agosto de 1927 contra las ejecuciones de Sacco y Vanzetti, que culminó con una masiva represión (Scholem,

[35] Según Jarque, "Este conjunto de fragmentos representa probablemente la imagen más dispersa de Benjamin, pero también una de las más exactas. Su telón de fondo hay que buscarlo en la conciencia de la crisis de la tradición cultural y, por tanto, del imposible futuro que se anunciaba para el proyecto de la Ilustración". (Jarque, 1992:151).

2008: 216). En el relato de Scholem, "la tarde fue tumultuosa (y) Benjamin estaba muy excitado" (2008:217)[36].

Fue en ese momento que Benjamin comenzó a delinear –junto con Franz Hessel- lo que en principio sería un artículo de nombre "rapsódico": "Paris: cuentos de hadas dialéctico". Pero que luego se tornaría su ambición más grandiosa: la construcción de un estudio completo sobre los Pasajes de Paris, como forma de iluminar los cambios en la configuración del capitalismo y las variantes de la mercancía. Según plantea Bolle:

> el primer estadio del trabajo de Benjamin en el proyecto de los pasajes es una recopilación de 405 fragmentos reunidos entre 1927 y 1929 bajo el título 'Pasajes de París 1' El modelo de este primer ordenamiento son las recopilaciones de fragmentos realizadas por los románticos tempranos Schlegel y Novalis, cuyas obras había estudiado Benjamin en su tesis de doctorado. (Bolle, 2008: 97).

IV) Berlín

Entre su primera estancia en París y el segundo y definitivo exilio, mediaron acontecimientos de distinta índole, que no tenemos espacio para relatar. Pero sin dudas, hubo un año y un lugar que se tornaron imprescindibles marcar como claves en su asunción del materialismo histórico: *1929*, Berlín. El escenario privilegiado de los aprendizajes y discusiones que Benjamin sostuvo en ese período fue, ni más ni menos, las tablas de los teatros berlineses.

Durante su estadía en la capital germana ese año -y embarcado en un intenso y agobiante proceso para concretar el divorcio de su esposa, Dora - Benjamin conoció por intermedio de Lacis al dramaturgo y poeta berlinés Bertolt Brecht (1898-1956). Brecht se había constituido ya en un referente del arte revolucionario de entreguerras en Europa, y era un autor renombrado a partir del éxito de su *Ópera de los tres centavos*. Enseguida, Benjamin y Brecht estrecharon lazos y las acaloradas discusiones que atravesaron dieron lugar a la idea de emprender un proyecto editorial juntos, proyecto que jamás se concretó.

La influencia de Brecht, quien estaba preocupado por tópicos similares a los que inquietaban a Benjamin (el lugar del arte en los procesos revolucionarios, la relación con el Partido Comunista, el materialismo histórico como método de conocimiento), resultó notoria en la trayectoria intelectual de nuestro autor.

[36] Benjamin no dejó de señalar el "excelente pasaje" (ausgezeichnete Stelle) de Nadja en el que se hablaba de los "apasionantes días de revuelta" que conoció París bajo el signo de Sacco y Vanzetti: "Breton asegura que, durante esos días, el boulevard Bonne-Nouvelle vio cómo se cumplía la estratégica promesa de revuelta que desde siempre se hallaba implícita en su nombre" (Löwy, 2007: 80) Las ejecuciones de estos dos activistas anarquistas en USA sacudieron al mundo, también Mariátegui registró que la brutal condena respondía a que "(…) era cómodo al sentimiento hoscamente reaccionario de un juez fanático hacer recaer en dos subversivos" (Mariátegui, 1987b:36) la responsabilidad de un homicidio que nunca se determinó

> La aparición de fuertes acentos marxistas en Benjamin a partir de 1929 estaba manifiestamente ligada a la influencia de Asja Lacis y de Brecht, antes de que Adorno y Horkheimer estimulasen en él un ulterior interés en esta dirección. Sus entrevistas con Brecht, a las que pronto siguieron las que mantuvo con sus mentores marxistas Fritz Sternberg y Karl Korsch[37] versaban más sobre la teoría bolchevique de la política y la estética en general, que sobre los escritos de Brecht (Scholem, 2008: 245)

Scholem inmediatamente identificó en Brecht otro rival teórico y vital, de más peso incluso que Asja Lacis: Brecht se tornó a sus ojos en un verdadero escollo para sus intentos de convencer a Benjamin a que viajase a Palestina, se instalara en Jerusalén y definiera dedicarse de lleno a los estudios del judaísmo (decisión que Benjamin aplazaría en reiteradas ocasiones y que, a fin de cuentas jamás tomaría). A la vez, y a instancias del propio Benjamin, Brecht comenzó a hacerse presente en el intercambio epistolar y en los debates teóricos entre los dos viejos amigos, como la "contracara" materialista de las aristas teológicas judaicas que tanto interesaban a Scholem de la pluma benjaminiana. Esto generó no pocas disconformidades para Scholem, que estableció fríamente que:

> la producción de Brecht no había de significar aportación alguna en el desarrollo de nuestro debate, ya que, si bien es cierto que Benjamin se remitía a él en numerosas ocasiones, no fue capaz de hacerme comprender de alguna manera, en un sentido concebible para mí, la tensión existente entre las dos opuestas caras 'ideológicas' que a la sazón, e incluso en época posterior, ofrecía simultáneamente a Brecht y a mí. (…) En suma, lo que tanto me atraía en el pensamiento de Benjamin y me ligaba a él era precisamente lo que le indisponía con Brecht, y no podía ser de otro modo (Scholem, 2008: 268).

El otro contacto que en 1929 Benjamin sostuvo de manera constante, a partir de un viaje a Konigstein -que realizó con Lacis- fue con Theodor Adorno y Max Horkheimer, los referentes del incipiente grupo de investigaciones que se denominaría Instituto de Frankfurt. Los debates en torno a la teoría crítica y al materialismo como filosofía histórica marcarían un mojón fundamental en las búsquedas benjaminianas, "(…) un viraje 'histórico' en el enfoque filosófico de Benjamin, el 'fin de un filosofar descuidado, arcaico y naturalísticamente sesgado'" (Buck-Morss, 1995: 41).

[37] En 1923, mientras salía a la luz *Historia y conciencia de clase*, de Lukacs, Korsch publicaba *Marxismo y filosofía*, que también fue recibida de manera muy polémica en los ámbitos comunistas. En esta serie de artículos, Korsch partió especialmente de considerar que la teoría marxista bajo la conducción del evolucionismo reformista estaba perdiendo su precisión: "Al tocar a su fin, a principios del siglo xx, el largo periodo del desarrollo puramente evolutivo y aproximarse un nuevo periodo de luchas revolucionarias, se multiplicaron los indicios de que, al cambiar las condiciones prácticas de la lucha de clases, la teoría del marxismo entraba en una situación crítica. Se demostró que aquel marxismo vulgar, sumamente trivial y simplificado, que sólo muy limitadamente tenía conciencia de la totalidad de sus propios problemas y en el que había degenerado la doctrina marxista por obra de los epígonos, ya no tenía una actitud definida ante muchos problemas" (Korsch, 1971:27). Asumiendo la necesidad de tomar de conjunto filosofía y práctica en el marco del materialismo, brega por una recuperación de la dialéctica en el seno del marxismo que necesariamente implica una vuelta a Hegel y una reposición de la filosofía como campo de disputa (Sanchez Vazquez en Korsch, 1971).

Esa serie de encuentros con Adorno y Horkheimer –instancias donde debatieron el proyecto de los Pasajes- implicaron modificaciones en el acercamiento teórico al marxismo por parte de Benjamin. A partir de las sugerencias de los frankfurtianos de que consultase a los fines de su trabajo en curso los tomos I y III de *El Capital*, Benjamin realizó una lectura atenta de algunos capítulos centrales, comenzó a citarlos y asumió que su idea original del trabajo sobre los Pasajes estaba cobrando formas que excedían por mucho lo que en principio había decidido.

En este período de fluido contacto, y al igual que lo había hecho Scholem, también Adorno criticó el influjo de la perspectiva del dramaturgo berlinés en los análisis benjaminianos, afirmando en una ocasión que, bajo la influencia de Brecht, Benjamin sólo cometía tonterías. Desde el punto de vista del joven frankfurtiano, el impacto que la perspectiva política y teórica de Brecht tenía en la obra benjaminiana resultaba regresivo: tornaba sus análisis más burdos y menos sofisticados, perdiendo así no sólo la originalidad sino también la potencia que los caracterizaba.

No obstante, se abrió aquí un período prolífico en su producción[38]. Con esto, nos referimos no sólo a la cantidad de análisis que el autor produjo entre 1930 y 1931, sino a que todos estos ensayos críticos (sobre Keller, el surrealismo, Proust, Green, entre otros) fueron concebidos como intentos de potenciar en sus textos la metodología del análisis teológico con la dialéctica materialista. Tal como señala Witte, de todos estos artículos, sin dudas el que mejor resumió ese esfuerzo fue el ensayo sobre Karl Kraus, de 1929, al que Benjamin dedicó muchísimo tiempo de trabajo.

Su *Kraus* constituyó una síntesis de esa búsqueda incansable y, por vez primera, Benjamin se respaldó en escritos de la juventud de Marx -concretamente, en *La cuestión judía*- para distinguir entre un humanismo ideal y uno real, que fue el que a Kraus y a él mismo le interesaban. El artículo está presentado en la forma dialéctica de la tríada (hombre total-demonio-monstruo) y el final del mismo introdujo la colosal y persistente idea de que la revolución es una negación, una interrupción de la historia plagada de males, un acto de fenomenal destrucción:

> Por eso el monstruo se encuentra entre nosotros como mensajero del más real humanismo (…) También es destructiva la justicia que viene a poner fin a las ambigüedades constructivas del derecho; destructivamente ha hecho Kraus justicia a su propia obra (…) Ni la pobreza ni los sacrificios han podido nunca

[38] Había en danza dos proyectos: uno, publicar la revista *Crisis y Crítica*, de conjunto con Brecht, otro, compilar en una publicación todos sus artículos de esa época en torno al arte, la literatura, las diferentes corrientes y los debates candentes en el marco de la República de Weimar. Ambos proyectos fracasaron

> dominar al demonio, pero donde el origen y la destrucción se encuentran uno a otro, ha acabado su reino (Benjamin, 2009b:376).

Según el análisis de Witte, "(…) en el Ensayo sobre Kraus, Benjamin reunió todos los temas de su obra anterior. En este ensayo muestra que el texto profano puede leerse como el texto sagrado, llevando al extremo (es decir, al materialismo) los temas seculares para poder salvarlos teológicamente" (Witte, 1997:150). Este texto fue despreciado por el propio Kraus, y duramente criticado por Scholem en un intercambio epistolar con Benjamin en 1931. Ese intercambio comenzó a partir del reproche frontal de Scholem a su amigo acerca de la intromisión del materialismo dialéctico en sus producciones, tomando como punto de partida ese texto sobre Kraus.

Es importante traer a colación, en relación a los temores del autor alemán, que esta época de su trayectoria estuvo signada por situaciones complejas y contradictorias: por un lado, decía sentirse adulto por primera vez en su vida, y daba señales de una tranquilidad que previamente no se le conocía. Por otro, en 1932 y desde su estancia en Ibiza, Benjamin escribió un testamento –donde lega todos sus manuscritos a Scholem- y varios testimonios donde dejó asentadas sus resueltas intenciones de suicidarse en el corto plazo. El suicidio, que no concretó en esa instancia, puede vincularse con su interpretación de la muerte como una forma de destrucción que en lo individual fuera capaz de poner fin al estado de penuria en que está sumido el mundo. (Witte, 1997:154).

En ese año de 1932 Benjamin inició el camino del exilio anticipado de Alemania (recordemos que ya estaba perfilándose de manera inminente el ascenso de las fuerzas nazis de lo que sería el Tercer Reich), exilio que continuaría hasta el fin de sus días.

V) Paris, la despedida

Entre 1933 y 1937, Benjamin vivió de a cortos períodos en Ibiza, en París (con su hermana), en San Remo (en la pensión de Dora, su ex esposa) y en Skovsbostrand (exilio danés de Brecht). Una de las motivaciones fundamentales de su tránsito constante era la falta de ingresos y la penuria económica que padeció por esos años. La causa de su estrechez financiera residía en parte en la imposibilidad de conseguir publicar sus escritos de manera regular en algún proyecto editorial. La creciente censura a todo lo que aparecía como opositor, junto con la persecución antisemita que comenzaba a evidenciarse en la Alemania nazi no hicieron las cosas más fáciles para el autor, judío y de izquierda. Por ello, uno de los vínculos privilegiados que Benjamin sostuvo estos años –en términos teóricos y de debate, pero también laborales- fue con el Instituto para la investigación Social de Frankfurt, que funcionaba por completo desde el exilio neoyorquino.

Fue el director del Instituto, Max Horkheimer (1895-1973), quien habilitó a Benjamin algunos encargos para la *Zeitschruft fûr Sozialforschung* y hubo períodos en que le destinaron un mínimo sueldo como colaborador, sueldo que por momentos pasó a ser su único ingreso monetario[39]. Este vínculo con el instituto se mantuvo constante a expensas de Adorno, el más joven y brillante exponente de la que sería conocida como Escuela de Frankfurt y uno de los pocos intelectuales que supo reconocer a tiempo el genio creativo de la pluma benjaminiana y sus derivas filosóficas tempranas. Desde su encuentro inicial en 1923, Adorno y Benjamin estuvieron en contacto a lo largo de toda la vida del último, con encuentros espaciados, correos continuos, lecturas y críticas de ambos en torno a lo producido por el otro. Nuevamente, una mujer participa de este vínculo de manera protagónica: Gretel (Felizitas, como la llamaba cariñosamente), la esposa de Adorno, que fue una entrañable amiga para Benjamin y una de las personas que permaneció más cercana afectivamente al autor durante años.

Sin embargo, no fueron pocas las desavenencias teóricas y políticas que surgieron entre Benjamin y Horkheimer/ Adorno, sobre todo alrededor de textos particulares que fueron redactados por Benjamín para la revista en estos años y que están entre sus escritos más difundidos. Nos referimos a *La Obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica* y a los ensayos críticos sobre la posición social de intelectuales en Francia, que junto a sus análisis en torno a Charles Baudelaire (1821 – 1867), fueron producidos por Benjamin en este lapso de tiempo con intenciones de ser publicados[40].

A los fines de este apartado, es necesario reponer que uno de los momentos claves del intercambio polémico con Adorno se produjo en 1935 a partir del envío, por parte de Benjamin, de un prolijo *exposé* en el que resumía el índice de lo que pretendía abarcar con *Passagenarbeit*, en tanto que el horizonte de este trabajo había crecido ampliamente con el correr de los años y las lecturas. En dicho *exposé*, Benjamin incluyó algunos avances en torno a las concepciones metodológicas y el marco teórico general en que inscribía todo lo relevado, las secciones que contendría y la descripción de cada una de las seis partes. Adorno, cada vez más integrado al Instituto, y con acuerdo en la postura con Gretel (la carta está a nombre de ambos) respondió a ese envío con una atenta lectura crítica que cuestionaba un –a su entender, errado- desplazamiento de Benjamin hacia formas a-dialécticas de concebir la historia del siglo XIX: "realismo especular", llegó a sentenciarlo crudamente Adorno.

[39] Este era el nombre de la revista del Instituto, fundada en 1932.
[40] Estos debates serán retomados en este trabajo en el capítulo cinco, enfocado a relevar las posturas que a lo largo de este período tuvo Benjamin respecto a la cultura, los literatos y su relación con la política.

Adorno insistió en reiteradas ocasiones a Benjamin para que volviese a su –supuesto- núcleo originario de pensamiento, al programa común que habían logrado establecer años atrás, una suerte de ortodoxia benjaminiana primera que, desde su mirada, se estaba perdiendo o abandonando en aras de tornar materialista el análisis.

Benjamin respondió brevemente aludiendo que este proyecto de los pasajes era tan sólo un otro, el segundo en una tríada dialéctica en relación al primero (construido a grandes rasgos a partir de 1927 tal como referimos) y que muchas de las contradicciones y tensiones señaladas –tanto Adorno como Benjamin utilizaron la figura del "arco y flecha" para graficar esto- encontrarían una forma de resolución en la tercera parte, la que estaba pendiente, donde entrarían en juego de lleno las influencias constructivistas. "Ahora tengo los dos extremos del arco, pero carezco todavía de la fuerza para tensarlo. Esta fuerza sólo puede procurarla un prolongado entrenamiento, para el que el trabajo concentrado en el material representa uno de los elementos. (…) ¿Cuáles son esos otros elementos del entrenamiento? Los constructivos" (Adorno y Benjamin, 2011:249).

Así, Benjamin le dio la razón a Adorno en alguno de sus señalamientos, pero principalmente se amparó en su "desgraciada situación" para explicar que de ninguna manera el *exposé* podía leerse como conclusión final de sus búsquedas: únicamente con todo el libro completo, con todo el material trabajado, incluidas las citas elaboradas en una compleja composición final, iba a lograr claridad en su crítica a la historiografía tradicional y la forma en que se había concebido al siglo XIX[41].

De todas maneras, lo que Adorno señaló y Benjamin asumió, no pretendía dejar de lado o minimizar el momento negativo de la dialéctica planteada. Por el contrario, suscribimos al análisis de Gisela Catanzaro quien sostiene que este fue un gesto compartido por ambos: la persistencia en el momento negativo y "(…)su resistencia crítica frente a cualquiera ademán conciliador de la dialéctica que favoreciera en algún sentido el colapso de la diferencia entre los términos, diferencia anunciada históricamente y refutada cada vez con mayor eficacia a lo largo de una historia que corría -y corre- vertiginosamente hacia su confortable in-diferencia" (Catanzaro, 201O:169). En ese sentido, es posible afirmar como clave de lectura general para toda la producción benjaminiana que "(…) la persistencia en el momento paradojal se propone

[41] Para una reconstrucción de las discusiones entre Adorno y Benjamin, ver Buck Morss (2011, 1995) Roggerone, Santiago M. (2014). Traverso, E (2004), Catanzaro, G. (2010).

en gran parte de la obra de Adorno y Benjamin como la forma privilegiada de resistencia a aquella indiferenciación" (2010: 169)[42].

Ahora bien, tanto en ese *exposé* que Benjamin puso a consideración a Adorno como en el posterior intercambio epistolar quedó asentado de manera definitiva el interés benjaminiano, (posteriormente a su encuentro con Brecht) por abocarse a la tarea de profundizar sus críticas teóricas desde el materialismo histórico, en un intento por comprender las dinámicas de la modernidad desde esa particular mirada. Es así que "(…) en su Libro sobre los Pasajes, habría buscado configurar la superestructura cultural del capitalismo como un complemento de la elaboración, por Marx, de las articulaciones de su estructura económica" (Sazbón, 2002: 158).

La noción privilegiada que Benjamin propuso para abordar esta relación compleja entre estructura y superestructura fue la de expresión. En sus palabras:

> Marx expone la conexión causal entre economía y cultura. Aquí se trata de la conexión expresiva. No se ha de exponer el surgimiento económico de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. En otros términos, se trata del intento por aprehender un proceso económico como un archifenómeno ilustrativo, del cual proceden todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y, en esa medida, del siglo XIX) (Benjamin, 2009d: 91).

Llegados a este punto, podemos suscribir el análisis que Sazbón plantea acerca del marxismo benjaminiano y la constelación en que puede inscribirse su lectura de Marx: a su entender, Benjamin:

> no optó por un derrotero marxiano entre otros, su acceso a los textos fue limitado y no buscó cubrir esa carencia con el mismo celo, por ejemplo, con que recopiló citas de Baudelaire o, antes, de los autores barrocos. Más bien sobre-impuso su vanguardismo y su subjetivo revolucionario a un texto marxiano que –de manera muy benjaminiana- era más un mosaico de consonancias con la experiencia de un presente vivido como rebelión antiburguesa, que un corpus homogéneamente científico, de allí, de esa 'tradición' bosquejada en Marx, debía la praxis revolucionaria extraer la iluminación cognoscitiva que sostendría sus luchas (Sazbón, 2002:155).

Sostenemos que la falta de un corpus homogéneamente científico y la adscripción a un marxismo que lo interpelaba en tanto "mosaico de consonancias con la experiencia de un presente vivido" son especificidades perfectamente aplicables también a la trayectoria marxista mariateguiana. La diferencia fundamental radica en que la falta de lecturas sistemáticas y

[42] Como veremos más adelante en esta tesis, el *exposé* de 1935 mostró que los motivos de Benjamin estaban fuertemente influenciados por la corriente surrealista parisina, sus debates y planteos filosófico-vitales. El peso de lo onírico y la carga otorgada al pensamiento como órgano del despertar histórico no pueden explicarse sin la fascinación que le produjeron a Benjamin las propuestas estético-políticas de los agrupamientos surrealistas y particularmente, la fascinante exposición de Aragon en su novela *El campesino de París*, que Benjamin leyó una y otra vez hasta el cansancio (Tiedemann en Benjamin, 2005:22).

exhaustivas de Marx en el caso benjaminiano respondió enteramente a su falta de voluntad, y a esa evidente "carencia de celo", en tanto poseía acceso a gran parte de la producción marxiana en el marco de su estadía parisina y sus jornadas de trabajo en la *Biblioteque Nacional*. En cambio, en el caso de Mariátegui, las dificultades de acceso, de traducción, de falta de circulación de las obras marxistas en América Latina sumaban otro nivel de complejidad, aunque al haberse formado en Italia, su marxismo pudo contar con otros recursos que en Perú no existían.

No obstante, en ambos casos la forma de vinculación con la producción de Marx nos lleva a admitir que encontraron en esa tradición de pensamiento político mucho más un método general y un paraguas teórico para justificar sus anhelos de liberación que un marco cerrado y coherente o un programa de investigación estable. Eso no significa que su marxismo haya sido "insuficiente" o "deficitario", sino que por el contrario, como veremos en el próximo capítulo, las apropiaciones que llevaron adelante les permitieron abonar en sentidos creativos muy potentes para la recreación de la propia tradición.

Volviendo a la pretensión benjaminiana de "extraer la iluminación cognoscitiva" en su estudio, puede captarse la dedicación casi exclusiva que desde su segunda estancia de largo aliento en París, Benjamin le otorgó a su proyecto de construir esa exhaustiva obra sobre los pasajes parisinos y el mundo capitalino del siglo XIX. Esta dedicación operó desde la perspectiva ya asumida –claro que no exenta de esas tensiones señaladas- en el marco del materialismo histórico como campo de coordenadas básico en su itinerario de investigación.

Con el *Passagenwerk*, Benjamin tenía la intención de iluminar el siglo XIX a partir de actualizar la historia de los pasajes parisinos, espacios de tránsito y consumo centrales para la circulación de la mercancía, lugares de privilegio cognoscitivo para el historiador en aras de asomarse a la constitución de los tipos sociales dominantes del capitalismo industrial. El intento se asemejó al que Benjamin había emprendido previamente para el caso del *Trauerspiel* como forma de acceso al estudio del siglo XVII alemán. "Análogamente, pero de manera más nítida de lo que el libro sobre el barroco ilumina el siglo XVII a través del presente, tiene que ocurrir aquí con el XIX" (Benjamin, 2009d: 90).

Fue un proyecto fundamental que ocupó 13 años de su vida, y así es que "(…) la mayoría de los grandes trabajos que escribió durante su último decenio surgieron a partir del proyecto del Libro de los Pasajes. De haber sido acabado, (…) hubiera representado nada menos que una filosofía material de la historia del siglo XIX" (Tiedemann en Benjamin,2005:9).

El obsesivo trabajo de archivo y la metodología del análisis minucioso sobre fuentes diversas, el sacrificial arte de copiar miles de citas y compendiarlas o componerlas entre sí nos

muestran los esfuerzos de un historiador materialista que se desempeñó con metodismo de arqueólogo, mientras sostuvo un vínculo amoroso con sus objetos como el coleccionista dedicado que se consideraba.

Para el año 1937, Benjamin estaba enfrascado en las contradicciones internas a nivel metateórico y metodológico que constituían el *Passagenarbeit*. Sin embargo, estuvo obligado a avanzar en algo más concreto para mostrar ante la presión de Horkheimer que le exigía tener algo para publicar en Nueva York, donde ya estaba radicado definitivamente el Instituto. Así fue que a lo largo de ese año y el siguiente Benjamin se abocó a la construcción de lo que diseñó como la segunda parte de tres, que fue el *París del segundo imperio en Baudelaire*[43]. En ese texto Benjamin condensó mucho de lo investigado hasta el momento, intentando no traicionar las demandas de la imagen dialéctica en torno a la cual pretendía fundar conocimiento duradero. Acordamos con Witte que sostiene que "(…) en ningún otro lugar el marxismo (entendido por Benjamin como método crítico 'de naturaleza heurística, experimental' dejó rastros más claros que en este libro proyectado sobre Baudelaire)" (1997: 214).

En 1939, Benjamin redactó lo que sería el segundo *exposé* o resumen acerca de su *Passagenarbeit*, y nuevamente lo envió para someterlo a las críticas de los frankfurtianos. En el mismo, había abandonado los pasajes polémicos que Adorno otrora había denostado, vinculados a la dialéctica del despertar y a las imágenes oníricas que vinculaban pasado y presente. La influencia surrealista se había reducido y en cambio, había dejado paso al pesimismo de Auguste Blanqui. No es casual que esto sucediera, en tanto que las condiciones sociales y políticas de la Europa en la que Benjamin se interesaba se volvían día a día más duras, y el futuro más sombrío.

Por ello, donde antes aterrizaba un optimismo que permitía cifrar en el despertar como órgano las posibilidades de la dialéctica para conjurar los secretos anhelos de felicidad en la protohumanidad de la sociedad sin clases, ahora la denuncia de la fantasmagoría del circular retorno ocupaba el lugar central. La novedad aparecía como la resistente condena de la modernidad, en tanto que:

> Blanqui, reveló en su último escrito los rasgos aterradores de aquella fantasmagoría. En ella la humanidad hace el papel del condenado. Todo lo que ella podrá esperar de nuevo se revelará como una realidad desde siempre presente; y eso nuevo será tan poco capaz de proporcionarle una solución liberadora como lo es una nueva moda de renovar la sociedad. La especulación cósmica de Blanqui lleva consigo la enseñanza de que la humanidad será presa de una angustia mítica en tanto la fantasmagoría ocupe un sitio en ella (Benjamin, 2005:51).

[43] La tercera no existió, sólo quedaron algunos rastros publicados póstumamente con el título de *Zentralpark*.

Mediante el análisis de las numerosas citas compiladas en los apuntes del *Passagenwerk*, es posible ahondar sobre la recuperación benjaminiana de los análisis marxistas de la historia francesa, la genealogía de las conspiraciones revolucionarias y sociedades secretas de siglos anteriores[44]. En aras de sostener la búsqueda de este capítulo nos preguntamos ¿cuáles son las perspectivas de Marx que atesoraba Benjamin para sostener este desafío que se trazó con el *Passagenarbeit*, y que le significó ante la inminencia de un negro porvenir "(…) la verdadera razón, sino la única, para no perder enteramente valor en la lucha por la vida" (Witte, 1997: 203). Como ya señalamos para este momento Benjamin había leído atentamente el capítulo I del Tomo I de *El Capital* que trabajaba sobre el fetichismo de la mercancía. También copió y citó a conciencia los capítulos "El carácter fetichista de la mercancía y su misterio", "la forma valor o el valor de cambio" "El proceso de formación del valor", entre otros. [45]

Sin embargo, como ya adelantamos, Benjamin no leyó esos capítulos en el marco de un estudio integral de toda la obra de Marx, ni se preocupó por otorgarles un sentido en relación a la integridad de esa teoría. Le interesaron particularmente estos análisis en tanto permitían vislumbrar el carácter fantasmático de las relaciones entre objetos, que no es otra forma que la de la fantasmagoría presente en las relaciones sociales.

Marx sostenía en *El Capital* que:

> De ahí la magia del dinero. El comportamiento puramente atomístico de los hombres en su proceso social de producción, y por consiguiente la figura de cosa que revisten sus propias relaciones de producción —figura que no depende de su control, de sus acciones individuales conscientes—, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo adoptan en general la forma de mercancías. El enigma que encierra el fetiche del dinero no es más, pues, que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el fetiche de la mercancía (Marx, 2005: 113).

En este camino, los análisis sobre la poesía baudelairiana le permitieron a Benjamin analizar las condiciones sociales de producción del poeta maldito, pero también -y esto es insoslayable por su alto vuelo teórico- trazar las analogías entre el recurso literario de la alegoría y el funcionamiento del fetichismo de la mercancía en la modernidad. Tal como plantea Witte:

> Así como en la mercancía el valor de intercambio del objeto oculta su valor de uso, así también en la alegoría su carácter de signo, según el análisis de Benjamin, oculta su verdadera naturaleza. La alegoría imita pues las particularidades de la mercancía, su fetichismo, determinado por la alienación

[44] Al mismo tiempo, sostenía la pretensión de construir un armazón teórico que le permitiera ejercer la crítica cultural desde las coordenadas del materialismo histórico, mientras le otorgara las bases metodológicas generales para una forma de abordaje histórico particularmente revulsiva, que permitiera desde el mesianismo un acceso dialéctico a las posibilidades revolucionarias.

[45] Varias de estas citas fueron compiladas por el autor en el Convoluto X del Passagenwerk. (Benjamin, 2005)

> de las cosas fuera de sus relaciones funcionales y 'reifica' ese mismo fetichismo (1997:213).

Las continuidades en el análisis benjaminiano, entre la alegoría barroca y la moderna, pueden rastrearse en esa vinculación que habilitaba a seguir rondando en torno a la destrucción y darle cabida a la urgencia por conocer sus implicancias. Según García:

> La alegoría barroca es la calavera. Ella cifra en su aridez y enigma el curso ruinoso de la historia, su inmanencia radical y su carácter irredento. La alegoría propiamente moderna es la mercancía. En la petrificación/reificación de la mercancía se encuentra encriptada la vivencia que convierte la vida capitalista en ruina, en "vida que no vive": el trabajo abstracto, cuya abstracción cosificadora es retenida en la petrificación alegórica. La alegoría barroca es una configuración que se sitúa en el contexto de la Contrarreforma y que reúne a su alrededor la melancolía como forma declinante de subjetividad, lo ruinoso y sufriente de la historia como su objeto privilegiado y la calavera como su emblema característico. Por su parte, la alegoría moderna se enmarca en el "primer capitalismo avanzado" (Benjamin 2005, 385) y es una configuración que reúne a su alrededor el "Spleen" como crítica del "sujeto trascendental" de la historia, el "mundo dominado por sus fantasmagorías" como su objeto privilegiado, y la mercancía como su emblema mayor (García, 2010:169, 170).

Con este afán de develar el carácter ficcional y contradictorio de las relaciones en el marco del capitalismo fue que Benjamin intentó analizar los Pasajes, y diseñó la exposición de dichos análisis condensándolo en distintas figuras que en su visión, expresaban dinámicas colectivas y espacios de la ciudad. Así Baudelaire, Haussman, Daguerre, Luis Felipe, Grandville, constituyeron las llaves para acceder al conocimiento en torno a los pasajes, los panoramas, el interior, las calles de París, las barricadas o las Exposiciones Universales. En el caso de estas últimas –acerca de las cuales también había escrito Marx, sin que Benjamin lo supiera- el autor proponía reconstruirlas desde una mirada que subrayaba la impotencia de los consumidores aislados frente a los espejismos de la circulación (Sazbón, 2002: 176). La forma de acabar con esos espejismos y de anular dichas fantasmagorías residía en el brusco despertar que Benjamin anhelaba: su imaginario en torno a la revolución era un golpe tenaz efectuado en el momento propicio, que lograría conciliar el pasado pendiente en un presente de tiempo pleno.

De manera coherente con esta concepción, otro de los principales núcleos de los escritos que Benjamin compiló para el *Passagenwerk* reposaba en la valoración positiva que el autor tuvo acerca de la conspiración como forma legítima en la lucha política. Esa valoración positiva implicó una diferencia notoria con la perspectiva política marxiana y sobre todo con la continuidad hegemónica de los paradigmas generales de quienes reclamaban ser sus herederos. Esta diferencia cobró más sentido en el marco del proceso de entronización de la organización racional (los partidos comunistas) de las fuerzas de izquierda a nivel mundial para el período

que aquí nos interesa, más allá de que no haya habido interlocución directa de este espacio en forma de respuesta hacia Benjamin.

(INTERRUPCIÓN POLITICA) Conjura, revuelta y revolución

Llegados a este momento de la reconstrucción, nos interesa hacer una pausa en función de resaltar algunas características de la particular mirada política benjaminiana, en la que el marxismo abreva dando lugar a visiones no menos originales.

Tal como dejamos asentado, la asunción por parte de Benjamin de un armazón teórico materialista en sus análisis no implicó tanto un quiebre y una ruptura cuanto una radicalización de su perspectiva epistemológica y política en términos generales. El original programa filosófico e investigativo que construyó desde muy joven el alemán hizo lugar a los interrogantes de época y a los debates políticos vigentes en los campos que más le interesaban, a saber: el de la crítica artístico-cultural y el del conocimiento histórico.

Fue justamente en sus últimos escritos donde:

> culmina un desarrollo al que sólo engañosamente cabría llamar evolutivo, si con este término se entiende una escansión en fases cada una de las cuales suprime o relega a las anteriores. Como señaló Stephan Moses, 'elaborar un nuevo paradigma no significa, para Benjamin, abandonar las categorías centrales del paradigma anterior' sino más bien asignarles una función diferente en la nueva configuración teórica (Sazbón, 2002: 184).

Incorporado en este esquema, el marxismo que Benjamin adoptó no funcionó en su producción a modo de corsé ni de campo delimitador de problemáticas válidas para ser trabajadas, sino como un abanico de posibilidades para generar formas de conocer revulsivas y planteos que permitirían habitar condiciones revolucionarias. Sus intereses no se trastocaron, sino que cristalizó el arrojo en la mirada del crítico: en sus últimos años de vida, evocar las modalidades de existencia de la era burguesa y sus manifestaciones se le antojaba una tarea política de primer orden para actualizar la épica de la emancipación humana.

Como ya anticipamos en el Capítulo 1, no fue Benjamin el único literato e intelectual que encontró en las arenas del marxismo y de la práctica política de izquierda un lugar de referencia vital y teórico. Sin embargo, compartiendo trayectorias y discusiones con otros intelectuales como E. Bloch; K. Korsch y B. Brecht-que formaban parte de la constelación de colegas que Benjamin escogió de manera privilegiada para procesar esos debates- nuestro autor nunca tomó la decisión (similarmente a ellos, y a diferencia de Mariátegui, fundador del Partido Socialista de Perú) de afiliarse de manera orgánica a la estructura de ningún partido de izquierdas, ni en su Alemania natal ni durante el largo exilio.

Esto se debió en parte a la impresión de que adhiriendo públicamente al Partido Comunista, por ejemplo, ya no dispondría de su libertad individual para seguir escogiendo tanto sus objetos de análisis como las metodologías privilegiadas para dar a conocer sus ideas y pareceres. Esta impresión no era antojadiza, por el contrario, estaba ampliamente informada por su estadía de dos meses en la URSS y por los vínculos con militantes del Partido que Benjamin sostuvo a lo largo de estos años.

Esta decisión de no afiliarse, tuvo además–más allá de sus preocupaciones personales en tanto literato- como posibles causas generales la alarmante política soviética de los '30 (los procesos de Moscú de 1936 y de manera definitiva, el pacto Ribbentrop Molotov de 1939, tal como veremos en el siguiente apartado). Pero fue una decisión que puede cotejarse también con una excéntrica visión benjaminiana en torno a la riqueza de algunos de los modos decimonónicos de agrupamiento revolucionario, "pre-racionales".

En esta clave, es posible rastrear en los escritos benjaminianos de este último período de su vida una original consideración acerca de los procesos organizativos de los sectores subalternos y de sus potencialidades revolucionarias, así como un rescate de los intentos *putschistas* en la figura del político revolucionario francés Auguste Blanqui. Daremos aquí un lugar a esta reconstrucción en tanto envuelve algunas de las claves para acceder a la idea de política benjaminiana desde su concepción marxista[46].

¿Qué procesos le interesaron particularmente a Benjamin? Es necesario marcar que la sociedad europea en general, y Francia en particular, poseen una historia de sociedades secretas y asociaciones de trabajadores que se remonta varios siglos atrás[47]. En Francia, y centralmente en París, entre los siglos XVIII y XX afloraron gran cantidad de organizaciones secretas, surgidas a partir de múltiples y diversas iniciativas o para dar respuesta a problemas que unificaban a un colectivo (Figueroa, 2015). Estas organizaciones tuvieron una incidencia fundamental en todos los episodios de la vida francesa moderna, particularmente durante el siglo XIX, y metamorfosis mediante, en los sucesos desatados en la agitada escena política parisina entre 1848 y 1851.

[46] Una cita ilustrativa que copia Benjamin de Plejanov trae a colación esta consideración acerca de la conspiración: "Los programas prácticos de los conspiradores comunistas de entonces… se distinguen muy ventajosamente de los socialistas utópicos… por la profunda certeza de que la liberación de la clase trabajadora ("el pueblo") es impensable sin la lucha contra las clases superiores ("la aristocracia"). Desde luego que la lucha de un puñado de hombres que forjan una conspiración en nombre de los intereses del pueblo no se puede calificar en ningún caso de lucha de clases. Pero cuando la mayor parte de los conjurados procede de los trabajadores, la conspiración ofrece el germen de una lucha revolucionaria de la clase trabajadora" (Benjamin, 2005: 621).

[47] Las transformaciones que acarreó el pasaje del feudalismo al capitalismo hizo que algunas instituciones que fueran fundamentales en la sociedad dominada por el modo de producción feudal (como los gremios de productores) fueron reconfigurándose y dando lugar a nuevos tipos organizativos.

Según el historiador Eric Hobsbawm, estas organizaciones fueron una de las tantas formas de asociación que precedieron a las que se consolidaron durante fines del siglo XIX y a lo largo del XX. Una de las formas que tomaban, fueron, por ejemplo, las sectas obreras (Hobsbawn,1983). Estas sectas conservaban mucho del arsenal ritual y de iniciación de las sectas religiosas. No obstante, se secularizaron en el tiempo, sobre todo acompañadas de la adscripción de sus miembros al comunismo como ideario. Estaban compuestas por grupos de conspiradores profesionales, que tenían prácticas comunes y secretas, que respondían a las órdenes de quien se encargaba de convocarlos. Siguiendo con el ejemplo de Francia, uno de los casos emblemáticos de este tipo de asociación fue la Sociedad de las Estaciones, cuyo jefe, el señalado Blanqui, constituyó una de las figuras centrales de este período de la historia francesa, y se consagró en la tradición revolucionaria europea como un voluntarista, un *putschista*, de aquellos frente a los que la organización política obrera de tipo leninista se transformaría en -supuesta- superación[48].

Fue esa misma asociación, siguiendo la cronología, que posteriormente se transformó en *Los fuera de la Ley*, que engendró a su vez la *Liga de los Justos.* Esta liga fue la que más adelante y bajo la influencia de Marx y de Engels, se transformó en la *Liga de los Comunistas*, para la cual ambos escribieron el famoso *Manifiesto* en 1848[49]. Es preciso aclarar que este tipo de organizaciones no eran necesariamente revolucionarias ni conspiraban a favor del proletariado. De hecho, había sociedades secretas para respaldar las necesidades de casi todas las fracciones de clase en Francia que Marx describe magistralmente en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

Lo que aglutinaban esos agrupamientos era a la bohemia: toda esa masa "informe, difusa, errante", que era producto de los desajustes del proceso de transformación capitalista, del éxodo del campo a la ciudad y de la generación de una categoría social que pareciera "exceder" la relación capital – trabajo.

> En la corte, en los ministerios, en la cumbre de la administración y del ejército, se amontona un tropel de bribones, del mejor de los cuales puede decirse que no se sabe de dónde viene, una bohème estrepitosa, sospechosa

[48] Según el relato del historiador inglés, la trayectoria de la agrupación de Blanqui ejemplificaba el recorrido más general en este proceso de secularización y des-ritualización que atravesaron las asociaciones de trabajadores urbanas. "Así, no deja de tener interés el que la Sociedad de las Estaciones de Blanqui, después de sus primeras derrotas, se reorganizase bajo una nomenclatura harto más sobria (agentes Revolucionarios, jefes de grupo, hombres)" (Hobsbawn, 1983: 252).

[49] "Los Comunistas ya no eran una hermandad al viejo estilo. Marx, cuya antipatía hacia este tipo de asociaciones era pronunciada —siempre se negó a ingresar en cualquiera de ellas—, se encargó de que así fuera, y especialmente estipuló la eliminación de todas las formas de autoritarismo supersticioso comprendidas en sus normas. La nueva organización, democrática pero centralizada, elegía todos sus jefes, pudiendo asimismo destituirlos. A efectos prácticos se trataba de una organización revolucionaria del todo moderna" (Hobsbawn, 1983: 254).

> y ávida de saqueo, que se arrastra en sus casacas galoneadas con la misma grotesca dignidad que los grandes dignatarios de Soulouque (Marx, 2001: 77).

Para Benjamin, la bohemia fue una de las figuras claves de lo moderno, y así aparece en Baudelaire.

> La bohemia figura en Marx en un contexto muy instructivo. Cuenta en ella a los conspiradores profesionales.(…) Marx le parafrasea como sigue: 'Al formarse las conspiraciones proletarias, hace su aparición la necesidad de la división del trabajo; quienes eran miembros se repartían en conspiradores de ocasión, esto es, trabajadores que ejercían la conjura sólo a la par que sus otras ocupaciones, que nada más asistían a las reuniones y que estaban dispuestos a aparecer, si lo mandaba el jefe, en el sitio convenido para la cita, y en conspiradores profesionales que dedicaban toda su actividad a la conjura y que vivían de ella… De antemano la posición en la vida de dicha clase condiciona enteramente su existencia… Su oscilante existencia, más dependiente en cada caso del azar que de su actividad, su vida desarreglada, cuyas únicas paradas fijas son las tabernas de los vinateros (lugares de cita de los conjurados), sus inevitables tratos con toda la ralea de gentes equívocas, les colocan en ese círculo vital que en París se llama *la bohéme*'. (Benjamin, 1980: 24)

Aquí vemos cómo, desde la cita del texto de Marx y Engels de 1848 (*Les conspirateurs*, basado en un análisis de los escritos del jefe de policía parisino De La Hodde) Benjamin señalaba la existencia de la conspiración como actividad permanente, que tenía algunas variables hacia su interior, pero que en general reunía alrededor de la conjura a todo un grupo de gente tratada de manera usualmente desdeñosa por el autor de *El Capital*. La conspiración es actividad que le correspondía a la *bohéme*: por ello, los bohemios fueron el público disponible a la hora de cualquier tipo de conjura (Figueroa, 2015).

Benjamin continuaba:

> En su descripción del *'conspirateur de profession'* Marx prosigue: 'La condición única de la revolución es para ellos la organización suficiente de su conjura… Se lanzan a invenciones que han de lograr milagros revolucionarios; bombas incendiarias, máquinas destructivas de mágica eficacia. (…) De ahí les viene su irritación no proletaria, sino plebeya, contra los "habitsnoirs"(Benjamin, 1980: 25).

Que esa irritación fuera plebeya y no proletaria, no parecía constituir una limitación severa para Benjamin. Desde su óptica, la bohemia y la conspiración eran un índice de la situación histórica del siglo XIX francés, aquella que está interesado en describir y analizar en los Pasajes. Lo central del análisis de la bohemia vinculada a la conspiración como actividad política, era que representaba uno de los puntos habilitantes para dar entrada a dos personajes que fueron fundamentales en la producción benjaminiana: Baudelaire, de quien Benjamin admiraba "(…) la sensibilidad, que le ha valido una experiencia que lleva la marca de la originalidad esencial" ; y el referido político-militar Blanqui (1805-1881), creador de la

Sociedad de las Estaciones que describimos previamente y actor político fundamental de las revoluciones del siglo XIX en Francia (Figueroa, 2015).

Ambas trayectorias vitales fueron previas a lo que Benjamin percibió como la superación de la conjura, representada por Marx y consolidada por el *Manifiesto Comunista*. No obstante, encontró en ellos dos los rasgos de lo heroico, en sí y en sus reversos –el apache, pero también el traidor, la referencia negativa de Napoleón III-, en relación a la multitud como la pieza fundamental del cuadro de la modernidad. Si el conspirador fue uno de los roles asumidos en la representación moderna del héroe, Blanqui encarnó ese rol por excelencia, mientras Baudelaire logró comprender la conspiración en esa óptica. La gran urbe, escenario del héroe moderno, fue la que anticipó describiendo alegóricamente Baudelaire. El poeta maldito fue para Benjamin quien mejor supo observar la sociedad parisina del siglo XIX. Mientras, Blanqui era a sus ojos el actor político más prestigioso: "(…) antes de Lenin no hubo nadie que, como él, haya tenido en el proletariado rasgos más claros" (Benjamin, 1980: 28). Ambas figuras compartieron algunas intuiciones, pero sobre todo, un "gesto": el del *putsch,* el golpe de mano, el gesto del conspirador profesional. Un gesto similar al del brusco despertar que a Benjamin le interesaba como historiador materialista.

En el análisis de Marx que Benjamin ventiló, los conspiradores profesionales, como Blanqui, depositaban la posibilidad del momento revolucionario en su propia capacidad de conjurar. Si bien el general francés fue reconocido respetuosamente por Marx como un importante dirigente proletario (Traverso, 2002), no dejó de rondar en la obra marxista un balance negativo sobre todos los intentos de conspiración. A la vez, en el caso de Baudelaire, dice Benjamin, "(…) los atisbos políticos de Baudelaire no sobrepasan en el fondo los de estos conspiradores profesionales (…) En cualquier caso, podría haber hecho suyas las palabras de Flaubert: 'De toda la política sólo entiendo una cosa, la revuelta'" (Benjamin, 1980: 24-25).

La revuelta es comprensible en el poeta porque cuadraba en él toda una "(…) metafísica del provocador[50] (…) Esta ira sañuda –la 'rogne'- ha sido la actitud que durante medio siglo ha alimentado en las luchas de las barricadas a los conspiradores profesionales de París"(Benjamin, 1980: 27). Es impensable una historia de la lucha de clases en Francia que no resalte la centralidad de la batalla callejera corporizada en las barricadas populares.

> Marx habla de los conjurados como los dirigentes de las barricadas parisinas, que han marcado la ciudad en cada conflicto, Baudelaire las menciona, "recuerda sus 'adoquinados mágicos que como fortines se encrespaban hacia

[50] Respecto de las acciones de un Baudelaire gritando por las calles, clamando por ser víctima y a la vez verdugo, nos dice Traverso que "Benjamin identifica, con esta actitud, los signos típicos de una 'metafísica del provocador' que alcanzará su forma más perfecta, en el siglo XX, con Sorel y sobre todo con Celine" (Traverso, 2002)

> lo alto'. 'Mágicos' son desde luego esos adoquines, ya que el poema de Baudelaire desconoce las manos que lo pusieron en movimiento. Pero tal pathos pudiera muy bien estar obligado al 'blanquismo'. (…) Al final de la Comuna el proletariado, como un animal tocado de muerte en su guarida, palpaba su propio retroceso tras las barricadas. De la derrota tuvo la culpa que los obreros, adiestrados en las luchas en barricadas, no fuesen favorables al combate abierto (…) El jefe más importante de las barricadas parisinas, Blanqui, se hallaba entonces en su última cárcel, en Fort du Taureau. En él y en sus camaradas vio Marx, en su retrospección de la revolución de junio, 'los verdaderos dirigentes del partido proletario'. Resulta difícil hacerse una idea demasiado alta del prestigio revolucionario que Blanqui poseía entonces y que conservó hasta su muerte. Antes de Lenin no hubo nadie que, como él, haya tenido en el proletariado rasgos más claros. Los cuales se estamparon también en Baudelaire (Benjamin, 1980: 27).

La técnica de Blanqui fue la del *putsch*, y fracasó una y otra vez: no logró hacer triunfar su obra de salvación general. En cambio, terminó sus días con una visión trágica del eterno retorno del sufrimiento y una crítica fulminante de la idea de progreso, visión que desembarcó con fuerza en el Benjamin tardío, el más escéptico. El sujeto que Blanqui quiso hacer triunfar no acompañó la gesta heroica de los adelantados. Baudelaire, por su parte, fue un poco más efectivo con la técnica del golpe para con la poesía, pero eso tampoco significó mucho en su vida: de hecho, el acogimiento de un público que logre reconocerlo es póstumo también.

> Pocos años después del fin de Baudelaire coronaba Blanqui su carrera como conspirador con una operación magistral que es digna de ser recordada. (…) La fuerza que hacía esto posible está a buen recaudo en la palabra de la poesía de Baudelaire. (…) En una frase famosa Baudelaire se despide con el corazón ligero de un mundo 'en el que la acción no es hermana del sueño'. Pero su sueño no estaba tan a solas como le parecía a él. La acción de Blanqui ha sido hermana del sueño de Baudelaire. Ambos están entrelazados. Son las manos entrelazadas sobre una piedra bajo la cual ha enterrado Napoleón III las esperanzas de los combatientes de junio (Benjamin, 1980: 120).

Esta recuperación de la conspiración como actividad política, de la figura de Blanqui como militante (que fue acompañada además de una lectura atenta de *La eternidad de los astros*, escrito principal del agitador francés) no fue de suyo en detrimento de la necesidad de la organización a largo plazo, que Benjamin refirió como imprescindible en otros pasajes. Ya en dirección única había sugerido que "El verdadero político sólo calcula a plazos*."* (1955: 38).

No obstante, el autor alemán introdujo en estos pasajes un interrogante original en torno a las posibilidades revulsivas de la actividad no planificada de manera racional y moderna, es decir, contrarias a las pretensiones de la Internacional Comunista y todos los ámbitos de definición que desde la Rusia soviética determinaban las formas de actuación y de agrupamiento "correctas" para la clase obrera y el activismo comunista. Este interrogante que

Benjamin deslizó tiene fuertes correlatos en su manera mesiánica de interpretar la historia y en las tareas que le asignaba al conocimiento liberador.

La rehabilitación de Blanqui en la genealogía revolucionaria junto con la validación política de las jornadas de la conjura puede funcionar como posibles canales de diálogo con los análisis ya expuestos de José Carlos Mariátegui[51]. Mientras que en el peruano, la acción y la lucha callejera estaban condensadas en su imagen mítica de Sorel –a quien, al igual que hacía Benjamin con Blanqui, colocaba a la altura de Lenin-, en Benjamin la barricada y el enfrentamiento de clases *tete a tete* eran palpables en los intentos de revuelta de *les conspirateurs*.

En ambas trayectorias biográficas, si Italia había oficiado de escenario para el encuentro con la teoría marxista, Francia resultaba el lugar del mundo europeo occidental que sin lugar a dudas generó más aprendizajes para la praxis política revolucionaria en los siglos capitalistas. Resuenan oportunas las encantadas palabras de Engels en 1889, citadas por Benjamin en la sección "Movimiento social" del *Passangenwerk*:

> Y sólo Francia tiene un París, una ciudad en que la civilización europea se ha desarrollado hasta su máximo florecimiento, en la que se entrelazan todos los hilos de la historia europea y de la que parten cada cierto tiempo las sacudidas eléctricas que conmocionan al resto del mundo, una ciudad cuya población combina como ningún otro pueblo la pasión por el placer con la pasión por la acción histórica (Engels en Benjamin, 2005: 713)

Lo disímil, no obstante, de ambas contribuciones –la de Benjamin y la de Mariátegui- es que mientras que el primero se permitió dudar hasta último momento de la productividad política de la organización y el largo plazo, en una apuesta por la conjura y el golpe de efecto que garantizaría el quiebre mesiánico, el segundo se dedicó arduamente a los trabajos organizativos que implicaban sostener el método del viejo topo de Marx para socavar la sociedad burguesa en crisis.[52]

Retomando la cronología, Benjamin concluyó el texto sobre Baudelaire desde Dinamarca en 1938 y lo envió orgulloso y lleno de ilusiones a Nueva York para ser publicado. Sin embargo, poco tiempo después recibió una nueva carta de Adorno en la que este le trasmitía que el texto

[51] A la vez, retomar a Blanqui como pensador poético, le dio a Benjamin una nueva clave para profundizar sus intuiciones en torno a la fantasmagoría en la modernidad decimonónica: "Cuando a finales de 1937 cayó en manos de Benjamin La eternidad por los astros de Blanqui -una postrera fantasmagoría cosmológica del gran revolucionario, escrita en prisión- encontró allí sus propias especulaciones sobre el siglo XIX, pero ahora como infierno. Lo aparente de todo lo nuevo que este siglo ofrecía en cuanto modernidad por excelencia culminaba en su más alta idea, la de progreso, que encontró denunciada por Blanqui como <fantasmagoría de la historia misma> <como algo antiquísimo e inmemorial que, revestido de última novedad, se acerca pavoneando> De Blanqui había que aprender que en la fantasmagoría se encerraba también <la crítica más amarga>, <la más terrible acusación contra la sociedad>" (Tiedemann en Benjamin, 2005:22).

[52] Por supuesto, no puede aquí soslayarse que los 10 años que Benjamin sobrevivió a Mariátegui estuvieron signados por la zozobra y la decepción.

había sido rechazado por el Instituto, sumada a otra crítica mordaz acerca de las pretensiones que Benjamin había depositado en el trabajo.

> Considero que es metodológicamente poco feliz el dar un giro 'materialista' a los rasgos manifiestos particulares del dominio de la superestructura conectándolos inmediatamente y en realidad casi de manera causal con los fenómenos correspondientes de la estructura…Podría expresarlo de la siguiente manera: el motivo teológico de llamar a las cosas por su nombre tiene una tendencia a recaer en la presentación estupefacta de simples hechos. Si quisiera decirlo drásticamente, se podría decir que el estudio se ha establecido en la encrucijada de la magia y el positivismo. Ese lugar está embrujado. Solo la propia teoría puede romper el encantamiento- su propia teoría, determinada, buena, especulativa (Adorno en Buck-Morss, 2011: 374).

Adorno acusó a Benjamin, nuevamente, de caer en un realismo del reflejo, no dialéctico, en la relación entre los contenidos de Baudelaire y la historia social de su tiempo: esta tendencia resulta, a su entender, en que el propio trabajo benjaminiano se había tornado alegoría. Frente a ese devenir, el frankfurtiano estableció que "(…) la determinación materialista de los caracteres culturales solo es posible por la mediación del proceso global" (Witte, 1997: 217).

Esta nueva desavenencia teórica -y política- con el Instituto, y con el más joven de sus miembros, en el que Benjamin tenía confianza plena, lo dejó casi sin aliento para seguir produciendo. No obstante, la necesidad de contar con esos ingresos mensuales lo llevaron a reformular el escrito atendiendo a las sugerencias de los frankfurtianos. Sobre la versión final del manuscrito enviado a Nueva York, Benjamin le confesó a una amiga: "Mi capítulo de Baudelaire está concluido y espero ahora las nubes de tormenta que este texto abatirá sobre mi cabeza" (Buck-Morss, 2011: 378). No estaba para nada conforme con el resultado de dicha revisión.

Más allá de lo fino del intercambio, de las furtivas observaciones que Horkheimer y Adorno le hicieron a los escritos de Benjamin, es posible suscribir a los análisis que sostienen que las desavenencias tenían como trasfondo un desacuerdo fundante en torno al lugar que la política debía tener en un pensamiento crítico de la estética que reivindicaría al marxismo como herramienta hermenéutica. Benjamin encontraba limitado el trabajo de los frankfurtianos, conformes con su trabajo de edición de revista y de sostén de líneas investigativas, por más acuciantes que éstas fueran. Si bien por lo que ya expusimos, el autor decidió no formar parte de manera orgánica de ninguna institución revolucionaria, si gestó a lo largo de su trayectoria diversos proyectos artísticos, literarios, colectivos que tenían en la revolución socialista su anhelo y horizonte. En un marco en que –tal como explica Anderson- gran parte del marxismo se volcó a la producción para la academia y a los estudios culturales y análisis estéticos, Benjamin insistía en la tarea política de la crítica tal como le interesaba erigirla para esa etapa.

Siguiendo a Traverso:

> Benjamin se esforzaba por escapar de los callejones sin salida en los que se encerraban las versiones del marxismo que lo rodeaban: el stalinismo, el evolucionismo socialdemócrata y el reduccionismo estético. Escudado en esta última postura, Adorno permanecerá siempre impermeable a toda tentación de dar una traducción política a su teoría crítica (Traverso, 2004: 175).

En aras de cerrar este apartado, podemos subrayar que otra de las interlocuciones del crítico alemán en todo este período de su producción fue con el Marx joven, el filósofo, y su romántica intuición en torno a las posibilidades utópicas que guardaba el despertar del mundo: mundo que hacía tiempo conservaba "(…) el sueño de una cosa, de la que solo basta conquistar la plena conciencia para poseerla plenamente". Para este joven y entusiasta Marx, "(…) la reforma de la conciencia solamente consiste en despertar al mundo…del sueño (que sueña) sobre sí mismo". Esta hermosa frase que Marx incluyó en 1843 en una carta a Arnold Ruge fue recuperada por Benjamin para colocarla de epígrafe en el Convoluto N del *Passagenwerk*, una de las secciones principales de sus fragmentos (Benjamin, 2009d). El contenido de esta carta nos acerca a un Marx "benjaminiano", ya que como se pregunta Sazbón "(…) ¿no son acaso benjaminianas tanto la expectativa de Marx de sustituir el sueño por la vigilia como, sobre todo, la contigua exhortación a llevar a cumplimiento efectivo la promesa de una tradición?" (2002:178).

En toda esta reconstrucción queda evidenciado el carácter único y potente de la apropiación que Benjamin hace de la perspectiva teórica marxista. Sus interpretaciones y los desmarques en cada uno de los temas trabajados siguen planteando preguntas a la teoría política que permanecen vigentes hasta la actualidad. Sin embargo, no hay otro escrito en que aparezcan más explícitos sus embates contra ciertas herencias de Marx y contra las prácticas políticas de la izquierda de su tiempo que en las líneas que componen las tesis *Sobre el concepto de historia*, que revisaremos en el próximo capítulo.

Apartado II

Hacia el encuentro de la política: las estaciones

Capítulo 3: Primera estación. El verdadero moderno marxismo de Benjamin y Mariátegui

"Solo el marxismo, sobre todo, ha aportado al mundo un concepto del saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro. Este conocimiento de la tendencia es necesario incluso para recordar, interpretar, esclarecer en su posible significación y trascendencia lo ya-no-consciente y lo llegado a ser. Con ello el marxismo ha salvado el núcleo racional de la utopía trasponiéndolo a lo concreto, como también el núcleo de la tendencia dialéctica todavía idealista"

E. Bloch

En función de comenzar este capítulo para trabajar en torno a las ideas sobre el marxismo que proponen los autores, cabe aclarar que con esta noción nos referimos a un universo amplio y cargado de significaciones. Para conceptualizarla, utilizamos una definición laxa de materialismo histórico -tal como la entiende Perry Anderson- como término intercambiable con el de "marxismo", en cuanto "(…) cuerpo de pensamiento socialista que constituy(e) un auténtico paradigma de investigación colectiva; (…) exposición general del desarrollo humano a lo largo de los siglos; (y) llamada política a las armas en la lucha contra el capitalismo" (Anderson, 2004:107).

Para situar históricamente el campo de problemáticas presente en el pensamiento de ambos autores es preciso aclarar que su marxismo afloró en un momento en que la ortodoxia, tal como sería conocida en los años de hegemonía estalinista, no estaba instituida. Es decir, existían –obviamente- escuelas, corrientes, pensadores que se afanaban por continuar la tradición marxista en el sentido más literal del término, esto es, prolongar esa teoría y mostrarse fieles reproductores. Sin embargo, por ser un momento en que las derivas filosóficas y teóricas del occidente estaban en pugna y redefiniéndose, había posibilidades para que la idea de continuidad fuera interpretada en una acepción más bien de actualización, y no de recortes de la realidad cambiante para ajustarla al molde teórico.

En este sentido, suscribimos a la hipótesis planteada por Beigel respecto a que la tensión ortodoxia/heterodoxia no resulta, en última instancia, útil para revisar críticamente los aportes teóricos de Mariátegui. Tampoco, agregamos por nuestra cuenta, de Benjamin[53]. En función del estado de los debates teóricos internos al marxismo en el período entreguerras y atendiendo a la multiplicidad de líneas que afloraron, no basta con decir que había una ortodoxia

[53] Esto no niega que la imposición de las lecturas dominantes a partir de la segunda mitad de los '30 haya tenido como consecuencia el ocultamiento, negación e incluso condena directa de los aportes de nuestros autores durante décadas.

consagrada operando por un lado y planteos heréticos por el otro, sino que podemos pensar en interpretaciones enfrentadas y en competencia, dirimiéndose en un momento de confusión generalizada. Muy inicialmente en los años veinte se consolidaba:

> el nuevo juego dialéctico que comenzó con la afirmación del 'marxismo-leninismo' en el incipiente movimiento comunista internacional, a principios de la década, y que se movió en torno a las identificaciones entre verdad científica y eficacia política, y a la relación de esto último con la teoría marxista (Beigel, 2003: 129).

Incluso la definición de ortodoxia que George Lukàcs había asentado en 1923 en *Historia y conciencia de clase*, lejos de marcar un abordaje dogmático y cerrado de la herencia de Marx, se asimilaba bastante a la forma en que nuestros autores comprendieron al marxismo. Según el húngaro:

> El marxismo ortodoxo no significa por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de 'fe' en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro 'sagrado'. La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere por el contrario y exclusivamente al método. Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo (Lukàcs, 1985:35).

La misma claridad tendría años después Mariátegui al plantear que "(…) el materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual" (1974:16).

Por ello, coincidimos en considerar que en la generación de nuestros autores, no "(…) puede hablarse de una única ortodoxia, sino más bien de varias lecturas que disputaban ese espacio de legitimidad" (Beigel, 2003: 128). Era un momento de apertura y por tanto no se pensaban como excluyentes, contradictorios o irreconciliables esos saberes o tradiciones, por el contrario, primaba una búsqueda por componer un relato integral de las tendencias individuales, sociales y culturales de la época.

En el caso de José Carlos Mariátegui y pensando en las discusiones que sostuvo con la Internacional Comunista en sus últimos años de existencia,

> su vida y su pensamiento se desarrollaron en momentos de transición para la organización del comunismo mundial, cuando el estalinismo aún no había monopolizado el espacio latinoamericano. Esta brecha para el disenso y el pensamiento crítico le permitió desarrollar y plantear sus proposiciones, con la sospecha de que sino prevalecían, al menos influirían en el curso de la acción. (Ferreyra, 2006:8).

El caso de Walter Benjamin difiere en su relación con las tendencias que disputaban la ortodoxia. En primer lugar, porque produjo sus análisis desde el corazón de la Europa privilegiada por el marxismo como *locus* de conocimiento y militancia. En segundo lugar,

porque logró conocer de primera mano la experiencia soviética al haber pasado esa temporada detrás de Asja Lascis en Moscú durante 1926 y sostener allí intensos intercambios tanto con marxistas disciplinados a la línea de la URSS como con reconocidos críticos del pensamiento comunista. Tercero, y aquí la diferencia fundamental con Mariátegui, porque el alemán asistió por completo a la derrota de los '30, años que en mucho se diferenciaron de las promesas abiertas de la década anterior. Así, Benjamin se constituyó en testigo cercano del proceso de reificación de la doctrina del materialismo dialéctico, que se tornaría dominante de manera estable a partir del fin de la segunda guerra mundial. Pero su margen de maniobra no se vio acotado por su pertenencia orgánica: incluso sintiendo que su deber como intelectual era abocarse a las tareas de la inteligencia y el desarrollo del espíritu para la revolución, el pensador alemán eligió no enmarcarse en ninguna experiencia partidaria. Desde allí, y en una cornisa muchas veces incómoda, también se permitió construir un pensamiento original y a todas luces herético desde el punto de vista del dogma soviético.

Retomando nuestro planteo inicial, podemos decir que la posibilidad de convivencia de relatos enfrentados dentro del marxismo de los años '20 se debe al hecho de que la Primera Guerra Mundial no sólo había puesto en crisis a las ideas liberales decimonónicas, sino que también hizo entrar en crisis al marxismo pre-bélico. El cuestionable rol cumplido por la socialdemocracia alemana y otros partidos socialistas europeos que avalaron el conflicto, era tan sólo una punta de iceberg de una crisis teórica general que se instalaría en el centro de los núcleos de pensamiento que se reclamaban herederos de Marx.

En este sentido, como vimos en los capítulos anteriores, por tangentes distintas, ambos autores se identificaron con el espartaquismo por su postura de resistencia innegociable frente a la guerra mundial. Esta adhesión probablemente se haya debido a que la postura de Liebknetch, Luxemburgo y el grupo que constituían fue la más consecuente con el internacionalismo marxista. También se explica en la necesidad de ambos de que el materialismo marxista en sus posiciones políticas lograra sintetizar, como decía Mariátegui, "(…) todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época" (Mariátegui, 1974: 52).

Para asomarnos a las producciones maduras de los autores, escogemos una frase que a nuestro entender, consigna el esfuerzo de resumir en el materialismo histórico los desarrollos que tanto Benjamin como Mariátegui entendían que no podían ser soslayados a la hora de comprender la dinámica contemporánea de las sociedades actuales, e incluso, los anhelos de esa sociedad por transformar la forma de los vínculos humanos. Nos referimos a la idea del "verdadero moderno marxismo", idea mariateguiana que le permitió al autor incorporar aportes

exógenos a ese universo discursivo[54]. En una nota de presentación de los *Siete ensayos* que el mismo preparó en 1929, hablando de su libro nos decía que:

> Los *7 Ensayos* no son sino la aplicación de un método marxista, para los ortodoxos del marxismo insuficientemente rígido en cuanto reconoce singular importancia al aporte soreliano, pero que en concepto del autor corresponde al verdadero moderno marxismo, que no puede dejar de basarse en ninguno de las grandes adquisiciones del 900 en filosofía, psicología, etc. (Mariátegui, 2006: 18).

Esta vocación ecléctica, por abrir el marxismo al diálogo con otras tradiciones y corrientes, no es privativa de Mariátegui, sino que también permite caracterizar la producción de Benjamin a lo largo de su trayectoria posterior a 1924, cuando puso en juego su perspectiva teológica en la construcción de una dialéctica negativa que propusiera nuevas formas de acceso a la injusta realidad.

La idea de 'moderno', sin embargo, no debe aquí confundirnos. Ambos autores fueron modernos, sin duda, en la abnegación y avidez con que intentaron comprender los fenómenos y manifestaciones de la sociedad que les tocó habitar, en función de generar herramientas que aportaran en las batallas en curso por lo que advendría. Sus producciones abrevaban también en referencias –a veces, no exentas de nostalgia- por un pasado pre-capitalista y previo a la corrupción propia de la sociedad burguesa. Tanto la idea de la Conquista española en Perú como pecado original (Mariátegui, 1981) como el interés por las investigaciones del arqueólogo Bachofen y sus sociedades matriarcales originarias en el caso benjaminiano (Benjamin,2009b), dan cuenta de la insistencia de una mirada que otorgaba al pasado un lugar prominente en la escritura. Volvemos aquí a las influencias contextuales frente a la decadencia civilizatoria: en términos literarios, son innegables en ambos pensadores los influjos del romanticismo, pero también del arte simbolista, que habilita un espacio decisivo a las esferas de lo irracional, del orden metafísico, de las dimensiones espirituales de la vida.

En el caso del Mariátegui "maduro", sí había un afán explícito por defender el estatus de lo moderno, pero eso debe entenderse en contexto, en la disputa que llevaba adelante con los sectores conservadores, los referentes intelectuales del Perú envejecidos, anquilosados y reacios ante los embates de una crítica e irreverente juventud transformadora. En ningún momento eso actuó en detrimento del rescate del pasado pre-incaico y de ciertas latencias pre-modernas, como veremos más adelante. Modernidad, para Mariátegui, era ubicar las coordenadas de la

[54] Sazbón nos habla de un "dispositivo anexionista" para pensar este ejercicio de ampliación, que implica sumar los aportes de la "filosofía moderna" al marxismo, entre ellas, destacadamente: Bersgon y Sorel (Sazbón, 2001: 46)

nueva humanidad, asumir su afán de "vivir peligrosamente" y de superar mediante la fe combativa las adormecidas filosofías de la pre guerra (Sazbón, 2001).

En Benjamin la modernidad apareció desde muy temprano como particular disposición a la vida aislada, individualista y condenada al fracaso del burgués ejemplar. La modernidad había logrado destruir lazos comunitarios y el encuentro interpersonal (esto se ejemplifica en la muerte de la narración al morir su condición de posibilidad) pero también había generado fenómenos que permitían pensar en la democratización de las relaciones, y en utilizar mecanismos propios de esa modernidad burguesa en favor de pensar la destrucción del circuito capitalista de acumulación y aniquilamiento. Esta tensión entre extremos recorrió de manera permanente las búsquedas benjaminianas.

La modernidad como proyecto, tal como vimos en el capítulo anterior, sufrió en estos años de entreguerras un fuerte cimbronazo en función de su propia incapacidad de sostener las ilusiones con las que se había forjado. Comprender este dato coyuntural es de vital importancia en nuestro acercamiento a ambas teorizaciones. La propia y autoasumida modernidad de los autores puede relativizarse toda vez que ambos fueron agudos críticos de las latencias perversas de esa configuración histórica y cosmovisión societal.

Es posible sostener aquí que la apertura propia del marxismo de ambos autores da cuenta de que esa tradición de pensamiento constituyó en sus obras un método de abordaje de la compleja trama de la realidad social, más que un cuerpo cerrado y sistemático de conclusiones acerca de la misma. Con esa advertencia inicial, nos proponemos retomar en este capítulo las características de ese peculiar marxismo, sobre las que comenzamos a avanzar en el anterior, y los vínculos de sus "marxismos" con la idea de política en ambos autores.

Defendiendo ¿qué marxismo? Las posibilidades latinoamericanas de una exégesis del espíritu de Marx

> "Hay que despojarse radicalmente de los viejos dogmatismos, de desacreditados prejuicios y de arcaicas supersticiones"
>
> J.C. Mariátegui

Es un lugar recurrente dentro de los marxismos, revisitados en el siglo XXI, pretender posicionarse dentro de corrientes o escuelas que escapen del dogmatismo y de las diversas formas de pre/juicios enaltecidas por la ortodoxia revisionista, reformista, estalinista, o trotskista, entre otras. No obstante, no resulta sencillo hallar referentes que de manera cabal

habiliten esas lecturas amplias, ricas y en algún punto, disidentes. Mariátegui, al igual que Benjamin, constituye una clara excepción.

Para el caso de las producciones de Mariátegui, -volviendo a las recomendaciones heurísticas de Gramsci en torno al análisis de la producción escrita de un autor- y con el ánimo de bosquejar su marxismo, asumimos la tarea de rescatar particularmente los textos donde logró interceptar todo ese aprendizaje europeo y las herramientas de interpretación del materialismo histórico desde una posición que hizo foco en la realidad local[55].

Desde el momento en que Mariátegui se asumió, no sólo como socialista, sino también como marxista "convicto y confeso", se puso sobre los hombros la tarea de defender a capa y espada ese universo teórico. Pero, ¿qué implicaba exactamente defender el marxismo? ¿de qué, de quiénes habría que defenderlo? Nos proponemos aquí repasar algunas de las "amenazas" que se ceñían en opinión del Amauta y la metodología que utilizó para su misión defensiva.

En primer lugar, era necesario defender el marxismo de sus detractores de derecha, de la oleada conservadora a nivel mundial, ya que "(…) la reacción, la dictadura, han menester de ser teorizadas y no escasean en la juventud letrada quienes (…) están dispuestos a asumir ese papel" (Mariátegui, 1959: 111). Los teóricos del conservadurismo, en sus diferentes corrientes daban batalla tanto contra el individualismo racionalista y liberal como contra las posturas de izquierda y radicales. Imbuida en las impugnaciones que trajo la crisis de posguerra, proliferó una literatura pendiente de justificar teóricamente la reacción conservadora y la derechización de los gobiernos otrora democráticos a nivel global.

En segundo lugar, al mismo tiempo, y también con esfuerzo y pasión, para Mariátegui había que defender el marxismo de las interpretaciones y políticas de algunos de sus propios continuadores. En este sentido, y tal como reconstruye Quijano, existió una tensión evidente en la producción de los últimos años del Amauta entre su forma de entender el marxismo 1) como un método de interpretación histórica que se había transformado en un "dogma" y una "fe" (en tanto fueron apropiados de manera mística por las masas en su irrupción transformadora de la civilización) y/o 2) como una compleja filosofía de la historia a la que era necesario complementar con otras corrientes. Esta tensión, que apareció de forma recurrente, fue, según Quijano, la forma que encontró Mariátegui de poder disputar ("defender el marxismo", en

[55] Nos referimos concretamente a los textos reunidos en *Siete ensayos…*, *Peruanicemos el Perú*, *Ideología y Política* y *Defensa del marxismo*, artículos y ensayos cuya redacción es mayoritariamente posterior a 1926 y donde el autor se esforzó por dar vida al análisis situado sobre la realidad social y política de su país desde un método que se auto-asumió marxista. También nos interesa rescatar, por el motivo expuesto en el apartado anterior, los artículos compilados por el propio autor en *El alma matinal*, muchos de los cuales fueron escritos en años previos pero se vieron "refrendados" al ser escogidos en esta selección llevada a cabo por el autor en 1930 antes de morir.

simultáneo) tanto contra el escepticismo y el nihilismo de la burguesía desencantada -y por eso, reflotó la dimensión metafísica y religiosa del materialismo, como profundizaremos en el capítulo 7- como contra el positivismo pre-bélico que también había penetrado el marxismo y proponía una versión cientificista de la doctrina del materialismo (Quijano, 2007).

En relación a ese último cuestionamiento, la decadencia de la perspectiva cientificista y progresista, que había sido hegemónica en el pensamiento social del siglo XIX, estaba siendo enjuiciada en los albores del XX por una perspectiva relativista que cuestionaba el carácter evolutivo y progresista de las ciencias tal como habían sido propuestas por el positivismo. Es preciso reconocer que ese cuestionamiento venía de larga data: la modernidad misma y sus intentos de autocomprensión habían surgido sumidas en una crisis e impugnación semi permanentes. A medida que se instauraban, también se veían sacudidas en sus pilares.

No obstante, sin dudas fue a comienzos del siglo XX donde esa crítica anti-cientificista -que ponía en duda la capacidad de las ciencias modernas de explicar la realidad, pero sobre todo de predecir el futuro desenvolvimiento de las sociedades- se volvió más sistemática y generó mayores adhesiones a lo largo y ancho del mundo. Múltiples fenómenos que ya enumeramos en el primer capítulo coadyuvan en configurar un escenario donde el principal blanco lo constituían las optimistas reflexiones y profecías de la corriente filosófica positivista en sus diferentes vertientes. Por supuesto, en ese cuestionamiento, el marxismo no permanecía ileso: el propio Marx había sido influenciado por la fe decimonónica en el incontestable avance de la humanidad y en la capacidad develativa de las ciencias que se basaban en el dato empírico y el análisis causal.

En función de estas críticas con las que el peruano acordaba, a su entender resultaba muy importante "desmarcar" al marxismo del positivismo, para justificar que, ante la decadencia burguesa, la reconstrucción civilizatoria se haría desde la base del proyecto de las clases trabajadoras[56]. Así, "(…) la bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no comprende absolutamente la posición del marxismo. La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo" (Mariátegui, 1974: 17).

La ciencia no necesariamente debía recalar en el cientificismo formalista y duro de quienes pretendían explicar el funcionamiento de la sociedad con categorías inflexibles y clasificaciones a-históricas; sino que podía constituirse como herramienta de comprensión dinámica del mundo social.

[56]De manera muy similar, en una carta de Benjamin a Horkheimer que data de febrero de 1940, el autor planteaba que las tesis sobre el concepto de historia tienen como resultado marcar los límites profundos que separan <nuestro modo de ver del positivismo> (Reyes Mate, 2009: 20)

Por ello, en relación al marxismo, el autor peruano entendía a la vez que:

> vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas. Porque el materialismo histórico -habla de nuevo Croce- surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación de los factores de la vida histórica; y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompasados sabios de biblioteca (Mariátegui, 1974: 32).

La cuestión nodal para el Amauta estaba en poder re-trabajar el "dogma" que habían instituido Marx y Engels de manera que fuera útil para generar claves de acceso que permitieran decodificar la realidad contemporánea. Antes que nada, había que reconocer que ese dogma era productivo políticamente, ya que servía de doctrina para miles de trabajadores que luchaban por el socialismo. Allí encontraba la vigencia del marxismo.

> Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas, que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo (Mariátegui, 1959: 17).

En esa "extrañeza" radical del marxismo respecto del positivismo y del racionalismo, la crisis de estas perspectivas no tenía por qué ser la debacle del marxismo. Por el contrario, éste, nutriéndose de innovadores aportes extrínsecos, podía ser quien resumiera las mejores búsquedas contemporáneas: el desafío estaba en no descartar los aportes de la "filosofía moderna".

Por otro lado, en clave latinoamericana, fueron otros los mojones que de manera simultánea campearon en el pensamiento mariateguiano en su cruzada para "defender el marxismo". Tal como relata Funes, los años '20 constituyeron una década donde la idea de una juventud con tareas de vanguardia se había instalado con fuerza propia y estaba a la orden del día. Existió una generación que se encargó de romper con muchas de las representaciones que limitaban a Nuestramérica a ser un apéndice menor de los países europeos (y más adelante, norteamericanos) y propugnó una identidad propia, construida antagónicamente, donde primaran los valores de la renovación, los bríos de la originalidad, la espiritualidad estética de una cultura abigarrada, entre otras. Esa generación que entretejió sus experiencias en torno al Ariel de Rodó, que se definió a sí misma como modernista, que pugnó por la renovación de la política y de las ideas en este continente, constituyó el piso fundante desde el cual emergerían las manifestaciones más radicales de la pulsión transformadora en los años '20. Pero la experiencia de esa generación finisecular no sólo era piso, punto de partida: su léxico

grandilocuente, soberbio, abstracto y generalizador también comenzó a revelarse como un techo para algunos de los referentes, entre los cuales se encontraba nuestro autor, de las propuestas de cambiar el orden (Funes; 2006).

El joven Mariátegui, incluso vuelto de Europa, alimentó la idea optimista de una nueva generación latinoamericana que tenía la responsabilidad de conducir y alimentar esos procesos de cambio y que estaba unida históricamente. Como decía en un texto de 1924:

> Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces la emoción revolucionaria da unidad a la América indo-española. (Mariátegui, 1971:16).

Sin embargo, a medida que se enredaba y comprometía en las luchas locales, comenzaba a plantear más seriamente las limitantes de esta idea amplia y laxa de la unidad indoamericana de las juventudes locales, y a proponer dar un salto en relación a la autopercepción identitaria y de las tareas que le correspondían. A partir de un balance crítico acerca de la amplitud e indefinición de la idea de la "nueva generación" y su difuso ideario, Mariátegui planteaba que urgía adentrarse en nominaciones que resultasen más precisas y taxativas. Así, en "Aniversario y balance", editorial escrita por el autor en 1928, a los dos años del lanzamiento de la revista *Amauta*, nos decía que:

> "Nueva generación", "nuevo espíritu", "nueva sensibilidad", todos estos términos han envejecido. Lo mismo hay que decir de estos otros rótulos: "vanguardia", "izquierda", "renovación", Fueron nuevos y buenos en su hora. Nos hemos servido de ellos para establecer demarcaciones provisionales, por razones contingentes de topografía y orientación. Hoy resultan ya demasiado genéricos y anfibológicos. Bajo estos rótulos, empiezan a pasar gruesos contrabandos. La nueva generación no será efectivamente nueva sino en la medida en que sepa ser, en fin, adulta, creadora. (Mariátegui, 1995:126)

La novedad ya no era garantizada por lo incipiente y por el poco tiempo de existencia de un proceso, sino por la capacidad realmente creativa de cualquier iniciativa renovadora. El "ajuste de cuentas" de Mariátegui con la juventud crítica que lo precedió no se dio sólo a nivel local, sino también en clave europea. El análisis (auto) crítico que le resultaba imperante realizar era un análisis con coordenadas mundiales.

> Un sentimiento mesiánico, romántico, más o menos difundido en la juventud intelectual de post-guerra, que la inclina a una idea excesiva, a veces delirante, de su misión histórica, influye en la tendencia de esta juventud a encontrar al marxismo más o menos retrasado, respecto de las adquisiciones y exigencias de la "nueva sensibilidad". En política, como en literatura, hay muy poca sustancia bajo esta palabra. Pero esto no obsta para que la "nueva sensibilidad" que en el orden social e ideológico prefiere llamarse "nuevo espíritu", se llegue a hacer un verdadero mito, cuya justa evaluación, cuyo estricto análisis es

> tiempo de emprender, sin oportunistas miramientos. La "nueva generación" empieza a escribir su autobiografía. Está ya en la estación de las confesiones, o mejor del examen de conciencia (Mariátegui, 1974:58).

En aras de emprender esa "justa evaluación", en el texto "El mito de la nueva generación" -incluido en "Defensa del marxismo"- Mariátegui se desquitaría contra la generación del 19 del Viejo Continente: esa juventud había sido forjada al calor del reformismo y parlamentarismo socialistas y por tanto no tenía muchas perspectivas de salir triunfante.

> El mito de la nueva generación de la revolución del 19, ha perdido mucha de su fuerza. Sin duda, la guerra señaló una ruptura, una separación. La derrota del proletariado, en no- pequeña parte, se debe al espíritu adiposamente parlamentario, positivista, demoburgués de sus cuadros, compuestos en el 90 por ciento por gente formada en el clima prebélico (Mariátegui, 1974:60).

Aquí se asomaba el siguiente elemento indispensable en la defensa del verdadero moderno marxismo mariateguiano: la crítica a ese espíritu "adiposamente parlamentario", que fuera distintivo de la II Internacional y de sus dirigentes. El señalamiento fundamental apuntaba a que ese nucleamiento político no logró encantar a los sujetos que pretendía organizar, no quiso o pudo convocarlos para la batalla civilizatoria definitiva. En síntesis, no estuvo a la altura de la situación histórica que se le presentaba. El balance de Mariátegui es fulminante: para organizar al proletariado, "(…) no basta el deseo de mejoramiento, el apetito de bienestar. Las derrotas, los fracasos del proletariado europeo tienen su origen en el positivismo mediocre con que pávidas burocracias sindicales y blandos equipos parlamentarios cultivaron en las masas una mentalidad sanchopancesca, un espíritu poltrón" (Mariátegui,1979b:109). Encontraremos en Benjamin una frase que resuena aquí con potencia: "(…) nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje de un torrente con el cual creía estar nadando" (Benjamin, 2009b:45). También el autor alemán nombraba a esta concepción de la socialdemocracia como "positivista" en ese mismo pasaje.

Ese positivismo mediocre y la peligrosa comodidad en que sumieron a las masas las propias limitaciones del marxismo decimonónico y de las generaciones socialistas de comienzos del siglo XX se emparentan directamente con la concepción economicista y determinista que plantea una interpretación teleológica del marxismo. Nos referimos a la idea subyacente en esta corriente de que lo que había que garantizar era el mejoramiento de las condiciones actuales de vida del proletariado, en tanto sería la misma economía capitalista y sus contradicciones intrínsecas las que pondrían fin al ciclo histórico dominado por el capital.

Para Mariátegui, sin dudas mediado por la influencia soreliana y el marxismo italiano de Labriola, así como las lecturas históricas de Gobetti y Croce, si bien el desempeño de la

economía era el factor insoslayable para cualquier análisis de la realidad desde el materialismo histórico, era un dato insuficiente para explicar el sentido y los derroteros de las luchas emancipatorias. En el autor peruano, la palabra final la tendrían el sujeto y sus definiciones, imbuido cotidianamente en la arena de la lucha de clases. Es posible ilustrar este tipo de análisis en las reconstrucciones históricas del Perú a las que el autor se abocó en su intento por "(…) empezar por estudiar y definir la realidad peruana (…) buscar la realidad profunda, no la realidad superficial" (Mariátegui, 1981:39).

Así en un texto de 1925, *El hecho económico en la historia peruana*, que luego sería citado en pasajes de los *Siete ensayos*…, Mariátegui dejó claro que estaba muy interesado en el encuentro al que asistía entre el método de análisis al que adscribió (materialismo histórico) y la compleja realidad peruana. Este encuentro, enmarcado en el favor "que goza en la nueva generación el materialismo histórico" sólo podía traer ventajas, ya que "(…) esta dirección ideológica sería fecunda aunque no sirviera sino para que la mentalidad peruana se adaptara a la percepción y a la comprensión del hecho económico" (Mariátegui, 1981:40). No obstante, en la tarea que emprendió en el texto por interpretar la historia del Perú, y particularmente la gesta independentista, Mariátegui subrayaba que "(…) la independencia de Hispano América no se habría realizado, ciertamente, si no hubiese contado con una generación heroica, sensible a la emoción de su época, con capacidad y voluntad para actuar en estos pueblos una verdad revolución" (1981:41). Una vez aclarado esto volvía a insistir en que, sin embargo, "el hecho intelectual y sentimental no fue anterior al hecho económico" (1981:41). Este ida y vuelta nos permite ilustrar una característica de la mirada mariateguiana que es central desde nuestro punto de vista: sin el ojo puesto en los procesos económicos, no es posible reconstruir la historia, pero sin la "capacidad y voluntad" de los sujetos, no sería posible explicar las transformaciones políticas fundantes de las sociedades en cuestión.

Esto tiraba por tierra las interpretaciones economicistas que asediaban al marxismo contemporáneo del autor, y que aún persisten en la actualidad, en torno a crisis económicas o cambios que podrían hacer advenir mecánicamente rupturas y hasta revoluciones. El autor estaba mucho más cerca de las interpretaciones marxo/gramscianas, de la pregnancia del sujeto, de la voluntad organizativa y los anhelos de los sectores populares y en lucha. Sin negar ni desconocer la centralidad del "hecho económico", el "hecho subjetivo" era inseparable de cualquier proceso social que se tornara de interés para analistas y políticos.

En su Defensa del Marxismo, Mariátegui volvía a la carga con este debate:

> El error que se atribuye a Marx, al extraer de sus reivindicaciones sociales y económicas una tesis política -y Henry de Man se cuenta entre los que usan

> este argumento- no existe absolutamente. Marx colocaba la captura del poder en la cima de su programa, no porque subestimase la acción sindical, sino porque consideraba la victoria sobre la burguesía como método marxista que busca la causa económica 'en último análisis', y esto es lo que nunca han sabido entender los que reducen arbitrariamente el marxismo a una explicación puramente económica de los fenómenos (Mariátegui, 1974: 27).

El Amauta planteaba que las críticas que se le hacían al marxismo por materialista eran en realidad críticas a una deformación del marxismo y desconocían el "verdadero espíritu" del marxismo. Sobre todo, ante los ataques por el supuesto "antieticismo" marxista, hubo en la pluma mariateguiana una fuerte defensa de esta doctrina en tanto constructora de una novedosa ética social. Mediante una operación compleja de escritura, que consistía en apropiarse de lo que decían los mismos autores a los que acusaba de no comprender al materialismo, Mariátegui lograba hacerlos decir lo que a él le interesaba que dijeran: que lejos de ser una doctrina fría, "(…) el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época" (Mariátegui, 1974:104).

Es posible percibir cómo desde esta original trinchera teórica que fue forjando, a Mariátegui le resultaba aterrador el "materialismo simplista y elemental de ortodoxos catequistas" (Mariátegui, 1974:51) y se aferraba constantemente a la premura de construir análisis que pudiera dar cuenta de la realidad viva que lo circundaba. Por eso, y en clave afirmativa:

> El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen, y sobre todo, muy pocos comprenden es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. (1979b: 106)

Para el autor, el materialismo histórico era clave en tanto método de pensamiento con capacidad de ser evangelio de masas, es decir, con eficacia para convocar a la "lucha final". Porque "(…) es necesario dar al proletariado de vanguardia, al mismo tiempo que un sentido realista de la historia, una voluntad heroica de creación y realización" (Mariátegui, 1979b: 109). Ahora bien, a su entender, lejos de lograr este objetivo, las tendencias reformistas y parlamentarias de los partidos socialistas europeos desaprovecharon su capacidad de organizar al proletariado enardecido contra la clase que lo subyuga.

Por supuesto que de esta ceguera no salió indemne el propio marxismo, que había generado desazón y desconfianza en muchos de quienes intentaban organizarse. Por este motivo se tornaron fundamentales los "espíritus heroicos" que lo reavivaban en su capacidad

aglutinante, aliados escogidos por Mariátegui para sostener la defensa del marxismo. Uno de esos espíritus fue sin duda, el líder de la revolución rusa, Vladimir Ilich Ulianov: Lenin (1870-1924).

En 1924, ante la muerte del dirigente soviético, Mariátegui escribió un febril y acongojado obituario en la revista Claridad, donde se lamentaba:

> El proletariado revolucionario ha perdido al más grande de sus conductores y de sus leaders. Al que con mayor eficacia, con mayor acierto y con mayor capacidad ha servido la causa de los trabajadores, de los explotados, de los oprimidos.
>
> Ninguna vida ha sido tan fecunda para el proletariado revolucionario como la vida de Lenin. El leader ruso poseía una extraordinaria inteligencia, una extensa cultura, una voluntad poderosa y un espíritu abnegado y austero. A estas cualidades se unía una facultad asombrosa para percibir hondamente el curso de la historia y para adaptar a él la actividad revolucionaria (Mariátegui, 1975: 27)[57].

El principal reconocimiento que Mariátegui hizo de la gesta leninista en el marco de las distintas corrientes en pugna dentro del socialismo fue peculiar: "(…) cualquiera que sea la posición ideológica que se tenga en el campo revolucionario, no se puede negar a Lenin el derecho a un puesto principal en la historia de la redención de los trabajadores" (1969: 34). La historia de la redención -nótese el reconocimiento desde una idea tan política como religiosa- nos habla aquí de un ciclo naciente de reencantamiento y fantasía, de poder de convocatoria y de contagio: la revolución proletaria era posible y el pueblo ruso, que "(…) se ha dado el gobierno más conforme con sus intereses y sus ideales y ha realizado con su revolución el esfuerzo más grandioso de la historia contemporánea" (Mariátegui, 1979b:165). En su referente Lenin, se condensaban para Mariátegui muchas de las mejores latencias de ese proceso de cambio radical e inesperado.

Tal como adelantábamos, el otro gran aliado y gestor de una continuidad revolucionaria en el pensamiento marxista era, para el autor peruano, el sindicalista revolucionario francés Sorel (1847-1922). Sin dudas el atravesamiento central que el pensamiento de Mariátegui le debe a Sorel es la idea de Mito, que ya mencionamos y sobre la que volveremos más adelante. Pero no es la única: en términos generales, Sorel se le apareció a Mariátegui como un intento de respuesta gestado desde el sindicalismo revolucionario frente al "antiguo socialismo parlamentario" que se había difundido por la Europa de finales del siglo XIX.

[57] Ya en las conferencias de la Universidad Popular Manuel González Prada, que mencionamos en el capítulo anterior, había hecho una descripción de la biografía de Lenin y le había rendido homenaje. Una de las fuentes desde las que Mariátegui reconstruyó la obra del activista soviético es el texto de Sorel, "Defensa de Lenin", tal como aparece en las notas del autor para esa décimo séptima conferencia. Un par de años más tarde, en 1927, logró editar ese mismo texto en Amauta.

La protesta de Mariátegui contra la política envejecida por la "degeneración reformista y parlamentaria de los partidos socialistas, no del socialismo" (Mariátegui, 1979b:106) encontró en Sorel un cómplice de primera línea. En la comprensión del peruano, Sorel "(…) se sentía idénticamente lejano de los domesticados socialistas del parlamento que de los incandescentes anarquistas del motín y la violencia esporádicos" (1979b:106). Esa característica de haber sido "domesticados" era perfectamente asimilable al "conformismo" que denunciaría más adelante Benjamin con el mismo objeto, y constituyó un punto de crítica recurrente a la socialdemocracia de fines del siglo XIX y comienzos del XX por parte de múltiples pensadores y revolucionarios marxistas.

En su *Defensa del marxismo,* Mariátegui colocaba a Sorel "(…) como el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo socialdemocrático" (Mariátegui, 1974:21), llegando incluso a plantear que "(…) las Reflexiones sobre la violencia parecen haber influido decididamente en la formación mental" (1974:21) de Lenin (y de ¡Mussolini!)[58].

Aunque en las diatribas revolucionarias Lenin haya despreciado fuertemente a Sorel, tildándolo de "confusionista", Mariátegui insistió en una filiación que le permitiría trazar una continuidad entre las escuelas históricas italianas en que se recostó y la colosal figura del mayor dirigente soviético. Esta "presencia obsesiva de Sorel en Mariátegui" (Paris, 1981:136) también fue tributaria de la potencialidad del pensamiento soreliano para alimentar desde sus escritos las fantasías y líneas teóricas de escritores y activistas tanto de derecha como de izquierda.

Sin embargo, podemos diferir con Paris en sus apreciaciones. En el corto texto *Defensa de Lenin* escrito por el propio Sorel, traducido y publicado en el número 9 de *Amauta* con el título "Lenin y Sorel" (1927), el francés discutió fuertemente con una editorial del Journal de Geneve de febrero de 1918. En esa nota del portal suizo se establecía que tanto Trotsky como Lenin leyeron las *Reflexiones…* durante el exilio y por tanto, Sorel podría ser pensado casi como uno de los autores intelectuales de la revolución de octubre. Sorel declina humildemente la hipótesis pero ensalza a Lenin:

> No tengo ninguna razón para suponer que Lenin haya tomado ideas en mis libros, pero si fuera así, no me sentiría mediocremente orgulloso de haber contribuido a la formación intelectual de un hombre que me parece ser, a la vez, el más grande teórico que el socialismo haya tenido desde Marx y un jefe de Estado cuyo genio recuerda el de Pedro el Grande (Sorel, 1927: 26).

[58] R. Paris plantea que esto pone de manifiesto la ignorancia de Mariátegui respecto de otros grandes revolucionarios de ese período

Con este recorrido, entonces las fantasías filiatorias del peruano tenían un anclaje sólido en la propia pluma soreliana y en la polémica que el referente del sindicalismo revolucionario francés emprendió contra el periodista suizo de *Le Journal*.

Es probable que se haya jugado para Mariátegui una identificación con el intento soreliano por revitalizar, acorde al clima de época, el imaginario revolucionario, sacudiéndole el polvo de las instituciones. En este sentido, el autor francés era para el peruano un compañero de ruta, en su búsqueda por ejercitar un marxismo crítico y capaz de intervenir eficazmente en su tiempo y espacio. A la vez, Sorel:

> también se le impone a Mariátegui porque formaba parte de una 'componenda intelectual' junto a Croce, Labriola y Gobetti. Figuras clave en su experiencia europea (particularmente italiana) que le flanquearon el portal de ingreso al marxismo desde una "filosofía" de la acción, la lucha, la pasión y la agonía. Se trata de una filosofía que favorece los procesos de antropofagia, fagocitación y traducción (Mazzeo, 2013: 303).

Lenin y Sorel como continuadores ejemplares de lo que a Mariátegui le interesaba recrear de Marx: no es casual que estas dos figuras aparecieran con tanta fuerza en la evocación del Amauta. La imagen mítica y la voluntad que convocaba a la lucha por un lado, y la organización eficaz de la acción revolucionaria por el otro, fueron elementos que el autor peruano estaba interesado en hacer advenir a la escena política peruana (Garrido, 2015**).**

Pero hay también otra dimensión del planteo soreliano que a Mariátegui le resultó atractiva: la idea de la existencia de una moral de los productores, el ensalzamiento de la clase trabajadora en tanto gestadora de un *ethos* novedoso y con promesas de futuro. La línea argumentativa que Sorel retomaba de Kautsky y que al peruano le pareció seductora, es la de que los trabajadores tienen condiciones para construir una ética propia, antagónica con la moral burguesa, asentada sobre los principios ordenadores del trabajo cotidiano:

> La usina, la fábrica, actúan en el trabajador psíquica y mentalmente. El sindicato, la lucha de clases, continúan y completan el trabajo, la educación que ahí empieza. "La fábrica -apunta Gobetti- da la precisa visión de la coexistencia de los intereses sociales: la solidaridad del trabajo. (…) Quien vive en una fábrica, tiene la dignidad del trabajo, el hábito al sacrificio y a la fatiga. Un ritmo de vida que se funda severamente en el sentido de tolerancia y de interdependencia, que habitúa a la puntualidad, al rigor, a la continuidad (Mariátegui, 1974: 61).

De todas formas, aunque en Mariátegui existía esa valoración positiva del trabajo en tanto forjador de lazos y hábitos, no pretendía fundar en ello las posibilidades revolucionarias. Lo que generaba en los trabajadores las condiciones para construir una ética alternativa, una ética socialista, no era el trabajo en sí mismo, sino la lucha de clases y la organización.

> El trabajador, indiferente a la lucha de clases, contento con su tenor de vida, satisfecho de su bienestar material, podrá llegar a una mediocre moral

> burguesa, pero no alcanzará jamás a elevarse a una ética socialista. Y es una impostura pretender que Marx quería separar al obrero de su trabajo, privarlo de cuanto espiritualmente lo une a su oficio, para que de él se adueñase mejor el demonio de la lucha de clases (Mariátegui, 1974: 60).

Marx, Lenin y Sorel constituyeron así una tríada invencible, que le permitió a Mariátegui defender el marxismo a partir de retomar las mejores experiencias y lecturas a las que tuvo acceso, siempre con el objetivo de acercarse al instante de la posibilidad revolucionaria en sus coordenadas vitales.

Recordemos que en el Perú de los años '20, del régimen oligárquico en crisis se debatía febrilmente qué condiciones había que generar para que la nación existiera como tal y comprendiera a todos los sujetos. Por eso mismo, todas estas influencias y recuperaciones teóricas a las que nuestro autor recurrió en su defensa del marxismo lo auxiliaban en su anhelo por construir una definitiva identidad peruana, que desde el socialismo propusiera un imaginario incluyente, con la composición de los mejores elementos, tanto "nacionales" como "exóticos" en pos de una política revolucionaria situada. Es así que una de las principales exigencias que Mariátegui planteaba frente a las ideas era que éstas se "aclimaten", dando lugar a la creación heroica.

Sin dudas estaba pensando en el marxismo socialista cuando decía que "Las relaciones internacionales de la inteligencia tienen que ser, por fuerza, librecambistas. Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica. La propagación de una idea no es culpa ni es mérito sus asertores; es culpa o es mérito de la historia" (Mariátegui, 1981:23).

Retomando la empresa del autor, finalmente, además de confrontar las teorías conservadoras y el continuismo reformista, era preciso defender al marxismo de sus contemporáneos detractores, muchos de los cuales provenían de deserciones importantes en el propio campo de la izquierda marxista. Este es el caso de los neorevisionistas como el belga Henry de Man (1885 –1953) o el estadounidense Max Eastman (1883 – 1969), contra los cuales Mariátegui escribió varios de los artículos que serían compilados en *Defensa del Marxismo*. Frente a estos pensadores, el autor peruano sostuvo la necesidad de defender a capa y espada lo que para él constituía innegablemente un dogma, que precisaba de cuestionamientos constantes para seguir vigente, en tanto que "la herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma". Hay que aclarar que Mariátegui utilizaba esta noción de manera muy precisa, y definió en tal sentido que "El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento" (1974:125).

En la visión de Mariátegui, la tarea interpretativa que tomaba por objeto al marxismo requería una fidelidad a cierta esencia revolucionaria en Marx, ya que "(…) la verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu" (Mariátegui, 1959b: 118).

El ejercicio de exégesis del espíritu de Marx le permitió a nuestro autor elaborar análisis situados que no intentaban encajar la teoría abstracta a la realidad concreta, violentándola, sino por el contrario, nutrir la teoría de la rica vitalidad de una sociedad en movimiento. Por ello, podemos coincidir en que "(…) la excepcionalidad de Mariátegui (y de su marxismo) también se funda en su vocación por articular las exigencias de una transformación radical de la sociedad con la praxis de los individuos reales. Mariátegui parte de los hechos sin sacralizarlos" (Mazzeo, 2013: 385).

La visión particular de Mariátegui en torno a las tareas del marxismo se inscribió, como ya hemos establecido, en el marco de la incipiente ascensión del socialismo como movimiento político en Perú, movimiento imbricado profundamente con la renovación radical del indigenismo activista. Contribuir a esta causa era la preocupación fundamental de los aportes mariateguianos, ya que el autor comprendía al indigenismo como "nueva cruzada al socialismo" que "este movimiento anuncia y prepara una profunda transformación nacional" y advertía que "(…) quienes lo consideren una artificial corriente literaria, que se agotará en una declamación pasajera, no perciben lo hondo de sus raíces ni lo universal de su savia" (Mariátegui, 1979b:160).

Es por esto que Mariátegui reconoció en el indigenismo, en su "confluencia o aleación" con el socialismo, la clave para la creación de un "nacionalismo peruano".

> Nuestro socialismo –dice en una respuesta polémica al historiador Luis Alberto Sánchez en 1927- no sería pues, peruano –ni siquiera socialismo- si no se solidarizara primeramente con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista (Mariátegui, 1979b:207).

Esta variedad de polémicas, sostenidas en el tiempo y en las cuales Mariátegui intervino de manera enérgica y tajante, fueron ejercicios de debate que indicaron esa concepción agonística, que implicó permanente combate, desde la cual el autor asumió la política. Políticos eran, claro está, los derroteros por los cuales encaminó sus logradas perspectivas de comprensión de la historia peruana, de la realidad contemporánea, de los sujetos en lucha y de

la especificidad de las tareas históricas que Mariátegui entendía debía encarar en función de acercarse a una revolución socialista en la región.

Las tareas de la redención: ni socialdemocracia ni estalinismo para interrumpir el curso de la Historia

"Así pues, ya sólo queda, en la espera permanente del asalto final, dirigir la mirada hacía lo único que aún puede aportar salvación: lo extraordinario. Pero ese estado de atención extrema y resignada que la situación exige, podría, ya que mantenemos un misterioso contacto con las fuerzas que nos asedian, provocar realmente el milagro"

W. Benjamin

Sobre el final de sus días, en el momento que precedió al trágico desenlace de su biografía, fue cuando Benjamin escribió uno de los textos más maravillosos, desoladores y sin duda, centrales para la genealogía del marxismo al que aquí nos interesa abonar. Nos referimos a *Sobre el concepto de la historia*, texto compuesto por dieciocho tesis en forma de afirmaciones y aforismos que fueron escritas entre finales del 1939 y comienzos de 1940[59]. Sin embargo, acordamos con la advertencia que realiza Sazbón al plantear que resulta problemático analizar este escrito aisladamente, sin inscribirlo en el marco del trabajo de sus últimos 15 años –reconstruido en el apartado anterior- sobre París, los Pasajes y Baudelaire. No se trata así de desconocer su importancia propia "(…) sino de cuestionar la autonomización de las tesis como locus de una filosofía autosubsistente, es decir escindida de la función 'epistemológico-crítica' de las tesis en cuanto aserciones relativas a un concepto articulador de la composición del 'Baudelaire'" (Sazbón, 2002:181).

Por supuesto, es comprensible esa autonomización acaecida en tanto las tesis han pasado a ser una suerte de testamento político y teórico benjaminiano, por haber sido redactadas en el momento más terrible del exilio, cuando para el autor se estaban cerrando todas las puertas que le hubieran permitido escapar de la Europa nazi, fuera hacia Palestina o hacia Nueva York[60]. Publicadas póstumamente por quienes quedaron a cargo del precioso legado, fueron prontamente conocidas, y durante años, difundidas sin que permanecieran accesibles en cambio

[59] Más allá de que las preliminares pueden datarse en 1937 en la redacción del importante ensayo benjaminiano sobre Fuchs, sobre el que también trabajaremos (Benjamin, 2009d: 37).

[60] Hacia sus amigos en ambos destinos (Adorno y Scholem) lanzó pedidos desesperados de ayuda para emigrar desde Francia, que no pudieron ser escuchados en su verdadera urgencia. Para el momento de su suicidio ya contaba con los papeles para viajar a New York pero se desesperó ante el cierre de frontera en los Pirineos que realizaron las SS.

el resto de los escritos que conformaron el gran proyecto historiográfico y teórico del autor alemán[61]. Por ello, nos resulta imprescindible reponerlas aquí en el marco del *Passagenarbeit* inconcluso.

Para el momento en que Benjamin redactó esas XVIII tesis -un documento sin gran extensión, pero plagado de metáforas, intertextualidad y claves de acceso a toda la originalidad y potencia de su perspectiva teórico-política- no sólo había transitado diversas lecturas y análisis críticos desde su elección marxista, sino que había experimentado complejos acontecimientos y procesos del mundo contemporáneo, que seguía conmoviéndose día a día, sin respetar casi ningún pilar civilizatorio. Los cimientos de ese orbe del siglo XIX que Benjamin logró iluminar de formas tan impresionantes, se sacudían cotidianamente sin tregua: pero lo que desvelaba al autor era el intento de mostrar algunas continuidades, presencias que no cejaban, errores que no cesaban de cometerse. Estas miserias persistentes atravesaban a las izquierdas, y Benjamin lanzó una advertencia desesperada pretendiendo romper el hechizo que impedía hacer triunfar las búsquedas emancipatorias.

Las referencias acerca del marxismo y sus potencialidades y taras en el autor son en ciertos pasajes, crípticas, y requieren un mayor trabajo interpretativo, respaldado en comentaristas y analistas diversos de su obra. No obstante, existe un consenso claro por parte de varios de estos autores respecto a este punto: en las tesis *Sobre el concepto de historia*, las críticas de Benjamin sobre la manera de entender la misma tienen dos objetos claros dentro de la izquierda (además del obvio historicismo positivista conservador o burgués): la socialdemocracia y su evolucionismo y el estalinismo y su traición.

Antes de comenzar el análisis de esas críticas -artillería pesada que fue lanzada por Benjamín en un momento clave- consideramos conveniente reconstruir la situación general del marxismo para el período entreguerras. La tradición política y teórica del marxismo -cuya fuerza social se había fortalecido durante este período comprendido entre el fin del primer gran conflicto bélico mundial y el segundo- no permaneció de ningún modo ajena a la puesta en jaque de las referencias y los conceptos que, hasta antes de 1914, parecían tener indiscutible sentido. Como señalamos en el primer capítulo, la discusión acerca de la pertinencia de la guerra, o la decisión de apoyar (o no) los arrebatos bélicos con presupuesto, habían desgarrado oportunamente a los mayores partidos socialdemócratas del viejo continente. Tal como establecimos, tanto Benjamin como Mariátegui se mostraron afines a las fracciones que hacia dentro del espectro socialista se mostraron contrarias a la participación en la conflagración, no

[61] Fue Adorno quien en 1942 se encargó de su edición en un número especial de la revista del Instituto dedicado a Benjamin.

desde un pacifismo abstracto sino desde la denuncia de los mecanismos del imperialismo y sus mortales políticas de destrucción.

Estas contradicciones entre distintas líneas políticas acerca de cuáles eran las tareas en la etapa histórica que se abría -complejizadas a partir del éxito, consolidación y período de cruentas disputas internas en torno a la Revolución Bolchevique y la construcción del socialismo en la URSS- no fueron lo único que acechó al marxismo. Por el contrario, lo que comenzó a sacudirse fue toda una serie de supuestos, extraídos de las obras de Marx y Engels y utilizados una y otra vez para justificar la ineluctabilidad del desarrollo hacia un régimen social superador del capitalismo. Estos basamentos habían servido de base teórica para las prácticas del sindicalismo economicista y del parlamentarismo reformista, aquellos que Mariátegui criticó con tanta fuerza desde Perú. Ya no aparecía tan claramente como antaño que fuera el "desarrollo de las fuerzas productivas" lo que conduciría a la humanidad a encontrarse consigo misma, rompiendo con la jaula de hierro que constituía el capitalismo como orden. Al decir de Anderson, "(…) la primera guerra mundial iba a dividir las filas de la teoría marxista en Europa tan radicalmente como dividió al movimiento mismo de la clase obrera" (Anderson, 2004: 21).

Entre muchos de los intelectuales adscriptos al ideario comunista, cobró fuerza en este período una percepción: la de que el mismo metabolismo productivista del capital como sistema llevaba a las guerras; que eran entonces una consecuencia inevitable de su necesidad voraz e insaciable de generar valor y destruirlo al mismo tiempo, incluso sobre el sufrimiento y la muerte de aquellos que vendían su fuerza de trabajo para sobrevivir. Si esto era así, entonces dejaba de ser obvio que la superación del capitalismo se conquistaría al seguir profundizando la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. No había que esperar que el capitalismo se agotase por sí mismo para superarlo, ya que era un sistema complejo que iba encontrando formas cada vez más perversas y sofisticadas de sobrevivir. En sucintas palabras logró Benjamin plantearlo muy bien "La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural" (Benjamin, 2005:678).

Los propios cambios en la configuración del imperialismo a nivel mundial y los estertores de los sangrientos combates, provocaron una serie de transformaciones definitorias en el universo político y teórico del marxismo. Jugó para ello también la finalización de la gran oleada revolucionaria en Europa al terminar la guerra, oleada que fue aniquilada hacia 1920, generando en la mayor parte de los intelectuales del materialismo histórico una franca sensación de desconsuelo y la necesidad de teorizar sobre esa derrota y las imposibilidades propias. El clima de pesimismo en el Viejo Continente cobró fuerza a fines de los '30: la guerra civil

española había erigido en vencedores a los conservadores nacionalistas de derecha y la política exterior de la Alemania nazi daba signos de un inminente enfrentamiento con las potencias liberales, frente al cual éstas sólo mostraban políticas titubeantes (Evans, 2007).

En este marco, y tal como hizo Mariátegui en diversos escritos de sus últimos años, también Benjamin se vio urgido a ajustar cuentas con la vulgata socialdemócrata que durante años había hegemonizado el movimiento revolucionario internacional, hegemonía que éste pagó con la funesta consecuencia de haber recreado ese "espíritu poltrón" que el peruano denunciara años antes.

Este deslinde y ajuste de cuentas se inscribió en los escritos sobre el concepto de historia con un peso propio, y forma parte de los duros planteos que Benjamin realizó, sobre todo en los pasajes de las tesis XI, XII y XIII. Con estas líneas, cortas, precisas y muy duras, el autor puso en entredicho las experiencias históricas de gobierno –no olvidemos que fue testigo de las miserias de la República de Weimar en Alemania- y con mayor peso aún, la teoría y los supuestos filosóficos en que esa acción se cimentó.

En la tesis XI, Benjamin sostuvo que

> El conformismo, que desde el comienzo hizo su hogar en la socialdemocracia, no sólo está adherido a su táctica política, sino también a sus representaciones económicas. Esta es una de las causas de su colapso ulterior. Nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje del torrente con el cual creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril, que se hallaba en la corriente del progreso técnico, representaba [por sí solo] una acción política. La vieja moral protestante del trabajo celebraba en los obreros alemanes, bajo especie secularizada, su resurrección. El Programa de Gotha ya lleva huellas de esta confusión. Define al trabajo como 'la fuente de toda riqueza y de toda cultura'. Barruntando cosas malas, Marx repuso que el hombre que no posee otra propiedad más que su fuerza de trabajo '[forzosamente] tiene que ser el esclavo de otros hombres que se han convertido en propietarios'. A pesar de ello, la confusión sigue difundiéndose y poco después proclama Josef Dietzgen. 'Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo..: En el… mejoramiento…del trabajo…estriba la riqueza que ahora puede realizar lo que hasta ahora no pudo ningún salvador'. Este concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo, no se detiene largamente en la pregunta de cómo han de contar los obreros con el producto del trabajo mientras no puedan disponer de él. Sólo quiere percibir los progresos de la dominación de la naturaleza y no los retrocesos de la sociedad. Ya exhibe los rasgos tecnocráticos que más tarde enseñará el fascismo. A estos [rasgos] pertenece un concepto de la naturaleza que se aparta con aciagos augurios de aquél [que había] en las utopías socialistas de vísperas de la revolución del 48. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista, las fantasías que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier muestran un sentido sorprendentemente saludable. Según Fourier, el trabajo social bien organizado

> debía tener por consecuencia que cuatro lunas alumbrasen la noche terrestre, que el hielo se retirase de los polos, que el agua de mar ya no tuviese más sabor salado y las bestias rapaces se pusieran al servicio del hombre. Todo ello ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en condiciones de desembarazarla de las criaturas que como posibles dormitan en su seno. Al concepto corrompido del trabajo corresponde como su complemento aquella naturaleza que, como se expresó Dietzgen, 'está gratis allí' (Benjamin, 2009d: 46).

Benjamin comenzó su amarga sentencia con una palabra-llave: conformismo. Que la clase obrera alemana, tal como se hizo palpable en la república weimariana, se haya conformado con asegurar que el futuro le pertenecía inexorablemente y en función del desarrollo "natural" de las relaciones de producción, implicó uno de los principales retrocesos respecto a las luchas proletarias de mediados del XIX. El conformismo era una dolencia grave, que lenta y cruelmente corroía el espíritu rebelde y de lucha de las clases subalternas. El conformismo generó quietismo, falta de arrojo, indefiniciones que sólo condujeron al fracaso. Fue ese conformismo el que alojó las tendencias al espíritu acomodaticio del reformismo que Mariátegui denunciaría.

Nos encontramos aquí frente a una crítica que no es coyuntural, sino de paradigma: para Benjamin, este conformismo no sólo fue una falencia política concreta, propia de la dinámica política en la que habían caído las fuerzas socialistas, sino que fue consecuencia de una idea que desde muy temprano había calado en las organizaciones proletarias. Nuestro autor se refería a la concepción de que el trabajo humano es la fuente creadora de toda la riqueza y la cultura y que por tanto era preciso glorificarlo y loarlo como clave de avance. Esta concepción, presente ya –tal como Benjamin sabía- en el *Programa de Gotha*, había sido denunciada tempranamente por el propio Marx en la *Crítica* a dicho programa y en sus *Glosas Marginales al Estatuto*… ambos textos que Benjamin había leído y citado minuciosamente en la sección K del *Passagenwerk* (2005: 663).

A esta idea glorificada del trabajo, Benjamin la emparentaba directamente con la noción de progreso triunfante que hegemonizó la filosofía con el advenimiento de la modernidad. En esta noción, el trabajo no sólo era generador de riqueza sino que además, de la mano de la técnica, era el responsable de someter a la naturaleza y transformarla a su conveniencia: el progreso era recomendable, pero sobre todo, imparable.

Aquí Benjamin fue duro, y también altamente taxativo. Esta noción del trabajo y de la técnica como modo de avance no sólo era deudora del positivismo, sino que era una idea que la socialdemocracia compartía con el fascismo, ya que ambas perspectivas la tienen inscripta en sus propios orígenes. Subyace a esta visión vulgar una alabanza de la técnica por la técnica

misma, que resultaba sumamente peligrosa a los ojos del autor alemán: él fue un enamorado de las revoluciones técnicas que propuso la modernidad, pero se manifiestaba en contra de la despolitización de la misma y de la entronización de formas tecnocráticas de ordenamiento social. La técnica comprendida como forma de dominio de la naturaleza conducía a callejones sin salida, como ya había relatado el autor en *Calle de dirección única* retomando la experiencia de la guerra:

> Masas humanas, gases, fuerzas eléctricas fueron arrojadas a campo raso, corrientes de alta frecuencia atravesaron el paisaje, nuevos astros se elevaron al cielo, el espacio aéreo y las profundidades marinas resonaron con el estruendo de las hélices y en todas partes se excavaron fosas de sacrificio en la madre tierra. Este gran galanteo con el cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica. Pero como el afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo en ella, la técnica traicionó a la humanidad y convirtió el lecho nupcial en un mar de sangre. Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. (1955:62).

Para Benjamin, la técnica podría dar lugar a combinaciones, espectáculos, construcciones que serían colosales y que harían crecer a la humanidad aportándole en su pretensión de libertad.[62] Pero para ello, debía ser la política la que estuviera al mando, y no la técnica, que aislada, generaba una necia admiración por los avances y el refinamiento en el dominio de la naturaleza como si eso pudiera desvincularse de las sofisticadas modalidades de dominio de la propia humanidad, sobre el mismo proletariado que pagaba ese caro tributo. Esto ya había quedado evidenciado en la primera guerra mundial, y como Benjamin augurara, volvería a suceder una y otra vez.

Por otro lado, hubo una segunda consecuencia que Benjamin señaló respecto a la ingenuidad de ensalzar el trabajo tal como se presentaba en el capitalismo. Era necesario antes aclarar que aquí emergía una diferencia nítida con Mariátegui, que había retomado de Sorel la idea de la moral de los productores y la dimensión ética del ascetismo del trabajador. Podríamos sostener que en un punto, Mariátegui permaneció cerca de esa "vieja moral protestante del trabajo" al admirar el ascetismo de la clase obrera alemana (1974). Por el contrario, Benjamin criticó el punto de vista que glorificaba al trabajo, en tanto que en la sociedad capitalista, este

[62] Las vanguardias posrevolucionarias de la Rusia soviética y el constructivismo alemán habían dejado sus huellas aquí, en esta valoración positiva de la técnica.

trabajo no le pertenecía ni le pertenecería al trabajador. La segunda consecuencia que el autor alemán se encargó de alertar de manera crítica, era que esa glorificación implicaba lo que Marx temía y finalmente sucedió: que se perdieran de vista las consecuencias que tenía la realidad de la mercancía y la manera en que su fantasmagoría operaba sobre la conciencia y la vida del proletariado. En una sociedad en que la mercancía había logrado independizarse de las relaciones que la gestaban, apareciendo ante los ojos de los propios trabajadores como un producto desvinculado de la labor alienada que la generó, la dinámica del consumo y del prestigio que conllevaba el acceso a esa mercancía, tornaban aún más perverso el círculo de cosificación de la humanidad y deshumanización de la producción. El marxismo no podía perder de vista eso, porque de hacerlo se condenaba al fracaso.

Estas ingenuidades, que acarrearon negativas consecuencias para la acción cotidiana de las fuerzas socialistas, partían de una idea de naturaleza renegatoria de los planteos previos de los socialistas utópicos, planteos que a Benjamin le interesó especialmente reponer. En esa clave fue que después de Marx, el "peso pesado" en que se respaldó Benjamin para esta tesis, estaba en los puntos de vista de los antecedentes utópicos del socialismo, y más específicamente, en Charles Fourier (1779-1837). Así como "Marx" fue el título con nombre propio de uno de los convolutos del *Passagenwerk*, "Fourier" fue otro. En esas anotaciones del Convoluto W, Benjamin extrajo decenas de citas de autores que describieron el pensamiento fourieriano, mostrando aquello que lo convocó de sus planteos: una forma de concebir la pedagogía, las relaciones entre mujeres y hombres, la crianza de los niños, los diseños industriales del futuro. Todo eso, a fines de encontrar propuestas para lo mismo que desvelaba a Benjamin, que fue la siempre fallida felicidad de la humanidad. El original pensador utopista francés, que planteó entre otras cosas que su propuesta de organización en comunidad (falansterio) se propagaría de manera inevitable e inmediata por el mundo conocido apenas lograría construirse y sostenerse el primero, sirvió para respaldar a Benjamin en algunas de sus visiones más fuertes: "En cuanto a la idea de Fourier de la difusión de los falansterios mediante explosiones, hay que citar dos ideas de mi política: la de la revolución como inervación de los órganos técnicos del colectivo (compararlo con el niño que, al intentar coger la luna, aprende a asir) y la de 'quebrar la teleología de la naturaleza'" (2005: 644).

Que haya sido Fourier quien apareció en esta tesis custodiando a Marx –Benjamin citó a Marx en otro pasaje defendiendo a Fourier y su "colosal visión de los hombres" (639)- le permitió a nuestro autor desplegar la propuesta de una concepción alternativa del trabajo en vinculación con la naturaleza: "Esa idea alternativa está basada en una nueva relación entre el trabajo y la naturaleza que en lugar de definir aquél como dominio y explotación lo entienda

como solicitud, atención, escucha, de suerte que esa atención produzca en la misma naturaleza el ofrecimiento al hombre de posibilidades inéditas" (Reyes Mate, 2009:184).[63]

Esta tesis XI fue redactada por Benjamin para enunciar una crítica a la fracasada táctica política de la socialdemocracia, que no dependió sólo de las decisiones de sus dirigentes en el período de la República de Weimar -dirigencia encargada de acabar mediante la represión con los intentos revolucionarios de la Liga Espartaquista que Benjamin admiraba- sino de la interpretación de una doctrina que ya incluso en Marx se había "contaminado […] de incrustaciones positivistas y naturalistas" (Gramsci, 1917). El marxismo fue frontalmente enjuiciado, sin que esto implicase enjuiciar a su primer maestro. El ejercicio crítico fue muy similar al que había realizado Mariátegui en sus artículos compilados en *Defensa del Marxismo*. El cuestionamiento filosófico político que emprendió Benjamin en este trabajo no dejó incólume la tradición en que se inscribió. Y el golpe de gracia, tal como referimos, estaba esculpido en los mismos términos en que lo nombraron Mariátegui y también Gramsci: positivista. Contra esa escuela positivista y todos los desastres que le trajo al conocimiento, Benjamin siguió desplegando sus denuncias en el resto de las tesis.

En la siguiente tesis, la XII, trabajando sobre su idea de la historiografía, Benjamin describió el efecto del borramiento que la socialdemocracia llevó adelante sobre la propia historia de las luchas proletarias y los intentos revolucionarios por hacer advenir un nuevo orden.

> El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha. En Marx aparece como la última [clase] esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados. Esta conciencia, que por breve tiempo tuvo otra vez vigencia en el 'Espartaco', fue desde siempre chocante para la socialdemocracia. En el curso de tres décadas ésta casi consiguió borrar el nombre de un Blanqui cuyo timbre de bronce sacudió al siglo pasado. Se complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de generaciones futuras. Y así le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados (Benjamin, 2009d:46)

[63] Aquí, debemos introducir una salvedad importante en relación a la traducción de esta tesis: mientras que *Oyarzún Robles* traduce la idea de "desembarazar" a la naturaleza de sus monstruos -que parece referirse a quitarse una molestia de encima- Reyes Mates y otros traductores hablan de "alumbrar" o "dar a luz" esas fuerzas que se ocultan en su seno. La idea de alumbrar hace referencia, por el contrario, a algo que se quiere hacer advenir. Eso implica trabajar sobre la naturaleza para potenciar sus mágicas posibilidades, y no para llevar al límite y agotar sus condiciones. Tomando en cuenta las propuestas de Fourier y la recuperación de las mismas que Benjamin emprendió, esta interpretación nos resulta más adecuada (Catanzaro, 2010).

La admiración por la gesta espartaquista y el intento insurreccional de 1919 en Alemania caló hondo en Benjamin por lo mismo que lo hicieron los intentos reiterados de Blanqui por dar un *putsch*: no sólo por el entusiasta intento de trastocar el orden vigente, ni por la postura coherentemente antibélica de este sector político que ya en la juventud del autor había apreciado, sino por la capacidad de conjurar antepasados vencidos para tomar impulso en la gesta actual. Espartaco y la esclavitud, el proletariado obrero y el capitalismo: Benjamin consteló ambas experiencias para mostrar cuál era a su entender la forma más potente de intentar quebrar la continuidad de la opresión.

La socialdemocracia fue capaz de borrar a Blanqui de su genealogía, siendo que su timbre de bronce sacudió al siglo XIX como ningún otro. Esta ausencia para Benjamin resultó indicativa del plan de formación de una escuela política que hizo que la clase oprimida desaprendiera el odio de clase y perdiera la voluntad de sacrificio. Sin estas cualidades, al autor le resultaba imposible imaginarse la revolución. Aquí, nuevamente, como en el apartado sobre la conspiración, la tensión benjaminiana entre conjura y organización racional se resolvió mayormente a favor de la primera. Los motivos podemos hallarlos en uno de los fragmentos novedosos del resumen de 1939 del *Passangenwerk* en relación con el de 1935:

> si la desgracia de los levantamientos obreros fue que no había una teoría de la revolución para mostrarles el camino, esa es también, por otra parte, la condición de la pronta energía y del entusiasmo con que emprenden la creación de una nueva sociedad. Ese entusiasmo, que alcanza su clímax en la Comuna, gana de vez en cuando para el proletariado a los mejores miembros de la burguesía (Benjamin, 2005: 61).

Al igual que en la gesta espartaquista –fracasada, traicionada por la socialdemocracia alemana en tiempos de Weimar- de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, la Comuna constituyó una imagen histórica especialmente atractiva para el autor[64]. El balance parecía simple: si el principal faltante de los levantamientos obreros del siglo XIX fue la inexistencia de una teoría revolucionaria previa al marxismo, en cambio la ventaja estribó en esa energía y ese entusiasmo que le permitieron tomar las armas y las calles. No resaltaba como algo fundamental el hecho de que esos pasos no hayan conducido a la victoria: para el caso, en 1939, tampoco el comunismo, ni mucho menos la socialdemocracia, podían mostrarse triunfantes. Y al menos los espartaquistas y los comuneros no habían traicionado la causa ni al sujeto oprimido en lucha.

Por último, la reivindicación del odio de clase y de la venganza como motor político resultaban sumamente interesantes para analizar el original planteamiento benjaminiano. En un

[64] Benjamin estudió el fenómeno parisino de 1871 con particular interés, y sus notas están reunidas en otro Convoluto de los apuntes y materiales del *Passagenwerk*, que llevó la letra k (minúscula).

área temática como la teoría política, sustentada en las últimas décadas en posturas dominantes que hacían primar el consenso y los mecanismos institucionales de resolución de conflictos, un aporte de este tipo desde las filas del marxismo resulta cuanto menos, atendible. Aquí, como en el caso de Mariátegui, la primacía otorgada al enfrentamiento agónico entre *ethos* contrapuestos nos sugiere un marxismo en el que la política definiría las coordenadas del devenir histórico, y es una política que a su vez se revelaba como un aguerrido combate por definir las modalidades de existencia de lo social.

En relación a la imagen del pasado en la que Benjamin depositó sus expectativas para despertar a la clase vengadora, el apartado sobre su concepción de la historia nos permitirá trabajarlo con mayor profundidad. Sí es menester adelantar aquí que, lejos de ser una concepción evolucionista y con fe en el futuro, en Benjamin el pasado fue quien pudo convocar a la ruptura, a partir de la débil fuerza que podía transformarse en fuerte en el momento del encuentro deseado.

En la última de las tesis dedicadas al desempeño de la socialdemocracia, Benjamin se explayó acerca de la concepción que para él resultaba más nociva para la política de cualquier espacio de izquierda, y para cualquier teoría del conocimiento que pretendía ser liberadora: la idea moderna del Progreso indefinido. Recordemos que también Mariátegui, en sus influencias vitalistas y en pleno *élan* relativista, había criticado al progreso denunciándolo como falsa promesa positivista y decimonónica.

Sostiene la tesis XIII que:

> La teoría socialdemócrata, y más aún su práctica, estaba determinada por un concepto del progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática. El progreso, tal como se retrataba en las cabezas de los socialdemócratas, era primeramente un progreso de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, era un [progreso] sin término (correspondiente a una infinita perfectibilidad de la humanidad). En tercer lugar, se lo tenía por incesante (como uno que recorriese espontáneamente un curso recto o en forma de espiral). Cada uno de estos predicados es incontrovertible, y en cada uno de ellos podría iniciar [su labor] la crítica. Pero ésta, si [se trata] de una lucha a brazo partido, tiene que ir detrás de todos estos predicados y dirigirse a algo que les es común a todos. La representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser disociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de esta marcha tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto (Benjamin, 2009d:48).

A diferencia de Mariátegui, Benjamin "(…) no se enzarza en la polémica que ocupaba a la izquierda sobre el ser o no ser revisionista o revolucionario. Benjamin trasciende esa trifulca

y va a la raíz de los males que aquejan a los socialistas de aquel tiempo: una concepción dogmática del progreso" (Reyes Mate, 2009: 212).

A lo largo de las tesis y del resto de los apuntes, materiales y convolutos que Benjamin comprendía en el *Passagenwerk*, emergía con claridad una crítica marcada a esta concepción que habitaba al historicismo, pero también a las izquierdas: la idea de la historia como universal y continua. Nuevamente, Blanqui había ejercido aquí una influencia notable. Cuando Benjamin accedió a *La eternidad de los astros*, el último y pesimista libro de Blanqui, confirmó una latencia que traía de arrastre: era posible pensar que no había nunca ningún progreso en el despliegue de la humanidad. Ni en términos del ordenamiento social, ni siquiera en relación a la ciencia, podía afirmarse que la humanidad progresaba: por algo las catástrofes y la barbarie volvían una y otra vez a habitar las sociedades.

De todas formas, Benjamin no fue tan aciago como Blanqui en su idea del retorno eterno. Aún encontraba cierta esperanza de salvación, en la acción política mesiánica que fuera capaz de echar por tierra la larga historia de continuidad de las opresiones. Lo que el autor alemán intentaba generar con las tesis era un repaso en forma de ajuste de cuentas con quienes, teniendo la posibilidad de gestar esa acción, elegían en cambio ser funcionales al enemigo. Por eso, más allá de la aversión general que Benjamin sostuvo contra la noción de progreso, se evaluaban en estas tesis en términos políticos y de manera concreta las consecuencias que esa adhesión de la izquierda a la cosmovisión del progreso traía al propio movimiento y a quienes cifraban en él sus esperanzas de futuro. Las pretensiones dogmáticas y acríticas aparecían aquí como una fuerza que moldeaba las concepciones de la izquierda mucho más de lo que podía hacerlo la propia realidad. El objetivo benjaminiano no era combatir el progreso, sino discutir quién debía conducir: si los anhelos de la humanidad y su despliegue en relación a la naturaleza, o el dominio de la misma que la técnica habilitaba y que autonomizándose, terminaba capitaneando el proceso y sometiendo todo a su paso, tal como ocurrió de manera plena en la guerra.

Aquí la crítica aparecía en tres dimensiones: la reducción de la humanidad al progreso, la idea de que éste era imparable e inexorable y finalmente, su infinitud. Sin embargo, era una crítica que de ejercerse "a brazo partido", precisaba apuntar a un suelo común. La idea de progreso que campeaba en la visión de la socialdemocracia poseía la consecuencia funesta de sostener una noción de tiempo lineal y vacío que cristalizara el triunfo de los dominadores sobre los dominados: la capacidad que tuvo el enemigo de gestar un acuerdo tan inconmovible en torno a esa concepción del tiempo fue índice de la propia derrota. El motivo central de la crítica al progreso estaba en operar como fundamento político e histórico de una idea de tiempo en que se desenvolvieran de manera evolutiva las capacidades y superaciones de la humanidad en su

dinámica. A la vez, este fundamento se emparentaba con otro: la idea de que la historia podía pensarse de manera universal y que seguía un patrón de desarrollo homogéneo y gradual. Todas estas concepciones indignaban a Benjamin, que en aras de criticarlas citó largamente a Dimier,

> (Dimier contra el concepto del progreso del género humano) 'Cuando se toman ejemplos de la naturaleza física, a la quimera de la evolución, trasladada a la historia de los espíritus…'por' Comte…, no sólo le falta todo fundamento, sino también toda apariencia. Es, entonces, gratuitamente que se hace pasar la evolución por una ley revelada por la historia; ella ni siquiera está esbozada. Esta lenta formación de la moral y la razón, con la cual se nos obsequia, no surge de ningún testimonio. Nada, pues, es tan semejante bajo figuras diversas como la humanidad de todos los tiempos. El mismo genio creador operando, la misma impotencia…para no recoger más que los buenos frutos. Es imposible, pues, no caer de las nubes cuando…los profesionales del pensamiento no cesan de descubrir, en este progreso limitado…y precario, un movimiento de la 'razón universal' (Benjamin, 2009d: 57).

Un movimiento de la razón universal que apareciera evidente en el progreso precario debía ser denunciado en pos de romper los círculos del colaboracionismo con los vencedores. No podemos dejar de reconocer aquí que el análisis fulminante de la categoría de progreso en Benjamin desplazaba, tan lejos como le resultaba posible en el marco del materialismo histórico del autor y sus contemporáneos, el horizonte crítico de la tarea revolucionaria. Ahora bien, no fue la socialdemocracia dentro de la izquierda la única deudora del concepto dominante del progreso histórico y del tiempo lineal y vacío: también el comunismo adhirió a esa concepción funesta. Y también se le hizo necesario a Benjamin entonces criticar el pensamiento y la política comunista.

Por eso, si uno de los destinatarios de los embates benjaminianos en estos escritos fue el vetusto programa de la socialdemocracia europea, sin dudas el otro fue el comunismo organizado en los partidos que adhirieron a la Internacional. En ese sentido, la segunda clave para entender las reconfiguraciones que se provocaron hacia dentro de la tradición discursiva del marxismo y la forma en que Benjamin recepcionaba esos cambios tuvo que ver con la progresiva estalinización de los Partidos Comunistas y de la III Internacional. Si durante los años '20 se había producido ese proceso mundial de bolchevización que trabajamos en el capítulo anterior en pos de delinear el marxismo mariateguiano, donde la ortodoxia aparecía aún en disputa, durante la década del '30 las condiciones de producción teórica y política en el seno del socialismo se oscurecieron notablemente, a medida que Stalin fue ganando en capacidad de mando y conducción unificada.

La estalinización, como se ha dado en llamar al brutal proceso de reacomodamientos internos en el marco de la internacional comunista y de los gobiernos de los países de la URSS y satélites, partió de varios supuestos en el plano político y teórico, supuestos que se fueron

bosquejando de manera de justificar tanto los retrocesos en la URSS en materia de socialización de la producción y de democratización de las formas de gestión cuanto la política internacional a la que dio lugar. Diferentes doctrinas y afirmaciones sostenidas por el heredero de Lenin en la lucha interna de poder, Josef Stalin, fueron desarrolladas y sustentadas por distintos pensadores en el marco de ese universo discursivo, y sostenidas por la militancia comunista internacional que se encontró más de una vez en el brete de tener que defender políticas que resultaban, cuanto menos, muy incómodas.

El estalinismo logró construir su capacidad hegemónica basándose en el control de la fuerza militar y la censura y represión tanto selectiva como masiva de aquello que pudiera aparecer como peligro de oposición al régimen soviético. En esa construcción, los sucesos paradigmáticos que encuadraron toda esta política de persecución y exterminio de la oposición política por izquierda fueron los hechos conocidos como "Procesos de Moscú", mediante los cuales se juzgó, culpó, deportó, encerró o ejecutó a miles de residentes soviéticos entre 1936 y 1938. De los mismos Benjamin tuvo noticia varios años antes de escribir las tesis y es probable que se haya identificado con la reacción del poeta André Gide. Reyes Mate dice que:

> Benjamin tenía que conocer la posición de André Gide, el intelectual izquierdista de origen cristiano que se embarcó en un viaje triunfal por la Unión Soviética de Stalin el 17 de junio de 1936 y al que le bastaron dos meses para renegar de su entusiasmo. El triste espectáculo del primer proceso de Moscú, la falsedad de los funcionarios y la uniformidad generalizada le convierten en el primer escritor célebre que desde la izquierda denuncia el régimen estalinista (2009:179).

Sin embargo, y aunque Benjamin ya había hecho alusión a que el devenir del proceso político soviético era muy difícil de defender y sostener, existió un particular hecho, del orden de lo traumático, un hito fundamental, que otorgó contexto a las señas desesperadas que constituyen las Tesis: la firma de un pacto diplomático entre el canciller soviético y el de la Alemania nazi en 1939.

Como respuesta a una astuta iniciativa de la Alemania del Tercer Reich y del flamante canciller Molotov, el 24 de agosto de 1939 se firmó en Moscú un pacto de no agresión entre ambas potencias, que establecía plazos de paz y la convalidación mutua de intereses de los dos países. Sin lugar a dudas,

> una alianza formal entre dos potencias que se habían pasado los seis años anteriores vilipendiándose mutuamente en público y que habían apoyado, cada una, uno de los dos bandos enfrentados en la Guerra Civil española era, como mínimo, sorprendente. Sin embargo, ambos lados tenían poderosas razones para llegar a un acuerdo. (…) Además, mientras la versión pública del pacto comprometía a ambos estados a no declararse la guerra durante diez años, a resolver las disputas por medio del arbitrio de una tercera parte y a aumentar las relaciones comerciales, sus cláusulas secretas asignaban a

> Alemania y a la Unión soviética áreas de influencia en la Europa central y del este (Evans, 2007: 675)[65].

Este acuerdo, que pasaría a ser conocido como Pacto Molotov-Ribbentrop trascendió rápidamente –inclusive en sus cláusulas secretas- y marcó el punto más alto de la decepción producida por un proceso histórico que, en lugar de sostenerse como bastión de la lucha izquierdista anti-fascista, parecía capitular en pos de intereses imperiales. Esto implicó un desafío no menor para los militantes y simpatizantes comunistas a lo largo y ancho del mundo[66].

De todos los testigos desolados por ese viraje, Benjamin fue quizás el que mejor pudo plasmar la tristeza que le produjo ese pacto y la traición soviética a la causa antifascista. El documento de las Tesis en su totalidad está teñido por un profundo pesar, por una gran desazón. Como sostienen varios comentaristas tal vez esta decepción constituya una de las fuentes privilegiadas de su riqueza, y sin dudas, de su actualidad.

Si la mayoría de las tesis constituyeron una respuesta a este shock, fue especialmente la tesis X la que constituyó un ajuste de cuentas directo con los comunistas.

> en un instante en que los políticos en los cuales habían depositado sus esperanzas los adversarios del fascismo, yacen en el suelo y refuerzan su derrota con la traición de su propia causa, [tales reflexiones] se proponen liberar al infante político mundial de las redes en que éstos lo habían atrapado. La consideración parte del hecho de que la terca creencia de estos políticos en el progreso, su confianza en su 'base de masas' y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable han sido tres caras de la misma cosa. Procuran dar una noción de lo cara que debe costarle a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que eluda toda complicidad con aquella a que estos políticos siguen aferrándose (Benjamin, 2009d: 45).

Nuevamente, eran tres las dimensiones señaladas en la crítica al comunismo. No era difícil desentrañar a qué se referían. En primer lugar, al progreso, que como ya vimos era el supuesto compartido ampliamente en la izquierda que Benjamin denunciaba. Benjamin encontraba como matriz problemática de fondo una manera (a su entender, errónea, y con consecuencias trágicas para el pensamiento revolucionario) de comprender el desarrollo de la sociedad, como si ésta fuese la resultante de una sucesión continua y armónica de hechos históricos que se iban acumulando.

---

[65] Según Evans. "Stalin controlaría la parte oriental de Polonia, letonia, Lituania y Estonia, y Hitler, la parte occidental de Polonia. La significación de estas cláusulas era enorme. Tanto Hitler como Stalin se daban cuenta de que difícilmente el pacto duraría los años estipulados. En efecto, no duró ni dos años" (Evans, 2007: 675)

[66] Prosigue Evans "Mientras tanto, los partidos comunistas de toda Europa se esforzaban por explicar el pacto a sus miembros, muchos de los cuales se habían afiliado porque parecían ofrecer la mejor garantía contra el fascismo. Después del desencanto, vino la desorientación. Muchos se sentían traicionados. Aun así, al cabo de poco tiempo, la mayoría de comunistas se habían hecho a la idea de que el pacto no podía ser tan malo, al fin y al cabo. Años de entrenamiento en la disciplina del partido facilitaban la aceptación de este sorprendente giro de 180 grados" (2007: 676)

En segundo lugar, el objeto de la denuncia de Benjamin fue la confianza ciega del comunismo en su base de masas. Que las organizaciones proletarias contasen con una base de apoyo masiva no implicaba necesariamente que fuesen efectivas en la lucha contra la burguesía. No siempre las masas, ni mucho menos la clase obrera, tuvieron la definición de radicalizarse o combatir al capitalismo, por el contrario: esas mismas masas estaban entronizando al fascismo a lo largo y ancho del viejo continente. No respondió a un reflejo innato ni a un impulso "natural" que la voluntad de hombres y mujeres por transformar su condición se activase, en el marco de un sistema como el capitalista que contara a su favor con las herramientas que le permitieran sostener el engaño de ocultar las relaciones sociales detrás del muerto rostro de la mercancía. En este sentido, Benjamin era mucho más pesimista y agorero que Mariátegui -que también tenía sus críticas a las ideas voluntaristas e ingenuas que afloraban seguido en el medio de izquierdas peruano- en tanto le tocó ser testigo del innegable hecho de que la batalla civilizatoria agónica por el futuro, que tan bien había caracterizado el Amauta para los años '20, se estaba resolviendo vertiginosamente por derecha a lo largo de los '30.

Por último, Benjamin realizaba su descargo contra la entronización del infernal aparato del Partido, que dejó de ser un medio para la revolución y se transformó en un fin en sí mismo. La lógica de subordinación directa y la autonomización de la política del partido en función de la burocratización eran fenómenos que el autor ya había logrado apreciar en Moscú durante su viaje en la década anterior. Y durante la década previa a la segunda guerra mundial, fueron estos los rasgos que se acentuaron en sus peores facetas. Si ya Mariátegui había debido enfrentarse a la lógica verticalista y avasalladora de la internacional que pretendía que todas esas herramientas organizativas fueran idénticas y estuvieran calcadas de la experiencia rusa, en el caso benjaminiano la consolidación de la forma de construcción estalinista ya no dejaba lugar a dudas.

Esta tesis, crucial para comprender el estado de ánimo de Benjamin y su pesimista perspectiva de futuro, implicaba una ruptura definitiva con la posibilidad de organizarse en el seno del comunismo. En la trayectoria benjaminiana, fue una suerte de coronación del desencanto que ya se había consolidado en ocasión de conocer los avatares de los Procesos de Moscú por parte de otros intelectuales.

Los tres aspectos que subrayaba y contra los que cargaba las armas eran subsidiarios de una idea de totalidad y continuidad que se tornó independiente y más pesada que la vida misma. Tanto el progreso indefinido y la ingenua confianza en el veredicto de las masas, junto con la reificación de lo que debía ser tan sólo una herramienta, implicaban para el autor alemán manifestaciones de una corriente que era implacable desde el momento en que asumía la

complicidad con la idea de historia de los vencedores. El precisó aislarse y meditar desde su convento como los monjes de otrora porque entendía que "(…) lo que puede hacer en un momento político tan desesperado es salvar la conciencia crítica del hombre de su tiempo" (170), con plena sabiduría de que su generación, que tanto empeño puso en "(…) hacer lo que el mundo esperaba de ella, a saber, 'detener el inmemorial ciclo de sangre y fuego', era la más desgraciada de la historia" (173).

En aras de concluir con este capítulo, nos interesa detenernos brevemente en el rasgo fundamental que poseen estos escritos que constituyen las tesis, que abreva en el hecho de que comienzan proponiendo un original arreglo entre marxismo y teología, que aún no analizamos aquí. Acordamos con Reyes Mate cuando sostiene acerca de estas tesis:

> Podemos arriesgarnos a decir que el armazón teórico se sustancia en una propuesta filosófica articulada en torno a estos dos ejes que vertebran todo el texto: uno es de orden epistémico y se concreta en una nueva teoría del conocimiento; el otro, de orden político, y se desarrollará sobre la base del concurso del marxismo –o mejor, de esa modalidad de marxismo que Benjamin llama 'materialismo histórico'- y del mesianismo (Reyes Mate, 2009: 19).

Esa "modalidad de marxismo" fue resultado de los peculiares recorridos aquí graficados, pero sobre todo de la incansable búsqueda por poner en diálogo, no sin asperezas y dificultades, los mundos consecutivos que Benjamin conocía y que en la propia visión de sus contemporáneos, se hallaban en pugna.

Capítulo 4: Segunda Estación. La (no) filosofía de la historia para los vencidos de siempre

"Será evidente que no se trata de trazar una línea mental divisoria entre el pasado y el futuro, sino de concretar los pensamientos del pasado. Finalmente, será evidente que la humanidad no está comenzando una nueva tarea, sino que está llevando a cabo de manera consciente su antigua tarea".

K. Marx

Habiendo reconstruido, en los capítulos precedentes tanto "pensamiento y vida" -como le gustaba nombrar a Mariátegui- de ambos autores, como su original concepción marxista, resulta pertinente aquí continuar aproximándonos a sus ideas de la política, por otra vía de ingreso. En este capítulo, intentaremos este acercamiento a partir de la reconstrucción de las concepciones del tiempo y la historia en Mariátegui y Benjamin. Emprender un repaso por esas conceptualizaciones implica asumir que estamos en el terreno de un problema teórico de primer orden, "(…) el problema sobre todo político de determinar las configuraciones del presente trazadas en la relación postulada con el pasado y con la forma en que estas relaciones delinean nuestras representaciones de la totalidad social estableciendo, también, las coordenadas y límites de las posibilidades de su transformación" (Catanzaro e Ipar, 2003:17).

Para ambos pensadores, la historia como ejercicio, y la historiografía como disciplina -marco de interrogantes, campo de batalla - formaron parte de la primera línea de sus preocupaciones[67]. Sus abordajes del pasado y las polémicas en torno al análisis historiográfico constituyeron uno de los nudos innegables de los escritos que los consagraron. Esta dimensión adquirió mayor centralidad en ambos casos a medida que se identificaron con el marxismo, con sus peculiares modos. Esto no representó ningún hecho azaroso, en tanto que "(…) la posición estratégica del problema de la historicidad en el marxismo es un hecho tan incuestionado que marxismo e historización llegaron a constituir términos intercambiables" (Catanzaro e Ipar, 2003:18).

En ese sentido y como ya repasamos, si bien se encontraron con el materialismo histórico como método para comprender el mundo y definieron permanecer en sus inmediaciones, esta elección no estuvo exenta de recursos exógenos a ese discurso. Ni Mariátegui ni Benjamin hicieron grandes esfuerzos para adecuarse a lo que el universo teórico del marxismo exigía en clave de cánones o metodologías consagradas. Y en su forma de vincularse con la historia (como acción pretérita), con la historiografía (como campo de saber) y con el tiempo (en la

[67] Podemos decir siguiendo a Buck-Morss que "La historiografía es el campo de batalla en el que se enfrentan la necesidad de preservar el orden vigente y el deseo de preservar la verdad" (Buck-Morss, 2013:83)

articulación pasado/ presente/ futuro) afloraron muchas de las especificidades que definieron sus perspectivas propias, dotándolos de una originalidad notable.

En este capítulo nos interesa reconstruir sus formas de proceder en el análisis histórico y sus intuiciones sobre esas tres dimensiones señaladas. Sostenemos en este apartado que en ambos autores operaba una búsqueda por plantear una no-filosofía de la historia, a partir de concepciones heterodoxas del tiempo como múltiple y no único, ni lineal. Retomamos por la negativa esa filosofía siguiendo a Sazbón, que nos dice de Benjamin que definir al alemán como un filósofo de la historia es una operación problemática "(…) por su tácita conversión en formulación positiva, en identidad inambigua, de lo que es, en realidad, una actitud crítica frente a la filosofía de la historia y no otra versión de esta, más consistente y defendible" (Sazbón, 2002: 179). Otro tanto podemos decir de Mariátegui, quien en el intento por sentar bases para construir otro abordaje de la historia de su país, logró mejor entablar la polémica con los historiadores contemporáneos reconocidos que fijar una metodología exhaustiva de trabajo. Su preocupación por comprender la historia estaba vinculada a su pulsión activa por intervenir en la realidad desde su propia percepción política, y por eso podemos decir del peruano lo que él mismo decía de Waldo Frank: "(…) como en todo gran intérprete de la historia, la intuición y el método colaboran. Esta asociación produce una aptitud superior para penetrar en la realidad profunda de los hechos" (Mariátegui, 1959: 432).

Ambos autores fueron absolutamente conscientes de que el tiempo y la capacidad de detenerlo o acelerarlo respondían a la política. Las revoluciones constituyeron alzamientos contra los propietarios del tiempo de la humanidad. Por eso Benjamin nos advertía en su tesis XV que "(…) la Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día en que empieza un calendario, oficia como un abreviador del tiempo histórico. Y, en el fondo, es ese mismo día el que vuelve una y otra vez bajo la especie de días festivos, que son días de conmemoración" (Benjamin, 2009b:49).

Mariátegui nos recordaba de manera similar: "(…) todos saben que la Revolución adelantó los relojes de la Rusia sovietista en la estación estival. Europa occidental adoptó también la hora de verano, después de la guerra. Pero lo hizo sólo por economía de alumbrado. Faltaba en esta medida de crisis y carestía, toda convicción matutina" (1959:35). La convicción matutina de la naciente gloria de la revolución rusa respondía al alma que al peruano le interesaba, la que residía en el despertar, el alma matinal.

De las concepciones novedosas de ambos autores sobre el tiempo eran tributarias las ideas eminentemente políticas de la revolución como interrupción mesiánica y de la relación deudora con los antepasados vencidos en Benjamin, pero también el vínculo con el pasado pre-

colombino en el rescate indigenista de Mariátegui del *ayllu* como índice de redención. En ambos casos, nos encontramos con desarrollos claves para cuestionar las corrientes historiográficas hegemónicas, las perspectivas de investigación con más peso a lo largo del siglo XX, e incluso para discutir dentro del marxismo y su concepción del devenir material de la historia.

Tiempos múltiples, des-ontologización del presente. La conjura contra el tiempo continuo, una forma de destrucción

"Articular históricamente lo pasado no significa <conocerlo como verdaderamente ha sido>. Consiste más bien en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro"

W. Benjamin

Esta frase de Benjamin que elegimos para el epígrafe forma parte de las tesis *Sobre el concepto de historia*, y apunta sus armas directamente a una forma de hacer historia que dominó durante varias décadas el campo de la historiografía: el acontecimentalismo historicista, la visión de que la historia estaba constituida por una serie de personajes centrales y de hechos notables y que la tarea del investigador era la de, tal como lo plantea Von Ranke, "conocer el pasado como verdaderamente ha sido". Muy enfrentado con esta perspectiva, decidido a combatirla mediante sus propias investigaciones, Benjamin se afanó hasta el último suspiro por construir, en el *Passagenwerk*, una obra que pudiera cristalizar con toda la fuerza y originalidad posible su particular concepción del tiempo y de la tarea historiográfica, una tarea eminentemente política. En una carta a Adorno decía que este libro "(…) tendrá que resumir de una manera nueva, concluyente y muy sencilla, la relación antitética que guarda con la investigación histórica tradicional y practicada hasta ahora. ¿Cómo? Todavía no lo sé" (Benjamin, 2005:936).

Ese "todavía no lo sé" puede funcionar como advertencia para introducirnos en el tema sabiendo que existía una preocupación benjaminiana por no haber encontrado respuestas definitivas. Sin embargo, es imperioso reconocer en esa búsqueda por mostrar esa "antítesis de la investigación tradicional" una de las obsesiones perdurables del autor alemán ¿Cómo rastreamos sus indicaciones al respecto? Si bien la reconstrucción cronológica y biográfica de las secciones precedentes nos ofrece un terreno desde el cual partir, y es en el momento cúlmine de su recorrido que podemos fijar sus aportes más brillantes, a los fines de este capítulo vamos a explorar textos de diferentes años, que fueron aquellos en que el autor se metió de lleno con esta inquietud respecto al tratamiento de la historia. Por ello, vamos a pasar revista, a las tesis y sus notas preparatorias, al texto sobre Eduard Fuchs que data de 1937 y a otras referencias de

los apuntes y materiales del *Passagenwerk*, especialmente el Convoluto N, (Teoría del Conocimiento y Teoría del Progreso).

Por supuesto que la mayor parte de los intentos por reconstruir esta perspectiva benjaminiana sobre la historia trabajaban sobre las pistas que dejó el autor en las tesis *Sobre el concepto de historia*[68]. A lo largo de esos apuntes, Benjamin planteó reflexiones y consignas que fueron altamente revulsivas respecto a la manera en que debía acercarse al pasado un materialista histórico. Resulta un documento privilegiado para aproximarnos a sus planteamientos materialistas habiéndose consumado completamente el "giro copernicano" del pensamiento benjaminiano. No olvidemos que Benjamin insistía en radicar en el marxismo sus desarrollos, y en el *Exposé* de 1935 hacía hincapié en que el trabajo de los Pasajes le permitiría "(…) conquistar una posición sólida en la discusión marxista, aunque sólo fuera porque la cuestión decisiva de la imagen de la historia está tratada por primera vez en toda su extensión" (Adorno y Benjamin, 1998:98). Ese desafío permanecía para el momento en que escribió las tesis (intento de armazón teórica del *Passagenwerk*), ese texto que venía "de muy lejos y de muy hondo" (Reyes Mate, 2009: 13). Las tesis de 1940 estaban construidas desde la mirada de quien había asumido un puesto de batalla teórico desde el materialismo histórico, pero también dentro de él. No haremos aquí un repaso exhaustivo de cada una de ellas sino que iremos directo a los nudos conceptuales que más nos interesan para este apartado.

En el capítulo anterior veíamos un reconocimiento directo al sujeto del conocimiento histórico, planteado en la tesis XII como la clase oprimida que lucha. Esa clase es la que puede hacerse con la imagen del pasado en el momento de peligro. A esta clase le urge hacerlo, ya que se encuentra en un aprieto: "(…) esa urgencia constituye al sujeto del conocimiento histórico como aquel sujeto para el cual conocer la historia es cuestión de vida o muerte" (Benjamin, 2009b: 27).

Nos decía Benjamin que este sujeto, que en Marx era la última clase esclavizada, ("la clase vengadora"), fue descuidado por la socialdemocracia, que renegó de enaltecer la conciencia de esa clase respecto a la tarea de liberar a las generaciones que fueron vencidas. Esa denuncia lapidaria fue la que Benjamin rubricó con las tesis. Emerge aquí con fuerza el problema del sujeto, ya que "(…) el problema es con los perdedores. Estos, al perder, quedaron fuera del desarrollo histórico. La teoría del conocimiento de Benjamin saca el pasado frustrado de ese sopor al descubrir vida en esas muertes" (Reyes Mate, 2009:203). Las ausencias de la historia dominante encontraron lugar en esa idea de la clase vencida, que era también la

[68] Para análisis exhaustivos desde distintos puntos de vista recomendamos: los comentarios y prólogo de Oyarzún Robles en Benjamin, 2009d; Reyes Mate, 2009, Löwy, 2003.

vengadora. En el texto benjaminiano, la posición de esas clases era el *locus* beneficiado para articular el pasado.

Ahora bien, la fuerza y la posibilidad de concretar la tarea de liberación de la sociedad no estaba en el futuro, sino en el pasado, ya que era una tarea que "(…) se nutre de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados" (Benjamin, 2009d:47). Esto era así en tanto que "el pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención" (2009d:40), tal como estableció en la tesis II. En esa misma tesis, nos decía que:

> entonces existe un secreto acuerdo [el traductor aclara: verabredung, entendimiento, compromiso, conviene recordar la acepción habitual: un encuentro, una cita] entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados sobre la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación. El materialista histórico lo sabe (2009d:40).

Sólo la humanidad redimida, por otra parte, sería la que podría hacerse con el pasado de una manera plena. "Sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos" (2009d:40). Era a ese sujeto del conocimiento histórico, la clase sojuzgada que luchaba, al que le cabía la posibilidad del despertar, de rescatar al pasado en el "ahora de su cognoscibilidad" tal como intentaba hacer el materialista histórico. En el Convolunto N del *Passagenwerk*, nos decía Benjamin que:

> Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar. (este reventar no es otra cosa que la muerte de la *intentio*,[69] que coincide, entonces, con el nacimiento del genuino tiempo histórico, del tiempo de la verdad). No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación[70] (Benjamin, 2009d:93).

La imagen de lo sido en una época sólo se le aparecía a otra época determinada, cuando "la humanidad, restregándose los ojos, reconoce esta imagen onírica como tal" (Benjamin, 2009d:98). Ese era el momento en que "el historiador se hace cargo de la tarea de interpretar el sueño" (2009d:98). Estamos aquí frente al momento del despertar. El despertar, así como sucede con el alma matinal mariateguiana, es un momento de iluminación. Ese posible despertar (de los muertos), es un despertar brusco, es un momento de destrucción, planteado en clave mesiánica: el despertar de quienes han sido vencidos, ya que "el mesías no viene sólo como redentor; viene como vencedor del Anticristo" (2009d:42), tal como está planteado en la tesis

[69] Podemos recordar aquí los planteos epistemológicos de *El origen del drama barroco alemán*.

[70] Para un repaso exhaustivo acerca de la enunciación benjamininiana sobre el ahora de la cognoscibilidad, recomiendo un trabajo reciente, que constituye un acceso clave para interpretar esa formulación respecto de la exigencia del pasado de ser conocido (Abadi, 2014).

VI. Esta manera de describir el momento de la irrupción contiene una fuerte carga agonística. Nuevamente, las clases se enfrentan y vencedores y vencidos se trenzan para ver quién se queda con el pasado:

> Las tesis sobre filosofía de la historia exponen la existencia de una dualidad fundamental, la de dos tradiciones contrapuestas y en lucha, la de los opresores y la de los oprimidos. Tal dualidad se vincula naturalmente con la noción de irrupción mesiánica, que no es otra cosa que un quiebre con el orden usual que vincula a las tradiciones (Abadi, 2014: 488).

La idea de tradición, tal como reconstruye Abadi, es de temprana aparición y permanencia en los escritos benjaminianos. Vinculada a la noción de doctrina, del aprendizaje y la enseñanza es recurrente en la forma de la *Kabbalah*. Según la definición de Scholem, "(…) en el judaísmo, la tradición es el momento reflexivo que se establece entre el absoluto de la palabra divina, que es la revelación, y su receptor" (Scholem, 2008:87). En Benjamin, podríamos sostener que la tradición "(…) consiste en el desarrollo de la doctrina, esto es, en <el despliegue histórico de la Escritura como objeto de una hermenéutica en que se cumple la Revelación>" (Abadi, 2014: 3345). No posee en este sentido una carga negativa, sino que por el contrario, abre la puerta a la disputa interpretativa por lo que fue. En la forma en que aparece en las tesis, queda claro que no existe una única tradición, sino que hay tradiciones que se han consagrado y otras que fueron derrotadas. Estas tradiciones son sujeto de disputa, disputan el pasado mismo.

Ahora bien, si ese pasado estaba en disputa ¿qué era el presente y en qué estado se encontraba? En la tesis XVI, Benjamin nos decía que "El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está fijo y ha llegado a su detenimiento[71]" (2009d:50). El presente estaba cargado de tensiones a punto de desatarse, de allí el suspenso que habilitaba diferentes desenlaces. Con esta mirada, toda la noción de tiempo tal como la conocemos en clave occidental (el tiempo Cronos, el de la Historia) debía ser revisada.

Hay otro texto en el que nuestro autor planteaba otras pistas claves para comprender la tarea del materialismo histórico respecto al pasado: *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*. Este escrito, que podemos ubicar como antecedente directo de las tesis, fue redactado en 1937 para la revista del Instituto de Investigación Social de Frankfurt[72]. En el mismo, Benjamin, repasando planteos de Engels y de Goethe, adelantaba que en el comienzo de toda consideración histórica con derecho a llamarse dialéctica había una inquietud. "Inquietud acerca de la

[71] *Stillstand*, aquí traducido como detenimiento, puede ser también suspenso (Benjamin, 2009d:65, nota 16).
[72] En carta a Horkheimer del 22 de febrero de 1940, aparecía la primera referencia a las tesis por parte de Benjamin "Vengo de terminar un cierto número de tesis sobre el concepto de Historia. Estas tesis se relacionan, por una parte, con las perspectivas que están esbozadas en el Capítulo I del Fuchs" (Benjamin, 2009d:38).

provocación a todos los investigadores, de renunciar la actitud serena, contemplativa frente al objeto, para hacerse consciente de la constelación crítica en que se encuentra precisamente este fragmento del pasado con este preciso presente" (Benjamin, 2009d:146). Esta exigencia era tal "(…) pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella" (2009d:146). El materialista histórico tenía que abandonar el elemento épico de la historia, ya que "(…) ésta se convierte para él en objeto de una construcción cuyo lugar no lo constituye el tiempo vacuo, sino la época determinada" (2009d:147).

En el capítulo I del ensayo sobre Fuchs, Benjamin afirmaba que "(…) el historicismo presenta la imagen eterna del pasado; el materialismo histórico, una específica experiencia con él, que es única. La sustitución del momento épico por el constructivo se muestra como condición de esta experiencia" (2009d:148). Parte de la renuncia a la idea épica de la historia residía en que no era posible una reconstrucción histórica que respondiera a la concepción lineal del tiempo del capitalismo, pues los momentos que poseían capacidad redentora se daban de manera espasmódica, sin relación de continuo sino como momentos explosivos. Es la diferencia entre esa imagen eterna (eternizada) y la experiencia única (el momento del relámpago). Desde la óptica de una historia de los oprimidos, estos momentos podían iluminarse mutuamente, si se los abordaba desde una perspectiva no colonizada por la mirada desde arriba. Cuando esto sucediese estaríamos ante una constelación dialéctica en la que cada uno de estos momentos cobraría sentido relacionalmente.

Siguiendo este desarrollo, la continuidad no sólo no era una meta deseable en la mirada del historiador, sino que era directamente imposible.

> El materialismo histórico no persigue una exposición homogénea o continua de la historia. En la medida en que las diversas épocas del pasado quedan afectadas en grado completamente distinto por el presente del historiador (a menudo el pasado más reciente le pasa completamente desapercibido al presente, éste <no le hace justicia>), es irrealizable una exposición continua de la historia (Benjamin, 2005: 476)

En esta dialéctica tan peculiar de pasado y presente, el presente dejaba de ser objeto inalterable, realidad fáctica, para pasar a ser posibilidad de transformación del pasado. "La conciencia reflexiva es justamente la fuerza del olvido. Contra ella, las fuerzas mismas del propio pasado. Que son fuerzas y no hechos precisamente porque no llegaron a vivirse. La actualidad del pasado está precisamente en las potencias no actualizadas para las cuales lo que llamamos "hechos históricos" son sólo las marcas que dejaron" (Puente, 2012:42).

Pasado y futuro se entrelazaban de una manera trágica: "el origen es la meta", tal como Benjamin le hizo decir a Karl Kraus en el epígrafe de la tesis XIV. En esa misma tesis, el autor

aclaraba que "(…) la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora" (Benjamin, 2009d:48). Cargado de posibilidades, podemos agregar.

Suscribimos la idea de que "(…) la postulación de un presente a-problemático, idéntico a sí mismo, tendido sobre el telón de fondo de un tiempo homogéneo y vacío, no es otra cosa que su ontologización" (Cuesta, 2009: 98). Tal como plantea Oyarzun Robles, Benjamin había destinado sus energías a desmontar la ideología del progreso y el supuesto ontológico en el que descansaba. En sus palabras:

> El predominio del presente, bajo el cual se lleva a cabo la reducción de la historicidad de los histórico, concierne a una concepción del ser que, por decir así, mantiene bajo control en él la diferencia temporánea. Para esta concepción el "es" designa la coincidencia –falsamente feliz- de ser y tiempo, el instante en que el "es" coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teórico de una tal coincidencia es una ontología del presente. Pero dicha coincidencia no se debe al azar (…). Es producida: el predominio del presente no hace otra cosa que expresar la violencia de una dominación que busca coincidir consigo misma e hipostasiarse en el presente (Oyarzun Robles, 2009: 27).

Podemos afirmar entonces que en las tesis benjaminianas, el presente pierde su carácter ontológico, de ser en sí, para pasar a ser una contingencia, una posibilidad tanto de redención como de catástrofe. "Que el pasado permanece pendiente, esto es lo decisivo en la concepción benjaminiana" (Oyarzun Robles, 2009:23).

Benjamin nos conmina a entender que:

> el elemento destructivo o crítico en la historiografía se valida en el hacer saltar la continuidad histórica. La historiografía genuina no elige su objeto livianamente. No lo coge, lo hace saltar del curso histórico. Este elemento destructivo en la historiografía ha de concebirse como una reacción a una constelación de peligros, que amenaza tanto al trasmisor como al receptor de la tradición (2009d: 71).

Así, tal como planteaba en la tesis XV, "(…) la conciencia de hacer saltar el continuum de la historia les es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción" (2009d:49). En la búsqueda por intentar hacer saltar el *continuum* de la historia desde la forma en que la abordamos, viene a socorrernos el propio Benjamin, quien fue capaz de avistar el incendio mucho antes que sus contemporáneos.

Ahora bien ¿quién podía hacer saltar esa continuidad? ¿Qué acción política era capaz de irrumpir y ponerle fin al cortejo de los vencedores? En la penúltima tesis, -la número XVII- encontrada muchos años después que el resto y sumada como un agregado, Benjamin nos volvía a alertar sobre la tragedia de la espera del tiempo continuo y de la idea evolutiva o acumulativa

en la política revolucionaria[73]. Esa concepción dominante del tiempo de la que la izquierda se apropió era altamente problemática, sobre todas las cosas, porque desconocía que cualquier instante podía ser un instante revolucionario. Citamos entera esa tesis:

> En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a "ideal". El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata –de Schmidt y Stadler a Natorp y Volander-. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida como una chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva frente a una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de la situación política. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. (La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia sino su interrupción tantas veces fallida y por fin llevada a efecto) (2009d:58).

Llegados a este punto se torna inevitable recuperar, del capítulo anterior, las ideas benjaminianas de la conjura y la conspiración. El secreto acuerdo entre generaciones, la posibilidad de hacer estallar el *continuum*, que nos haya sido conferida ese débil fuerza mesiánica, eran todas ideas innovadoras en las que Benjamin continuaba insistiendo en formas de acción que estaban más cerca de la conjura secreta que de la planificación.

El momento constructivo: mónada, fragmento, desecho

"Hacer historia con los desechos de la historia. Esto es y será siempre algo loable"

W. Benjamin

Más allá de la centralidad de las tesis, hay otras señales que atraviesan los escritos benjaminianos previos que nos permiten bosquejar formas disruptivas de entender el abordaje historiográfico del pasado. Para ese abordaje, privilegia la reposición del análisis monadológico, de la unidad mínima, del fragmento. Partimos aquí de considerar que ese fragmento (como retazo de discurso, texto inserto en otro, como imagen obsesivamente recortada del fenómeno sobre el que se estudia) aparece en los escritos del autor alemán como

[73] Giorgio Agamben fue el responsable de ese hallazgo en 1981, cuando encontró este texto dactilografiado

la materia prima para cualquier labor de conocimiento. Sirvió a sus búsquedas desesperadas por captar realidades que usualmente se escaparon a la vista del historiador, del crítico, del teórico.

Este privilegio del fragmento se vuelve patente en un célebre pasaje del Convoluto N, en que el autor nos planteaba que "(…) no voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: ésos no los voy a inventariar, sino que voy a hacerles justicia del único modo posible: usándolos" (2009d: 92). Desde su punto de vista, el desecho era aquél fragmento que era posible reutilizar para iluminar alguna faceta del presente que se buscaba aprehender, al colocarla en constelación con esa imagen del pasado.

Esta forma de trabajo con fragmentos, con desechos, alcanzaba su cima en la bibliografía de Benjamin con su proyecto de investigación sobre los pasajes parisinos. Según Bolle,

> el modelo de este primer ordenamiento son las recopilaciones de fragmentos realizadas por los románticos tempranos Schlegel y Novalis, cuyas obras había estudiado Benjamin en su tesis de doctorado. Con la valoración del fragmento en el sentido de un <fragmentarismo constructivo> Benjamin se apoya en uno de los conceptos estéticos fundamentales de la modernidad (Bolle, 2008:19).

Esa valoración del fragmento también se manifestó en la recurrencia a la cita de textos para presentar las nociones que entendía había que rescatar, o para trabajar por la negativa, con aquello que quería destruir de lo dicho o escrito. Esta metodología cobraba fuerza en su trayectoria y se encuentra explícita en algunos pasajes de sus escritos: "Este trabajo debe desarrollar el arte de citar sin comillas hasta su máxima altura. Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje" (Benjamin, 2009d:89). Generalmente los fragmentos, los desechos, eran de textos, porque Benjamin entendía que el texto era lo que intentaba ser duración de los relámpagos que en la historia habían significado instantes que era imprescindible conocer.

Aquí reside una clave para el trabajo con fuentes escritas del historiador. El texto se equipara a la vida, y volver a los textos implica una actitud que insufla el soplo vital; no está muerto el pasado ahí, sino que se prolonga en alguna dimensión, de una manera que al historiador le permite acercarse a conocerlo. Así, "(…) el discurso acerca del libro de la naturaleza indica que lo real puede leerse como un texto. Lo mismo habrá de mantenerse aquí respecto de la realidad del siglo XIX. Nosotros abrimos el libro de lo sucedido" (Benjamin, 2005:466). Esta frase es a nuestro entender una reafirmación de su comprensión especial de lo escrito como cristalización de lo que ha acontecido. "Lo real como un texto", es una aseveración fuerte, que tiene relación con lo que ha sido planteado como la clave de la presencia de la teología judaica en la obra benjaminiana: la forma específica de relación con los textos, la

lectura como trabajo hermenéutico indispensable, aquél que marca la originalidad de la práctica religiosa de los judíos congregados en el Templo.

Si lo real se puede leer como texto, entonces arrancar fragmentos es una forma de hacer presente lo que ya sucedió. Esto es posible cuando ese instante del pasado forma una constelación con el presente, cuando se genera una imagen dialéctica que permite iluminar lo ya acontecido de cara al devenir actual. Por eso la opción por las citas es parte de su comprensión sobre la relación del historiador con la historia, y le otorga responsabilidades especiales:

> La teoría de la historia de Benjamin, en su pensada metaforología, encierra una crítica, o al menos una alternativa a aquella del historicismo (y biografismo) tanto como a la de la apropiación. Es decir: hay que desechar aquella totalidad explicativa, es cierto, pero no el trabajo filológico. Con esta mirada (algunos dirán de coleccionista, se podría decir de biólogo) acercarse a los textos, trabajar apegados a las fuentes, ser amantes de las citas. Que esta sea la tarea del historiador materialista; que sea la imagen un lugar para la dialéctica; que el pensamiento deba detenerse; que haya que explotar la continuidad histórica; que una técnica artística sea parte de una revolución; cada una de estas ideas están ahí para ser repensadas (Dimópulos, 2011:25).

En la alegoría del ángel de la historia, en la tesis IX, Benjamin nos decía del ángel que "bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado*"* (Benjamin,2009d:44), una traducción alternativa propone*:* "recomponer los fragmentos", pero es el viento huracanado del progreso el que se lo impide. Ahora bien, esta elección metodológica por el fragmento, al considerar al mismo como una posibilidad de revelar el todo, no es el privilegio de lo aislado como diferencia, como importante en sí mismo, y mucho menos como compartimento estanco.

El fragmento es útil en tanto desencadena la labor reconstructiva de lo real, ya que habilita esas iluminaciones recíprocas entre lo sido (a lo que no se le permitió ser) y lo que está siendo. Esa labor no se asienta sobre la idea de que sea posible reconstruir algo que está en germen en el tiempo pretérito y que se despliega, a la manera de Hegel, en la historia, sino que es una posibilidad de redención mesiánica del momento pasado: la historia permanece abierta y por eso subsumida a la disputa entre vencidos y vencedores. Por eso "(…) el objeto histórico que está sustraído a la pura facticidad no precisa de ninguna apreciación. Puesto que no ofrece vagas analogías para con la actualidad, sino que se constituye en la exacta tarea dialéctica que le incumbe resolver" (Benjamin, 1982b: 104). Por ello es política la tarea del historiador, por intervenir en el marco de esas disputas:

> esta forma de actualizar, potenciándola, la fuerza mesiánica que nos ha legado el pasado exige, precisamente, que seamos capaces de identificar en el pasado las mónadas, esto es, las estructuras en las que se reconoce el signo de una

> detención mesiánica del acaecer o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido. De esa forma, el valor del fragmento no es el de una falsa totalidad que se aliena de la, si se me permite, totalidad real (…) sino que más bien el recurso dialéctico al fragmento tiene por fin conocer la totalidad real que está contenida en él (Villega Fiengo, 1997: 98).

Esta ponderación del fragmento como posibilitador de aprehensión de realidad, es uno de los síntomas que aparecen en Benjamin, de su opción metodológica más amplia de privilegiar lo discontinuo como forma de construcción. Así como existen fragmentos de texto, también hay fragmentos de realidad y por fin, la mónada como unidad de referencia predilecta en su empresa de construcción del conocimiento histórico. En palabras de Benjamin, "(…) escribir historia significa por tanto citar historia. Pero en el concepto de citación radica que el correspondiente objeto histórico sea arrancado a su contexto (…) Allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico, tenemos que habérnosla con una mónada" (Benjamin, 2005:478).

En esta clave, no sólo el retazo, la cita, la referencia corta, la imagen figurativa, fueron los recursos que utilizó para tramar sus productos, sino que esa misma discontinuidad, fragmentariedad, era la que atribuía Benjamin a la tradición de los oprimidos. En los quiebres, en los hiatos, residía la potencialidad de esta historia para ser verdaderamente aprehendida. En sus palabras, "(…) el progreso no está en su elemento en la continuidad del curso del tiempo, sino en sus interferencias: allí donde por primera vez con la sobriedad del amanecer se hace sentir algo verdaderamente nuevo" (Benjamin, 2005: 476). Vuelve la figura de la alborada para recordar que lo nuevo aparece con el despertar, con el sentimiento matinal que tanto entusiasmaba a Mariátegui.

El trabajo sobre el fragmento crudo entonces, como recurso metodológico, tiene su correlato en una valoración de la discontinuidad: hay en todo el desarrollo de Benjamin esa primacía de la mónada, de la idea aislada, como una clave para interpretar, desprovista de su contexto, las significaciones centrales de cada momento. La mónada es ensalzada en su capacidad explicativa, no porque haya una creencia de que la idea en sí es válida, sino porque se considera que resume, sintetiza, la carga del contexto, y otorga la posibilidad de ser abordada como una imagen que contiene una totalidad a la que se increpa, violentamente, con observarla no ingenuamente. La mónada es la idea que, arrancada de contexto, puede dar cuenta, mediante la labor del historiador, del campo de tensiones que constituye lo central de un momento del pasado.

Por eso, estamos de acuerdo con Sazbón cuando sostiene que:

> sólo mediante accesos intermitentes lo valioso –perdido, olvidado o reprimido- se manifiesta como poder de iluminación y permite llegar a la

> verdad. Se trata de un tipo de reflexión cuya composición está en permanente reestructuración, cuya figuración puede ser también la del mosaico, el cual –dice Benjamin- preserva la majestad que posee a pesar de su fragmentación en partículas caprichosas y entrega su <contenido de verdad> (Sazbón, 2002: 185).

La discontinuidad es ponderada, pero también el trabajo constructivo con los objetos obtenidos. En ese otro extremo, hubo figuras privilegiadas por Benjamin, que son capaces de trabajar seriamente con el desecho y devolverle sentido al mundo que se pierde si no le damos lugar: el *bricoleur*, el trapero, el coleccionista. Estas figuras curiosas son utilizadas como representaciones del investigador, pero es importante señalar que fue la técnica del montaje (influencia directa de las vanguardias artísticas en Benjamin, a las cuales se acercó al mismo tiempo que al marxismo) la que ponderó para la composición en ese momento constructivo de la puesta en juego de todos los fragmentos.[74]

Una historiografía de las ausencias

"Sólo tiene el don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza aquel que esté traspasado por la idea de que tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer"

W. Benjamin

En las tesis hay un cuestionamiento del vínculo entre tiempo y conocimiento, una relación que se tensa hasta extremos insospechados. "Si tenemos en cuenta que la crítica que le hace al progreso es en nombre del tiempo pleno –en oposición al tiempo continuo- que es pleno porque se toma en serio las ausencias, entenderemos que eso afecte al modo y contenido del conocimiento, sobre todo al que se define en relación exclusiva con los hechos o presencias" (Reyes Mate, 2009:19).

Retomando el planteo general de esos escritos en torno al conocimiento histórico, podemos decir que el principal problema del materialismo histórico es que resulta cómplice de una representación lineal de la historia, conveniente a la clase dominante. Sin embargo, hay posibilidades de romper con esa connivencia y, desde el propio materialismo histórico, recrear una manera de comprender el tiempo y la historia que haga justicia a los objetos y a los hombres y mujeres, y redima a las generaciones antepasadas. Pero para ello es necesario destrozar la idea

[74] Para un desarrollo interesante de la importancia del montaje en la propuesta benjaminiana, ver *Montaje e historia*. La redención estética del materialismo histórico en Walter Benjamin, López, 2014.

del tiempo lineal y adoptar esa otra noción que permita ver a los hechos históricos en posibles constelaciones, iluminándose entre sí y revelando su contenido de verdad.

Esto es posible en Marx, y es esa posibilidad la que debe saber aprovechar el materialista histórico, siendo lo suficientemente flexible como para tomar nada menos que a la teología como aliada[75]. Toda esta tarea es pensable en el marco de una disputa hermenéutica que consiga arrebatarles a los vencedores de siempre la posibilidad de hacernos creer que la historia es lo que aparece narrado en sus epopeyas, y restituir una historia de los vencidos que consiga redimir la posibilidad de la justicia que aparece como índice en el pasado. Es decir, si conseguimos hacer saltar ese continuum de los vencedores, podremos restituir a las generaciones pasadas el derecho a existir.

Nuestro autor asumía así la historia como un espacio de enfrentamientos, "como campo conflictual cuya impronta indeleble es la instancia del sufrimiento" (Oyarzun Robles, 2009: 27) En esta clave, la tarea del historiador de Benjamin era urgente en tanto era preciso salvar al menos las posibilidades críticas de relacionarse con esas tareas inconclusas y fallidas.

Las múltiples posibilidades que habilita el coleccionar trazos de discurso consolidado en lo escrito residen en parte en estar atentos a esa potencial actualización y al nacimiento de formas innovadoras en las combinaciones, cruces, en el trabajo de extirpación y recolocación de esos retazos en el ahora. Y ese trabajo de poner en relación, desnuda una particular concepción del pasado y del presente, ("la exposición materialista de la historia lleva al pasado a poner al presente en una situación crítica", Benjamin, 2005:473) que no es tanto una concepción de lo temporal como de la transformación. Es decir, lo increíble del pasado es que, bien inducido, actúa en el presente en función de hacer que éste estalle revolucionariamente.

El intento de hacer historia desde una perspectiva identificada con los "vencidos" ha llevado en reiteradas ocasiones a poner en jaque los intentos homogeneizantes del historicismo acontecimentalista. En esa batalla no sólo se ponen en juego los criterios de pertinencia de los objetos de análisis sobre los que se construye historia, sino también los mecanismos con los que esta construcción se lleva a cabo.

En la percepción de Benjamin, uno de los principales artilugios que encuentra la clase dominante para prolongarse en el dominio es la apología permanente del estado de cosas que hace de ella la historiografía tradicional ("el historicismo narcótico, por su adicción a las máscaras", 2005:396) contra la cual nuestro autor carga todas las tintas. A diferencia de los postulados de universalidad, unidad, continuidad, progreso lineal, que sostenía esta tradición,

[75] Esta propuesta, que forma parte de la Tesis I, será analizada en el último capítulo de este trabajo.

para Benjamin era central reconocer la primacía de lo discontinuo dentro del devenir de la humanidad.

> El historicismo culmina, con justicia, en la historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente quizá con más nitidez que de cualquier otra. Aquella carece de armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 2009d:50).

Esta exposición que hace el historicismo de la historia como universal y continua, es acreedora de una obsoleta noción de progreso, que fue la que Benjamin cuestionó de fondo, como vimos en el capítulo anterior. La razón universal, de la cual la historia universal no es más que una figura, aparecía asociada en Benjamin a un ideal de cultura armónico y desprovisto de conflicto, que no era otra cosa que la cristalización del dominio de los vencedores. "La representación de una historia universal está vinculada a la del progreso y a la de la cultura. A fin de que todos los instantes en la historia de la humanidad puedan ser enhebrados en la cadena del progreso, tienen que ser puestos bajo el denominador común de la cultura, de la ilustración <,> del espíritu objetivo o como quiera llamársele" (Benjamin, 2009d:60). Esta operación, claramente política, de la historia falsamente universal, buscaba ocultar la seguidilla de catástrofes y la historia de imposiciones que habían llevado a la prolongación del cortejo fúnebre de los que habían ganado una y otra vez.

No obstante, aquí podemos poner un matiz. El mismo Benjamin nos aclaraba en los Apuntes de las tesis que "{no toda historia universal tiene que ser reaccionaria. La historia universal sin principio constructivo lo es. El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial. Es, en otras palabras, un [principio] monadológico. Existe en la historia de la salvación.}" (Benjamin, 2009d:61). Ahora bien, la historia de la salvación, esa figura teológica que usaba el autor para denominar el gesto de intentar salvar a la humanidad de su condena, era posible sólo a partir de la dialéctica materialista. Era una forma de recuperar un afán de totalidad que se pensase a sí mismo en términos totalmente diferentes a los que proponía la universalidad burguesa.

Así, articular un proceder del materialismo histórico que estuviera a las alturas del desafío que presentaba el desastre del fascismo, implicaba la urgente tarea de emprender una crítica implacable contra la historiografía hegemónica. Lo que Benjamin condenaba, veíamos, como idea-motor de esa disciplina, pero más en general, de la ciencia, era la idea del progreso. El

problema era que esta concepción ya no le pertenecía sólo a la burguesía o a la reacción, sino que había impregnado el pensamiento de izquierdas en todas sus manifestaciones.[76]

Aquí hacemos un paréntesis para contrastar la perspectiva benjaminiana con la filosofía de la historia marxiana. Podemos decir que en Marx coexisten al menos tres posibles interpretaciones del devenir histórico, que plantean una peculiar forma de relación con el pasado.

Por un lado, es fácil detectar una línea evolucionista, fuertemente progresista, que hizo mella en algunos de sus escritos tempranos y que quedó patente en el tono en que redactó el Manifiesto Comunista. Allí, los balances sobre el empuje de la burguesía contra el antiguo régimen y la continuidad que merecía el trabajo transformador del proletariado, heredero del liberalismo, eran francamente optimistas. La historia era pensada como un progreso imparable.

Más adelante, en sus trabajos de análisis históricos situados, como "El XVIII Brumario de Luis Bonaparte" o "Lucha de clases en Francia", la visión que emergía era crítica del pasado, pero reconociendo, en su recuperación del Hegel de la idea de repetición de la historia primero como tragedia y luego como farsa, que la política de la lucha de clases se recostaba muchas veces en las imágenes del pasado para legitimar las batallas vigentes y para fortalecerse en las mismas. Sin embargo, si esa vuelta al pasado era algo que caracterizaba las gestas de la burguesía, como la revolución francesa, no podía ser así para la revolución proletaria, que sólo puede "sacar toda su poesía del porvenir" (Marx,2001:13). Había una suerte de condena a ese vínculo con el pasado en tanto que el socialismo debía colocar su mirada en el futuro.

Pero también es hallable una tercera dimensión del vínculo entre pasado y futuro, que es la menos difundida y tal vez la que más cerca de Benjamin se encuentra. Es la dimensión que aparecía con claridad en una carta de 1843, destinada a su amigo Arnold Ruge, en la que hablando de las tareas políticas de la tendencia que estaban construyendo, Marx sostenía:

> nuestro lema deberá ser: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino a través el análisis de la conciencia mística, ininteligible a sí misma, ya sea que se manifieste en su forma religiosa o política. Luego, será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia.

Esa concepción benévola del pasado también estaba presente, en forma más tardía, en el interés marxista por las formas arcaicas de comunidad. Como sostiene Löwy, "(…) se trata, yo diría, de un Marx "romántico" – que escapa de los limites estrechos de las ortodoxias marxistas posteriores –, un Marx que se refiere a las formaciones sociales «arcaicas», pre-modernas, para

[76] Recordemos que el autor denunció cómo esta concepción estaba operando en la socialdemocracia y ajustó cuentas con ella en la tesis XIIII.

criticar la des-humanidad del capitalismo y para pensar un futuro comunista" (Löwy en Tible, 2013).

En esta última forma de vínculo de Marx con el pasado, donde se veían las huellas de varios antropólogos, entre ellos Johann Bachofen -el mismo que Benjamin comentaría con fineza- aparecía la revisión de la obligatoriedad del paso por el capitalismo moderno[77]. Esta revisión se presentaba a partir del interés suscitado por la comuna rusa y por las comunidades iroquesas de América del norte, que Marx conoció de la mano del antropólogo Morgan (Krader, 1974[78]). Es con esta forma de relación entre el pasado disponible y el futuro comunista que podemos encontrar mayor afinidad, no sólo en la forma benjaminiana de concebir el tiempo, sino también con los planteos mariateguianos, tal como veremos más adelante.

Retornando a Benjamin, podemos decir que la necesidad de negar el progreso como victoria era parte del movimiento de hacerse cargo de las ruinas, de los destrozos que dejaba la civilización en su avance, y que aparecían desdibujados en esa adición permanente de sucesos en una línea de tiempo vacío y artificialmente homogénea. Esa negación implicaba la revisión radical de todo el andamiaje positivista que tan caro le había sido al economicismo materialista de la II Internacional. Por su parte,

> en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo. Al pensar no sólo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción. Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (Benjamin, 2009d:50)

El trabajo del trapero con los desechos y el del historiador materialista con el pasado nos abre la puerta a la posibilidad del rescate en relación a los olvidados de siempre. Una historiografía de las ausencias, que aparecía evocada en el minucioso trabajo de recolección de los pasajes: prostitutas, borrachos, traperos, recuperaban su lugar desde la marginalidad. Los fragmentos que auxiliaban la mirada del *flaneur* que era Benjamin sobre el siglo XIX francés fueron los que permitieron -desde el desecho- capturar la imagen cargada de tensiones que podía hablarnos de la época pasada. Toda la construcción de los apuntes y materiales para el *Passagenwerk* daba la pauta de ese trabajo de coleccionista de citas puesta en constelación, de

[77] [77]Walter Benjamin introdujo, leyendo a Johann Jakob Bachofen el "interés superior" para "los pensadores marxistas de la evocación de una sociedad comunista en la alborada de la historia" (Tible, 2013: 15). Volveremos sobre la lectura benjaminiana de Bachofen en el capítulo 8 de esta tesis

[78] Para una revisión de las lecturas y apuntes etnológicos de Marx, es imprescindible revisar la compilación de Krader (1974).

desechos que la historia oficial no recogía. La historia de la Comuna de París, el Convoluto k, fue un ejemplo de ello. En ese apartado, Benjamin retomaba citas de Louise Michel, una de las mujeres que dio testimonio de la vida corta de esa experiencia política, cuando Michel fue desconocida por sus propios contemporáneos. Hacía alusiones a folletines, recortes de revista, estadísticas que daban cuenta de detalles que jamás serían pertinentes para la historiografía tradicional.

Benjamin dejó abierta la puerta para una historiografía de las ausencias, de lo que pudo haber sido y no fue, de lo que reclamaba o exigía ser redimido. Es una historiografía que supone revisar el sujeto de la historia, esa clase oprimida que luchaba, pero también implica poner en juego nuevos ejercicios de la memoria. Nos decía el autor en los pasajes:

> El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo <lo que ha sido>, se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ese vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene el primado sobre la historia. Los hechos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino, constatarlos es la tarea del recuerdo. Y en efecto, el despertar es la instancia ejemplar del recordar (…) Hay un saber aún no consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar (Benjamin, 2005: 394).

Con esa figuración donde lo onírico cobraba fuerza –influencia del surrealismo, tal como veremos más adelante- Benjamin nos introducía en el ejercicio de la rememoración, de la recordación. Aquí no sólo nos podemos remitir al Marx del sueño de una cosa, sino que, en el arte de la recordación, la influencia más importante para Benjamin fue su lectura de Proust. En un artículo sobre el autor de *En busca del tiempo perdido*, de 1929, Benjamin sostenía que:

> Esa eternidad en que Proust nos inicia es aquella del tiempo entrecruzado, y no el ilimitado. Por cuanto Proust nos habla del transcurso del tiempo en su figura real, entrecruzada, esa que en ningún otro lugar viene a imperar más claramente que en lo interior, en el recuerdo, y en el envejecimiento, en lo exterior. El perseguir la combinación de envejecimiento y recuerdo significa entrar al interior del corazón del mundo proustiano, al universo del entrecruzamiento. Se trata, pues, del mundo en el estado de la semejanza, y en él imperan las 'correspondencias', que el romanticismo y Baudelaire fueron los primeros en captar, pero que Proust es el único en sacar a la luz en nuestra vida. Algo que es obra de la *mémoire involontaire*, de aquella fuerza rejuvenecedora que hace frente al envejecimiento inexorable. (2009b:327)

Aquella fuerza rejuvenecedora, nuevamente, no dependía de la voluntad, sino de la posibilidad de abrir el presente mediante formas de evocación del pasado que eran mucho más complejas e indeterminadas que la experiencia de los hechos en sí.

Historia, nación y socialismo

"Repudio de la realidad y lucha por destruirla, pero no por ausencia de fe sino por sobra de fe en las capacidades humanas y por convicción firme de que nunca es permanente ni justificable el mal y de que siempre es posible y factible redimir".

J.C. Mariátegui

El conflicto es inherente también a la concepción mariateguiana de la historia, toda vez que sus análisis de la posguerra marcaban el fin de una era donde las clases parecían componer intereses y anunciaban un mundo contemporáneo que, como ya vimos, radicalizaba y polarizaba tendencias opuestas y antagónicas.

Como sostiene en *El Alma Matinal*:

> la filosofía evolucionista, historicista, racionalista (…) unía a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva. Conservadores y revolucionarios aceptaban prácticamente las consecuencias de la tesis evolucionista. Unos y otros coincidían en la misma adhesión a la idea del progreso y en la misma aversión a la violencia (Mariátegui, 1959:42).

Si en plena posguerra las dos clases antagónicas ya no creían en la ilusión pre-bélica de la componenda y el progreso, entonces había llegado el momento del enfrentamiento, del combate. La idea de mito, como ya establecimos en el capítulo anterior, aparecía en Mariátegui en primer plano para revisar esa reconfiguración contemporánea de las tendencias societales. A esa cuestión del mito,

> Mariátegui la rodea de tres modos: con la noción de que la política no puede prescindir de interpelar la dimensión afectiva, mítica y religiosa del hombre; con la comprensión de que la época despliega políticas contrapuestas pero explícitamente míticas –el comunismo y el fascismo, y la interrogación por las fuerzas culturales y creyentes de las mayorías peruanas. Se enlazan así, una idea filosófica de lo humano, una descripción de la escena contemporánea y una reflexión histórica (López, 2004: 146).

En esta sección del capítulo en particular nos detendremos en la "reflexión histórica", retomando la idea descripta anteriormente para Benjamin, de no pretender encontrar una filosofía sistemática de la historia en el peruano, sino signos para allanar un camino en construcción: el de una mirada histórica que le haga lugar a lo descuidado (por la historiografía tradicional), a lo periférico (en la bibliografía marxista), a la manifestación concreta de los fenómenos reales que permite inferir líneas de acción "desde la entraña misma de la historia" (Mariátegui, 1979b:106).

Mariátegui -con el ejercicio polémico del debate público entablado desde las revistas donde escribía- desplegó sus críticas al historicismo, al tradicionalismo y al pasadismo, y sus artículos se constituyeron así en una rica fuente de interpelaciones a la historiografía dominante. Desde la concepción misma de mito, eligió desarrollar el análisis contemporáneo articulado en clave histórica. Si "(…) las clases que se han sucedido en el dominio de la sociedad han disfrazado siempre sus móviles materiales con una mitología que abonaba el idealismo de su conducta" (Mariátegui, 1974:105), el problema de la actualidad es que la mitología de la burguesía ya no está resultando efectiva.

Es claro que la influencia de Spengler y de las visiones decadentistas sobre Occidente, siguieron haciendo mella en la pluma mariateguiana de los últimos años. Para Mariátegui, la burguesía había cumplido su ciclo y era hora de dar ventaja al proletariado y su renovada espiritualidad, sin hacer lugar a los atajos metafísicos que la clase declinante proponía para salvarse de sus propios supuestos fundacionales:

> Si la civilización capitalista en su decadencia -bajo tantos aspectos semejante a la de la civilización romana- renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no la inquietaron en su juventud, la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio, de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia (Mariátegui, 1974:105).

Este tipo de análisis sobre el desarrollo de las fuerzas sociales en pugna no fue construido por Mariátegui sólo en claves internacionales -como sucedió en los primeros años tras su retorno de Europa- sino que, a medida que el marxismo mariateguiano se "peruanizaba", las lecturas en torno a tareas y enfrentamientos entre las clases locales atravesaron toda la producción del peruano sobre la historia de su país. Por ello en los *Siete Ensayos*, libro privilegiado para emprender la caracterización histórica de Perú y sus pobladores, Mariátegui se proponía ejercitar una crítica social y política de su país desde el análisis de las clases y sus dinámicas, y se respaldaba en la reconstrucción de los hechos históricos para fundamentar su visión de la actualidad.

Según la propuesta del Amauta, existía una particularidad que ofrecía el análisis de historia del Perú moderno para complejizar el análisis del enfrentamiento de clases. Esa particularidad, que se ilustraba perfectamente desde el abordaje del problema agrario, resultaba del hecho de que en este país la burguesía nunca fue una clase pujante o con posibilidades de cumplir con sus tareas históricas. Por eso, para el autor "(…) el problema agrario se presenta,

ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista" (Mariátegui, 1995:68).

Sin verdadera clase capitalista, no había consumación de las tareas "burguesas", aquellas que se materializaban cuando el desarrollo histórico de un grupo social respondía a la pujanza y el brío de una clase transformadora, demoledora del régimen anterior. Pero a diferencia de los países europeos, en Perú:

> La antigua clase feudal, camuflada de burguesía republicana, ha mantenido su predominio. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la independencia, como una consecuencia lógica de su ideología, no produjo el desenvolvimiento de la pequeña propiedad. Porque la supervivencia de un régimen de latifundistas sirvió prácticamente al mantenimiento del latifundio. La desamortización atacó más bien a la comunidad. Durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido, a despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista (Mariátegui, 1995:69).

El ideario burgués liberal, de desregulación, división de la propiedad y competencia, no se aplicó jamás en tierras peruanas. Por el contrario "Las expresiones de esta feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. No se puede liquidar la servidumbre -que pesa sobre la raza indígena, esto es sobre las cuatro quintas partes de la, población del Perú-, sin liquidar el latifundio" (1995:69).

La inexistencia de una verdadera burguesía era concomitante a la situación de explotación absoluta en la que vivían los y las indígenas peruanos, trabajando en condiciones infrahumanas y organizados a partir de la práctica perversa del gamonalismo. Y es aquí donde "(…) aparece la solidaridad del problema de la tierra, con el problema del indio. Aquí se descubre la impotencia absoluta de los que se proponen resolver este último problema, solo con escuelas y pedagogos, sin tocar el primero" (1979b:45).

Nuevamente, enfrentando a quienes querían reducir el problema del indio a un problema de cultura o de educación, Mariátegui lograba dar en el foco: "No se trata, pues, de un problema técnico agrícola del dominio de los agrónomos, sino de un problema económico-social -y por tanto político- del dominio de los hombres de Estado." (1979b:46)

A partir de este diagnóstico que el peruano hacía es posible sostener, siguiendo a Kohan, que en Mariátegui hubo una crítica al afán universalista del materialismo histórico convertido en leyes inexorables, afán que se consolidaría como línea dominante en el espacio de la URSS.

Está claro que para el revolucionario peruano no todos los procesos eran iguales ni había que atravesar por las mismas etapas en las sociedades para arribar al socialismo.

> Este tratamiento mariateguiano del problema agrario indígena presupone un original cuestionamiento de base teórica a esa supuesta razón lógica esgrimida a partir de una filosofía universal trans-histórica, según la cual absolutamente todos los pueblos y naciones del planeta deberían pasar mediante un progreso lineal, inexorable y necesario por aquellos estadios del capitalismo occidental que analizara Marx en El Capital (Kohan, 1994:21)

Este recorrido original adquirió sentido pleno en el marco de los debates políticos que Mariátegui sostuvo a lo largo de sus últimos años. Como repusimos en el capítulo anterior, el debate con la Internacional Comunista alcanzó niveles críticos sobre el final de la vida del Amauta. Tanto en los *Siete Ensayos* como en el *Problema de las Razas* o en *Punto de vista Antiimperialista*, la propuesta de lectura histórica de Mariátegui permitió esquivar el discurso marxista posterior a Marx, en el que "el positivismo impone la imagen organicista de la totalidad" (Quijano, 1995:12). Imagen que impedía considerar -justamente- el carácter histórico y por tanto contingente de esa totalidad. Por el contrario, en la perspectiva mariateguiana, las lógicas que integraban una totalidad social concreta se articulaban y ordenaban en una continuidad "(…) pero, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, no pueden dejar de ser diversas y discontinuas" (Quijano, 1995:12). Tal como sucede en Benjamin, la continuidad en Mariátegui no es privilegiada como índice de linealidad, sino que en la heterogénea discontinuidad aparece la riqueza de lo específico que permite conocer la realidad sin pretender forzarla.

Siguiendo a Quijano, la concepción del desarrollo histórico en Mariátegui

> se trata de la articulación de diversos, inclusive antagónicos, discontinuos, en una estructura conjunta, la cual, por lo mismo, no puede tener ni finalidad ni sentido, ni secuencias, anteriores a su propia historia. La historia es resultado de la interacción entre todos esos heterogéneos elementos y se funda, en cada caso, en la acción concreta de las gentes concretas" (Quijano, 1995:12).

Lo determinante, como ya hemos establecido para la perspectiva del peruano, era la contingencia de la acción y del combate, del enfrentamiento político que encontrara en las inmediaciones de la historiografía un campo de batalla pertinente para dirimir el futuro.

El combate era constitutivo del ejercicio histórico, porque la vida misma estaba puesta en las páginas que se escribían. Mariátegui era claro al respecto cuando sostenía que "(…) el pasadista tiene siempre el paradójico destino de entender el pasado muy inferiormente al futurista. La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican" (1981: 82). Aquí resuena la obra de Benedetto Croce, autor que ejerció una influencia decisiva en la postura mariateguiana frente al conocimiento histórico.

> Croce postula la identidad, pues, de historia y filosofía; trata de unir el conocer al hacer. No es partidario de una lógica abstracta, de un entendimiento abstracto, sino de una lógica dialéctica. Una filosofía que no es dialéctica y pretende abarcar de una vez, y para siempre, toda realidad no merece el nombre de filosofía (Piñon Gaitan, 2002:4).

Podemos decir de Mariátegui lo que se ha dicho de Croce "(…) no sostiene una filosofía general, una metafísica, que pretenda solucionar todos los enigmas del universo; se contenta con el dinamismo y la variabilidad de lo que para él es la vida, que es la misma historia" (2002:6).

Esta identificación entre hacer la historia y pensarla es clave, porque desde esa posición de hacedor de la historia peruana luchando por transformar la realidad de su país, fue que el autor peruano se sintió autorizado a reescribirla, a disputar sus derroteros. Así, en el Perú de los años '20, la historia ya dejó de ser patrimonio de una elite de envejecidos profesionales. En el prefacio al libro *El Amauta atusparia*, que Mariátegui redactó, establecía que:

> se comienza a escribir nuestra historia social al impulso de fuerzas ajenas y superiores –así ocurre siempre- a las del propio desarrollo de la historiografía como disciplina científica. Y no es extraño por esto que la tarea no esté reservada exclusivamente a los historiógrafos profesionales (1979b:177).

El impulso de esas fuerzas reclamaba una historiografía a la altura de los desafíos, bastante cercana a la exigencia de justicia que residía en la concepción del conocimiento histórico benjaminiano.

Es posible ponderar en Mariátegui el peso de la influencia del heterodoxo marxista italiano Labriola, quien se acercó al marxismo justamente en función del debate historiográfico italiano de finales del siglo XIX. El mismo Labriola confesó que "(…) entre 1879 y 1880 me he convertido a la concepción socialista, pero más por una concepción general de la historia que por impulso interno de una convicción madura" (Massardo, 2009:17). Resuenan aquí las afirmaciones de Benjamin, quien también buscó insistentemente navegar las corrientes del materialismo fascinado por la concepción de la historia que ese mismo universo teórico habilitaba a construir. Sin dudas, la mirada histórica del autor peruano colocaba en el centro de la escena a los sujetos concretos, a la acción humana. Podemos afirmar para Mariátegui lo que se dice de Labriola: que en su pluma nos encontramos de frente "(…) con una concepción de la historia que coloca la filosofía de la praxis —"la médula (il midollo) del materialismo histórico", dirá Labriola— en el centro de una nueva representación del mundo" (Massardo, 2009:18).

En función de la mirada agonística y en el marco de esos combates que Mariátegui sostuvo, un frente de lucha fundamental fue el que protagonizó con los historiadores peruanos, tanto tradicionalistas como apristas. Estas polémicas formaron parte del desafío del Amauta de llegar a sus conclusiones estableciendo un método propio, aquél que encontró en el materialismo histórico:

> Cuando estudio, o cuando ensayo estudiar, una cuestión o un tema nacional polemizo necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones. No por el gusto a polemizar sino porque considero, como es lógico, cada cuestión y cada tema conforme a distintos principios, lo que me conduce por fuerza a conclusiones diferentes, evitando el riesgo de resultar en el debate de mi tiempo, renovador por la etiqueta y conservador por el contenido (Mariátegui, 1979b:183).

En cuanto al debate con los tradicionalistas (o pasadistas, como Mariátegui los llamó), es importante resaltar que tradición y tradicionalismo no remitían a lo mismo para el autor peruano, sino que eran significantes enfrentados. Había, como en Benjamin, una carga positiva en la idea de tradición, ya que

> la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre (Mariátegui, 1981: 81).

Esa idea del 'presente sin fuerza', que nos reconecta inmediatamente con la 'débil fuerza mesiánica' del presente abierto benjaminiano, fue utilizada por Mariátegui para combatir contra los prolongadores acríticos del pasado. Así, mientras que es posible rescatar la tradición como parte de un rico legado que articulaba culturalmente la vida en comunidad, que justificaba de manera dinámica la posibilidad de un futuro juntos, el tradicionalismo nominaba una búsqueda nostálgica, quietista y conservadora por negarse a asumir los cambios en la sociedad. El tradicionalismo negaba y enfrentaba a la pujante y joven fuerza transformadora de los sectores que se proponían ampliar el suelo de la nación peruana. Mariátegui tenía un desafío difícil: al mismo tiempo que buscaba enfrentar el discurso de la decadente filosofía burguesa, no podía ceder ni un centímetro ante las perspectivas conservadoras de los pasadistas. Frente a estas, el autor peruano no dudaba en reivindicar las conquistas morales e intelectuales de las revoluciones modernas, burguesas. Y a la vez, mientras buscaba proyectar el futuro de la nación socialista, quería quedarse también con la tradición "viva y móvil".

En cuanto a la polémica con los teóricos del aprismo, el debate en torno a las tareas de una revolución burguesa democrática que debía anteceder necesariamente el momento socialista estaba a la orden del día. Esa discusión, que no dejaba de ser histórica pues formaba parte de la concepción sobre la realidad dinámica, giraba en torno a las tareas inconclusas de la

revolución democrática burguesa y las posibilidades actuales del socialismo. En el mismo análisis del problema agrario peruano que citamos más arriba, Mariátegui advertía que

> el advenimiento político del socialismo no presupone el cumplimiento perfecto y exacto de la etapa económica liberal, según un itinerario universal. Ya he dicho en otra parte que es muy posible que el destino del socialismo en el Perú sea en parte el de realizar, según el ritmo histórico a que se acompase, ciertas tareas teóricamente capitalistas (1979b:250).

Además de echar por la borda la pretensión universalista del marxismo vulgar en su versión engelsiana, esta proposición volvía a poner el acento en la especificidad de la formación social peruana y su historia. Conseguía poner de frente al aprismo con las limitaciones del etapismo y de la linealidad: ambos vicios históricos, también políticos, que desconocían el peso innegable del sujeto en la historia.

Todas estas discusiones estaban insertas en la polémica general de la época para la intelectualidad continental: recordemos que el debate sobre la nación constituyó un debate parteaguas en América Latina de los años '20. (Funes, 2006) Nación y socialismo no aparecían antagonizados en los planteos de Mariátegui. La idea de lo nacional exige siempre un diagnóstico situado, de acuerdo a las coordenadas tempo-espaciales en las que se inscriba. Por ello, nacionalismo revolucionario y socialismo van de la mano en los pueblos que pretenden liberarse del yugo colonial, en tanto:

> el nacionalismo de los pueblos coloniales -si, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política- tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica. (Mariátegui, 1979b: 211)

Esto es así en ese tipo de países, ya que en esos pueblos

> el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista. Quienes sigan el proceso de las agitaciones nacionalistas rifeña. Egipcia, china, hindú, se explicarán sin dificultad este aspecto, totalmente lógico, de la praxis revolucionaria (Mariátegui, 1981:50).

Siguiendo con este análisis, el Amauta sostenía que "(…) la idea de la nación es en ciertos períodos históricos la encarnación del espíritu de libertad" (1981:51). Por eso mismo para Mariátegui, recomponer la nación, darle lugar, generarla, hacerla advenir, respondía en gran medida a las tareas del socialismo, entre ellas, la de facilitar la irrupción de la fuerza indígena que lograra componer la peruanidad en búsqueda.

> Si no hay, para los Siete ensayos, nación constituida, si el problema del indio es el de la tierra y si no hay ninguna secuencia de etapas a respetar, se abren para Mariátegui las intuiciones fundamentales: la realización de la nación puede ser parte de la empresa de la construcción del socialismo en Perú, y las

> masas indígenas, atravesadas por los mitos quechuas y la práctica de la comunalidad, no serían el objeto de una política emancipatoria sino los sujetos de ella. (López, 2004:16).

La salida de futuro del problema de la tierra, del indio, y de la nación, estaba para Mariátegui en la posibilidad de construcción de un socialismo que no fuera "ciertamente (…) calco y copia" (1995:127) que, sin forzar la realidad, pudiera hacer justicia a los reclamos de la masa indígena pauperizada. Ya había pasado la hora en Perú de recurrir a las formas clásicas de resolución del problema de la tierra, en tanto que:

> La solución liberal de este problema, habría sido, conforme a la ideología individualista, crear la pequeña propiedad individual. Pero la hora de ensayar este método ha pasado ya. Hay que contar con un factor concreto que le da al problema agrario peruano un carácter peculiar: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena. Para el socialismo peruano este factor tiene que ser fundamental. (Mariátegui, 1979b: 254).

Sobre esa posibilidad de radicar el futuro en una clave que articulara sobre la supervivencia del pasado nos detendremos a continuación.

El pasado y su índice de redención

"El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representárselo en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado"

J.C. Mariátegui.

Llegados hasta aquí, nos interesa recuperar una característica particular de los análisis históricos de Mariátegui sobre la burguesía, ya que la variedad de juicios que emitió sobre la misma pueden resultar contradictorios si no estamos atentos a la intencionalidad que regía su mirada en cada momento. Si por un lado planteaba que su tiempo ya había pasado, que estaba caduca y decadente, por otro, no renegaba de ninguna de sus conquistas ¿Por qué no negaba sus avances? Porque seguía discutiendo con el conservadurismo tradicionalista, que criticaba cualquier planteo socialista por exógeno y rupturista, por moderno y exotista. Frente a esos conservadores con la mirada puesta en el pasado, los ascensos de la burguesía debían defenderse.

Esa suerte de "benevolencia" hacia la función desempeñada por la burguesía allí donde podía cumplir un rol de avanzada, explicaba el respeto que el Amauta sostenía con algunos de los ideales liberales. Su perspectiva agónica al comprender los procesos políticos le llevó a

sostener que, siempre que hubo grandes batallas civilizatorias, existió una clase o grupo social que encarnó el futuro y las ideas más avanzadas, mientras en la vereda de enfrente, otro grupo defendió los valores y el ordenamiento social vigente en clave conservadora. La idea de libertad que coronó los procesos de lucha de la burguesía ascendente, por ejemplo, fue una idea que Mariátegui siempre reconoció como loable.

Esta mirada está vinculada a la idea continuista que Mariátegui tenía en torno a que el socialismo era, en parte, hijo del liberalismo. En una construcción cercana al Marx más progresista (el del *Manifiesto Comunista*) sostenía Mariátegui en los *Siete Ensayos* que "(…) el socialismo contemporáneo -otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres- es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia" (1995:89).

Esta defensa dejaba al Amauta más cerca de la mirada optimista de Marx, pretendiendo que el socialismo como sistema lograse lo que el capitalismo era incapaz de lograr, pero sosteniendo muchas de sus banderas, que de Benjamin, quien se mostraba mucho más lacerante en sus críticas al ideario burgués. Sin embargo, no podemos decir que Mariátegui fuera condescendiente con el liberalismo: justamente, su propuesta teórica de articulación del pasado con el futuro se basaba en una crítica fulminante de la política liberal en América. Y esto tuvo consecuencias directas en su análisis sobre la temporalidad:

> Desde *El alma matinal* (1923-1929) hasta *Defensa del marxismo*, (1928-1929), permitirá en los *7 Ensayos* un extraordinario experimento vanguardista. Porque en el antiprogresismo soreliano encontró un modo de desquiciar la temporalidad liberal (lineal, acumulativa) y así eludir el etapismo, digamos, segundo internacionalista: con ello la revolución deviene el acontecimiento que horada el tiempo homogéneo y comunica un futuro utópico (el socialismo) con un pasado mítico (el mundo indígena), mediante un gesto que descoyunta la temporalidad del progreso acumulativo (Terán, 1996:22).

En esta misma clave, nuestro autor peruano afirmó varias veces que el tiempo de oro de la burguesía había llegado a su fin y que era hora de dar lugar a mitos renovados, que consiguieran conmover pasiones. En esa propuesta de mito porvenir, el pasado, el presente y el futuro articulaban de manera novedosa. Tal como vimos en el apartado anterior, la tradición no permaneció cerrada y estanca, sino que estuvo en disputa, viva y móvil. Fue así que "(…) la verdadera tradición está invisible, etéreamente, en el trabajo de creación del orden nuevo" (Mariátegui, 1981:85).

En esa curiosa vinculación entre un pasado dispuesto a ser abierto en función de avizorar un mejor futuro (ya que "el pasado nos enemista. Al porvenir le toca darnos unidad"; (Mariátegui: 1981:19), podemos recuperar la idea de la des-ontologización del presente que

vimos en Benjamin. Al presente no le corresponde una única y determinada línea de pasado, sino que está dispuesto a ser transformado por los mismos sujetos que son los que encuentran en el pasado latencias de una mejor forma de vivir. La mirada entusiasta de Mariátegui estaba colocada sobre aquellas configuraciones del pasado precolombino que perduraban en la actualidad de los vínculos comunales y que permitían avizorar un futuro socialista y pletórico de reparaciones. "El mito evanescente en las clases dominantes, que no pudieron crear un Perú nacional, estaría presente en las poblaciones sometidas por la conquista. Y allí, en lo más viejo y arcaico, anidarían las posibilidades de reabrir el futuro" (López, 2003: 151).

Uno de los escasos trabajos que aborda el trabajo de "cruzar" las producciones de Benjamin y Mariátegui, el de Micaela Cuesta, plantea en esta misma clave que:

> la modalidad mariateguiana de concebir el tiempo y la historia puede ser interpretada a la luz de los desarrollos de Walter Benjamin. Tanto para uno como para otro, la dimensión del pasado posee una carga fundamental. Entendido como lo que está irremediablemente perdido, como aquello que quedó trunco, el pasado guarda un índice de fe, una potencialidad que irrumpe a la manera de relámpago y que a modo de promesa exigen al presente su redención (Cuesta, 2009: 91)

Siguiendo este desarrollo, la autora asimila la crítica que Benjamin hacía la tradición (la de los vencedores, "fuerza fuerte" y dominante) con la que Mariátegui hizo del tradicionalismo, tildándolo incapacitado para vincularse productivamente con la tradición. En palabras del peruano,

> No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constará, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia. (Mariátegui, 1981:82).

En los S*iete ensayos*, Mariátegui arriesgaba una operación dialéctica y de búsqueda de síntesis histórica en su forma de pensar la relación entre pasado incaico y presente capitalista en el Perú. Allí hubo una fuerte idea humanista, articulada a esa noción de mito, que ocupaba el lugar de recurso para reforzar con creces esa concepción que permitía abrirse a lo mejor de la civilización occidental en sus conquistas y a la vez, recuperar políticamente la utopía andina en función de movilizar para la misma causa de la revolución social en el Perú. Así, en una extensa y clave nota al pie en los *Siete ensayos*, había muestras de esa búsqueda de síntesis.

> El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen

> la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. (…) Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico. (…) Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua, fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. (…) La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo -otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres- es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal (1995:88).

Esa condena selectiva dotaba de una marcada originalidad la impronta mariateguiana. Era parte de su forma de construir texto, análisis e historia: quedarse con lo que le interesaba, desechar lo que no servía, dar lugar a nuevas configuraciones a partir de un montaje de experiencias valiosas. La creatividad de Mariátegui le permitió el ejercicio de traducción (y antropofagia, podemos decir) del marxismo para comprender la realidad situada. Pero no fue ése su único aporte. También, a partir de investigar y sistematizar sus aportes sobre la propia historia nacional, tuvo la capacidad y el empuje para encontrar en la raigambre, en la identidad misma de las comunidades originarias, formas de organización que anticipaban ese socialismo. Así, Mariátegui "(…) propone un paso significativo en pos de la identificación de los elementos locales potencialmente universalizables" (Mazzeo, 2013:333).

En un mismo sentido, el trabajo de Cuesta retoma la diferencia entre *kultur* y *civilization* y la traduce a la tensión mariateguiana entre lo natural o espontáneo y lo exótico o impuesto. La idea de lo artificial aparecía en Mariátegui para descartar esas propuestas que no lograban aclimatarse en suelo peruano, pero también para nombrar la violencia de esos modos de producción que habían sido destructivos con el propio ambiente en un sentido integral.

Estos planteos de nuestro autor, no obstante, se cuidaban de no caer en un culto acrítico de la peruanidad –que para Mariátegui no existía como tal- que negara la evidencia de que el Perú moderno formaba parte de la civilización occidental. Mariátegui también se alejaba de quienes renegaban de esa realidad, porque en general eran quienes defendían el pasado desde puntos de vista conservadores.

Ya en 1924 sostenía el Amauta:

> Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se

> mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana? (Mariátegui, 1981:21).

La ventaja que tenía retomar de las tradiciones indígenas ciertos elementos del socialismo era que se trataba de costumbres y formas organizativas que no precisaban aclimatarse, porque eran parte de la historia viva de Perú. Recordemos que "La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido" (Mariátegui, 1981:21). Sin embargo, había que evitar el peligro de enamorarse acríticamente de un pasado que ya no se podía ni se pretendía reponer. Por eso:

> Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ningún de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo. (1981:50)

En esta clave es pensable la articulación del materialismo histórico con el indigenismo. En diferentes pasajes de los *Siete Ensayos* y en otros artículos referidos a la cuestión indígena, Mariátegui infería el carácter no violento y no artificial del socialismo en tierras indoamericanas. Si violenta fue la Conquista y sobre esa violencia se asentó la política de la Colonia y sus continuadores republicanos, retomar la tradición del comunismo incaico era una forma posible de redimir la historia, a partir de sostener ideales y propuestas que partían del propio ambiente, que tuvieran sentido en el clima y en el suelo peruanos y que no necesitaban destruirlo para asentarse.

Si en las comunidades pre colombinas y en su tradición pervivían esos elementos de socialismo práctico que permitirían proyectar el orden social venidero desde la praxis actual, entonces lo que había que combatir era una idea de nación impuesta que, sosteniendo el capitalismo y su depredación, se había dedicado a empobrecer y castigar a las mayorías sociales, a la masa en gran parte indígena que sostenía la economía del Perú[79].

En los *Siete ensayos* Mariátegui realizó un reconocimiento de la célula organizativa básica de las comunidades originarias, el *ayllu,* como lazo viviente y básico desde el cual podía proyectarse un derrotero socialista. Para sostener su punto de vista, citó la investigación de

[79] Para una reconstrucción exhaustiva de esta noción (elementos de socialismo práctico) en la producción mariateguiana, recomendamos revisar el Capítulo 3 de *El socialismo enraizado* (Mazzeo, 2013).

Hildebrando Castro Pozo, un estudio llamado *Nuestra Comunidad indígena*, que vio la luz en 1924. Siguiendo a Mariátegui,

> Castro Pozo, no sólo nos descubre que la "comunidad" indígena, malogrado los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo." (1995:91).

Basándose en este tipo de estudios, Mariátegui estaba dispuesto a defender "(…) la vitalidad del comunismo indígena, que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación" (1995:91). Esta vitalidad está dada toda vez que:

> En las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla (1995:92).

Aunque fascinado por esta pervivencia, sin embargo, el autor peruano era muy celoso de no caer en visiones apologéticas desde lugares paternalistas ni sentimentalismos acríticos. En sus palabras, "(…) la defensa de la "comunidad" indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social" (1995:93).

Ahora bien, si en sus análisis en torno a la burguesía Mariátegui permanecía fiel al Marx del Manifiesto comunista, por el contrario, esta recuperación de las formas primitivas de organización indígena, particularmente del *ayllu*, lo colocaban más cerca del Marx tardío, que en 1881 rechazaba en el intercambio con Vera Zazulich la pretendida filosofía de la historia universal que el marxismo parecía estar encarnando. (Kohan, 1994). Como vimos en el apartado anterior sobre Benjamin, era ése un Marx mucho más abierto a la hora de concebir la relación entre el pasado de las comunidades y el futuro socialista, En las propias palabras de Marx a Zazulich:

> Contesto: Porque en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias (Engels y Marx, 2001).

Mariátegui jamás accedió a estos textos de Marx, pero su camino propio le permitió consumar la herejía de encontrar en el ayllu un posible índice de redención, que permitía no sólo terminar con la injusticia hacia los indígenas, sino también proyectar el socialismo en Perú.

La preocupación de Mariátegui apuntaba a enaltecer aquellos sistemas que funcionaron en tierras peruanas sin forzar ni violentar el ambiente, como el régimen incaico "El ayllu -la comunidad-, fue la célula del Imperio. Los Incas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Incas reprodujo, sin duda, el Estado natural pre-existente. Los Incas no violentaron nada" (1995:90).

Sin dudas, es una definición epistemológica de primer nivel la de no violentar la realidad a la hora de transformarla, porque tampoco se pretende violentarla para conocerla. Entraña un gesto para el abordaje investigativo que en parte, se corresponde con esa lógica erótica de conocimiento de la que hablamos en Benjamin y sobre la que retornaremos al final de este trabajo.

Capítulo 5. Tercera estación. Cultura, intelectuales y política.

"«Acérquense al borde», les dijo.
«No podemos, tenemos miedo», contestaron.
«Acérquense al borde», repitió.
Y se acercaron.
Él los empujó.
Y levantaron vuelo".
G. Apollinaire

En la búsqueda por desentrañar la idea de política a la que nuestros autores suscriben, y en aras de comparar sus producciones, nos encontramos con que la centralidad otorgada al campo de la cultura y, específicamente, al rol de artistas e intelectuales en la disputa por el sentido del orden social es compartida por ambos. Este último capítulo del apartado II se adentra en las respuestas posibles a la reincidente pregunta sobre el vínculo entre cultura y política en la producción de los autores. Tanto Mariátegui como Benjamin privilegiaron en sus análisis la dimensión estética de la política revolucionaria, y trabajar con sus ideas sobre los intelectuales, los artistas y la cultura de época también nos allana el camino hacia el entendimiento de ambos en torno a la política como actividad creativa y creadora.

En primer lugar, esta revisión implica repasar las aristas desde las cuales nuestros dos pensadores se concibieron a sí mismos, en tanto intelectuales y críticos, a sabiendas que el vínculo entre intelectuales y política es de una complejidad específica, que ha dado lugar a muchísimos debates en los últimos 150 años. Recordemos que

> (…) la función intelectual surge en los tiempos modernos, pero la palabra no hace su ingreso a la arena pública sino hace poco más de un siglo. Es sabido que se adjudica al famoso *Manifieste des Intellectuels* que apareció en *L`Aurore* en 14 de enero de 1898, firmado, entre otros, por Emile Zola, Marcel Proust, Anatole France. Era una protesta colectiva contra el proceso a Dreyfus (Funes, 2006: 41)

Varios de esos franceses firmantes del Manifiesto se constituyeron en fuentes directas de lectura y en fuertes ascendentes sobre Mariátegui y Benjamin. Nuestros autores producen en el marco de los debates de época, entre una concepción eminentemente política y que otorga funciones sociales claras de organizadores a los intelectuales en las diferentes clases sociales –la perspectiva gramsciana- y otra concepción que reclamaba distancia social de los intelectuales en relación a la sociedad, en función de preservar su capacidad de crítica y defensa de las ideas ilustradas de la Razón y la Verdad -la perspectiva sostenida por Julien Benda-.

En segundo lugar, es en la oscilación entre la búsqueda creativa y el análisis de lo sucedido (con la idea de revertir en el presente la serie de derrotas sufridas por los sectores más aplazados de la sociedad) que Mariátegui y Benjamin indagaron sobre estas cuestiones. Es evidente que los autores comparten un clima de época que planteaba un desafío permanente a quienes producen en las esferas de lo cultural y lo artístico. El llamamiento a los artistas a tomar partido y definir las filas de la pertenencia, los debates sobre el carácter socialista del arte en plena discusión en torno al expresionismo, la llamada a las armas de las vanguardias artísticas que se acercan al comunismo y el rol innegable del futurismo en los fascismos hacían que en Europa las discusiones sobre arte y política estuvieran a la orden del día.

A la vez, en América Latina, la apertura de la disputa del significante "nación" tuvo entre los intelectuales y en los productores artísticos y culturales una primera línea de combatientes. En los diferentes países del continente se constituyeron en voceros e íconos de los planteos progresistas que demandaban ampliar la inclusión de la idea de nación. En otros casos también fueron intelectuales los que asumieron la defensa pública de las posiciones conservadoras que llamaban a restaurar el orden. "Frente a la crisis de los paradigmas vigentes y las circunstancias históricas de los contextos nacionales, el imperativo de la reflexión intelectual sobre la nación se dirime en torno del péndulo "orden-cambio" ¿cambiar el orden u ordenar el cambio?", es la pregunta que divide aguas entre los pensadores, críticos y productores culturales de la época. (Funes, 2006:79)

En ese contexto, tanto Mariátegui como Benjamin hacen un tratamiento preferencial de "las superestructuras culturales en un sentido amplio", como esfera de disputa política y de proyección de futuro. Como no podía ser de otro modo en esas primeras décadas del siglo XX, ese tratamiento nos acerca a la tensión entre vanguardias artísticas y revolución. En ambos pensadores hay manifestaciones evidentes de una búsqueda por politizar lo estético -y por discutir la estetización de lo político que proponían los fascismos- pero también por comprender las manifestaciones culturales y artísticas de la escena contemporánea como línea de avance para analizar la realidad mundial de manera integral y sus posibles puntos de fuga hacia adelante.

Muchos de los artistas y obras sobre los que comentaron, de los literatos que impactaron sobre sus ideas y de los fenómenos culturales que reseñaron son tópicos compartidos entre ambos. Es, tal vez, una de las dimensiones de este trabajo donde queda más patente la constelación que es posible trazar entre ambos, ese carácter de "afinidad electiva" o de "vida paralela" que posee el vínculo entre el peruano y el alemán.

Por ello nos interesa detenernos en la preeminencia otorgada a estos nudos problemáticos y en el recorrido que cada uno realiza por este sinuoso camino de vincular en la esfera material, en el análisis de la realidad circundante, lo que nunca debería haberse separado: poesía y guerra, arte y batalla, creación y convicción, ideas y sangre. Sostenemos aquí que la posibilidad de conceptualizar la política en ambos autores exige dilucidar sus nociones en torno a esta dimensión.

El intelectual revolucionario en la escena contemporánea. El editorialismo programático como práctica política.

"La historia les da siempre la razón a los hombres imaginativos"
J.C. Mariátegui

La discusión en torno al vínculo tenso entre intelectuales, cultura y política ha recorrido un largo derrotero, producido varias reflexiones y llenado muchas páginas durante el siglo XX.[80] Tal como plantea Casullo, "(…) repasar las secuencias de conformación de la figura del intelectual, con su papel interpretativo, crítico, acusador de un presente o de la memoria de las cosas, significa entrar de lleno en la historia de las ideas modernas" (Casullo,2007:311).

También Funes plantea en este sentido que "(…) los intelectuales definidos como un colectivo que posee un saber no específico y se autoadjudica una vocación y responsabilidad de intervención política, son un invento de la modernidad" (2006: 39).

Específicamente en América Latina la pregunta por esta relación siempre compleja entre intelectuales y política ha dado lugar a producciones muy ricas, que decidieron insistir en la contradicción antes que resolver perentoriamente alguna conclusión. El intelectual "(…) es aquella figura, o tendría que ser esa figura, que se enfrenta al mundo en una suerte de des-poder, que es, en definitiva, su poder" (Casullo, 2007: 335).

Las definiciones posibles en torno a la intelectualidad dibujan un perfil del que la propia figura mariateguiana con su trayectoria comprometida y prolífica ha sido resumen en innumerables ocasiones. Si "(…) la tarea del intelectual consistiría en auto-exigirse pensar en lo penumbroso del presente, sabiendo que el lenguaje o texto, la teoría o la poética que tendría que emerger en sus interrogantes son una problemática difícil de hacer decible, audible,

[80] Recuperamos el planteo de Funes, cuando dice que "definir al intelectual moderno, entonces, no es una tarea sencilla. Y no lo es porque sea escasa o irrelevante la literatura al respecto. Es casi por lo opuesto: la masa reflexiva en la tradición sociológica acerca de los intelectuales es vastísima (…)" (Funes, 2006: 40).

aceptable" (Casullo, 2007:334), sin duda para Mariátegui representó un reto de primer orden el hacerse entender y escuchar.

La búsqueda por hacer audible su pensamiento está vinculada también a la pretensión anti-intelectualista del peruano. Esa idea constituye una herencia también soreliana, (García Salvatecci, 1979: 221) respecto a que los intelectuales de profesión deben subordinarse a las masas y constituirse en asesores del proceso del proletariado y no al revés. Ese anti-intelectualismo está arraigado en la crítica contra el cientificismo que Mariátegui retoma de Sorel, y que coloca a ambos, como ya vimos, en la vereda de los que enfrentan el linaje positivista de la filosofía del Progreso. En Mariátegui, el intelectualismo se ve condenado en favor de la acción, ya que "(…) el impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que a la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito (…) Puesto que debe actuar, actúa. Su instinto lo desvía de la duda estéril" (1959:27).

Esta latencia anti-intelectualista general se unía en Mariátegui a una práctica concreta que sostuvo desde muy joven: la del ejercicio periodístico y la escritura para públicos masivos. Ambas dimensiones confluyeron en el Amauta, permitiéndole construir una forma de expresarse por escrito muy accesible para amplias capas sociales, lo que constituye sin duda una virtud frente a la incapacidad críptica de tantos pensadores a la hora de intentar poner en circulación sus concepciones.

Ahora bien ¿cuáles son las herencias, las "escuelas" de Mariátegui en relación a su posición de intelectual comprometido? ¿cómo piensa a los intelectuales, cómo los clasifica y dónde se ubica él mismo? Otra vez es necesario aquí volver a su viaje a Europa, y más específicamente, a la estación francesa del mismo. Es en Francia, como ya vimos anteriormente, donde se encuentra de lleno con las inquietudes posbélicas que dieron lugar a la Revista *Clarté*, dirigida por el escritor y ex combatiente Barbusse. Conocer de primera mano esta experiencia, así como la posibilidad de acceder a ciertos debates y producciones intelectuales de la Europa de posguerra, dejó marcas profundas en el itinerario intelectual del Amauta. En un artículo de 1925, en el que trabaja concretamente sus visiones en torno al grupo *Clarté*, va a decir Mariátegui que, si los intelectuales en general han tenido posturas pacifistas en la posguerra, hay un grupo de pensadores que entendió que la única forma de evitar otra guerra es acabando con el capitalismo: "Los gérmenes de la guerra están alojados en el organismo de la sociedad capitalista. Para vencerlos es necesario, por consiguiente, destruir este régimen cuya misión histórica, de otro lado, está ya agotada. El núcleo central de esta tendencia es el grupo clartista que (…) representa Henri Barbusse" (Mariátegui, 1995: 380).

En el desarrollo de este texto, central para nuestros fines comprensivos, se delinea el camino que Mariátegui mismo recorre a lo largo de su vida, reflejado en la experiencia el grupo *Clarté*. Estos intelectuales llegaron a la actividad política revolucionaria a partir de su propio derrotero en tanto tales, en el marco de un período de la historia revolucionario, uno de esos períodos "(…) agitados, grávidos, en que se gesta un nuevo estado social y una nueva forma política" (Mariátegui, 1995:381). Estos son los períodos en que la política deja de ser actividad profesional o de pocos, sino que, por el contrario, "(…) rebasa los niveles vulgares e invade todos los ámbitos de la vida de la humanidad" (1995:381).

Para Mariátegui, el camino que siguieron Barbusse y los clartistas es, en un punto, fatal, inevitable. Los espíritus solidarios, preocupados por la realidad, comprometidos con el mundo en que habitan, no pueden sino comprometerse con el proletariado revolucionario y su cometido, ya que

> No es posible entregarse a medias a la Revolución. La revolución es una obra política. Es una realización concreta. Lejos de las muchedumbres que las hacen, nadie puede servirla eficaz y válidamente. La labor revolucionaria no puede ser aislada, individual, dispersa. Los intelectuales de verdadera filiación revolucionaria no tienen más remedio que aceptar un puesto en una acción colectiva (1995:380).

De todas formas, ese proceso de involucramiento, ese camino hacia la revolución, no es nada fácil para los intelectuales, que "(…) son, generalmente, reacios a la disciplina, al programa y al sistema. Su psicología es individualista y su pensamiento es heterodoxo, en ellos, el sentimiento de la individualidad es excesivo y desbordante" (Mariátegui, 1995:380). Muchas de esas características típicas de la intelectualidad, de esas poses reactivas a la política, sirven a veces para ocultar pulsiones francamente conservadoras o reaccionarias:

> Tras de una aparente repugnancia estética de la política se disimula y se esconde, a veces, un vulgar sentimiento conservador. Al escritor y al artista no les gusta confesarse abierta y explícitamente reaccionarios. Existe siempre cierto pudor intelectual para solidarizarse con lo viejo y lo caduco. Pero, realmente, los intelectuales no son menos dóciles ni accesibles a los prejuicios y a los intereses conservadores que los hombres comunes. (1995:381)

Sin embargo, en el contexto del Amauta, la revolución convoca a gran parte de la intelectualidad crítica, en tanto que "(…) ningún espíritu libre, ninguna mentalidad sensible, puede ser indiferente a tal conflicto. Actualmente, por ejemplo, no es concebible un hombre de pensamiento para el cual no exista la cuestión social." (1995:381). Y eso es así en tanto que a la revolución "(…) no se llega sólo por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica" (1995:381). En este

texto, aflora con fuerza el mencionado anti-intelectualismo mariateguiano. Para él, un intelectual reaccionario está tan determinado por los prejuicios, el sentido común y el contexto como lo puede estar un almacenero reaccionario.

Sin embargo, también se visualiza su admiración por Barbusse y por quienes han comprendido, como el literato francés, que "(…) hacer política —escribe Barbusse— es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social; la política es la vida" (Mariátegui, 1995:383). La política está en mayor medida determinada por la acción humana y esa es la prioridad de Mariátegui por sobre el trabajo del pensamiento. Ese pasar del sueño a las cosas es una interpelación directa que Barbusse hace a los intelectuales, haciendo foco en su deber histórico. Mariátegui, retomándolo, nos dice en otro artículo de 1925 que le dedica al autor francés que

> (…) la función de la Inteligencia es creadora. No debe, por ende, conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamente. El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido (1995:383).

En esa dialéctica entre inteligencia y acción, entre creación y combate, emerge la concepción acerca de la política de Mariátegui, ese "trabajo efectivo del pensamiento social", que cobra sentido contextualmente en este período agitado de la humanidad: "La política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria." (1995:384).

Acordamos con Funes en su análisis respecto a que Mariátegui ordena a la intelectualidad clasificándola en cuatro segmentos: intelectuales de panteón, intelectuales de la reacción, intelectuales de izquierda e intelectuales revolucionarios. (Funes, 2006). Sin duda, de esos cuatro grupos, los que al Amauta le interesan son los intelectuales revolucionarios, aquellos que "(…) asocian teoría, práctica y compromiso para allanar la causa revolucionaria" (Funes, 2006: 64). Es que, para el autor peruano, "(…) la verdad de nuestra época es la Revolución. La revolución que será para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu" (1995:382).

La conceptualización amplia de la idea de revolución, la inclusión de "todas las complacencias del espíritu" entre las conquistas que se proponen, así como la definición del intelectual verdadero como aquél que pasa a la acción (sigue siendo preeminente la perspectiva vitalista aquí), acercan al autor peruano a las producciones del italiano Antonio Gramsci. Sin haberlo leído nunca, sin embargo, el Amauta permanece muy cercano a las concepciones ampliadas del marxista italiano: "(…) por intelectuales es preciso entender no sólo aquellas

capas comúnmente designadas con esta denominación, sino en general toda la masa social que ejerce funciones organizativas en sentido lato, tanto en el campo de la producción como en el de la cultura y en el político-administrativo" (Gramsci, 1981: 362).

Las definiciones de ambos pensadores marxistas, que insisten en el carácter activo de la disposición intelectual para pasar a lo concreto de la acción revolucionaria pueden generar, en su laxitud, un desdibujamiento de las funciones específicas de los intelectuales en la sociedad. Como veremos más adelante, Benjamin también se mostró muy preocupado por establecer cuáles eran esas funciones en el marco de las transformaciones de la sociedad moderna.

Mariátegui y Benjamin asisten a una transformación evidente del rol de intelectuales y artistas en la sociedad. Es posible convocar a más pensadores, literatos, productores culturales a la revolución porque cada vez son más los desencantados con el capitalismo. En *El artista y la época*, establece el peruano que

> (…) entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles: pero sí, íntimamente, los más acérrimos y enconados. El obrero siente explotado su trabajo. El artista siente oprimido su genio, coactada su creación, sofocado su derecho a la gloria y a la felicidad. La injusticia que sufre le parece triple, cuádruple, múltiple (1995:385).

Sin embargo, muchas veces estos descontentos derivan hacia protestas reaccionarias, declarándose "(…) escépticos o desconfiados respecto al esfuerzo proletario por crear un orden nuevo" (1995:386). Por ello es importante desarrollar nuevas perspectivas para convocar al entusiasmo de los desencantados del orden burgués, aquellos que ya no están interesados en cortejar a esa clase decadente. Esto coloca en un lugar de centralidad para el Amauta a las iniciativas culturales que convoquen a la novedad desde un lugar definido políticamente.

La importancia de convocar a la intelectualidad a asumir los caminos de la lucha marca cuáles son las tareas de la filosofía en momentos de cambio como los que se estaban viviendo en la década del '20. Para Mariátegui, son tareas de retaguardia. Al respecto, dice que

> (…) los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino (1959:52).

En este pasaje de un texto de *El Alma matinal*, el peruano está afirmando que la faena de los intelectuales emerge a posteriori, subordinada a las posibilidades de las masas de crear un mundo nuevo. Ello significa que no tiene sentido intentar construir una verdad o una idea que estén desvinculadas de la acción concreta, de la "gesta multitudinaria". En los momentos "tempestuosos, iconoclastas, heréticos, tumultuosos" (Mariátegui, 1980:19) la intelectualidad

ya no está cómoda en el retiro ascético de la "torre de marfil" que otrora fue su refugio: al intelectual le sigue sirviendo la soledad reflexiva, pero ya no el exilio aristocrático de esa torre aislada. No son lo mismo para Mariátegui, ya que "(…) la soledad es grande, ascética, religiosa; la torre de marfil es pequeña, femenina, enfermiza.[81] Y la soledad misma puede ser un episodio, una estación de la vida; pero no la vida toda.[82] Los actos solitarios son fatalmente estériles. Artistas tan aristocráticos e individualistas como Oscar Wilde han condenado la soledad. 'El hombre —ha escrito Oscar Wilde— es sociable por naturaleza'" (1980:20).

Siguiendo el mismo razonamiento que pone el acento en "los actos", en la acción, para Mariátegui, ninguna idea es nunca definitiva ni acabada, sino que es producto de la dinámica histórica, a la que está sujeta. "No vale la idea perfecta, absoluta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento" (1995:125), establecía en el número aniversario del segundo año de la revista *Amauta*. Esa propuesta, la de la idea germinal, está en las antípodas de la reificación vulgarizada que luego adquiriría el materialismo dialéctico en forma de manuales. Es una perspectiva que permite revisar permanentemente a la luz de los hechos concretos y de las dinámicas vivas de los sujetos en cuestión, los marcos teóricos y las coordenadas de pensamiento generales desde las cuales esas prácticas son inteligibles.

A lo largo de sus artículos, Mariátegui insistió muchas veces en la notable aceleración histórica del tiempo contemporáneo, en la seguidilla de sucesos que sacudían la realidad permanentemente, y en que había que estar atento no sólo para conocer esos eventos y procesos, sino también para pensarlos. ¿Qué tipo de producción, qué hábitat resultaba el más adecuado para mantenerse al corriente de los aportes diversos que pretendían pensar el mundo? ¿Qué soporte permitía convocar a la intelectualidad nueva, a las producciones de la vanguardia mundial y regional, para difundir y discutir sus obras? Sin duda, para Mariátegui, existía un formato particular que permitía a la vez el dinamismo y la perdurabilidad: el de la revista.

Por eso priorizó -en una búsqueda que también lo acerca a Benjamin, aunque con mayor éxito que el crítico alemán para concretar sus proyectos- desde muy temprano, construir sus tribunas literarias desde las cuales intervenir en los debates de época, convocar a otros y otras a volcar sus opiniones, dar cuenta de las tendencias artísticas y literarias a nivel mundial. En el primer número de la revista *Amauta*, lanzada en septiembre de 1926, Mariátegui decía

> *Amauta* ha tenido un proceso normal de gestación. No nace de súbito por determinación exclusivamente mía. Yo vine de Europa con el propósito de fundar una revista. Dolorosas vicisitudes personales no me permitieron

[81] Nótese el tono peyorativo de la idea de "femenina" tal como aquí la plantea.
[82] Sobre el vínculo de los intelectuales con la soledad volveremos en el apartado sobre Benjamin de este capítulo.

> cumplirlo[83]. Pero este tiempo no ha transcurrido en balde. Mi esfuerzo se ha vinculado con el de otros intelectuales y artistas que piensan y sienten parecidamente a mí. Hace dos años, esta revista habría sido una voz un tanto personal. Ahora es la voz de un movimiento y de una generación. (1979b:103)

El debate de la época acerca del valor de la manifestación artística para encarnar los valores revolucionarios estaba vivísimo, y la praxis misma de Mariátegui nos permite situarlo como un productor en la esfera estética, debido a su inserción en el medio literario. Acordamos con Beigel en que la práctica más constante de este autor fue el editorialismo, y por eso es posible situarlo como un intelectual vanguardista "(…) que pudo encarnar en su trayectoria un punto culminante entre la articulación de las esferas del artista y del dirigente político" (Beigel, 2003:51).

Esta perspectiva política de la práctica editorialista marcó en gran medida el derrotero de esta revista, órgano de divulgación al que nuestro autor dedicó mucha energía. El nivel febril en la circulación de ideas y el escenario abierto para los intercambios fueron condición de posibilidad de la gesta de esta publicación, cuya edición fue la manera de intervenir a nivel cultural de Mariátegui. Sus contemporáneos reconocían claramente este rol de "(…) publicista de prestigio continental, a quien venera la juventud indoamericana por su admirable vida ejemplar y por el alto apostolado de justicia que ejerce austera y doctamente" (Valcárcel, 1929:83)

Es interesante repasar en el marco de qué transformaciones sociales a nivel general en el Perú se sitúa la emergencia de la revista *Amauta* y la condición de su existencia y perdurabilidad. Como sostiene Terán,

> En el plano de la vida cultural, el Perú de Mariátegui vivirá una auténtica "movilización intelectual". Por un lado, se asiste a un proceso de incremento de las prácticas educativas formales. Entre 1906 y 1930 se registra un importante aumento tanto de las tasas de alfabetización y escolarización como de la matrícula universitaria y magisterial, dentro de una expresión más del ascenso de las clases medias en el escenario social y académico. Y en el lapso 1918-1930 se triplican las publicaciones de toda índole, incluyendo periódicos y revistas (Terán, 2008: 2).

Amauta, desde su inicio mismo, cristalizó las pretensiones mariateguianas de dar un paso más firme en el proceso de organización de un segmento cultural de la crítica socialista en el Perú. Por eso, en su lanzamiento escribió que la revista representaba

> (…) más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus

[83] Se refiere a la amputación de su pierna sana, que lo dejó en silla de ruedas de manera definitiva.

> ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo. La inteligencia, la coordinación de los más volitivos de estos elementos, progresan gradualmente. El movimiento -intelectual y espiritual- adquiere poco a poco organicidad. Con la aparición de Amauta entra en una fase de definición (Mariátegui, 1979b:223).

Mariátegui pensó y creó esta revista "(…) como el instrumento que coordinaría la intervención política y cultural, el eje central, tanto por el soporte orgánico y material que podía prestar a esta práctica, como por la convocación intelectual que desde ella se proponía desplegar" (Fernández, 2010:82). En esa apuesta a convocar esos elementos volitivos, dispuestos a imaginar "un Perú nuevo dentro del mundo nuevo", *Amauta* jugaría un rol específico para conducir a la generación joven que venía de la Reforma Universitaria y de los movimientos obreros a una toma de conciencia mayor para intervenir en el debate en torno a la peruanidad. En esa clave es pensado también el nombre de la revista, cuyo título "no traduce sino nuestra adhesión a la raza, no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo. Pero específicamente la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez" (Mariátegui, 1979b: 224).

Esa propuesta de crear una nueva significación para la idea de Amauta (el sabio, el profeta, en *keshwa*) trayéndola al presente, "(…) remodela la tradición nacional, rescata en ella lo incaico olvidado, la hace actual, convirtiéndola en una alternativa frente a la tradición civilista, y por lo mismo, la carga de futuro, transformándola en mito" (Fernández, 2010:84). Como vimos en el capítulo anterior, la perspectiva indigenista que interesa a Mariátegui es aquella capaz no sólo de comprender las causas profundas de la opresión de las comunidades originarias de su país, sino también de transformar esa opresión en sustento de lucha para la construcción de una sociedad igualitaria. Pasado y futuro se funden en ese mito del que la revista *Amauta* pretendió ser plataforma.

A su vez, en la búsqueda por el auto-esclarecimiento de la joven generación en polémicas y diatribas, *Amauta* se propone ser un espacio que cribe "(…) a los hombres de la vanguardia -militantes y simpatizantes- hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración" (Mariátegui, 1979b:223). Para entender ese anhelado fenómeno de polarización, es importante considerar que el punto de partida es claro: Mariátegui no quiere una revista laxa y demasiado amplia, sino que convoca a los intelectuales de izquierda y revolucionarios. Hay una delimitación de origen en tanto que

> (…) para nosotros hay ideas buenas e ideas malas. En el prólogo de mi libro *La escena contemporánea,* escribí que soy un hombre con una filiación y una fe. Lo mismo puedo decir de esta revista, que rechaza todo lo que es contrario a su ideología, así como todo lo que no traduce ideología alguna (1979b:224).

El enojo con el escepticismo diletante, con la dañina indiferencia de los que no toman partido, es la contracara de su actitud beligerante y activa en el marco de la defensa de sus ideales. En uno de los ensayos que componen su libro más afamado, Mariátegui diría en 1928 que su testimonio "(…) es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconscientemente, una misión. Contra lo que baratamente pueda sospecharse, mi voluntad es afirmativa, mi temperamento es de constructor, y nada me es más antitético que el bohemio puramente iconoclasta y disolvente" (1995:397).

Sostiene en ese mismo texto "(…) mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente. Toda crítica obedece a preocupaciones de filósofo, de político, o de moralista" (1995:397). El crítico no es externo, ni es objetivo, porque tal cosa no existe. Es parte del proceso que está pretendiendo analizar. Tal como lo veía su contemporáneo Valcárcel, "Mariátegui no aspira a juez imparcial. Ese papel riñe con su inquietud vital, con su fervor apostólico. No es, no puede ser, un indiferente, un neutro; todo al revés, pocos como el tan francos, explícitos y sinceros como hombre y como publicista" (Valcárcel, 1929:84).

En función de esa concepción implicada acerca de la crítica y sus condiciones, del *ethos* particular en el que habitan las reflexiones de cualquier analista o intelectual, Mariátegui va a declarar "(…) sin escrúpulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión" (2004:23).

En este pasaje, en el cual Mariátegui asume con tanta claridad su visión ampliada de la política, hace jugar las dos dimensiones que nos interesa rescatar en todo este trabajo de investigación. Por un lado, la política es filosofía: forma de conocimiento, amor a la sabiduría, pretensión de saber, sistema de ideas. Por otro lado, es religión: creencia, fe, mito movilizador, lazo que une. Todo eso ordena Mariátegui desde sus ideas políticas. Ambas aristas son puestas en juego en los *Siete Ensayos*, en la peculiar manera en que el autor comprende y explica los fenómenos que le interesa analizar. Todo ello, como corresponde a un intelectual que se define en sus propios términos, desde la asunción de un lugar situado y concreto en el campo político.

Esta pretensión mariateguiana de tomar partido, de asumir con claridad su puesto de lucha, responde a la visión integral de la vida humana que posee. En sus palabras "(…) el espíritu del hombre es indivisible; y yo no me duelo de esta fatalidad, sino, por el contrario, la reconozco como una necesidad de plenitud y coherencia" (1995:398).

Ahora bien, en el primer período de la revista *Amauta*, -del número 1 al 17-, esa adscripción o reconocimiento de sus posicionamientos políticos no le impide a Mariátegui

extender la convocatoria a la participación de la revista a quienes quieran discutir o polemizar. Esto no implicaba abrir a cualquiera la publicación, ya que como aclaraba el propio número de lanzamiento

> "(…) no hace falta declarar expresamente que Amauta no es una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas" (1979b:224).

Pero sí concedía la posibilidad de ampliar, en el marco de la intelectualidad y la cultura progresistas, críticas, revolucionarias, el espectro de las intervenciones a quienes no necesariamente comulgaran al cien por ciento con sus visiones.

Sin embargo, esta relativa amplitud de criterios que la revista tuvo en sus primeros números fue señalada como una falta de claridad por parte de otros espacios intelectuales. Un "programa clarificador" fue demandado desde distintos sectores. Tanto el círculo que escribía en el *Mercurio Peruano*, periódico de referencia del renovado civilismo local, como Luis Alberto Sánchez, intelectual e historiador cercano a Mariátegui, exigían que *Amauta* permitiera conocer del autor "su ideario, no su emocionario", y que el indigenismo que allí se defendía muestre "un cuerpo doctrinal preciso y acotado" (Fernández, 2010:79).

En la polémica sostenida con Sánchez, a partir de una serie de intercambios públicos en los que éste sostenía que el ideario indigenista mezclaba diversas perspectivas y resultaba confuso, Mariátegui se descargaba: "Sánchez reclama absoluta coherencia y rigurosa unidad -tal vez si hasta unanimidad- en algo que no es todavía un programa sino apenas un debate, en el cual caben voces e ideas diversas, que se reconozcan animadas del mismo espíritu de renovación" (1979b:204).

En esa misma nota, Mariátegui defendía que "(…) las tendencias o los grupos renovadores no tienen todavía un programa cabalmente formulado ni uniformemente aceptado. Como he escrito, polemizando con Falcón, mi esfuerzo no tiende a imponer un criterio, sino a contribuir a su formación." (1979b:205). Contribuir a la formación de un criterio ameritaba recurrir a las más variadas herramientas. Por eso, en los textos de Mariátegui, encontramos recursos diversos, citas de diferentes autores, menciones a corrientes filosóficas o teorías que podrían parecer incompatibles entre sí. Sin embargo, para el autor todas estas opciones constructivas son válidas mientras sirvan para rodear una idea, para acercarse a un concepto y clarificar mediante la polémica (arma privilegiada por el peruano) las propias concepciones sobre los asuntos en tema. La metodología que utiliza para hacer jugar todos esos recursos en el texto es dialéctica, y,

como en el caso benjaminiano, se respalda en una técnica vanguardista por excelencia: el montaje.

Esta visión exploratoria otorga a la revista *Amauta* posibilidades de sostener una búsqueda real -y no recostada en determinaciones a priori- en tanto que Mariátegui concibe que no es fundamental tener un programa fijo o inmóvil: *Amauta* en su período inicial "(…) no tiene necesidad de un programa; tiene necesidad tan sólo de un destino, de un objeto" (1979b:224). En esa pretensión de convocar al debate y sumar voces disonantes, queda incluso relativizada la aseveración de que la revista "no es una tribuna libre". Si no lo era, muchas veces se le pareció bastante:

> "*Amauta* va a fluctuar desde un comienzo, entre el empeño por fijar una posición, en tanto revista que anunciaba claramente una doctrina, y el propósito de constituirse en espacio de confrontación y debate. En su desarrollo como órgano de minoría intelectual, que se propone propagar y convocar, revelará una particular dialéctica entre ambos énfasis" (Fernández, 2010: 97).

Así, si en la apertura de la empresa editorial Mariátegui buscaba demarcación ("rechaza todo lo que es contrario a su ideología") el desarrollo mismo de los catálogos de la revista indica que su práctica editorialista fue mucho más de provocación y apertura que de cierre y delimitación:

> Es una revista de definición ideológica, de concentración izquierdista, que asimila o elimina, seguramente, sin daño para su salud, cualquier elemento errante. Tiene el carácter de un campo de gravitación y polarización. Los que arriban, transitoriamente, a este campo, pueden escaparnos, pero sin restarnos sustancia ni energía. Los que damos a "Amauta" tonalidad, fisonomía y orientación, somos los que tenemos una filiación y una fe, no quienes no las tienen y que admitimos, sin peligro para nuestra integridad y nuestra homogeneidad, como accidentales compañeros de viaje. Somos los vanguardistas, los revolucionarios, los que tenemos una meta, los que sabemos a dónde vamos. En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aun definitivamente orientados (1979b:252).

Amauta no sólo buscaba intervenir en un contexto dinámico, sino que además mostraba diferencias y discusiones entre quienes componían sus números, a partir de incorporar el diálogo con esos "elementos errantes".

Esta búsqueda aperturista cambia a partir del segundo aniversario, que coincide con la ruptura con el aprismo y Haya de la Torre, momento en que la revista adquiere un perfil más propiamente socialista. En *Aniversario y balance*, un texto central para comprender el derrotero intelectual y político de Mariátegui, a propósito de los dos años de la revista, el autor asevera que

> (…) el trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate

> se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de Amauta ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la "nueva generación", de la "vanguardia", de las "izquierdas". Para ser fiel a la revolución, le basta ser una revista socialista (1979b:230).

Hasta aquí, en este apartado, intentamos hacerle justicia a lo que consideramos la más brillante y original época mariateguiana, esos dos años de producción entre el primer número de *Amauta* (1926) y su segundo aniversario (1928). Es decir, el momento en que se evidencia la cristalización literaria de un proceso en que se enraízan sus ideas nacionalistas y socialistas, pero en un estadio de su producción previo a que se meta de lleno en los debates más endogámicos de la izquierda organizada alrededor de la III Internacional.

En las columnas editoriales de la revista, así como en diversos artículos de su autoría, durante todo este primer período, el autor reseña diversos artistas, colectivos y corrientes artísticas, analizando la vinculación política que sostienen con los movimientos revolucionarios y reaccionarios de esos días, y calibrando a la vez el impacto que generan en quienes asisten a sus obras. El índice de todos estos números nos deja de frente a una amalgama de impresiones informadas, que componen el cuadro general de alguien que está al tanto de los últimos sucesos mundiales y continentales a nivel de la cultura general.

Es así que en la labor de publicación y compilación de la revista *Amauta*, impacta la percepción de Mariátegui respecto de la centralidad del arte y las manifestaciones culturales mundiales para comprender la realidad.

Vanguardias, años ‘20 y revolución en América Latina: el artista y su época.

> “El realismo nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que sólo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía. (…) Pero la ficción no es libre. Más que descubrirnos lo maravilloso, parece destinada a revelarnos lo real. La fantasía, cuando no nos acerca a la realidad, nos sirve bien poco”.
>
> J.C. Mariátegui

Como relevamos en capítulos anteriores, el contexto de los años ‘20 dio lugar a la relativización de los otrora entronizados valores de la Razón y la Ciencia. La crisis de estas ideas -que conformaban un tándem promisorio, para un futuro de inevitable Progreso- hicieron revalorizar la dimensión creativa, irracional, artística, estética de la producción social.

Es así que a nivel mundial se produjo en el período posbélico una proliferación de colectivos e individualidades que hallaban en el arte un nuevo lenguaje con mucho para decir

en la época histórica. Surgen por doquier nuevas escuelas que se atribuyen justamente esa característica de "innovación" y "originalidad" y que disputan por ser la vanguardia en cada lugar o en cada segmento artístico.

A la hora de pensar el surgimiento de las vanguardias a nivel mundial y en América Latina en particular, es menester aclarar que hay diversos enfoques en torno a la posible periodización del fenómeno. Es posible marcar una fecha de apertura en 1909, año en que fue lanzado por Marinetti el *Manifiesto Futurista*, con repercusiones inmediatas en América Latina (Schwartz, 2002: 36)[84]. Otra posibilidad más específica para estas latitudes es la de fechar el comienzo con el manifiesto *Non serviam*, de Vicente Huidobro, en 1914. (Schwartz, 2002: 37). Hay un acuerdo generalizado en que 1922 fue el año clave de las vanguardias a nivel internacional, y nuestro continente no fue la excepción. "La semana del arte moderno en Brasil, el nacimiento de *Proa* en Buenos Aires y del estridentismo con *Actual* (…) es el año de *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía* de Oliverio Girondo, de la «Generación poética de 1922» de Buenos Aires" (Schwartz, 2002:38). Más allá del momento en que se pueda señalar la irrupción o el comienzo de ese estado de conciencia y producción, es unánime la postura que sostiene que los años '20 marcaron la década propia de las vanguardias, mientras que durante los '30, las coordenadas del debate van a pasar a ser otras.

José Carlos Mariátegui se sentía parte de esas vanguardias y su producción literaria y editorial abonó a la circulación de las producciones y polémicas típicas del vanguardismo. La propia revista *Amauta* estuvo a punto de llamarse Vanguardia, tal como el autor declaraba en 1925 en *Variedades*: "Vuelvo a un querido proyecto detenido por mi enfermedad: la publicación de una revista crítica, Vanguardia. Revista de los escritores y artistas de vanguardia de Perú y de Hispano-América" (Mariátegui, 1982:87). Probablemente para ese momento, colocarle el título Vanguardia a una revista hubiera resultado, por lo repetido, anti-vanguardista. Finalmente, se impuso la propuesta de recuperar el término *Amauta*, pero este desplazamiento es muy gráfico de la dialéctica mariateguiana entre lo novedoso y el pasado a reponer. En palabras de Terán,

> Creo que no es ocioso reiterar que este movimiento de ir hacia atrás para saltar hacia adelante, como capacidad prodigiosa de un tipo de marginalidad, construye la misma protoforma o metáfora con la cual Mariátegui pensó la vanguardia y la revolución en el Perú. Esto es, como un renegar de la tradición del país oficial para nutrirse de la tradición pre-burguesa y pre-moderna, en tanto en ella se encuentra un "anacronismo" que puede catapultarse al futuro; como un retorno hacia la comunidad indígena y el incario para saltar al socialismo (Terán, 2008:23).

[84] A entender de Schwartz, esta propuesta es demasiado generosa.

Sin duda, el autor se consideraba parte del movimiento de renovación cultural y de transformación que atravesaba el continente, y quiso contribuir desde su específica producción a divulgar lo que se estaba creando. A la vez, optó por identificar con el indigenismo y la defensa y recuperación del incario la revista en la que se dieran cita todas esas novedades mundiales.

En aras de una genealogía del vanguardismo en Mariátegui, basta decir que desde su juventud temprana el autor se había mostrado interesado en diversas manifestaciones artísticas disruptivas. Sin ir más lejos, el Amauta fue protagonista de un polémico suceso que en 1917 escandalizó a Lima, cuando un grupo reducido que Mariátegui organizó, asistió de noche al Panteón del cementerio, donde la célebre bailarina rusa Norka Rouskaya, "(…) apuesta artista joven y bella, elegida por el destino para el regalo de las almas buenas y grandes" interpretó con su danza la Marcha Fúnebre de Chopin. Ese evento que "(…) terminó con la intervención policial y un escándalo público" (Terán, 2008:3), muy cuestionado por la sociedad limeña y sus portales, es perfectamente ubicable dentro de la irreverencia juvenil que a nivel internacional comenzaba a sacudir el yugo de la tradición bienpensante. Sin embargo, un hábil y romántico Mariátegui eligió respaldarse en su probado cristianismo para defenderse de las acusaciones de herejía que se les hacía a los partícipes del curioso espectáculo:

> Y le pido que recuerde que yo he hecho más de una vez alarde de mi cristianismo, que he escrito versos místicos en el convento de los Descalzos a donde me condujo el móvil mismo de especulación estética que condujo al Panteón, que he enaltecido el Romanticismo aromoso de la procesión tradicional del Señor de los Milagros en una prosa premiada por la Municipalidad de Lima, que me he matriculado en la Universidad Católica para instruirme en el latín, que es la lengua que poseen los doctores de la Iglesia, así como en la filosofía escolástica, y que nunca he pronunciado palabra adversa a las enseñanzas en que fui criado en mi hogar católico (Mariátegui, 1992:209)

En su viaje a Europa, Mariátegui tuvo la oportunidad de asistir a muchas de las manifestaciones artísticas que estaban cuestionando lo establecido en el terreno de la producción estética. A partir del regreso de su viaje participa fuertemente del debate que se está produciendo globalmente, en torno a la decadencia del arte burgués, y al rol de la obra de arte para legitimar o cuestionar el orden social existente. En *El artista y la época*, artículo fundamental para seguir el derrotero del peruano en sus apreciaciones sobre esta temática, decía en 1925 que

> La burguesía quiere del artista un arte que corteje y adule su gusto mediocre. Quiere, en todo caso, un arte consagrado por sus peritos y tasadores. La obra de arte no tiene, en el mercado burgués, un valor intrínseco sino un valor fiduciario. Los artistas más puros no son casi nunca los mejor cotizados. El

> éxito de un pintor depende, más o menos, de las mismas condiciones que el éxito de un negocio (1995:385).

Lo que aparece en este pasaje es una lectura básica, un análisis material, en torno a que casi no es posible vivir del arte sin sumirse en la pobreza absoluta. Frente a esta situación desesperante, el artista tiene pocas opciones. Por un lado, puede plegarse, sacrificando "su personalidad, su estilo, su temperamento" para no morir de hambre. Por otro lado, hay una posibilidad de venganza – que luego encontraremos en Benjamin bajo la figura de la traición-, de ajuste de cuentas del artista con la sociedad burguesa a través de su arte. En palabras del autor,

> (…) de este trato injusto se venga el artista detractando genéricamente a la burguesía. En oposición a su escualidez, o por una limitación de su fantasía, el artista se representa al burgués invariablemente gordo, sensual, porcino. En la grasa real o imaginaria de este ser, el artista busca los rabiosos aguijones de sus sátiras y sus ironías (1995:385).

El problema es que a menudo esa protesta del arte puede devenir en reacción o en escepticismo. Existe el peligro de añorar romántica y acríticamente los tiempos del Renacimiento o del feudalismo. Para Mariátegui, se trata de asumir que ninguno de esos modos de producción beneficia al artista. De lo que se trata es de proyectar un futuro en que el arte se vea liberado de sus condicionamientos actuales. Aquí retoma Mariátegui una de las voces cantantes en la discusión internacional en torno a si el arte puede tener valor en sí mismo o siempre tiene que estar enmarcado en un proceso político que decrete sus formas: la voz de Oscar Wilde. Según el Mariátegui de este artículo, "(…) la posición justa en este tema es la de Oscar Wilde quien, en su ensayo sobre El alma humana bajo el socialismo, en la liberación del trabajo veía la liberación del arte" (1995:386).

Es importante hacer aquí un paréntesis. Durante los años '20 europeos, y a partir de la revolución soviética, existía un debate dentro de las izquierdas, debate abierto en torno a las posibilidades del arte de vanguardia y su vínculo con la política, que llegados a los años 30, va a dirimirse en general a favor del realismo socialista y su intención de subordinar todas las producciones a las reglas estéticas del partido. Esta discusión va a habilitar que algunos artistas "(…) declaradamente anarquistas, como Oscar Wilde, puedan dedicarse al ejercicio del "arte por el arte", sin recibir interferencias de orden político" (Schwartz, 2002:41). En el caso del continente americano el debate llegó enseguida:

> (…) por todos los grupos culturales de América Latina circularon las discusiones internacionales que surgían a causa de la labor del comisario de la Instrucción Pública ruso, Lunatcharsky, y muchos de ellos habían leído Literatura y revolución (1924) de Trotsky, con lo cual sabían que la cultura

> soviética vivía un momento de intensas discusiones acerca de las relaciones entre el arte de "transición" y el arte proletario (Beigel, 2003:58).

Si bien Mariátegui nunca sostuvo una defensa del "arte por el arte", y fue absolutamente cauto a la hora de plantear la posibilidad de un "arte proletario". en el devenir de su pensamiento podemos ver reflejado el desplazamiento de los posicionamientos de las vanguardias de los '20 -independientes, críticas, defensoras del arte con derechos propios- a la toma de partido de los '30, época de recrudecimiento de los conflictos y de exigencia de posicionamientos claros.[85] Al igual que vimos con la trayectoria de la revista *Amauta* -de ser asumida como sitio de polémica y campo de gravitación del pensamiento de izquierdas a llamarse, simplemente, socialista- en las apreciaciones mariateguianas sobre las posibilidades del arte también se perciben estos desplazamientos políticos y epocales.

Por eso, dos años más adelante, en un artículo de 1927 en que analiza el recorrido de la revista alemana *Der Sturm* y de su director, Herwarth Walden, el peruano va a decir parafraseando al alemán que "(…) una gran parte de los presuntos vanguardistas revela, en su individualismo y su objetivismo exasperados, su espíritu burgués decadente". En cambio, "Walden reclama en la obra de arte una disciplina alimentada en móviles sociales. 'Los conceptos de libertad y personalidad (en el arte) —escribe Walden— han cumplido su hora'" (Mariátegui, 1980:72).

El vínculo entre vanguardia estética y vanguardia política es definitorio para nombrar encasillar a cualquier movimiento como parte de la *avant-garde*. Para Mariátegui ya no tiene sentido hablar de novedad en el arte cuando lo único novedoso es la técnica. En un artículo muy importante de 1926 publicado en el número 3 de *Amauta* y titulado "Arte, revolución y decadencia", el autor resaltaba que

> (…) hace falta establecer, rectificando ciertas definiciones presurosas, que no todo el arte nuevo es revolucionario, ni es tampoco verdaderamente nuevo. En el mundo contemporáneo coexisten dos almas, las de la revolución y la decadencia. Sólo la presencia de la primera confiere a un poema o un cuadro valor de arte nuevo (1980:18).

El alma es el criterio de evaluación para demarcar el arte nuevo del que no lo es. Mariátegui, "(…) reconocía en el vanguardismo un arte de transición, y desde este punto de vista consideraba que las tensiones del mundo se expresaban en esta renovación artística" (Beigel, 2003:61). Para asentar su posición, en el texto señalado el peruano elige discutir con

[85] En el marco de la revista *Amauta* y su característica apertura aparecen posiciones diferentes e icónicas de las divisiones en el mundo cultural latinoamericano. Por un lado, la del mexicano Diego Rivera y su convocatoria a pintar al servicio de la revolución proletaria, por otro, la del genial poeta peruano Cesar Vallejo quien, en una perspectiva similar a la de Mariátegui llamaba a "no prostituir el rol político del artista" (Beigel, 2003:65)

Huidobro, intelectual icónico del ultraísmo latinoamericano y figura clave del debate de vanguardias en esos años:

> Vicente Huidobro pretende que el arte es independiente de la política. Esta aserción es tan antigua y caduca en sus razones y motivos que yo no la concebiría en un poeta ultraísta, si creyese a los poetas ultraístas en grado de discurrir sobre política, economía y religión. Si política es para Huidobro, exclusivamente, la del Palais Bourbon, claro está que podemos reconocerle a su arte toda la autonomía que quiera. Pero el caso es que la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la Historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser sólo administración y parlamento; en las épocas románticas o de crisis de un orden, la política ocupa el primer plano de la vida (Mariátegui, 1980:20).

Nuevamente, alcanzamos por la vía de la polémica, esta vez sobre el arte, una definición clave de la idea de política en Mariátegui: la política es entonces un sentimiento elevado a la categoría de religión en un momento de crisis de orden. En ese marco, de "época romántica" para Mariátegui, ha llegado el momento de criticar el arte por el arte y de ajustar cuentas con esa perspectiva. Es que el devenir propio de las vanguardias artísticas que más habían impactado en el peruano, a saber, futurismo y surrealismo, ejemplificaban el itinerario del arte interpelado por los reacomodamientos políticos generales de Occidente.

En el caso del futurismo italiano, Mariátegui fue atraído por sus performances apenas tuvo conocimiento de la existencia del mismo. En un artículo que le dedicó a analizar esa corriente en 1921, desde su estancia europea, el peruano criticaba los desmanes de los futuristas y sus programas, señalando que los mejores autores ya habían desertado del movimiento. Pero buscaba enmarcar esa crítica en una defensa de la revolución vanguardista en curso, difícil de entender, pero evidente en sus rumbos:

> No ha fracasado el fruto de una revolución artística. La revolución artística está en marcha. Son muchas sus exageraciones, sus destemplanzas, sus desmanes. Pero es que no hay revolución mesurada, equilibrada, blanda, serena, plácida. Toda revolución tiene sus horrores. Es natural que las revoluciones artísticas tengan también los suyos. La actual está, por ejemplo, en el período de sus horrores máximos (Mariátegui, 1980:59)

La incapacidad inherente al futurismo en su intento de hacer política desde una cumbre de artistas revela para el autor "(…) un doble fracaso: por un lado, la obra pierde validez estética al intentar colocarse directamente al servicio de la causa política, por otro, Mariátegui advierte la inviabilidad de todo programa político que surja de 'un comité de artistas' que intenta 'improvisar de sobremesa una doctrina política'" (Salinas, 2012:70). En el marco de su enojo por los principios que el futurismo defiende y la obviedad de su deriva derechista, también

puede comprenderse la significación que para Mariátegui posee la relación entre el arte y la política como forma de ver el mundo. Por ello, acordamos con Salinas cuando plantea que

> "(…) la crítica al futurismo expresa también el imbricado vínculo que existe entre la técnica artística y la concepción global que define a todo arte. La coexistencia de elementos progresistas y conservadores que Mariátegui reconoce en el futurismo restringe el potencial crítico de sus manifestaciones, en virtud de un rebasamiento de las fronteras que recae en una estetización de la política" (2012:70).

Como veremos más adelante, la estetización de la política es un fenómeno que también ocupa y enoja a Benjamin en el marco del escenario político posbélico general y la producción de las vanguardias.

Sin embargo, esta postura en relación al futurismo, que condena su imposibilidad de renovación estética en el cuadro compuesto por su conservadurismo social y político, no implica para Mariátegui que el arte deba estar completamente subordinado a la política. Por el contrario,

> (…) la lectura de Mariátegui procura no violentar la lógica inherente a la obra de arte (en la que se manifiestan las potencialidades eminentemente humanas) que, si bien debe contemplar el desarrollo de las técnicas propias del periodo, no puede limitarse a la mera innovación técnica, ya que 'el arte se nutre siempre [...] del absoluto de la época' (Salinas, 2012:70).

Tal como podía adivinarse en el primer artículo mariateguiano al respecto, el futurismo fue un movimiento que se acercó paulatinamente al fascismo hasta quedar completamente bajo su égida. Esto se explica, en parte, por la especificidad italiana de su creador, su duce, Marinetti. En un artículo posterior, de 1924, Mariátegui explica este devenir:

> En octubre de 1913 los futuristas pasaron del arte a la política. Publicaron un programa político que no era, como los programas anteriores, un programa internacional sino un programa italiano. Este programa propugnaba una política extranjera 'agresiva, astuta, cínica'. En el orden exterior, el futurismo se declaraba imperialista, conquistador, guerrero. Aspiraba a una anacrónica restauración de la Roma Imperial. En el orden interno, se declaraba antisocialista y anticlerical. Su programa, en suma, no era revolucionario sino reaccionario. No era futurista, sino pasadista. Concepción de literatos, se inspiraba sólo en razones estéticas (1964: 94).

Según el peruano, el futurismo fue un movimiento fraguado en la guerra, y que encontró en el culto a la violencia la revuelta contra el pacifismo posbélico:

> El futurismo resulta uno de los ingredientes espirituales e históricos del fascismo. A propósito de D'Annunzio, dije que el fascismo es d'annunziano. El futurismo, a su vez, es una faz del d'annunzianismo. Mejor dicho, d'annunzianismo y marinettismo son aspectos solidarios del mismo fenómeno. Nada importa que D'Annunzio se presente como un enamorado de la forma clásica y Marinetti como su destructor (1964: 95).

Parte de la crítica mariateguiana a los futuristas, así como a D´Annunzio, se cifra en su paganismo, en su falta de fe. Esta peculiar forma de análisis da cuenta de la perspectiva de

Mariátegui en relación al cristianismo: defiende su humanitarismo, al mismo tiempo que cuestiona la lógica de sus instituciones y jerarquías.

> El temperamento de Marinetti es, como el temperamento de D'Annunzio, un temperamento pagano, estetista, aristocrático, individualista. El paganismo de D'Annunzio se exaspera y extrema en Marinetti. Marinetti ha sido en Italia uno de los más sañudos adversarios del pensamiento cristiano. Arturo Labriola considera acertadamente a Marinetti como uno de los forjadores psicólogos del fascismo. Recuerda que Marinetti ha predicado a la juventud italiana el culto de la violencia, el desprecio de los sentimientos humanitarios, la adhesión a la guerra, etc (1964, 95).

El futurismo fue una suerte de farsa: quiso plantarse contra el pasado y asumirse defensor del porvenir alucinante que estaban prefigurando las nuevas tecnologías, pero terminó siendo adalid de la vuelta conservadora al pasado que el fascismo italiano propugnaba. Quiso combatir al clericalismo y a la Iglesia y, sin embargo, fue presa de la alianza conservadora de todos esos sectores: "el Fascismo se ha mancomunado con la Monarquía y con la Iglesia. Todas las fuerzas tradicionalistas, todas las fuerzas del pasado, tienden necesaria e históricamente a confluir y juntarse. El futurismo se torna, así, paradójicamente pasadista. Bajo el gobierno de Mussolini y las camisas negras, su símbolo es el *fascio littorio* de la Roma Imperial "(1964:95).

El balance final en torno al futurismo italiano es esgrimido por Mariátegui en un artículo de 1930 en torno al surrealismo. En esta ocasión el peruano condena de manera definitoria al futurismo, reflexionando que

> Marinetti y sus secuaces pretendían representar, no sólo artística, sino también política, sentimentalmente, una nueva Italia. Pero el futurismo (…) ha entrado hace ya algún tiempo en el orden y la academia; el fascismo lo ha digerido sin esfuerzo, lo que no acredita el poder digestivo del régimen de las camisas negras, sino la inocuidad fundamental de los futuristas. (Mariátegui, 1980: 35).

En cambio, el futurismo ruso, por su parte, había adscripto al comunismo. Ambas elecciones mostraban, para un Mariátegui ya asentado en la idea de que el arte debe ser coherente con la política, que '(…) los artistas ya no pueden sustraerse a la gravitación política' (1980: 20).

Las contradicciones y falencias que Mariátegui percibió en el futurismo no impidieron que éste tuviera cierta influencia dentro del primer período de la revista *Amauta*.[86] Esta inclusión puede entenderse en las coordenadas en que analizamos la publicación en el capítulo anterior: Mariátegui buscaba ampliar, y no restringir, los términos del intercambio de época en

[86] Tal como reconstruye Romero, en la misma "se publicaron poemas de filiación futurista como el "Canto de la ciudad y del hombre moderno" de Xavier Abril, "Film" de Serafín Delmar, "New York" de Carlos Oquendo de Amat, el "Polirritmo de la mujer vegetal" de Parra del Riego, "Baile de barcos" del uruguayo Alfredo Mario Ferreiro, "El canto de los rascacielos" de E. Furgoni, "Polo Sur" del ecuatoriano Hugo Mayo, "Campanarios" del ultraísta español Rivas Panedas, por citar tan sólo unos cuantos" (Mojarro Romero, 2007: 3).

torno a las escuelas artísticas que estaban marcando la asonada. La convocatoria laxa y la pretensión de abarcar todo lo novedoso jugaban un rol central en la práctica del editorialismo programático del Mariátegui de este período.

La otra escuela que fascinó a Mariátegui, y de la que no se desencantó a lo largo de toda su vida, fue la surrealista. La primera referencia que tenemos en sus artículos aparece en un escrito de marzo de 1926, publicado en la revista *Perricholi*, llamado "La realidad y la ficción". En ese artículo, Mariátegui criticaba al realismo mientras presentaba al surrealismo como tendencia mundial:

> "(…) el realismo nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que sólo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía. Y esto ha producido el suprarrealismo que no es sólo una escuela o un movimiento de la literatura francesa sino una tendencia, una vía de la literatura mundial (1995: 390).

Unos meses después, ese mismo año, en otro artículo, seguiría el acercamiento entre su estimado grupo *Clarté* y el surrealismo. Su entusiasmo respondía a las expectativas que le generaba el hecho de que ambos grupos estaban camino a la construcción de una supuesta publicación conjunta, *La guerra civil*, que finalmente no se concretó. El acercamiento de los surrealistas franceses a *Clarté* era parte de un proceso lógico para el peruano, que se muestra exultante ya que

> La insurrección suprarrealista entra en una fase que prueba que este movimiento no es un simple fenómeno literario, sino un complejo fenómeno espiritual. No una moda artística sino una protesta del espíritu. Los suprarrealistas pasan del campo artístico al campo político. Denuncian y condenan no sólo las transacciones del arte con el decadente pensamiento burgués. Denuncian y condenan, en bloque, la civilización capitalista (1980: 42).

El surrealismo compendiaba, para Mariátegui, muchas de las mejores latencias del momento histórico en que se desarrollaba: "(…) por su antirracionalismo se emparenta con la filosofía y psicología contemporáneas. Por su espíritu y por su acción, se presenta como un nuevo romanticismo. Por su repudio revolucionario del pensamiento y la sociedad capitalistas, coincide históricamente con el comunismo, en el plano político" (1980:43).

Siguiendo a Beigel, es posible afirmar que "(…) las discusiones artísticas de la revista *Amauta* se montaban alrededor de la interpretación del vanguardismo internacional como síntoma de una época revolucionaria y la inserción en ella de las nuevas expresiones peruanas" (2003:57). En esa clave, Mariátegui no sólo fue un lector atento de los movimientos del

surrealismo[87], sino que promovió en su Perú natal la creación de círculos surrealistas, empujando la producción de jóvenes autores que marcarían la literatura y las artes a nivel local. Por eso, la revista *Amauta* fue lugar por excelencia de la presentación de estos literatos surrealistas, como es el caso de Xavier Abril, Moro, Oquendo, Peña y Martín Adán, quienes publicaron sus poemas y escritos en la revista. (Nuñez, 1977:61)

La circulación de estos materiales y la afinidad explícita de Mariátegui con las pretensiones artístico-políticas de la corriente de Breton colocaron al surrealismo peruano en un lugar de privilegio en el vínculo con los fundadores del movimiento. Incluso en *Amauta* (número 17) se publicó una carta de André Breton, destinada al joven poeta Xavier Abril, en la cual lo elogiaba con creces. Allí también se presentó una versión castellana del poema de Breton *"Le verbe être*". En el número siguiente, el 18, *Amauta* dedica un espacio a la importante respuesta de Breton de lo que había sido la encuesta de la revista *Monde*, en torno a la pregunta "¿Existe una literatura proletaria?", encuesta que marcó mundialmente los hilos del debate en torno al arte y la política.

Ya en su último año de vida, a comienzos de 1930, Mariátegui publica tres artículos dedicados al análisis del surrealismo: "*Nadja*, de André Breton"[88]; "El suprarrealismo y el amor" y "Balance del surrealismo". En estos artículos, vuelve a explicitar su admiración por los organizadores del surrealismo, y plantea que

> (…) ninguno de los movimientos literarios y artísticos de vanguardia de Europa occidental ha tenido, contra lo que baratas apariencias pueden sugerir, la significación ni el contenido histórico del suprarrealismo. Los otros movimientos se han limitado a la afirmación de algunos postulados estéticos, a la experimentación de algunos principios artísticos (1995:392).

Por todo esto, "(…) no parece excesivo afirmar que para Mariátegui el surrealismo (…) constituiría hasta cierto punto un paradigma del potencial renovador y revolucionario dentro del arte de vanguardia (…) Mariátegui encontraría el sentido histórico del surrealismo en su capacidad de llevar sus metas estéticas y políticas al extremo de sus posibilidades" (D´Allemand, 1994: 458). Para Mariátegui el surrealismo es superador al resto de las vanguardias porque "(…) tiene otro género de duración. Es verdaderamente, un movimiento, una experiencia" (1995:392). El surrealismo, en pleno período de crisis y gestación de un nuevo orden, resuelve de manera coherente - sobre todo en su etapa de madurez como movimiento- el

[87] En *Amauta* N 15 se incluye el ensayo de Louis Aragon "El proletariado del Espíritu", con el cual, según anota Mariátegui, "*Amauta* inicia la vulgarización del movimiento suprarrrealista, que tan poco eco ha encontrado en las vanguardias de América, más atentas a los histrionismos de cualquier Cocteau" (Amauta, N° 15, mayo-junio 1928) (Nuñez, 1977:63)

[88] En el artículo sobre *Nadja*, un fascinado Mariátegui nos habla de la calle y de París en pasajes que recuerdan a la obstinación benjaminiana por la *rue* y los *flaneurs.*

derrotero del vínculo entre el arte y la política: "(…) al llegar a su edad adulta, ha sentido su responsabilidad política, sus deberes civiles, y se ha inscrito en un partido, se ha afiliado a una doctrina" (1995:93).

La riqueza de un movimiento como el surrealista que, sin someter la producción artística a código extra-estéticos, sin embargo, asume un puesto de batalla en el campo del comunismo, alcanza una correspondencia entre el afán creador del arte y el de la política revolucionaria. Por eso, "(…) nada rehúsan tanto los suprarrealistas como confinarse voluntariamente en la pura especulación artística. Autonomía del arte, sí; pero, no clausura del arte. Nada les es más extraño que la fórmula del arte por el arte" (1995:393). Esta confluencia, que se produce en una dimensión tópica particular que es la de la cultura, es lo que permite al surrealismo prefigurar la posibilidad de un arte realista que no quede atrapado en los estrechos marcos burgueses del naturalismo o del realismo de preguerra, corrientes que en lo artístico quedan acotadas a formas de experiencia lindantes con el positivismo, lo que reduce la posibilidad de la regeneración estética.

El surrealismo permite una salida hacia adelante del conflicto en el que las vanguardias han quedado a partir de las "intimaciones brutales", como las ha llamado Breton, que la dinámica política mundial ha planteado al arte de entreguerras. Por eso para Mariátegui,

> (…) la insistencia en remarcar el carácter procesual del surrealismo se encuentra en estrecha relación con las críticas dirigidas al arte burgués tradicional, y a la perspectiva de futuro que distingue a toda verdadera obra de arte. Si el arte no constituye una herramienta de transformación social, el carácter anticipador que lo define supone una lectura que vaya más allá de lo existente (Salinas, 2012:75).

Sobre el vínculo con el surrealismo podemos proponer que, además de identificarse con sus búsquedas políticas y su acercamiento al comunismo, Mariátegui quedó prendado por la manera que tuvo esta corriente de incluir la dimensión inconsciente y onírica en el plano de la producción del arte: "Las relaciones que Mariátegui establece entre la producción artística de Pirandello y Proust y la teoría freudiana enuncian la 'intuición de la época', esto es, la desarticulación de 'la antigua concepción de la personalidad o psiquis humana' (cf. Mariátegui, 1969: 163ss.)" (Salinas, 2012:72). La propuesta surrealista de reconciliarse con el sueño, de darle lugar a esa mitad de la vida que nos conecta con otra forma de experiencia viviente, revoluciona la concepción mariateguiana, lo reencuentra nuevamente con sus aspiraciones místicas y abre, como el freudismo, una oportunidad de conocer desde otras dimensiones.

A Mariátegui la propuesta surrealista -junto a la crítica a la razón y a la mirada clásica- le permiten sostener un ejercicio de futuro perfectamente compatible con la concepción de temporalidad que analizamos en el capítulo anterior. La revista *Amauta* en sí misma hacía

efectiva esa operación vanguardista de desquiciar la temporalidad liberal, progresiva y lineal, retomando un pasado mítico para proyectar un futuro utópico. (Terán, 2008)

En las vanguardias estéticas, y particularmente en el surrealismo, el vínculo entre realidad y ficción adquiere un nuevo sentido, en tanto que

> La benemerencia más cierta del movimiento que representan André Bretón, Louis Aragón y Paul Eluard es la de haber preparado una etapa realista en la literatura, con la reivindicación de lo suprarreal[89]. Las reivindicaciones de una revolución, literaria como política, son siempre *outranciéres*. ¿Por qué las de la revolución suprarrealista no habían también de serlo? Proponiendo a la literatura los caminos de la imaginación y del sueño, los suprarrealistas no la invitan verdaderamente sino al descubrimiento, a la recreación de la realidad (Mariátegui, 1980: 178).

Aquí es interesante hacer un pequeño paréntesis: además de su rol como periodista, editor, comentarista y crítico de la esfera cultural, Mariátegui también incursionó en el terreno de la literatura con una novela corta, en la que la influencia surrealista tendría eco. Fue un texto que escribió por entregas en la revista *Mundial*, entre febrero y abril de 1929. Este escrito está inspirado en un caso real de dobles, producto de la guerra, y relata los sucesos a los que dio lugar el intercambio de vidas entre un caído en la guerra y un sobreviviente amnésico. Mariátegui relata con detalles el suceso y muestra las similitudes que guarda con un relato fantástico previo, de Jean Girardoux. En este texto, en el que el peruano afirma que "(…) la vida excede a la novela; la realidad a la ficción" (1982), vuelve sobre la temática de la guerra mostrando hasta qué niveles de desorientación y aturdimiento llevaron las experiencias en las trincheras.

Así, por ese camino de las fantasías accede Mariátegui a un nuevo concepto de lo real, ("restaurar en la literatura los fueros de la fantasía, no puede servir, si para algo sirve, sino para restablecer los derechos o los valores de la realidad", 1980:179) reclamo que ya había colocado en ese primer artículo sobre el surrealismo en 1926:

> De este nuevo concepto de lo real extrae la literatura moderna una de sus mejores energías. Lo que la anarquiza no es la fantasía en sí misma. Es esa exasperación del individuo y del subjetivismo que constituye uno de los síntomas de la crisis de la civilización occidental. La raíz de su mal no hay que buscarla en su exceso de ficciones, sino en la falta de una gran ficción que pueda ser su mito y su estrella (1995:391).

Nos encontramos nuevamente con la demanda de mito, que Mariátegui tan insistentemente colocaba. Después de todo, lo que le sucede al arte en plena decadencia del orden burgués, es similar a lo que le sucede a la sociedad toda: precisa de manera urgente

[89] Mariátegui prometió una reseña sobre Aragon unos meses antes de morir, que quedó pendiente a causa de su partida. Como veremos en el próximo sub-capítulo, Aragon es un autor que fascinó a Benjamin.

encontrar un gran mito. Para el autor peruano, en el plano local ese mito iba a ser el que posibilitara unir socialismo e indigenismo y la producción artística también tendría que ponerse a tono para estar a la altura de su responsabilidad histórica.

Ahora bien, llegados a este punto es preciso preguntarnos ¿en qué visos concretos de la práctica cultural y constructiva de Mariátegui encontramos indicios de su propio afán vanguardista? Sin duda, en el estilo de su editorialismo, sobre todo en la revista que estaba a su cargo de manera directa: tanto en la manera en que emergían las compilaciones literarias de *Amauta* como en la metodología de construcción de sus propios textos encontramos algunas claves del vanguardismo mariateguiano.

En primer lugar, existe un acuerdo generalizado entre los contemporáneos cercanos a Mariátegui y quienes participaban como redactores, comentaristas o invitados a la publicación, en torno a que el índice, los temas y las polémicas que se incluían en *Amauta* surgían en el marco de las tertulias semanales que ocurrían en la casa de los Mariátegui-Chiappe.

En esas reuniones, conocidas en Lima y hasta internacionalmente, desfilaban artistas, obreros de distintas ramas, militantes políticos, poetas, historiadores, dando lugar a una conjunción novedosa y atractiva de miradas que confluían luego en la propia publicación. En esos encuentros, de carácter relajado, informal y hasta festivo, Mariátegui propiciaba el ambiente ideal para generar intercambios fértiles entre diversos puntos de vista y trayectorias disímiles. (Fernández, 2010:91) Las tertulias de calle "Washington a la izquierda" se conformaron como el contexto de emergencia de las visiones mariateguianas en torno a los fenómenos que se tematizaban, y, sobre todo, constituyeron el espacio ameno en que se "cocinaban" los números de la revista. El encuentro social, el "happening" como ritual prefijado, la reunión entre estos personajes de distinta procedencia, nos hablan de un escenario cultual típico de las vanguardias y de la bohemia de los años 20´. La pluralidad de sujetos presentes, de voces y miradas se traducía luego en la diversidad que era rasgo característico de la publicación, sobre todo, como señalamos antes, en sus primeros dos años de existencia.

En segundo lugar, escribiendo desde un continente que atravesaba un momento de evidente fertilidad y la aparición explosiva de amplios contingentes sociales que ponían en jaque el orden conservador constituido en los diferentes países, es entendible que Mariátegui quisiera dialogar con las corrientes de pensamiento y de arte renovador, que, en comunicación permanente entre sí, sentían estar gestando un nuevo horizonte. Es claro que una de las preocupaciones que desvivía al autor peruano era la de colocar a su país y a la producción artística local en el marco de la circulación de ideas y corrientes a nivel mundial.

Por ello, en una dialéctica particular interesante entre lo nacional y lo cosmopolita, nos decía en *Amauta* que "(…) consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro" (197b:264)[90]. Es ahí donde queremos marcar un segundo rasgo claro del vanguardismo en Mariátegui: en esa pretensión devoradora que no sólo quiere conocer, sino también asimilar y deglutir.

Si consideramos que la antropofagia ha sido señalada como uno de los gestos vanguardistas latinoamericanos por excelencia, la propuesta mariateguiana de incluir "todo lo humano" apropiándoselo ("es nuestro") puede ser pensada en esa clave peculiar. Concretamente, la metodología propia de Mariátegui en la construcción de sus editoriales y textos hace gala de esa voracidad para nutrirse de todo lo que le interesa, incluso cuando pueda parecer inasimilable entre sí. [91]

Por último, nos interesa referir aquí otra característica de Mariátegui que puede ser pensada en las coordenadas de los aportes vanguardistas: su manera de elaborar pensamiento propio por itinerarios inusuales y su peculiar expresión, similar al montaje. Sin llegar a los niveles de centralidad y explicitación que encontramos en Benjamin en relación a esa técnica, y que revisaremos en el próximo apartado, sí podemos plantear que en Mariátegui aparecen algunas señales constructivas que los acercan en este plano metodológico.

Entendemos que se puede analizar el discurso mariateguiano condensado en su producción escrita como índice de todas esas características definitorias de su pensamiento creativo. Una de las formas que Mariátegui encontró para construir estos escritos poniendo en juego todas esas dimensiones que señalamos de su apertura para el debate y la crítica es, al igual que Benjamin, la utilización de las citas. Hay en la editorialización una permanente inserción de otras voces, con las que se polemiza, a las que critica duramente, sobre las que se apoya para afirmarse en sus argumentos, o en ocasiones, respecto a las cuales hace todas estas cosas al mismo tiempo, en un rasgo original y curioso de creatividad y heterodoxia.

Es posible referir esta manera propia de escribir a dos cuestiones importantes para analizar su pensamiento. Por un lado, a la centralidad de la categoría del ensayo como el género privilegiado de los autores latinoamericanos, que prolifera en esas décadas de creación fogosa. El ensayo es la forma de escritura y construcción textual que por antonomasia define la potencialidad rebelde de una región del mundo que está en búsqueda de la brújula propia, tras

[90] Las tensiones en torno a lo nacional y lo extranjero eran recurrentes en los debates de las vanguardias latinoamericanas en pleno auge. Ver al respecto Beigel, 2003; Funes, 2006.
[91] Sobre esto, ver artículo sobre epistemología subalterna en Benjamin y Mariátegui (Figueroa, 2012)

haber perdido la ajena como festejaba Henríquez Ureña. La escritura no está separada de la manera de concebir cuál era la perspectiva más acertada para analizar estas coordenadas. En Mariátegui, puntualmente, la creatividad, la intuición, la originalidad en las hipótesis y sentencias, no se separan de la exposición, de la escritura como modo de cristalización constante de esa actividad de pensamiento.

Por otro lado, volviendo a la inserción de las citas y a esa dialéctica de inclusión, crítica, revisión y aseveración en las notas de nuestro autor, es posible rastrear allí lo procedimental de ese método que él mismo nombró en el prólogo a *La escena contemporánea* como "un poco periodístico, un poco cinematográfico" (Mariátegui, 1964:2). En esa frase tan gráfica, ilustrativa de su entender de las posibles relaciones de las cosas que ve y escruta, hay una condensación importante para abordar el trabajo de Mariátegui. Es una pista clave para trabajar Mariátegui en afinidad con aquella teoría del montaje sobre la que Benjamin se permitió también utilizar la cita permanentemente.

¿Qué significan el cine y el método cinematográfico, para Mariátegui? Para responder de manera rápida esta pregunta, nos remitimos a su texto sobre Chaplin, escrito en 1928, publicado en *Variedades* y en la *Amauta* número 18 y compilado en *El alma matinal*. En este artículo, Mariátegui valoriza políticamente el aporte del cine, sosteniendo que "(…) el tema Chaplin me parece, dentro de cualquiera explicación de nuestra época, no menos considerable que el tema Lloyd George o el tema Mac Donald (si le buscamos equivalentes en sólo la Gran Bretaña)" (1959:91). Mediante la popularidad del cinema, y gracias a su poderosa imaginación, que desde los recursos del clown "(…) concurre a la miserable felicidad de los hombres", sin duda la obra de Chaplin "(…) aprehende algo que se agita vivamente en la subconsciencia del mundo" (1959:91). Por eso es capaz de comprender y traducir las dinámicas destructivas del capitalismo aventurero primero, e industrial después.

Al mismo tiempo, por la vía de Charlot (el personaje de Chaplin) llega Mariátegui a toparse con la figura de la bohemia, central en la producción benjaminiana en torno al arte y la política.

> Cualquiera que sea su disfraz, imaginamos siempre a Chaplin en la traza vagabunda de Charlot. Para llegar a la más honda y desnuda humanidad, al más puro y callado drama, Chaplin necesita absolutamente la pobreza y el hambre de Charlot, la bohemia de Charlot, el romanticismo y la insolvencia de Charlot. Es difícil definir exactamente al bohemio. Navarro Monzó -para quien San Francisco de Asís, Diógenes y el propio Jesús serían la sublimación de esta estirpe espiritual- dice que el bohemio es la antítesis del burgués. Charlot es antiburgués por excelencia. (1959:92)

Al igual que en Benjamin, la bohemia aparece como sustrato del descontento anti-burgués[92]. ¿Hay posibilidades de radicalizar ese descontento para tornarlo político? En Chaplin, sin duda: toda su búsqueda estética constituye una crítica incisiva al sistema económico de comienzos de siglo XX, productor de miseria y desigualdad. Además, en su cine aparece la función política del arte cuando contribuye al placer y la alegría para los más castigados. Por eso, "(…) el arte logra, con Chaplin, el máximo de su función hedonística y libertadora. Chaplin alivia, con su sonrisa y su traza dolidas, la tristeza del mundo" (1959:97). La risa se presenta aquí como una forma catártica de responder a la angustia humana del trabajador frente al desarrollo industrial y a la producción en serie, por eso el cine que Mariátegui admira constituye una burla en clave internacionalista de los signos de avance de ese desarrollo. (Kraniauskas, 2003)

En el método cinematográfico (y en la renuencia de Chaplin a salir del mudo, en una heroica gesta anti-Hollywood) hay una búsqueda que Mariátegui comparte y Benjamin teoriza: la de mostrar con imágenes lo que se pretende decir, al no existir teoría que logre contenerlo o explicarlo todo. En palabras del autor peruano: "(…) si lo artístico, en el cinema, es sobre todo lo cinematográfico, con *El Circo* Chaplin ha dado como nunca en el blanco. *El Circo* es pura y absolutamente cinematográfico. Chaplin ha logrado, en esta obra, expresarse sólo en imágenes" (1959:92). El método que Mariátegui propone, entonces, está emparentado con las vanguardias constructivistas y es característico de la propuesta vitalista. Como sostiene López, para esta perspectiva a la que Mariátegui abona "(…) hay que mostrar, más que explicar. No debería entenderse la demostración como un positivismo de los datos, porque se trata de una exhibición crítica, o para decirlo del modo vitalista, de una afirmación de lo activo" (López, 2015:153). Esa afirmación de lo activo se emparenta con el 'vivir peligrosamente', y abona a la idea del mito: es también de imágenes que ese mito se alimenta, proponiéndolas y tornándolas acción colectiva.

Politización, radicalización y soledad: el lugar de los intelectuales en la formación social moderna.

> Ni el más grande poeta se deja captar en modo alguno fuera de una determinación de las funciones que su obra tiene en la sociedad

[92] La bohemia y el capitalismo se repelen. Porque "la tragedia de Chaplin, el humorismo de Chaplin, obtienen su intensidad de un íntimo conflicto entre el artista y Norteamérica. La salud, la energía, el *élan* de Norteamérica retienen y excitan al artista; pero su puerilidad burguesa, su prosaísmo arribista, repugnan al bohemio, romántico en el fondo. Norteamérica, a su vez, no ama a Chaplin" (Mariátegui, 1959:93)

Como adelantamos ya, durante el período entreguerras el lugar de los intelectuales estaba siendo objeto de ardua discusión. Se produjeron muchos debates en torno a la capacidad y posibilidad de estas 'criaturas modernas' para cuestionar la sociedad que los había visto nacer. El intelectual en su configuración moderna, así como la crítica que enarbola, pueden ser entendidos como productos de la ilustración, ya que nacen de manera contemporánea a ella y se dedican a cuestionarla. Por eso mismo, los cambios en la configuración de la modernidad para comienzos de siglo XX dejaban en un lugar incómodo a intelectuales y críticos.

En la introducción a este capítulo retomamos la historización que fecha el surgimiento de los intelectuales como colectivo con el *affaire* Dreyfus y el manifiesto señalado. No obstante, coincidimos con Vedda en que "(…) antes de que existieran *les intellectuels*, existían ya intelectuales individuales, y que el París de la Restauración había ofrecido un terreno propicio para que ellos aflorasen" (Vedda, 2011:15). Benjamin, con su exhaustiva indagación sobre la capital francesa durante el XIX, se coloca en un terreno privilegiado para acceder al contexto de surgimiento de este tipo de intelectual, cuyo uno de sus signos definitorios según Sartre es el "desgarramiento" entre "(…) el riguroso cultivo de escritor y la necesidad de rebasar los límites del propio *métier* para comprometerse con la realidad de su tiempo" (Vedda, 2011:15).

A Benjamin le tocó ser testigo directo de las transformaciones de la primera mitad del siglo XX, que interpelaban de manera directa la posición social y política de los productores culturales e intelectuales. Son diversos los análisis y artículos en que aborda esta cuestión, afanándose por dar cuenta de los desplazamientos que vive la intelectualidad en el marco de la crisis burguesa y de las impugnaciones revolucionarias que se sucedieron en la década de los 20´. El clima de posguerra hacía lo suyo también. Sin ir más lejos, la condena de Benjamin hacia los intelectuales que defendieron la cruzada bélica al principio y un pacifismo tardío después, fue fulminante y sostenida.[93]

Repasar las concepciones de Benjamin en relación al lugar social y político de pensadores y literatos implica revisar algunos de los momentos ya relevados de su producción, con el objetivo de detenernos en sus apreciaciones acerca del complejo vínculo entre la intelectualidad y la transformación social. Estas apreciaciones en ningún caso pueden separarse de su percepción en torno a su propia vida, sus anhelos y proyecciones de futuro.

[93] A este respecto, recomendamos dos artículos de Benjamin: La mercancía de la paz, de 1926 y "Teoría del fascismo alemán", de 1930. Benjamin, 2017.

En aras de emprender esa reconstrucción podemos marcar en primer lugar que "(…) aunque su relación con el comunismo nunca fue partidaria, a partir del año 1924 Benjamin se propuso objetivar su posición política frente a los acontecimientos en Rusia y a ciertos principios del materialismo histórico" (Dimópulos, 2017:147). Benjamin, para este momento, se encontraba sumergido en una búsqueda por interrogarse y resolver el papel del crítico de arte y del intelectual en el -ya sin duda decadente- mundo europeo burgués. Luego de ese punto de inflexión que marcamos en su trayectoria al asumir la mirada materialista, la comprensión benjaminiana sobre las trayectorias de literatos e intelectuales busca vincular las condiciones de producción y de venta, es decir, de supervivencia, a la calidad de lo producido. De manera similar al análisis mariateguiano ya expuesto sobre la dependencia de la literatura y el arte de sus compradores, y el límite que esto marca al genio creador, Benjamin intenta analizar desde la crítica literaria diferentes producciones, poniendo siempre en contexto la situación general de los autores, de sus condiciones de clase y de las técnicas que tenían al alcance.

En correspondencia a lo que introducía Mariátegui en torno a la dependencia de los artistas e intelectuales respecto a sus compradores, se pregunta Benjamin en un texto de 1926 "¿No tiene el escritor más del comerciante de lo que se quiere admitir, por momento más que del productor?" (2017:111). En otro pasaje, va a decir que

> (…) el intelectual adopta el mimetismo de la vida proletaria sin estar por ello asociado a la clase trabajadora en lo más mínimo. Con ello, busca llegar al objetivo de estar por encima de las clases, ante todo: saberse fuera de la clase burguesa. Es una posición de transición, y hay derecho a considerarla insostenible (…) (2017:112).

Esta inicial ruptura de la asociación entre intelectual y productor sí difiere de la idea de trabajador intelectual que Mariátegui intentó sostener desde su militancia editorialista, aunque Benjamin vuelve sobre esto más adelante.[94]

En segundo lugar, el viaje a la URSS en 1926 llevó a Benjamin a cuestionar el vínculo entre intelectualidad, cultura y política de manera más exhaustiva, pensando en clave de su propio derrotero. Este fue un tópico recurrente de sus charlas con Reich, como cuenta en su diario: "(…) hablamos de la situación de los intelectuales -aquí y en Alemania-, así como de la técnica literaria actualmente al uso en ambos países. Y también acerca de las dudas de Reich respecto a su ingreso en el Partido. Su tema permanente es el giro reaccionario del Partido desde el punto de vista cultural" (Benjamin: 1990, 13). Los análisis que Benjamin produjo pos-viaje están centrados en gran medida en dar cuenta de la función social que cumplen literatos, artistas y críticos artísticos soviéticos y en las distintas corrientes estético-políticas que los aglutinan.

[94] Nos referimos a la conferencia de 1934 titulada "El autor como productor"

Una de las cuestiones que interesa subrayar aquí es lo novedoso de la lectura que hace sobre esos agrupamientos, en términos no tanto estéticos ni de concepción artística sino *políticos* y desde un abordaje densamente materialista. (Witte, 1997)

Es así que en el texto "El reagrupamiento político de los escritores rusos", redactado a la vuelta del viaje, Benjamin analiza la situación de los intelectuales en la Rusia posrevolucionaria. Plantea que los principales agrupamientos políticos de la intelectualidad rusa se corresponden con las fuerzas sociales en pugna en ese momento. Y solamente elogia por lo conseguido a la asociación panrusa de escritores proletarios (RAPP), que estaba siendo bendecida por la mirada oficial con su tesis de que la dictadura proletaria también debía imponerse en las artes y en la literatura. Este sector, comandado por la ortodoxia del partido, defendía la construcción de una literatura que, recuperando visos del naturalismo, estuviera francamente orientada a la comprensión de los millones de nuevos alfabetos. Benjamin, lejos de cuestionar esta visión, la ensalza en este escrito de 1927.

En el contacto de primera mano con la experiencia soviética, una luz de alerta se enciende para Benjamin: en las nuevas sociedades, el papel de los intelectuales y artistas debe estar al servicio de la formación y crecimiento de saberes de las clases populares. Lo interesante aquí es marcar la incisiva pretensión de establecer sus críticas y visiones ateniéndose en cuanto fuera posible a un marco materialista como método de trabajo, incluso en detrimento de sus apreciaciones estéticas generales. En el artículo sobre los escritores rusos y su agrupamiento, Benjamin termina afirmando que

> (…) en Rusia, hoy leer el periódico es más importante que escribir; y leer el periódico es más esencial que leer libros; y enseñar a leer es más importante todavía que leer el periódico. Y por eso mismo, hoy la mejor literatura rusa ya sólo puede ser (si debe serlo) la imagen en colores del catón con que aprenden a leer los campesinos a la sombra de Lenin (2009:363).

Con esta frase deja claro que la principal función de la producción literaria debe ser mantenerse al servicio de la dictadura del proletariado y sus necesidades de expansión revolucionaria. Tal como plantea Witte, "(…) con el entusiasmo del neófito, Benjamin idealiza un sistema en el que queda eliminada la marginalidad del intelectual, de la que él mismo tanto tuvo que sufrir" (1997:123). En palabras del mismo Benjamin, "(…) todas las posibilidades combinatorias en la existencia de los intelectuales de Europa Occidental son extremadamente pobres comparadas con las innumerables constelaciones con que se encuentra aquí un solo individuo a lo largo de un mes" (1990:93).

El conocimiento directo de lo que estaba sucediendo en la URSS habilitó para nuestro autor la posibilidad de una comprensión distinta en relación al lugar que como literato e

intelectual podría cumplir en la sociedad. En el marco de una conversación con Reich sobre la intelectualidad francesa posrevolucionaria, anotaba Benjamin "(…) sobre esta cuestión se me ocurrió la idea de que la historia de los 'intelectuales' debería ser planteada, desde el punto de vista materialista, de un modo funcional, relacionándola estrechamente con una· 'Historia de la incultura'" (1990:34).

Esta comprensión diferencial, a la vez, trajo fuertes consecuencias en la consideración de lo que su propio futuro le deparaba. Entre otras cosas, emergió como balance de su estadía una reflexión en torno a que, a su regreso a Berlín, adscribirse al Partido Comunista Alemán podía implicarle un claro recorte de sus libertades individuales y posturas personales, aquellas que tan celosamente quiso poner al abrigo de la influencia o disciplina de instituciones, personalidades, colectivos:

> Sigo considerando mi ingreso en el Partido. Ventajas decisivas: una posición segura, la virtualidad de un mandato. La garantía de un contacto organizado con gente. Argumentos en contra: ser comunista en un Estado bajo el dominio del proletariado supone renunciar completamente a la independencia personal. Uno, por así decirlo, delega en el Partido la tarea de organizar la propia vida. Pero, en países donde se oprime al proletariado, eso significa ponerse de parte de la clase oprimida, con todas las consecuencias que, tarde o temprano, esto pueda acarrear. La posición de pionero sería tentadora si no existieran en ella compañeros cuya actuación le demostrase a uno mismo, en todo momento, lo dudoso de tal posición (Benjamin, 1990: 93).

Finalmente, optó por no adscribir al Partido, pero las variables que tenía en cuenta estando en Moscú eran diversas, y nos llevan directamente al nudo de sus concepciones en torno a la intelectualidad, proveniente de la burguesía, pero en permanente conflicto con ella. Define su propia situación como de "incógnito ilegal" entre los autores burgueses:

> Dentro del Partido: la tremenda ventaja de poder proyectar las propias ideas en una especie de campo de fuerzas dado de antemano. Sobre la posición independiente y su licitud decide finalmente la cuestión de si es posible quedarse fuera obteniendo un provecho personal y efectivo demostrable sin pasarse a la burguesía, o en detrimento del propio trabajo. De si podré dar en lo sucesivo cuenta precisa de mi trabajo, principalmente del científico, con sus bases formales metafísicas. Qué hay de 'revolucionario' en su forma y en qué medida se da en él. De si mi situación de incógnito ilegal entre los autores burgueses tiene algún sentido (1990:94).

En tercer lugar, hubo un momento muy prolífico de la producción benjaminiana, en el ocaso de la República de Weimar, etapa de mucha discusión pública que encontró al autor alemán confrontando con varias corrientes y escuelas a través de revistas especializadas. En este período, que va desde 1929 a 1931, Benjamin produjo un centenar de reseñas, comentarios y trabajos. En ese marco escribió el artículo "Karl Kraus", que dio lugar a una serie de reproches

por parte de su amigo Scholem. En el intercambio que a partir de allí se produjo, aparecía nuevamente la tematización sobre el lugar de Benjamin en relación al comunismo orgánico:

> Desde que conozco por tu propia pluma demostraciones, de mayor o menor alcance, de la consideración de los asuntos literarios en el espíritu del materialismo dialéctico, se consolida en mí, de una forma clara y determinada, la idea de que en este trabajo cometes una especie singularmente aguda de autoengaño, cosa que sobre todo documenta, de manera más significativa y admirable, el ensayo sobre Karl Kraus (Scholem, 2008:340).

Scholem le reclamaba directamente a Benjamin

> (…) alcanzas tus ideas no por una rigurosa utilización de un método materialista, sino de un modo absolutamente independiente (en el mejor de los casos) o bien (en el peor de los casos, como en diversos trabajos de los últimos dos años) a base de jugar con las ambivalencias y los fenómenos de interferencia patentes en ese método (2008:340).

Ese juego con ambivalencias, que pasaría a ser marca patentada de los escritos benjaminianos, es lo que nos permite caracterizar su materialismo histórico como único, y es también lo que nos dificulta ubicar a Benjamin en una corriente determinada o cerrada dentro de esta tradición discursiva.

Volviendo a la polémica, y más allá de que resulte difícil comprender qué supondría para Scholem una "rigurosa utilización de un método materialista", en tanto que la continuidad del legado marxista y sus implicancias científicas estaban en ese momento, como ya vimos, en plena disputa de sentido, es patente su indignación con el rumbo que ha tomado la reflexión benjaminiana. En esa misma carta, Scholem desafía irónicamente a Benjamin a que someta sus escritos a la autoridad partidaria del Partido Comunista Alemán, que los pase por el tamiz de la "prueba materialista" para comprobar que resultaban totalmente exógenos al materialismo. Su veredicto era claro: si Benjamin pusiera a consideración sus escritos en el seno del comunismo organizado, inmediatamente sería tildado como el "típico contrarrevolucionario burgués", en tanto su producción se encuentra para Scholem en un "estado de flotación" entre el materialismo y la teología, estado al que era urgente ponerle fin por el bien de su futuro como teórico.

La respuesta de Benjamin, si bien aceptaba revisar su postura, subrayaba nuevamente que su punto de vista era cada vez más solidario de la producción de su admirado Bertolt Brecht. En relación a la posibilidad de someter sus escritos a juicio en el marco del entramado del partido, le respondió a Scholem sin expectativas:

> (…) no debes creer que me hago la más mínima ilusión en lo que concierne al destino de mis cosas en el seno del Partido, o bien acerca de la duración de un eventual ingreso en el mismo. Pero sería miope no considerar ese estado de cosas como susceptible de ser modificado, aunque ello sucediese bajo una presión no menor que la de una revolución bolchevique en Alemania (Benjamin en Scholem, 2008:345).

Señaló esa condición de posibilidad no porque considere que un partido triunfante pueda ser más beneplácito con sus producciones, sino porque estaba convencido de que, como intelectual revolucionario, sólo una revolución generaría condiciones que le permitirían escribir de otra manera. [95]

Con una frase memorable, Benjamin le reprocha a Scholem: "¿Pretendes, en fin, impedirme, con la advertencia de que no sería nada más que un harapiento trapo, colgar la bandera roja en la ventana?*"* (2008:346) Y finalmente, defiende su posición de ese momento, aunque era muy consciente de su peligrosidad: "Bien está: he alcanzado un extremo. Un náufrago a la deriva sobre los restos del naufragio, mientras trepa hasta la punta del mástil que ya se hunde. Pero le queda la posibilidad de lanzar desde allí una señal para su rescate" (2008:347). Bastó esta devolución por medio de una carta para que Scholem vuelva a responderle en estado de alerta, señalándole a Benjamin que su principal problema no estaba siendo su histórico y manifiesto temor a la soledad, sino un latente anhelo de comunidad.

Otra cuestión que interesa resaltar aquí, sobre "Karl Kraus", es que el análisis de Benjamin sobre el escritor vienés era fundamental porque fue este autor el que "(…) marcó para Benjamin el modelo del polemista" (Dimópulos, 2017:148). Por supuesto que a entender de nuestro autor "(…) no había polémica sin posición expuesta, es decir, sin política" (Dimópulos en Benjamin, 2017:13). La polémica, al igual que en Mariátegui, constituyó un arma de primer orden para Benjamin, y adquirió la fisonomía de una incisiva y compleja prosa –en formato de reseñas, artículos, glosarios- redactada para diferentes publicaciones. En este período, escribió para *Literarische Welt* y para *Die Gessellschaft,* dos de las revistas mejor reputadas del momento, cumpliendo así su objetivo de transformarse en un crítico literario de renombre.[96] Escribir enfrentando posiciones con otros fue la manera que Benjamin encontró de responder a la demanda de actualidad y contemporaneidad que el inminente derrumbe de la República de Weimar implicaba: "Se multiplicaban los informes, las crónicas, el género del reportaje: había que ser contemporáneo a cualquier precio" (Dimópulos, 2017:11)

Por último, ya entrados los '30, sobre todo en los escritos de 1933-35, Benjamin siguió meditando y expresándose en torno a la cuestión de los intelectuales y artistas y su lugar en la

[95] Según Vedda, fue en este momento en que Benjamin asumió la posibilidad de una proletarización del intelectual a partir de su inserción en fábricas, no como líder del proletariado y con una condición: que antes el proletariado haya tomado el poder, lo cual "delata las circunstancias históricas en que nació esta formulación: la expectativa de una revolución inminente en Alemania" (Vedda, 2011: 27)

[96] No en vano Benjamin percibe que ésta fue la curva ascendente de su carrera como crítico literario. En este momento, "logró alcanzar efectivamente la posición que ambicionaba (…) no sólo publicar regularmente en los dos periódicos más importantes de la época, sino que cumplió cada vez mejor la ambición que él mismo había formulado, la de que el crítico obrara en la condición de «estratego en el combate literario». (bw, 135)

sociedad. Para este momento, "(…) el fin de la época burguesa del arte, cuyo diagnóstico había expuesto en el *Trauerspielbuch* partiendo de su propia experiencia, diagnóstico que vio confirmado en las producciones literarias francesas más recientes, hacía igualmente caduco a sus ojos el tradicional papel social del intelectual" (Witte, 1997:121). La crisis de la intelectualidad tradicional aparecía con mucho vigor, asociada a la crisis del concepto humanista de libertad. (Vedda, 2011:22)

Para Benjamin, el marco de esa crisis general de sentido podía generar condiciones provechosas para que los intelectuales asumieran de manera lúcida las condiciones de su producción y, a partir de esa conciencia, se acercaran a la causa proletaria: "Como Kracauer, piensa Benjamin que la crisis ha contribuido a crear una situación en la que para el intelectual ya no es posible actuar de manera espontánea, y que tiene que examinar de manera consciente los presupuestos de su propia actividad" (Vedda, 2011:22).

En uno de sus textos más importantes de este período, *El autor como productor*, que data de 1934, Benjamin llamaba la atención sobre el hecho que, desde los tiempos de Platón y su comunidad perfecta en la que tenían prohibido residir los poetas,

> (…) la cuestión del derecho a la existencia de los escritores no ha sido planteada casi nunca con vigor semejante; pero hoy de nuevo se plantea. Pocas veces se plantea en esta forma, pero, para ustedes, se ha hecho ya bastante habitual en la forma de la cuestión de la autonomía del que escribe, y de su libertad de escribir lo que quiera (2009:298).

En la clave de ese debate candente en torno a la (¿im/posible? ¿deseable?) autonomía de los escritores e intelectuales, Benjamin, en términos que parecen responder de manera directa a los planteos de Mariátegui, sostenía que

> Ustedes no tienden a conceder al escritor esta autonomía, creen que la actual situación social le obliga a decidir al servicio de qué va a situar su actividad. El escritor burgués de entretenimiento no reconoce esta alternativa, pero ustedes, en cambio, le hacen ver que, sin darse cuenta, trabaja al servicio de unos determinados intereses de clase. Un tipo más avanzado de escritor reconoce ya dicha alternativa, y su decisión tiene lugar sobre la base misma de la lucha de clases al ponerse del lado del proletariado. Y, entonces, se acaba con la autonomía del escritor, El escritor lleva a cabo su actividad según lo que es útil al proletariado en la lucha de clases. Y se suele decir que este escritor sigue una tendencia (2009: 298).

Al mismo tiempo, mientras se exige a los escritores dar cuenta de la tendencia a la que adscriben, se les demanda calidad. Para Benjamin el debate planteado en esos términos "política" vs "calidad estética", era totalmente estéril. A su entender, una apropiada interpretación del asunto consistiría en promover que los productos culturales (en este caso, literarios) tienen calidad en tanto forman parte de la tendencia correcta y generan transformaciones en el sentido que la tendencia propone: "(…) la tendencia política correcta de

una obra incluye su calidad literaria por incluir su tendencia literaria" (Benjamin, 2009:299). En esta conferencia, Benjamin propone dejar de lado en el análisis materialista la pregunta sobre la relación de cualquier obra con las relaciones de producción de su época para reemplazarla por otro interrogante: ¿cómo están las obras literarias en, o dentro de, esas relaciones de producción? Esto implicaría abandonar la tensión a-dialéctica (y recurrente) entre forma y contenido para pasar a preguntarse frontalmente en torno de la técnica utilizada en la obra: ¿es, en cada caso esa técnica, reaccionaria o revolucionaria? El ejercicio se le antoja urgente a Benjamin en tanto entiende que se está reconfigurando el universo completo de las energías literarias y sus formas.

Una de las críticas más interesantes que aparecen en esta conferencia es la acusación a los intelectuales de la izquierda alemana de que su aporte a la revolución sería prácticamente inexistente, mientras siguieran apostando al pensamiento privado. La intelectualidad puede ser revolucionaria en tanto supere la mentalidad egoísta del pensamiento en clave de renovación de espíritu, y se vuelque al trabajo organizativo, tal como estaba ocurriendo en la URSS. La verdadera calidad en la tendencia revolucionaria está en lograr acercarse al sentido común, en "el arte de pensar en la cabeza de otras personas" (Benjamin, 2009b:304)[97]. De manera semejante a la liquidación que opera el Mariátegui "maduro" cuando revisa las ideas de "nuevo espíritu" e "izquierdas", Benjamin va a sostener que "(…) el espíritu que se enfrenta con el fascismo confiando en su propia fuerza prodigiosa desaparecerá igualmente. Pues la lucha revolucionaria no se libra entre el capitalismo y el espíritu, sino entre el proletariado y el capitalismo" (2009:315). En el marco de esas condiciones, el quehacer de la intelectualidad no es el que dirime las posibilidades revolucionarias, sino que por el contrario, Benjamin asume que es un papel marginal.

En los trabajos que Benjamin escribió en el marco de su investigación sobre el París decimonónico, se aproximó con mayor fineza a la función social de intelectuales y literatos en la era de la burguesía. A partir del trabajo respecto a Baudelaire -en el marco de ese tumultuoso siglo XIX que alumbró la figura del intelectual- Benjamin profundizó algunas de sus caracterizaciones sobre el incómodo vínculo entre el intelectual o artista y la sociedad de clases que lo acogía. Recordemos que Baudelaire era un hijo de la burguesía, y que traicionó a esta clase para frecuentar los espacios de la bohemia parisina. Retomando la caracterización benjaminiana en torno a los conspiradores y su vínculo con la clandestinidad[98], podemos establecer que, para poetas y filósofos, al igual que para prostitutas y borrachos, el lugar por

[97] Como veremos más adelante, el caso emblemático de este arte es, al parecer de Benjamin, el de Brecht.
[98] Ver capítulo 2 de esta tesis

excelencia era la bohemia. En el siglo XIX y en la configuración moderna de las ciudades, condición de ingreso de las masas a la política, los sitios bohemios y la sociabilidad que allí funcionaban daban paisaje natural a los artistas, pero también a intelectuales.

En ese marco de transformación de las ciudades, y compartiendo también ese espacio de la bohemia, emerge otra figura fundamental para la conceptualización sobre el rol de los intelectuales en el autor alemán: nos referimos al trapero (*chiffonier,* en francés). El trapero es una figura que surge con el capitalismo y que Benjamin compara en varios pasajes con la talla del artista, el poeta, y en otros con la del intelectual. Sin duda, constituye uno de los motivos claves de la autocomprensión benjaminiana. No es detalle menor para nuestro autor que Baudelaire le haya dedicado un poema en *Les Fleurs du mal*, ya que el trapero proyecta una imagen cautivante:

> Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor. Trabajaban para intermediarios y representaban una especie de industria casera que estaba en la calle. El trapero fascinó a su época (…) Naturalmente el trapero no cuenta en la bohemia. Pero todos los que forman parte de ésta, desde el literato hasta el conspirador profesional, podían reencontrar en el trapero algo de sí mismos. Todos estaban, en una protesta más o menos sorda contra la sociedad, ante un mañana más o menos precario. A su hora podía el trapero sentir con aquellos que daban tirones a las casacas fundamentales de la sociedad. En su sueño no está a solas, le acompañan camaradas (Benjamin, 1980: 31-32).

El trapero es un paria del mundo del trabajo, un emergente de la economía informal: un *outsider* que trabaja con jirones y remiendos, con deshechos, y constituye una figura del capitalismo que asusta, por su pobreza pero sobre todo por su característica soledad. Esa soledad de oficio para Benjamin, es un rasgo propio del intelectual. Refiriéndose a Sigfried Kracauer, nos dice en el prólogo al libro Los Empleados (1930) de este autor:

> (…) y si queremos imaginárnoslo [al intelectual] tal como es, en la soledad de su oficio y su obra, veremos a un trapero que, en la alborada, junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojar luz en su carro quejoso y terco, un poco ebrio, no sin dejar que de vez en cuando revoloteen de manera burlona, al viento matinal, una u otra de estas desteñidas consignas: "humanidad", "interioridad", "profundidad". Un trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución (Benjamin, 2008: 101).[99]

La idea del intelectual trapero se condice con la tarea de los pensadores en una época de transformaciones sociales de gran magnitud. El trapero oficia de recolector de deshechos en el capitalismo, hará con sus restos lo que pueda, mientras está desde temprano alertando que

[99] Sigfried Kracauer, escritor francfurtiano, analista de cine y crítico mordaz contemporáneo y amigo de Benjamin, fue uno de los destinatarios usuales de la correspondencia benjaminiana. Benjamin escribió la introducción a su libro *Los Empleados*, en 1930. Para un análisis comparado de la concepción de ambos autores en torno a la figura del intelectual, recomendamos el compilado de artículos de Vedda, 2011

amanece la revolución. El intelectual trapero es, al mismo tiempo, agorero del fin de la burguesía y anticipador de la revolución proletaria. Aunque él no la protagoniza, si podríamos pensar, en términos mariateguianos, que corresponde asignarle un alma matinal por su presencia incondicional en la alborada:

> En sus calles encuentran los poetas las basuras de la sociedad y en ésta su reproche heroico. Y así parece como si en su tipo más preclaro se estampase otro más bien grosero. En él calan hondo los rasgos del trapero que tan constantemente ocupó a Baudelaire. Un año antes de *Le Vin des Chiffoniers* apareció una exposición en prosa de la figura: 'aquí tenemos a un hombre que deberá recoger las basuras del pasado día en la gran capital. Todo lo que la gran ciudad arrojó, todo lo que perdió, todo lo que ha despreciado, todo lo que ha pisoteado, él lo registra y lo recoge. Coteja los anales del libertinaje, el Cafarnaúm de la escoria, aparta las cosas, lleva a cabo una selección acertada, se porta como un tacaño con su tesoro y se detiene en los escombros que entre las mandíbulas de la diosa Industria adoptarán la forma de cosas útiles y agradables'. Esta descripción es una única, prolongada metáfora del comportamiento del poeta según el sentir de Baudelaire. Trapero o poeta, a ambos les concierne la escoria, ambos persiguen solitarios su comercio en horas en que los ciudadanos se abandonan al sueño; incluso el gesto es en los dos el mismo. (…) ¿Los héroes de la gran ciudad son inmundicia? ¿O no es más bien héroe el poeta que edifica su obra con esa materia? (Benjamin, 1980: 98-99).

Benjamin mismo puede ser pensado como una especie de trapero, que busca aprehender a modo de relámpago, el pasado que se desecha, el que corre peligro de perderse. Trapero o poeta, escoria social de cualquier modo, el intelectual benjaminiano se mueve entre esos polos de representación que poseen gestos similares: recolectar, ordenar, revalorizar, sacar del ámbito de la mercancía los objetos de su trabajo[100].

Ahora bien, los intelectuales tienen una particular función en el marco de la sociedad burguesa, a la que Benjamin hace alusión en algunos pasajes de su obra. ¿Cuáles son los atributos que Benjamin le otorga al ser social del intelectual? Para él, estos tienen un itinerario determinado por sus deberes en relación a la sociedad burguesa, a la que se deben. En "Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente" de 1935, Benjamin analiza el presente de la Europa intelectual como un presente en crisis:

> (…) se trata de la constitución social del capitalismo en la cual la posición de los intelectuales se ha hecho cada vez más difícil. La selección que entre esos hace el poder adopta formas que apenas ceden en crueldad al proceso que Apollinaire describe. Todo lo que se ha intentado desde entonces para determinar la función del intelectual en la sociedad, da testimonio de la crisis en que vive. (….) (Benda) dice: desde siempre, desde que hay intelectuales, ha sido su oficio en la historia universal enseñar los valores humanos

[100] La trayectoria del intelectual se acerca a la del poeta, a la del artista. El tratamiento que le da por estos años Benjamin a Baudelaire, al surrealismo, a la intelectualidad francesa en general, a Kracauer y otros escritores, literatos, es muy similar. Les atribuye a estos personajes la capacidad de montar, de llevar adelante el trabajo del trapero, del mendigo que recolecta desechos sin desestimarlos.

> abstractos y generales: la libertad, el derecho, la humanidad. Pero (…) han empezado a traicionar los bienes cuya vigilancia se les había encargado durante siglos (1999: 69-74).

Lo que enuncia Benjamin es esa función clave que cumple la intelectualidad en la sociedad: la de humanizar los objetivos de la burguesía y plantearlos como si fueran objetivos universales,

> Se sabe que la función de la inteligencia no es para la burguesía más que defender sus intereses más humanos a largo plazo. Por segunda vez en la época de la burguesía la función de su inteligencia es militante. Pero si desde 1789 hasta 1848 la inteligencia encontró un puesto directivo en la ofensiva burguesa, la situación presente se caracteriza por una situación defensiva (1999: 82).

Pero en su concepción, también existe la posibilidad de que los intelectuales practiquen el sabotaje con respecto a su tarea en sociedad, como sucede en el propio caso de nuestro autor.

En este marco de crisis y confusión, es factible que la intelectualidad escoja traicionar ese camino de defensa de los valores mundanos de la burguesía, y pretenda incumplir ese mandato heredado, para identificarse con el proletariado. Sin embargo, no es fácil que este proceso se desencadene. Benjamin registra ciertos cambios en la esfera de circulación de la mercancía, que, incluso en relación al arte, ponen a disposición un público sediento de productos, cuyas pautas a la vez son controladas e impuestas por los capitalistas para asegurar las ventas. Frente a esto,

> (…) algunos escritores se disponían a atender, dócilmente, a las demandas: escribían de acuerdo con las expectativas del sector del público que los acogía y de acuerdo con las líneas apreciadas, tanto por el poder político como por el poder económico. Otros, sin embargo, se rebelaban. Provenientes de medios burgueses, extraños al proletariado, ellos insurgían, individualmente, como personas aisladas que eran, incapaces de encaminar una acción colectiva persistente para transformar la realidad (Konder, 1988:84).

Este camino, el de la traición al mandato, es un camino doloroso y que acentúa el sentimiento de aislamiento de esos intelectuales. No es la traición en el sentido de Luis Bonaparte, que, erigiéndose en representante de unos muchos sólo beneficia a unos pocos, al capital financiero. Es la traición redentora, la de los que se identifican con la batalla por liberar a la humanidad de sus múltiples yugos[101]. Y una de las afirmaciones más interesantes que se extraen de las lecturas de Benjamin, es su respuesta a la pregunta acerca de qué puede llevar al intelectual a efectuar ese peculiar movimiento de "desclasamiento". La respuesta es desoladora: lo que lleva al intelectual proveniente de la burguesía a traicionar su legado y a sentirse solidario con los oprimidos es la conciencia de su soledad. La soledad, como sucedió con Blanqui y con

[101] Benjamin retoma una idea de Aragón: el surrealista sostiene "el intelectual revolucionario aparece primero y ante todo como un traidor a su propia clase" (Benjamin, 2009: 314)

Baudelaire, teje lazos entre los conspiradores. Los intelectuales actúan por saberse solos, tal como los héroes de los relatos de Malraux:

> De ahí la dialéctica en que se mueven los héroes de Malraux. Vivían para el proletariado; pero no actúan como proletarios. Por lo menos actúan mucho menos por conciencia de una clase que por conciencia de su soledad. Y este es el tormento de que ninguno de esos hombres deriva. Tormento que también hace su dignidad. 'No hay dignidad que no haga pie en el sufrimiento'. ¿A qué necesidad del hombre corresponde la acción revolucionaria? Planteamos esta pregunta únicamente desde la situación especialísima del intelectual. Corresponde, desde luego, a su soledad (Benjamin, 1999: 95).

Es decir, lo que lleva al intelectual a tomar el camino más largo y penoso, el de la crítica revolucionaria, no es tanto una posición de clase como la noticia de que está sólo en el mundo y por tanto, se puede identificar con el proletariado, la clase oprimida y a la vez universal que lo puede acoger. Sin embargo, ese recibimiento nunca será del todo completo. Siempre quedará la sensación de ser un *outsider*, incluso respecto a la clase explotada, y la evidencia de que lo que se haga no será suficiente ni muy importante. ¿Por qué? Porque esa opción por el proletariado que eventualmente puede hacer un intelectual-traidor a su clase de procedencia, no es eficaz en relación a interpelar el sujeto del que se siente parte, porque ya de por sí la intelectualidad no está siendo capaz de ser oída por la sociedad en general: "(…) no resulta difícil descubrir en esa Europa tan utópica una celda conventual disimulada y de tamaño sobrenatural, en cuyo retiro se refugian los espirituales para tejer el texto de un sermón, sin que les preocupe que, de predicarse, se predicará ante bancos vacíos" (Benjamin, 1999: 76).[102] Y un poco más adelante, es aún más duro: "(…) desde el final de la guerra han dado el tono para una gran parte del público los intelectuales de izquierda, los artistas revolucionarios. Y ahora se ha puesto de manifiesto que a esa vigencia pública no le correspondía ninguna honda eficacia social" (1999: 95).

Ante la pérdida de la eficacia social desde su posición, lo más ambicioso a lo que puede aspirar un intelectual es a generar una influencia indirecta en aquellos a los que busca conmover. Porque según su parecer, que resulta muy original para los debates de época,

> (…) no [se] ha de borrar jamás el hecho de que aún la proletarización del intelectual casi nunca genera un proletario. ¿Por qué? Porque la clase burguesa, bajo la forma de la educación, le impartió desde la infancia un medio de producción que- sobre la base del privilegio educativo- hace que el intelectual sea solidario con dicha clase, y en una medida acaso mayor, hace que esta clase sea solidaria con él. Tal solidaridad puede pasar a un segundo plano, e incluso descomponerse; pero casi siempre sigue siendo lo bastante fuerte como para impedir que el intelectual esté siempre listo para actuar, para

[102] Benjamin en un texto de 1926 retoma a Mac Orlan cuando "advierte a los escritores de la poca idea que tienen de hasta qué punto lo que ellos hacen al pueblo le parece irrelevante, y que algún día tendrán que pagar por ello" (Benjamin, 2017: 114)

> excluirlo estrictamente de la vida en el frente de batalla que lleva el verdadero proletario (Benjamin, 2008:99).

El singular razonamiento benjaminiano establece que "casi nunca es posible generar un proletario" de un intelectual, porque toma en cuenta la reciprocidad entre burguesía e intelectualidad y la conciencia de clase de ésta última, que responde a su socialización primaria. (Salerno, 2009: 182). No obstante, sí es posible que la intelectualidad asuma otro derrotero: el de su propia politización. Prosigue Benjamin:

> Kracauer se toma en serio estos conocimientos. De ahí que su escrito, a diferencia de los productos radicales de moda de la escuela más reciente, represente un hito en el camino de la politización de los intelectuales. En dicha escuela encontramos un horror frente a la teoría y el conocimiento que promueve la complacencia en el sensacionalismo característica del snob; y aquí, al contrario, una formación teórica constructiva que no se dirige ni al snob ni a los trabajadores, pero que, en cambio, está en condiciones de promover algo real y demostrable, a saber: la politización de la propia clase. Esta influencia indirecta es la única que hoy puede proponerse un autor revolucionario procedente de la clase burguesa. La influencia directa sólo puede surgir de la praxis (Benjamin, 2008:100).

Cabe aquí la pregunta en torno a si no es eso lo que Benjamin analiza para su propia trayectoria, en que la praxis revolucionaria nunca tuvo lugar en tanto militancia en alguna organización política de ese momento histórico. ¿Le atribuye esa indecisión para transformarse en militante al nivel de educación recibido, al peso de su formación? ¿O también esto guarda relación con ese sentimiento de pesadumbre, de aislamiento, propio de la vivencia de la Europa de entreguerras, que le impide pensar en una batalla colectiva dentro de la cual el intelectual no es un intruso sino que históricamente ha demostrado ser protagonista de las gestas revolucionarias?

Es sintomático que Benjamin plantee esta reflexión, perfectamente compatible con su experiencia abismal de aislamiento y persecución, fundamental en su biografía. Él no cuenta con casi ningún marco de contención, ni político ni estrechamente académico, y aunque tiene la necesidad de producir desde un lugar solidario con los oprimidos, no se sintió parte del proletariado como clase. Percibía inclusive que cualquier producción intelectual no tendría eficacia social para aportar en el derrotero de la revolución.

En el momento histórico particular y desolador que le toca atravesar en su condición de paria, es comprensible que la salida se le antoje como un proceso individual, que la identificación con los vencidos se le propicie como el resultado de un camino arduo de deconstrucción y avance de los intelectuales en su proceso de elaboración. ¿Qué lugar puede construir después de destruir esa determinación el intelectual? Lo mejor a lo que puede aspirar

es a poner en palabras el proceso de politización de su propia clase, como –a su entender- logró hacerlo Kracauer.

La idea del intelectual como solitario ha sido retomada en múltiples ocasiones a la hora de intentar definir lo específico del ser intelectual. Casullo define al intelectual como figura moderna, subrayando precisamente su "(…) estado de soledad activa desde ese poder de articulación reactiva contra los sistemas de vocablos legalizados para pensar. Desde ese pasaje hacia lo otro el intelectual asume su escritura. ¿Cuál es este poder? El del autor, el del autor de textos críticos" (2007:335).

La concepción del Benjamin intelectual de izquierda en la Europa Central amenazado por el nazismo se asemeja a la idea del héroe de Malraux que lo cautivaba por este mismo sentimiento de desolación y desconcierto. Pero también porque escogió sostener hasta las últimas consecuencias su ideal de intelectual crítico, esto es "(…) aquel que pronuncia una crítica indeseada por los intervinientes en el conflicto", a sabiendas de que "(…) la apuesta intelectual es política, en el sentido que siempre se está discutiendo la historia del poder y de la víctima" (Casullo, 2007:334).

La urgencia de la crítica revolucionaria. Apuesta de transformación funcional y la obra de arte en la era de la decadencia burguesa

"¿Durante cuánto tiempo más ha de ser el arte esa hija mayor que se conoce a la perfección las calles de peor fama, pero no puede soñar con la política? Eso de nada sirve, dado que siempre acaba soñando con ella. Que cada obra de arte y cada época del arte posee tendencias políticas es, ya que se trata de figuras históricas de la consciencia, una perogrullada"

W. Benjamin

La principal tarea de Benjamin como productor cultural residió en el ejercicio sostenido, sistemático e informado de la crítica del arte. Para el autor alemán, la crítica artística -y más específicamente, la literaria- no permanece exógena al arte que pretende analizar: cuando logra ser efectiva, la crítica se torna parte del arte, es una forma artística en sí misma. Cuando el análisis crítico de una obra está bien encaminado, logra incorporarse al mismo fenómeno que critica, a partir de esa penetración dialéctica mediante la cual accede al contenido de verdad que la obra porta.

En el escrito sobre *Las afinidades electivas*, Benjamin estableció que

> (…) es la historia de las obras la que prepara su crítica". Esto implicaba redefinir la relación de la obra con su crítica: el sujeto es la propia obra, y "(…) sólo si la obra es sujeto la crítica puede ser, como quería Benjamin, el escenario que monta la obra para su propio despliegue en el tiempo (Fragasso, 2006:44).

Dicha concepción tiene implicancias metodológicas, pero también epistemológicas[103]. Por un lado, significa que necesariamente cada obra requiere ser conocida según su exigencia como obra, es decir, la exigencia que está en su propia estructura en tanto tal. A la vez, esto garantiza un acercamiento donde aparece nuevamente la idea de mónada en el principio del conocimiento:

> (…) el amor por un asunto se atiene a la singularidad radical de la obra de arte y nace del punto de indiferencia creador, en el que la comprensión de la escena de lo bello o del arte se cruza e interpenetra con la de la obra absolutamente excepcional y única. Entra en su interior como en el de una mónada, que como sabemos no tiene ventanas, sino que contiene al todo en miniatura[104] (Benjamin, 2017:215).

Por otro lado, esta perspectiva altera el orden tradicional de los factores sujeto-objeto, dotando de una carga positiva el término objeto, que de forma independiente de la determinación del sujeto cognoscente crea las condiciones para su propio conocimiento. Como adelantamos en el capítulo anterior, esta perspectiva tiene un impacto epistemológico de primer orden ya que la violencia que ejerce el sujeto para extraer el contenido de verdad queda aplacada por esta objetividad soberana.

Tal como la idea del intelectual, la crítica como concepto es un producto ilustrado, propio del proceso de emancipación de la burguesía de los estados absolutistas, y por esto es que ilustración y crítica se presuponen una a otra:

> Comprender la Ilustración como proceso posibilita comprender la génesis del concepto crítica, y, en su seno, delimitar el lugar propio de la crítica de arte. Crítica que en sus orígenes significa juzgar, separar, decidir, sufre una serie de transformaciones a lo largo del siglo que, desde el ámbito de la interpretación histórico filológica ya independizada de la fe, se expande hasta llegar al cuestionamiento de las autoridades eclesiásticas y estatales, para terminar constituyéndose en el inapelable tribunal de la razón pura (Fragasso, 2006:44).

En el período que analizamos en este trabajo, de transformación de la sociedad burguesa y puesta en cuestión de sus principios, la crítica literaria, a entender de Benjamin, podía ofrendarse como alternativa para comprender la propia era. Así, "(…) la crítica, como habían querido los románticos, daba una gran vuelta para ofrecer una crítica de la propia época, en este

[103] En torno a la dialéctica propia del conocimiento de la experiencia en clave estética, recomendamos revisar *Origen de la dialéctica negativa*, de Susan Buck-Morss, 2011

[104] En este artículo de 1926 Benjamin está criticando con vehemencia el libro de Oskar Walzel, *La obra literaria. Medios para su análisis. Benjamin, 2017.*

caso, de la modernidad" (Dimópulos, 2017:68). Benjamin era heredero de esa idea romántica de la crítica pero la tensaba hasta expandir sus límites: a su entender, la crítica de las producciones artísticas, que no había dejado de ser crítica del gusto, debía "(…) convertirse en crítica como función de la verdad. El objetivo último era dar con la verdadera actualidad" (Dimópulos, 2017:10).[105]

Al mismo tiempo, como toda manifestación o producción artística en esa coyuntura, la crítica debía interrogarse por sus condiciones de su posibilidad, por las relaciones de producción en las que se hallaba contenida. Y esto no era suficiente para Benjamin: también debía abonar a transformar el medio de producción en que se genera. Sino, corría el riesgo de hacer lo que hicieron los intelectuales de la izquierda alemana, los artistas de la Nueva Objetividad o inclusive el dadaísmo: integrar la crítica revolucionaria en el marco de la reproducción capitalista y limar su filo destructivo. El siglo XIX dio sobrada muestra para Benjamin de que

> (…) el aparato burgués de producción y publicación puede asimilar y propagar enormes cantidades de temas revolucionarios sin que su propia subsistencia y la de la clase que lo posee sean por ello puestas en cuestión (…) Afirmo que una parte considerable de la 'literatura de izquierda' no poseía otra función que ir extrayendo de la situación política nuevos efectos para entretener al público (2009:306).

En la idea benjaminiana de la crítica, preguntarse por las condiciones de producción y por la transformación del medio, significaba facilitar el proceso en que política y arte se entrelazan, a partir de hacer que el arte asuma una función organizadora[106]. No abundan muchos ejemplos exitosos al respecto, pero Benjamin veía materializada esa pulsión en la obra de Brecht: en su teatro épico, arte y política se entienden de manera eficaz y creativa.

Es importante volver a los años de producción benjaminianos comprendidos entre 1929 y 1933 para detenernos en su percepción sobre el ejercicio de la crítica, pero también para reparar en la influencia de Bertolt Brecht y en las iniciativas conjuntas que impulsaron.[107] Como ya vimos anteriormente, Scholem, uno de los principales interlocutores de Benjamin a lo largo

[105] "(…) los románticos lo habían enunciado: la crítica estaba para construir la literatura, para extender sus límites, para volverla, si fuera posible, un absoluto" (Dimópulos, 2017:19).

[106] El ejemplo de los literatos rusos que se volcaron a organizar *kosoljs* servía de referencia para Benjamin, pero no era suficiente.

[107] Para ubicarnos en fechas y textos, citamos un trabajo especializado "Una intensa producción teórica fue otra característica del período, en 1930 se publica el primer tomo de *Versuche* ("Tentativas"), los textos teóricos de Brecht. Benjamin da una conferencia radiofónica, "Bert Brecht" y publica en *Frankfurter Zeitung* "Del comentario sobre Brecht" (Wizisla 2007:307) En 1931, luego de la puesta en escena de "Un hombre es un hombre", Walter Benjamin escribe la primera versión de "Qué es el teatro épico". Wizisla (2007:177) señala que Benjamin escribió entre 1939 y 1939, once textos sobre Brecht, cinco de los cuales fueron publicados. Estos trabajos fueron parciales, pero estaban incluidos en un plan de un libro. "El trabajo de Benjamin se convirtió en una monografía sobre el escritor dedicada a distintos momentos de la obra e influencia de Brecht. Está inconclusa, pero no es heterogénea." (Catz, 2011:5)

de toda su vida, cuestionaba fuertemente su admiración por el escritor berlinés. Benjamin, empero, estaba fascinado con Brecht. A lo largo de estos años, Benjamin fue construyendo análisis generales en torno a las concepciones y planteos del dramaturgo, desentrañando sus propuestas estético-políticas, aquellas que a su entender buscaron abonar a la revolución incluso desde lugares impensados. Así,

> "(…) mientras que Marx se planteó el problema de hacer surgir la revolución de su contrario, desde el capitalismo, sin recurrir al *ethos*, Brecht traslada el problema a la esfera humana: quiere hacer que surja por sí mismo (sin *ethos* alguno) la figura del revolucionario desde el tipo malo y egoísta" (Benjamin, 2009:280).

En este lapso de tiempo, Benjamin encontró en la función de la crítica del teatro las esperanzas de futuro para transformar las condiciones de producción intelectual de la época, condiciones de las que la propia trayectoria vital de Brecht le servían como constante testimonio. Esto es así en tanto que, aunque el intento de revolución en Alemania había fracasado de manera estrepitosa, "(…) el efecto de la revolución proletaria que Benjamin comprobó en la Unión soviética, lo espera él en Alemania de la renovación materialista y dialéctica del teatro" (Witte, 1997:144).

Cifrando esas esperanzas en una suerte de literalización progresiva del teatro, del cual Brecht y su teatro épico eran perfectos índices a sus ojos, Benjamin se entusiasmó con respecto a la revista que proyectaron publicar de conjunto con Brecht: no casualmente, su nombre tentativo era *Crisis y crítica*. Este proyecto partía desde el significativo acuerdo entre ambos en torno a la función actual de la crítica, que "(…) debe concebirse de manera tal que la política sea su continuación por otros medios" (Witte, 1997:145). En esta fase de su desarrollo como pensador ecléctico, Benjamin insistía en el intento por conciliar los extremos críticos de su reflexión, los polos opuestos del arco que se tensa antes de arrojar la flecha del conocimiento: el judaísmo y el materialismo histórico. A la vez, entendía que la crisis de las artes y ciencias burguesas y del pensamiento moderno podían representar una oportunidad inigualable para propagandizar la efectividad de ese movimiento teórico en dirección al marxismo. Por eso, su pretensión en torno a la revista era que ésta

> (…) debía ser un organismo en el que especialistas salidos del campo burgués se dedicaran a presentar la crisis imperante en las ciencias y en las artes; y debían hacerlo con la intención de mostrar a la intelectualidad burguesa que los métodos del materialismo dialéctico les eran impuestos por las necesidades inherentes a esa crisis, la necesidad de la producción intelectual, la necesidad de la indagación, además también la necesidad de la existencia. La revista debía servir de propaganda del materialismo dialéctico al utilizarla tratando cuestiones que, como la intelectualidad burguesa está obligada a reconocer, le incumben en el grado más íntimo (Witte, 1997:146).

Debido a dificultades con el financiamiento, pero también a discordancias entre los directores de la publicación en torno a las contribuciones recibidas, tampoco esta revista pudo ver la luz, agregando así una nueva cuenta al collar de frustraciones editoriales de Benjamin. Se sumaba al naufragio del *Angelus Novus*, y al posterior fracaso de una compilación de artículos literarios que Benjamin intentó reunir también en esos años[108]. Las frustraciones editoriales se acumulaban una tras otra, y dotaron de un fuerte pesimismo la mirada benjaminiana sobre el mundo editorial. No en vano dedicó más de un artículo a confrontar a las editoriales, que, aunque estaban por delante de los escritores en tanto que éstos no tenían un concepto claro en torno a su función y experiencia social, no dejaban de ser capitales que no hacen explícita su procedencia, y mucho menos, cuál es su lugar y objetivo en el mercado de la literatura[109]. (Benjamin, 2009:387)

Aunque muchas veces la relación de Benjamin con Brecht fue condenada o subestimada (en esa tríada de amistades tensionadas, teórica y políticamente, de Benjamin con Brecht, Scholem y Adorno), la producción conjunta y las búsquedas de ambos en este período de mucha cercanía dieron como resultado

> (…) una formulación discursiva particular, el énfasis de prácticas e ideas que se fueron hilando por las vanguardias artísticas en años en que se estaba haciendo carne la posibilidad de cambiar la vida y transformar el mundo. Se trata de una teoría sobre el lugar que ocupa en la sociedad contemporánea, la cultura (incluyendo el arte, la intelectualidad y los medios de comunicación) (Catz, 2011: 3).

Para analizar las tareas perentorias de artistas y literatos en el presente inmediato, Benjamin adscribió sin objeciones a la idea brechtiana de la "transformación funcional", que también se ha expresado como "re-funcionalización". Con este concepto, Brecht se refería al "(…) cambio de las formas y los instrumentos de producción por obra de una inteligencia avanzada, interesada en la liberación de los medios de producción y útil por lo tanto en la lucha de clases" (Benjamin, 2009:305). Por medio de esa transformación funcional de las prácticas culturales, la inteligencia avanzada transformaría el aparato de producción a medida que produce, generando desplazamientos en un sentido socialista.

Para Benjamin, Brecht era un ejemplo del artista que entendió cabalmente que ante la crisis de las manifestaciones estéticas y del arte era necesario salir con un modo diferente de hacer las cosas en relación a esa sociedad en movimiento. En Brecht

[108] La compilación era un acuerdo con la casa editorial Rowolth, que entró en quiebra y redefinió sus proyectos.
[109] También Mariátegui dedicó un artículo de 1928 a criticar la política de las editoriales en Perú, ya que consideraba que estaban desorganizadas, en una etapa incipiente, que hacía muy dificultosa la labor de publicación de libros. El ejemplo positivo en América Latina, a su entender, era el mexicano. (Mariátegui, 1979:104)

> (…) no se proclama la renovación, sino que se planea realizarla (…) La literatura sabe bien que la oportunidad que hoy le queda es el convertirse en subproducto en un complejo proceso de cambio en el mundo. Pero es que ahí la literatura es un producto de este tipo y su valor es inestimable. Y su producto principal será: una nueva actitud (Benjamin, 2009:276).[110]

El teatro épico brechtiano constituía el intento mejor logrado para desnaturalizar y generar preguntas, para que el público entre de manera inmediata en el cuestionamiento de sus propias condiciones de existencia en el capitalismo. Esa forma de sacudir a los espectadores tiene también consecuencias en la propia teoría teatral y en el conocimiento en general: "Un comportamiento dialéctico inmanente es lo que a modo de relámpago se pone en claro en una situación –como reproducción de palabras, acciones y gestos humanos-. La situación que el teatro épico descubre es la dialéctica en estado de detención" (Benjamin, 1998:37).

La re-funcionalización brechtiana para el arte tenía un impacto específico en las posibilidades de la literatura. En el caso de los escritores, no alcanza con adscribir a una tendencia y con escribir: los productos de su escritura, sus propias obras, deben cumplir una función organizadora. Esa función exige del escritor "(…) un comportamiento instructivo, y esto hay que exigirlo más que nunca. Un autor que no enseña nada a los escritores no enseña a nadie", sostiene Benjamin en *El autor como productor*, "Por eso, es determinante el carácter modélico de la producción que es capaz (primero) de iniciar a otros productores en lo que es esa producción, y (segundo) de poner a disposición un aparato mejorado" (1999:310). Ese comportamiento didáctico, instructivo era prioritario para cumplir con la función organizadora.

La marca más duradera de la vinculación de Benjamin con Brecht reside en el empeño del primero por construir un armazón teórico y político que le permitiera explicar las transformaciones acontecidas en el mundo de la cultura europea ilustrada –mundo que él mismo habitaba desde muy pequeño con naturalidad y apego- a partir del análisis de los fenómenos generales de configuración del capitalismo. El intento más refinado por dar a conocer su original lectura de las artes en este momento de crisis y transformación se cristaliza en su conocido texto, *La obra de arte en la era de su reproductibilidad*.[111]

En este texto de 1936, Benjamin continúa con varios de los motivos planteados en "El autor como narrador", pero avanza más aún: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad* marca el quiebre definitivo con la teoría estética que conceptualiza de manera tradicional los productos artísticos, para analizar las transformaciones que la proliferación de las nuevas técnicas están generando para esas obras de arte. La reconfiguración capitalista, la probable

[110] Conferencia radial de Benjamin a propósito de la publicación de "Tentativas", en 1930

[111] Acordamos con Catz que es adecuado leer este texto en relación con "El teatro épico" y "El autor como narrador", en una suerte de tríada de desarrollo conceptual que da lugar a una perspectiva teórica nueva

revolución proletaria, pero sobre todo las condiciones de producción artísticas, las posibilidades de reproducción mimética, el cine, la fotografía, hacen que el aura que definía anteriormente a las obras de arte (y que consagraba, en la mirada benjaminiana, el vínculo entre teología y arte) esté desapareciendo.[112] Al extinguirse esa forma aurática que distinguía otrora a las obras de arte, se borran también los límites entre espectador y productor, entre autor y público. Para Benjamin, este rasgo tenía un lado positivo: auguraba un posible futuro de escritores proletarios, de artistas no elitistas. Se trataba de la literalización del mundo, que lo entusiasmaba con creces.

Sin embargo, ya para 1936, su visión no era optimista en relación al rol que la URSS tendría en la geopolítica mundial en general, ni en la revolución política en el arte en particular. Por eso, mientras el comunismo organizado estaba en pleno debate en torno al rol del arte en relación con el realismo socialista que ganaba terreno a fuerza de purgas y proscripciones, Benjamin enviaba un mensaje claro: había que evitar que las ventajas de la técnica fueran apropiadas por la derecha fascista, como había sucedido con el futurismo. Y para eso había que volver a alentar prácticas que se hallaban ya prohibidas en la URSS: los reportajes, la escritura de cartas por parte de obreros, la construcción de cuentos plebeyos, todas manifestaciones de una literatura revolucionaria por advenir. (Witte, 1997:190) Buck Morss señala al respecto:

> Sin duda, Benjamin debe estar diciendo algo más que simplemente hacer de la cultura un vehículo para la propaganda comunista. Le exige al arte una tarea mucho más difícil; esto es, la de deshacer la alienación del *sensorium* corporal, restaurar la fuerza instintiva de los sentidos corporales humanos por el bien de la autopreservación de la humanidad, y la de hacer todo esto no evitando las nuevas tecnologías sino atravesándolas (2005:171).

El texto de *La obra de arte en la era de su reproductibilidad* fue enviado a diferentes grupos y revistas vinculados al comunismo, y rechazado por todos. También el Instituto de Frankfurt se mostró reacio a publicarlo. Benjamin, por su parte, estaba convencido de que sus análisis sobre las condiciones de producción artística eran homologables a los análisis marxistas sobre la producción económica, y tenían un nivel de importancia similar.

La preocupación benjaminiana por construir una nueva teoría estética que entendiera y explicara la disolución de las condiciones anteriores de producción del arte y a la vez pudiera analizar las manifestaciones del arte pos-aurático camina de la mano con su intento por mostrar un ejemplo concreto de lo que se imagina para el futuro. Esto es lo que propuso hacer en otro texto central de 1936, *El narrador*. Allí, introdujo un análisis sobre las formas de narración

[112] "Benjamin concibió que era posible y necesario abordar los desarrollos del arte a partir de las transformaciones de los modos y medios de producción en cuanto estos condicionan y afectan los cambios de la creación artística: propuso, pues, establecer una relación histórica y sistemática entre el devenir de las técnicas y el del arte, a fin de hacer comprensible a este último desde una perspectiva materialista emancipada de hipotecas ideológicas" (Oyarzún Robles, 2010)

épica de las sociedades preindustriales, trabajando sobre la característica "artesanal" que tienen esas historias narradas. Su intento fue el de contraponer esa forma de narración colectiva a la que la burguesía había impuesto como central, es decir, la de la novela, que reduce al lector a un sujeto aislado que asiste a la lectura en soledad, cumpliendo así con la búsqueda individualista propia de la sociedad capitalista.

Para Benjamin, el destino trágico de la narración había sido sellado junto con el de la experiencia: ambas fueron puestas en crisis definitiva por la gran guerra. Y no era sólo la experiencia factible de ser transmitida o narrada la que se ponía en entredicho, sino incluso su sola posibilidad. Aquí, las técnicas jugaban un papel destructor, y lo que se podía advertir es que el futuro anticipaba una nueva barbarie mucho más deshumanizada y absolutamente letal para la civilización. Tal como plantea Oyarzun Robles,

> (…) fin del arte de narrar y catástrofe de la experiencia: precisamente este núcleo del argumento de Benjamin es el que permite confrontar de manera aguda su sentencia con la que Hegel había pronunciado más de un siglo atrás (…). La idea de un *fin del arte* cobraba sentido para éste en la medida en que se podía afirmar el paso a una nueva forma de experiencia histórica del espíritu que reclamaba un distinto tipo de configuración y apropiación de la experiencia, cuya verdad ya no podía ser satisfecha por la fantasía, como fuente esencial del arte (Oyarzun Robles, 2010:14).

La complejidad de las relaciones del mundo moderno implica que la obra humana desplace a la obra de arte como reflejo de un mundo, y ello marca la llegada del fin del arte. Queda claro que en Benjamin, la discusión en torno a la estética es eminentemente política. No sólo por el diagnóstico del presente catastrófico, sino porque también por esta veta era posible acceder a las manifestaciones supremas de organización que apuntan al futuro, a la oportunidad que implica la destrucción de las condiciones de clasificación de lo bello y del arte tal como son entendidos en la modernidad burguesa. El debate sobre estética y el análisis de esos cambios no son algo que nos permita en Benjamin arribar a una conceptualización de la política: son, en sí mismos, análisis políticos.

Existe un núcleo utópico claro en estos textos benjaminianos sobre el arte, que proponen formas futuras de producción y circulación artística que tienen algunos modelos en la comunidad pasada. En *El narrador*, además del rescate por el trabajo artesanal de la narración, hay un ensalzamiento del escenario colectivo en que se trasmite el relato. El narrador tiene mucho de actor también, y las loas al teatro épico y a su gestualidad guardan correspondencia con esa ponderación de lo performático del despliegue narrativo.

En el período que se abre a continuación, el análisis materialista de la estética moderna tendría un nombre privilegiado: Baudelaire. Y una figura literaria recurrente: la alegoría[113]. En el nombre del poeta maldito y su enganche con la sociedad que lo rechaza y a la vez lo comercializa, Benjamin encontraría una clave de acceso al conocimiento de la convulsionada París del siglo XIX. Baudelaire es el motivo que para el alemán explica la ciudad y sus reconfiguraciones en pleno proceso de asentamiento de la burguesía como clase dominante, y del ingreso de las masas en la vida política. Utilizando estrategias que lo ubican en el espectro de los defensores del *art pour l´art*, el arte baudelairiano sin embargo fue quizás el primero en ubicar la necesaria mercantilización de la poesía y, por consiguiente, del destino del poeta (Jarque, 1992)

Si Baudelaire le permitió a Benjamin una llave al siglo XIX y a la ciudad, fueron las vanguardias artísticas, y sobre todo el surrealismo, las que lo inspiraron en su intento por exponer de manera revulsiva y original sus investigaciones en el proyecto de los Pasajes. No es necesario aclarar que Benjamin fue un asistente de lujo al desenvolvimiento de las tendencias artísticas de vanguardia y nuevo arte que Mariátegui analizó desde América Latina. Sin embargo, nunca ponderó esa novedad en sí misma, e inclusive fue muy crítico de las escuelas de la originalidad que se tornaban un "fenómeno burgués de descomposición", pues al no asumir la lucha política como una trinchera: "(…) su significado político se agota en muchos casos en convertir los reflejos revolucionarios de la burguesía en objetos de distracción y diversión que se integran fácilmente en el cabaret de las grandes ciudades" (Benjamin, 2009:309). La peligrosidad de estas corrientes acechaba en el hecho de que podían convertir la lucha política en mero objeto de consumo. Al mismo tiempo, la apropiación que estas vanguardias hacían de la técnica en aras de la ruptura estética le generaba curiosidad y constituyó una fuente de reflexión que lo acompañó hasta el fin de sus días.

Uno de los contactos más cercanos que Benjamin tuvo durante los años '20 fue con las vanguardias constructivistas y productivistas, tanto alemanas como, en su viaje a la URSS, soviéticas.[114] De esta cercanía devino su amistad con el fotógrafo Sacha Stone, quien diseñó en fotomontaje la tapa de *Dirección única*, y la admiración benjaminiana por el devenir de Stone de técnico a artista. La figura del técnico produciendo arte, de manera mucho más cercana a la realidad del proletariado, resultaba fascinante para Benjamin, que incluso comienza a hablar en sus textos del escritor como técnico que opera con palabras. (Catz, 2011:4)

[113] Para un interesante desarrollo de la alegoría como recurso privilegiado por Benjamin, ver Jarque y García, Luis.
[114] Según Schwartz (2001) Benjamin se interesó por fotógrafos como Sasha Stone, pintores como Laszlo Moholy Nagy o cineastas como Hans Richter

En relación a otra de las corrientes que analizamos en el impacto en Mariátegui, el futurismo, la lectura benjaminiana no tiene ambigüedades: el futurismo es una muestra cabal de que el fascismo propone una (exitosa) estetización de la política, y puede apropiarse de las técnicas de avanzada para liquidar la civilización tal como la conocemos. En *La obra de arte en la era de su reproductibilidad*, Benjamin plantea que la guerra fue el punto máximo de los esfuerzos para estetizar la política y movilizar en favor de la burguesía las técnicas desarrolladas hasta el momento por la humanidad, y se refiere, como ejemplo de ello, al manifiesto futurista de Marinetti.

Más adelante, en el *Passagenwerk*, Benjamin compara al futurismo con el *jugendstil*, en tanto que si "(…) el futurismo vino a dar a la técnica un cariz destructivo y enemigo de la natural eza; en el *Jugendstil* hay en acción fuerzas que se encontraban destinadas para actuar en dicha dirección" (2005:355). En esa fuerza destructora de la naturaleza que el futurismo le adjudicaba a la técnica es posible encontrar el índice de una aniquilación futura y total de la experiencia y de la historia natural. La melancolía benjaminiana por otro estado de cosas, no obstante, jamás se transforma en una renegación de la técnica, sino de su utilización despolitizada y autonomizada, como ya vimos en capítulos anteriores.

Sin embargo, la corriente vanguardista que iría a impactar de manera privilegiada en la filosofía benjaminiana es, tal como en Mariátegui, la surrealista. En su estadía en París en 1927 Benjamin había conocido a la *avant-garde* parisina por excelencia y lo había seducido su capacidad de "ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución", tal como sostenía en su brillante artículo de 1929.[115] Para el autor alemán, "(…) desde Bakunin, a Europa le faltaba una idea radical de la libertad. Los surrealistas tienen esta idea" (Benjamin, 2009b:313). La genealogía anarquista que construye para explicar la irrupción que este grupo provoca en el mundo de las artes y de la política occidental es dudosamente pertinente, pero sin duda muy atractiva.

En el marco de la tensión entre vanguardias artísticas y política que formó parte del álgido debate de los años 20´, para Benjamin la asunción de la política revolucionaria por parte del surrealismo indicaba una madurez de primer orden. A la vez, lo llevaba a ubicar al surrealismo en constelación con su propia visión pesimista del devenir histórico y de las posibilidades revolucionarias:

> El surrealismo se ha aproximado más y más a la respuesta comunista. Lo cual significa: pesimismo en toda la línea. Así es y plenamente. Desconfianza en la suerte de la literatura, desconfianza en la suerte de la libertad, desconfianza en la suerte de la humanidad europea, pero sobre todo desconfianza,

[115] Nos referimos a "El surrealismo. Última instantánea del pensamiento europeo" en Benjamin, 2009b

> desconfianza, desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, entre los pueblos, entre este y aquél (2009b:315).

De alguna manera que dejaba sorprendidos a los primeros comentaristas despectivos sobre el surrealismo como una camarilla de literatos, el surrealismo había asumido la lucha política que lo sacaba de la marginalidad y de la mera distracción diletante. Es que

> (…) en tales movimientos hay siempre un instante en que la tensión original de la sociedad secreta tiene que explotar en la lucha objetiva, profana por el poder y el dominio, o de lo contrario se transformará y se desmoronará como manifestación pública. En esta fase de transformación está ahora el surrealismo" (2009b:302).

El posicionamiento político del surrealismo contenía a Benjamin en espejo de su propio proceso: adherimos a la hipótesis de Witte de que "cuando en su gran ensayo de 1929 sobre el surrealismo evoca el despertar de este movimiento a la conciencia política y su compromiso en favor de la revolución proletaria, Benjamin habla también de la historia de su propia politización" (Witte, 1997:126).

De toda la producción surrealista, había una obra en particular que obnubiló a Benjamin. Esa obra era *El campesino en París*, de Louis Aragon. Benjamin admitiría en una carta a Adorno varios años después que en esa época (1926/1927) "(…) al anochecer, acostado, nunca podía leer más de dos o tres páginas antes de que mi pulso se acelerara tanto que tenía que abandonar el libro" (Adorno,1998). Recordemos que, para este momento de su recorrido, Benjamin ya había asumido su compromiso teórico con el marxismo, sin abandonar su pretensión histórica de exponer una filosofía atravesada por la teología. Y el libro de Aragon "(…) utilizaba un lenguaje sagrado para retratar el amor sensual, y glorificaba lo profano como origen de la verdad revelada, combinando elementos de los extremos del misticismo y el materialismo que formaban ahora los polos del pensamiento de Benjamin" (Buck-Morss, 2011: 305).

Es este libro impactante el que suscitó en Benjamin la idea original del Libro de los Pasajes como una investigación sobre el siglo XIX en París. Además, su autor, Aragon, era para Benjamin -de manera similar a Brecht- un referente de intelectual que había podido asumir sin rodeos el cuestionamiento sobre la propia situación de los escritores en el marco del proceso de producción. (Benjamin, 2009:314) Esto, a los ojos de Benjamin, implicaba para el surrealismo una ventaja comparativa decisiva en relación a muchas otras corrientes. Y es que el surrealismo había recogido el guante de la estetización fascista de la política y le había respondido con un acercamiento al comunismo: es decir, con la politización del arte.

Por otro lado, Breton también tenía escritos que a Benjamin le resultaban seductoras y altamente estimulantes. *Nadja*, la novela bretoniana que también Mariátegui admiró, era para

Benjamin un ícono del conocimiento en torno a la ciudad y sus recovecos desde el amor y la melancolía –*spleen* que recuerda al joven Mariátegui y a Baudelaire- en clave revolucionaria:

> Breton y *Nadja* son la pareja amorosa que cumple, si no en acción, sí en experiencia revolucionaria, todo lo que hemos experimentado en tristes viajes en tren (los trenes comienzan a envejecer), en tardes de domingo dejadas de la mano de Dios en los barrios proletarios de las grandes ciudades, en la primera mirada a través de una ventana mojada por la lluvia en una casa nueva. Hacen que exploten las poderosas fuerzas de la "Stimmung" escondidas en esas cosas. ¿Cómo creemos que se configuraría una vida que en el instante decisivo se dejara determinar por la última copla callejera que está de moda? (2009b:305)

Sin embargo, Benjamin no adscribiría a esta corriente de manera plena y guardaría siempre sus reservas, enfatizando diferencias de método y de búsqueda. Si seguimos la exhaustiva reconstrucción de Löwy del vínculo benjaminiano con el surrealismo, aparece su necesidad de no sucumbir a los encantos de este círculo: por eso,

> (…) en una carta dirigida a Scholem en noviembre de 1928 escribe que siente la necesidad de 'arrancar este trabajo de una proximidad demasiado ostensible con el movimiento surrealista que, por muy comprensible y fundado que sea, podría convertirse para mí en algo fatal' —aunque no renuncie por ello a recoger la herencia filosófica del surrealismo (Löwy, 2007: 77).

El temor a la fatalidad de rendirse a las convocantes fuerzas del surrealismo residía en Benjamin, arriesgamos, en contentarse con una idea de la realidad del sueño y del sueño en la realidad que, aunque maravillosa, no resultaba suficientemente radical para él. Es importante resaltar que el surrealismo está fuertemente influido por el desarrollo del psicoanálisis freudiano y es un emergente claro del quiebre que representó el "descubrimiento del inconsciente" para el mundo de las artes y las ciencias en Occidente. Benjamin era un lector de Freud y desde muy joven otorgó preeminencia a las formas de realidad que no se agotan en la vigilia. Desde la anotación de sus sueños infantiles hasta la experimentación con sustancias psicoactivas, el onírico era un mundo que al autor alemán le resultaba fundamental para acercarse a la verdad de las cosas. La fantasía, lo mágico, lo maravilloso son tópicos recurrentes de la trayectoria literaria benjaminiana, pero cobran un lugar central a partir de la asunción de *La interpretación de los sueños* como quiebre cognoscitivo de la cultura general, y de la lectura de Jung sobre arquetipos inconscientes[116].

En este punto es que aparece la crítica al surrealismo. Para Benjamin, detenerse en la dimensión mítica del sueño como suspenso donde es posible reposar es necesario, pero no alcanza. Es preciso que el conocimiento, que se activa en las *iluminaciones profanas* que los

[116] Benjamin fantasea durante un momento en dedicarse a estudiar y responder a Jung, pero es disuadido por la gente del Instituto, que lo empuja a que continúe con su trabajo sobre Baudelaire

surrealistas conocen de cerca, oficie como despertador de las conciencias que descubren mundo -sin saberlo- en el sueño. Como queda claro en varias anotaciones y pasajes de sus textos, el órgano colectivo que a Benjamin le desvela es el del *despertar*, y no sólo el de la ensoñación, predilecto de la escuela surrealista. De todos modos, no es necesario aquí entablar una oposición que enfrente radicalmente al "observador alemán" que es Benjamin con los surrealistas, y por ello preferimos hablar de insuficiencia.

El relámpago que permite el conocimiento, la iluminación que habilita a la imagen dialéctica, precisa de la interpretación –también dialéctica- que se produce en el momento del brusco despertar del sueño. Por eso, "(…) mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar aquí la constelación del despertar" (Benjamin, 2005: 460).

Pero, además, hay otra crítica benjaminiana a la permanente inducción al sueño como suelo creativo de las obras surrealistas: la idea de que lo inconsciente que aflora de manera de dar lugar a algo nuevo no es aquello que se invoca de manera voluntaria, sino por el contrario, lo que asalta al soñador como un recuerdo inesperado, como las citas en el texto asaltan al viajero. Concretamente,

> (…) dicho de otro modo, como en el caso de los que aborda el psicoanálisis, se trata de objetos que saltan de –y hacen saltar a- 'la ancha corriente de lo percibido' para salirle al paso a la conciencia, como esa 'escoria' de la que hablaba Freud, y que sin ser ajena a la significación no 'le pertenecía' al sentido consciente o, para decirlo en términos de Benjamin, no era 'tramada' por la conciencia (CATANZARO, 2010b:19)

En esto, Benjamin se mantiene cercano a Proust y a su idea de la recordación como memoria involuntaria.[117]

Un reparo similar muestra nuestro autor respecto a los efectos psicoactivos de las drogas y la recurrencia a ellas para la inspiración artística o literaria. La utilización de psicotrópicos marca un punto de inflexión en el recorrido benjaminiano: recordemos que "Benjamin se abrió a nuevas experiencias, comenzadas en 1927 (…) provocadas por el uso de hachís. Con el control autorizado de dos médicos, Ersnt Joel y Fritz Frankel, Benjamin tomaba la droga en ocasiones acompañado por Bloch" (Witte, 1997:152). A partir de cada una de esas experiencias, realizaba anotaciones con la intención de proyectar un libro al respecto, que tampoco se concretó. Sin embargo, esas anotaciones dieron lugar a un artículo, "Haschich", donde Benjamin reflexiona en torno a las posibilidades que la droga abre para el conocimiento. Si bien para el autor esas experiencias eran interesantes y dejaban sus huellas, para Benjamin

> (…) la investigación apasionada acerca del fumar *haschisch* no nos enseña nada sobre el pensamiento (que es un narcótico eminente) ni la mitad de lo

[117] Ver capítulo 4 de esta tesis y el impacto de Proust en la idea de historia benjaminiana.

> que aprendemos sobre el *haschisch* por medio de una iluminación profana, esto es, pensando. El lector, el pensativo, el que espera, el que callejea son tipos de iluminados[118] igual que el consumidor de opio, el soñador, el ebrio. Y, sin embargo, son profanos (Benjamin, 2009b:314).

Queda claro que, en su búsqueda por provocar esas iluminaciones profanas, no le resultaban suficientes ni el mito del mundo de los sueños, ni la fantasía que produce el consumo de alucinantes.

No obstante, las críticas o distanciamientos de Benjamin respecto al surrealismo no niegan ni minimizan el impacto definitorio que la producción de estas tendencias vanguardistas tendría en su trayectoria intelectual. Y ese impacto se colige en ciertos aspectos metodológicos clave para el Benjamin de los pasajes: la idea, primero, de que la imagen, cuando logra ser dialéctica, en sí misma constituye filosofía y conocimiento, segundo, de que la mejor manera de suscitar ese conocimiento es mediante *shock*, y tercero, de que el montaje es la técnica más afortunada para mostrar lo que quiere decirse.

La fijación en el recurso imagen permanece hasta la muerte de Benjamin. El intento por hacer filosofía evocando imágenes que sinteticen en sí mismas lo que quieren dar a conocer, un tipo de saber que exponga las cosas en su crudeza figurativa, es duradero. En esto encontramos otra afinidad con el Mariátegui que pretendía "mostrar más que explicar". La imagen es, en cierta manera, bibliográfica, adquiere en el autor la forma de escritos despojados de su contexto y de su sentido originario, tal como pretende Benjamin hacer con su colección de miles de citas.

A la vez, el surrealismo y las vanguardias constructivistas imprimen en el autor la marca de una técnica precisa: la del montaje. Esta búsqueda por hacer filosofía mostrando, induciendo al *shock* mediante el ensamble, alcanza su cima en el *Passagenarbeit* que pretendía "(…) unir el material y la teoría, la cita y la interpretación, en una constelación más allá de toda forma corriente de exposición, en la que todo el peso habría de recaer sobre los materiales y las citas, retirándose ascéticamente la teoría y la interpretación" (Tiedemann en Benjamin, 2005:11). Esta era la aspiración máxima de Benjamin, utilizar sólo andrajos y despojar de aclaraciones sin sentido lo que debía transmitir claridad en sí mismo al ser exhibido. Por ello, Susan Buck-Morss afirma al respecto que "(…) todo intento de capturar al *Passagen-Werk* en un marco

[118] Löwy recupera el efecto de continuidad que el surrealismo ejercer en relación a la preferencia romántica de un Benjamin más joven. Según el autor "Si la civilización moderna capitalista/industrial, prosaica y «de corto entendimiento» —el mundo de los Spießer y de los filisteos burgueses— se caracteriza, como ha señalado acertadamente Max Weber, por el desencantamiento del mundo, la visión romántica del mundo, de la que el surrealismo es «la cola del cometa» (Breton), se apoya, sobre todo, en la aspiración ardiente —a veces desesperada— de un reencantamiento del mundo. Lo que distingue al surrealismo de los románticos del siglo XIX es, como bien lo comprendió Benjamin, el carácter profano, «materialista y antropológico» de sus «fórmulas de encantamiento», su naturaleza no-religiosa, e incluso profundamente antirreligiosa, sus «experiencias mágicas» y la vocación post-mística de sus «iluminaciones». (Löwy, 2007: 79)

estrechamente narrativo conduce al fracaso, pues su método era el de la avant-garde: tenía algo de fotográfico, algo de fílmico, algo de visual" (1995: 65). Este método surrealista hacía que Benjamin,

> (…) en lugar de reconstruir la realidad social a través de un análisis dialéctico inmanente de las imágenes poéticas de Baudelaire, yuxtapusiera imágenes del poeta con partículas de datos de la historia objetiva en un montaje visual, agregando un mínimo de comentarios, como si fueran subtítulos de una película (Buck-Morss, 2005:373).

Esta pretensión fue, como ya vimos, duramente criticada por Adorno y por el Instituto en general.

Por supuesto que la centralidad otorgada por Benjamin a la imagen, al shock y al montaje también guardan relación con su interés en el fenómeno cinematográfico. Aquí encontramos otro punto de encuentro con la perspectiva mariateguiana: para Benjamin, el cine de Charles Chaplin constituía el analizador perfecto de un arte que se apropiaba de la técnica para sacudir al público de su conformismo y mostrar las propias condiciones de vida de los asistentes. Uno de los recursos privilegiados para inducir el estado catártico y hasta psicotizante del fenómeno de masas que el cinema representa era el de la risa.

Tanto Chaplin como Brecht recurrían a este efecto para producir aperturas cognitivas en los asistentes a sus obras, y las descargas a las que esto daba lugar generaban un nuevo piso para la comprensión de la situación de los espectadores.

Apartado III

Constelaciones dialécticas

Capítulo 6. Religión y política. Mística, mesianismo, teología ¿marxistas?

"Contra los deliquios sentimentales -no religiosos- contra las nostalgias ultraterrenas de una clase que siente concluida su misión, una nueva clase dirigente, no dispone de defensa más válida que su ratificación en los principios materialistas de su filosofía revolucionaria"

J. C. Mariátegui

"Se sabe que a los judíos les estaba vedado investigar el futuro. En cambio, la Torah y la oración los instruyen en la remembranza. Esta les desencantaba el futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos".

W. Benjamin

Para dar comienzo a este último apartado, que apunta directamente a relevar la dimensión religiosa del pensamiento de Mariátegui y Benjamin, es preciso reconocer primero las dificultades constitutivas del marxismo para dar lugar a esta dimensión sin condenarla inmediatamente con juicios de valor negativo. En el propio Marx, que parte de una perspectiva claramente atea, la idea de religión fue planteada como parte de la alienación que genera la cultura dominante, es decir, como un producto social más. En el plano de las superestructuras, la clase que domina abona a la construcción de formas de falsa conciencia que imposibilitan a los dominados registrar la explotación y desigualdad propias de las diferentes formaciones sociales. Para Marx, la religión es una conciencia del mundo invertida.[119] En 1844, en el marco de la *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, dejó establecido que

> La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra aquel mundo cuyo aroma moral es la religión. La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real. (Marx, 1968:13)

Aunque otros pasajes del propio Marx permitirían relativizar la crudeza de estas afirmaciones, podemos decir que, a partir de este momento, los itinerarios paralelos y difícilmente intersectables del marxismo como tradición política y de las distintas religiones -muchas de ellas teniendo un peso político innegable en la sociedad moderna- pueden ser

[119] Esto no necesariamente debe conducirnos a una lectura simplista de la caracterización de la religión hecha por Marx, sino que introduce una búsqueda de comprensión desde la perspectiva materialista. Tal como explica Umpiérrez: "¿Por qué la religión es una conciencia del mundo invertida? Porque siendo Dios una creación de los hombres y de las mujeres, las cosas aparecen de forma invertida: el hombre y la mujer se presentan como una creación de Dios. ¿Y por qué la sociedad burguesa es un mundo invertido? Porque siendo el trabajo el creador de todas las formas de plusvalía, el beneficio, el interés y la renta del suelo, las cosas se presentan de forma invertida: el capitalista aparece como el creador de todas las formas de plusvalía" (Umpiérrez Sánchez, 2005: 1)

comprendidos en el marco de una historia de mutuas desavenencias. En parte podemos atribuir las dificultades de este encuentro a las fuertes marcas del cientificismo novecentista que permeó de manera constitutiva los planteos del socialismo marxista, así como a las "incrustaciones positivistas y naturalistas" que Gramsci nos señala en Marx (Gramsci, 1917).

No obstante, otros autores marxistas han intentado complejizar la comprensión acerca del fenómeno religioso, acercándolo a claves políticas e históricas. En el caso de Gramsci, la propia conceptualización de construcción de hegemonía fue ejemplificada con el devenir (exitoso) del otrora perseguido y reprimido cristianismo, en una clave política e histórica que sin embargo no descuida el análisis cultural de la religión. Este tipo de analogías no fueron exclusivamente gramscianas. Por el contrario, múltiples autores a lo largo del último siglo han contribuido a la novedosa interpretación que implica subrayar el parecido entre socialismo y religión. La promesa de un futuro de igualdad, la convocatoria al sacrificio en pos de los ideales, el fuerte componente de austeridad y abnegación puede emparentarlos sin grandes dificultades. En palabras de Agamben,

> (…) que el socialismo era algo parecido a una religión fue observado con frecuencia, entre otros por Schmitt: 'El socialismo pretende dar vida a una nueva religión que para los hombres de los siglos XIX y XX tuvo el mismo significado que el cristianismo para los hombres de hace dos mil años' (Agamben, 2013:3)

Los dos autores marxistas que analizamos en esta tesis comparten una mirada de la política que se encuentra atravesada por la religión, aunque en sentidos que difieren entre sí. Es posible sostener que en ambos pensadores esa religiosidad se manifiesta específicamente en sus formas de concebir el conocimiento del mundo, en aras de transformarlo. Ambos entienden que la experiencia kantiana y el positivismo, el dato empírico o el referente concreto, no son suficientes para explicar la realidad material y sus diferentes dimensiones. Por ello ensalzan fuertemente a la interpretación, pero pensando en una forma de interpretación que no violente nada de lo que está buscando interpretar. Es una forma de hermenéutica casi anti-hermenéutica: interpretar es conocer accediendo a la verdad sin artificios pero también sin intenciones de forzamiento.

En esa clave, el método de trabajo de conocimiento, el montaje de los objetos en la exposición, la disposición de las cosas que buscan mostrarse, hablarían por sí mismas sin necesidad de ser forzadas. Esa importancia interpretativa viene de la hermenéutica judía, pero también de la mística cristiana y sus revelaciones inexplicables, de la idea de que son los objetos los que pueden dar cuenta de Dios.

Aunque para ciertas lecturas marxistas ambos registros resulten incompatibles, en sus experiencias particulares de escritura no aparecen disociados sino como una percepción holística de la realidad compleja. Por eso, sostenemos que la idea de política en Benjamin y Mariátegui está constitutivamente atravesada por una concepción mística (en el caso mariateguiano) y teológica (para el pensamiento benjaminiano), que moldea sus percepciones en torno a la realidad y su posible y urgente transformación. Si bien en muchos textos de análisis sobre las producciones de uno u otro autor aparecen confundidas estas nominaciones, a saber: "religión", "espiritualidad" "mística" "teología" "mesianismo", en las páginas que siguen nos interesa avanzar en ciertas precisiones para facilitar la comprensión de sendas propuestas teóricas y sus especificidades.

En primer lugar, para desarrollar la conceptualización de religión, podemos recuperar en principio una versión muy difundida que propone que *religio* viene del latín *re-ligare*, que significa volver a unir: establecer vínculos entre lo que se ha visto separado, entre lo humano y lo divino. Esta concepción nos permite pensar la religión fuertemente anclada a la comunidad: no sólo entre hombres y mujeres y dioses, sino entre los propios seres humanos.

Sin embargo, Agamben discute fuertemente con esta etimología, a la que acusa de insípida e inexacta, y deriva el término *religio* de la idea de *relegere*, "(…) que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el "releer")' ante las formas -las fórmulas- que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano." (Agamben, 2005: 99) Siguiendo su interpretación, contrariamente entonces, "(…) *religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros". En esta acepción, cobra sentido la interrupción de la observancia religiosa, aquella que Benjamin buscaba con su propuesta de teología profana, ya que "profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular." (Agamben, 2005: 103)

De todas maneras, cuando en el marco de este trabajo señalamos las intuiciones religiosas que abrevan en las producciones de Benjamin y Mariátegui a lo largo de toda su vida, nos estamos refiriendo a la apertura hacia la dimensión espiritual del mundo que ambos reconocen y respetan en diferentes pasajes de sus escritos. Sin embargo, la manera en que asimilan esta dimensión guarda notorias diferencias, como veremos en los últimos dos capítulos de esta tesis.

Por otra parte, la espiritualidad no guarda estricta relación con la religión en tanto institucionalidad o forma de consagración de rito, normas o costumbres. Coincidimos con la propuesta de Agamben, que sostiene que

> (…) la espiritualidad, ha sido dicho ya, es sobre todo esta conciencia del hecho de que el ser individuado no lo está enteramente, sino que contiene todavía una cierta carga de realidad no individuada que es preciso no solamente conservar sino incluso respetar y, de alguna manera, honrar, como se honran las propias deudas (Agamben, 2005:10).

En esta conciencia de la individuación como proceso relativo y nunca total, de comunicación con planos de la existencia exteriores a la materialidad del cuerpo y de lo visible, lo espiritual habilita el acceso a otras formas de conocimiento. Según otra definición que nos interesa rescatar, la espiritualidad "(…) no es patrimonio de personas especiales, sino de todos los seres humanos. La espiritualidad es también una realidad comunitaria, es como la conciencia y la motivación de un grupo, de un pueblo. Cada comunidad tiene su cultura y cada cultura tiene su espiritualidad" (Casaldáliga y Vigil, 1992: 28). Esto es así en tanto que toda persona debe enfrentarse con el misterio de su propia existencia.

En este mismo derrotero y vinculada a la idea de misterio es que encontramos a la mística, históricamente marginada de las acepciones hegemónicas de la religiosidad -tanto cristiana como judaica- justamente por la imposibilidad de ser regulada por la vía institucional de los dogmas tradicionales. En términos generales, la mística conforma una manera de conocimiento divino, de contacto con la verdad revelada de las cosas. Su etimología proviene del latin *mysterium*, que la vez deviene del griego *misterion*: está asociado a la idea del secreto, de las ceremonias religiosas para iniciados, de lo oculto y cerrado. (Poupard, 1997). En su vínculo no mediado con lo divino, la mística "(…) se refiere a un tipo de experiencia mucho más amplia que la experiencia en el sentido Kantiano o en el sentido empírico". (Maldonado Goti, 2012: 4).

Según la definición de Laclau, el místico "(…) aspira a dar expresión al contacto directo con Dios, es decir, con algo que es estrictamente inefable porque es inconmensurable con ninguna identidad existente" (Laclau, 2006: 37) Para este autor, los escritos de algunos de los santos místicos dejan en claro que estamos frente a otra forma de comprensión, que entiende "el todo dentro del todo" y ya no de manera fragmentaria el mundo y todos sus objetos.

En la intersección entre el misterio y el saber, no es difícil imaginar la experiencia mística como una forma de entrar en contacto con la sabiduría, de conocer cosas que de otra forma permanecerían sin revelarse. Este sentido epistemológico es el que, a nuestro entender, cobra fuerza en el marxismo mariateguiano. Su pensamiento, moldeado muy tempranamente en la fe cristiana y en la admiración por los santos místicos, permaneció siempre obsesionado por conocer la realidad en toda su complejidad y a partir de distintas vías de acceso. Pero también tiene su eficacia en Benjamin, en el que podemos acercarla a partir de la noción de Revelación.

En la tradición judaica, la mística no implica un encuentro directo con la divinidad de manera excluyente, sino que puede experimentarse en diferentes planos: es el del lenguaje el que va a preocupar con fuerza al autor alemán.[120]

Uno de los escritores que con más fuerza retomó la categoría de mística para fines del siglo XIX y comienzos del XX fue el poeta socialista francés Charles Peguy apenas referenciado en un artículo por Mariátegui (1979), y conocido también por Benjamin. Su intento de reforzar con la mística cristiana la tradición política del heroísmo francés trascendió por el influjo que tuvo en muchos de los autores familiares a nuestros pensadores: Sorel, Rolland, Benda, entre otros.

En cuarto lugar, en relación al mesianismo, podemos decir que su impacto en la producción benjaminiana se encuentra mediado por la permanencia en el universo de sentidos que habilita la comunidad judaica y su tradición, con la que el autor estuvo emparentado desde muy joven. El mesianismo tributa a una forma de comprensión del mundo que insiste en la creencia de que el Mesías irrumpirá en la Historia para poner fin a los males del mundo, reparar el daño hecho, redimir a los otrora condenados y restaurar la justicia divina en el plano terrenal. Es una visión que otorga a la venida definitiva del Mesías la capacidad de reestablecer el vínculo perdido entre el origen y el futuro, en una clave que posibilita la felicidad y plenitud humanas. Por ello, en palabras de Bensaid,

> Una ética mesiánica implica una representación diferente del tiempo, donde lo que ha sido no es irreversible, donde lo que será no ha sido aún determinado. El pasado y el porvenir son puestos nuevamente en juego en el campo estratégico del presente. Sin la memoria de los ancestros sometidos, sin la interpretación de mañanas posibles, el presente sería pura gestión de medios, consumo ilimitado de la naturaleza, indiferencia cínica de una política utilitaria. (Bensaïd en Pérez López, 2015: 221).

Esta perspectiva mesiánica que propone una temporalidad radicalmente diferente a la que conocemos habitualmente puede ser analizada, tal como lo hizo Scholem -que además de ser un gran amigo de Benjamin, fue uno de los principales estudiosos de la *Kabbalah* judía en el siglo XX- a partir de identificar dos tendencias en permanente disputa entre sí dentro del judaísmo. Así, el mesianismo puede ser procesado desde una tendencia restauradora, aquella que busca la restitución de lo que se ha quebrado, del origen, del mundo de los padres y con los padres, que idealiza un pasado que se ha perdido. Pero también se construyó con la fuerza de otra tendencia opuesta, que tiene la mirada vuelta hacia el futuro, está movida por un impulso utópico, de renovación y cambio, de promesa de mejores tiempos. Estas fuerzas contradictorias

[120] Para una reconstrucción de la tradición judía desde los estudios de Weber y Spinoza, recomendamos el excelente texto de Ipar en Catanzaro e Ipar, 2003.

entre sí otorgan diferentes suelos para la interpretación religiosa y han ayudado a la formación del mesianismo dentro de la sociedad (Scholem, 1998: 101).

El mesianismo implica, a la vez, un vínculo particular con el concepto de ley dentro de los distintos ámbitos religiosos, al coincidir la venida del Mesías con el día del juicio final. Si tomamos en cuenta lo que establece Agamben,

> (…) tanto en el ámbito judío como en el cristiano o *shiíta*, el acontecimiento mesiánico significa ante todo una crisis y una transformación radical de todo el orden de la Ley. (…) El Mesías es la figura en la cual la religión se enfrenta con el problema de la Ley, y hace con ella una decisiva rendición de cuentas (2007:265)

y dado que la filosofía por definición confronta con la ley, en el mesianismo encontramos el punto de mayor cercanía entre filosofía y religión.

Por último, en cuanto a la teología como ciencia de lo sagrado o divino, y específicamente a su vinculación con la política, la historia occidental se encuentra atravesada por un hilo conductor intermitente de caracterizaciones al respecto que desde la Grecia antigua distan de ser unívocas. Panecio de Rodas fue uno de los primeros que distinguió tres dimensiones diferenciales en la ciencia sagrada: una mística, una filosófica y otra política. Esta última se refiere a la religión oficial de los gobernantes. San Agustín también retomará esta conceptualización para hablar de la teología civil, reprobándola con tres objeciones: "que es falsa, que es inmoral y que es engañosa" (Scattola, 2007:17), y, por tanto, un error del paganismo. Esta reprobación tuvo el efecto de inutilizar este concepto, que recién volvería a emerger en el contexto de las discusiones del siglo XVII. En efecto, durante toda la edad media, aunque estuviera profundamente embebida de la teología política, jamás se utilizó este término. Ya durante el mencionado siglo XVII, la fórmula teológico-política se utilizaría en el lenguaje de los juristas protestantes y luteranos, como Havemann y Titius, para hablar de las competencias de emperadores, príncipes y demás autoridades.

Durante la segunda mitad del siglo, el neerlandés Baruch de Spinoza realizó uno de los aportes más interesantes a esta genealogía, destinando un tratado específico. El llamado "Tratado teológico-político" fue redactado en 1670 como una suerte de "interrupción" a la escritura de su Ética y al igual que ésta, fue publicado póstumamente, generando fuertísimas controversias. Habiendo tenido Spinoza la suerte de "(…) vivir en una república en que cada uno dispone de perfecta libertad para adorar a Dios a su modo, y en que nada es más caro a todos ni más dulce que la libertad", quiso dedicarse a demostrar que "(…) la libertad de pensar, no solamente puede conciliarse con la conservación de la paz y la salud del Estado, sino que no puede destruirse sin destruir al mismo tiempo la paz del Estado y la piedad misma" (Spinoza,

2002:9). Con este objetivo, Spinoza se propuso "(…) hacer un examen nuevo en la Escritura, y llevarlo a cabo con espíritu libre y sin prejuicios, teniendo cuidado de no afirmar nada ni reconocer nada como doctrina santa, sino lo que la misma Escritura claramente enseña" (2002:11).[121]

Esta pretensión de interpretar las Escrituras dejándose llevar por su propia estructura y contenido es reconocible en el gesto benjaminiano para el trabajo con los textos. También lo es la pretensión de abonar a formas de pensamiento novedoso, sintetizando diversas tradiciones filosóficas y religiosas, algunas francamente enfrentadas entre sí. Spinoza, proveniente de la comunidad judía pero expulsado de la misma por su visión crítica de los dogmas cerrados, tuvo su impacto específico en Benjamin, tal como se ha analizado en una serie de trabajos que proliferaron en las últimas dos décadas.[122] Por otra parte, si bien Mariátegui nunca accedió a los textos de Spinoza, sí puede haber recibido cierta influencia mediada por un gran lector e intérprete de Spinoza: el italiano Labriola, cuyo influjo sobre el autor peruano ya mencionamos en capítulos anteriores.[123]

Durante el siglo XVIII, la idea de teología política en clave de religión civil fue recuperada por Giambattista Vico, y en este mismo sentido la recuperó Rousseau: lo que resaltaba era la función pedagógica que la religión podía tener para educar al pueblo. Durante el siglo siguiente se produce una bifurcación en los términos que será duradera: mientras que la teología civil reflexiona sobre la función de la religión en la construcción de los Estados, "la teología política se dirige al fundamento teológico de la política e investiga las condiciones de orden metafísico que hacen posibles las diversas formas de comunidad" (Scattola, 2007: 27)

Sin dudas, las aristas del problema de la teología política cobran otro cariz durante el siglo XX. En palabras del italiano Mario Tronti, "la teología política es una herramienta hermenéutica indispensable para la comprensión del *novecento*. No fue el siglo quien la generó, pero la hizo vivir o revivir de modo tal de convertirla en experiencia vivida, pensamiento encarnado en la historia que, por medio de ella, es elevada a gran historia" (Tronti, 2017:47) Este resurgir cobra especial empuje a partir de las propuestas teóricas de un polémico y conocido filósofo, contemporáneo a nuestros autores, y leído por Benjamin: Carl Schmitt. En

[121] Este texto tuvo un efecto polémico de primera orden en el marco de las comunidades religiosas vinculadas al Antiguo Testamento, entre otras cosas porque Spinoza intenta aportar un análisis de las múltiples significaciones que tiene la palabra hebrea *rûagh*, es decir, espíritu (Catanzaro e Ipar, 2003:144)

[122] Para un análisis de la filosofía de la religión de Spinoza y sus posibles ascendentes en Marx, Benjamin y Adorno, recomendamos Idit Dobbs-Weinstein (2015)

[123] Una de las posibles vías de acceso para explorar esta influencia radica en la de "trabajo" en Mariátegui, para ver si su conceptualización guarda relación con la idea spinoziana de "conatus" que Labriola retoma. Labriola dedicó su tesis doctoral a investigar sobre esta idea spinoziana.

Schmitt, la problemática de la teología política pasa a estar indisociablemente ligada a la pregunta por el soberano y por la decisión política en el estado de excepción. [124] Así, a partir de su producción,

> (…) el concepto de teología política está íntimamente relacionado con el nombre de Carl Schmitt, nombra el núcleo de su empresa teórica y constituye la única caracterización apropiada para su doctrina de la soberanía. No en vano, de acuerdo con su célebre tesis central, 'todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados' (Navarrete Alonso, 2009:203).

En el contexto de crisis civilizatoria de los años '20 y frente a la necesidad de relegitimación de instituciones fuertemente cuestionadas, el incisivo planteo de Schmitt tuvo un impacto de primer orden, abonando a las lecturas fascistizantes de la reorganización del vínculo entre sociedad civil y Estado. Sin pretensión de extendernos en esto, pero a los fines del análisis que aquí queremos introducir, sí nos interesa resaltar que la lógica política que este autor propone en la distinción entre amigo-enemigo resulta interesante para dialogar con las concepciones como ya señalamos agónicas o conflictivistas de la política, presentes tanto en Benjamin como en Mariátegui.

En la segunda mitad del siglo XX, la noción de teología política fue recuperada en clave latinoamericana y esta vez, fuertemente progresista, por los partidarios de la teología de la liberación.[125] Para el nacimiento de esta propuesta, asociada a movimientos contrahegemónicos y revolucionarios, fue caldo de cultivo el movimiento de sacerdotes tercermundistas, que proliferó al calor del Concilio Vaticano con la opción por los pobres y la defensa del amor cristiano como programa de lucha contra las injusticias. Su fundación teórica más clara puede fijarse en 1971, año en que Gustavo Gutiérrez publicó su difundido libro *Teología de la liberación*. Para esta perspectiva, redención y emancipación comenzaron a ser términos cada vez más intercambiables (Scattola, 209). En el mismo sendero avanzaron otras formas de teología contrahegemónicas, como la teología negra, la teología feminista y la teología de la paz. Todas estas vertientes, en su mayoría referenciadas en el mensaje cristiano, pretendían analizar las afirmaciones teológicas en clave histórica, y esto les permitió introducir lecturas novedosas y críticas de los dogmas consagrados desde una hermenéutica compleja. A la vez,

[124] Hay trabajos que emparentan la propuesta schmittiana con la benjaminiana, uno de los que más impacto tuvo en el mundo de las lecturas e interpretaciones sobre Benjamin fue el de Derrida. (Derrida, 1997). La actualización más potente de esa interpretación puede encontrarse en Agamben. Sin embargo, otros autores discuten fuertemente con este posible puente entre ambos filósofos alemanes, ya que las resoluciones políticas a las que dan pie sus teorizaciones están en las antípodas.

[125] Para una lectura en clave latinoamericana de la teología política, es importante recuperar a Dussel, para quien la crítica de la teología aparece directamente como crítica de la política (Dussel, 2015)

trazaron propuestas de vinculación entre teología y política que hacían hincapié en la acción concreta y el pensamiento situado, en el marco de una filosofía de la praxis.

En el marco de la filosofía política de los últimos años, resurgieron debates en la clave de la teología política: los propios autores post estructuralistas, en gran medida, contribuyeron a retornar a autores como Schmitt, Jacob Taubes y Spinoza para recolocar las discusiones en un plano teórico. Algunos de estos aportes forman parte del giro lingüístico y la conceptualización posmoderna que plantea el mismo problema de la validación de la política en órdenes del discurso, pero también han posibilitado algunas de las reflexiones más interesantes en torno a la autonomía de lo político, introduciendo nuevamente el debate en el campo de las teorías marxistas y posmarxistas.[126]

En los próximos dos capítulos, los que cierran esta tesis, nos abocaremos a rastrear y analizar la aparición de estas diversas nociones y acepciones en las producciones de Benjamin y Mariátegui, a los fines de determinar las características específicas de ese atravesamiento religioso que constituye sus miradas sobre la política.

[126] Recomendamos abordar los escritos de Mario Tronti, especialmente Tronti, 2018.

Capítulo 7. José Carlos Mariátegui: un hombre con una filiación y una fe

"El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y "oscurantismo". La crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia".

J. C. Mariátegui

En numerosas ocasiones se ha señalado la importancia que reviste la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, y existen diversas producciones que hacen mención a esta peculiar faceta de quien es reconocido como el primer y más prolífico marxista latinoamericano.[127]

La mayoría de estos trabajos se centra en referencias a la relación entre la política revolucionaria y la religión, o el socialismo y la mística. Es evidente la fuerte carga espiritualista que contienen algunos artículos que salieron en la pluma del Amauta en sus últimos años, sobre todo aquellos que fueron compilados para su publicación en *El alma matinal* y en su *Defensa del marxismo*. Sin embargo, más allá de los análisis centrados en sus producciones maduras, entendemos que es preciso sistematizar en este capítulo un abordaje que dé cuenta de la persistencia transversal de esa dimensión mística a lo largo de toda la obra del marxista peruano, desde sus primeros escritos como joven cronista y poeta en Lima.

Desde nuestro punto de vista, ese peculiar -y perdurable- énfasis en las ideas religiosas responde a dos factores. Uno de ellos se relaciona con el contacto desde sus primeros años con la formación cristiana en función de la crianza de su madre, importante devota, y con los meses que pasó internado de niño en la clínica limeña *Maison de Santé* de las monjas francesas de la orden de las carmelitas descalzas. Esta influencia más directa continuará por la vía de sus lecturas autodidactas de los autores místicos más relevantes para la época de sus primeros acercamientos a la literatura.

El segundo factor es de orden coyuntural o contextuado. Ya hemos dado cuenta de la renaciente espiritualidad que atravesó a muchas de las producciones de los años veinte, como

[127] Los trabajos más importantes de los que tengamos noticias al respecto son los de Michel Löwy, que plantean concretamente la existencia de un "comunismo religioso" en Mariátegui. También existen otra serie de elaboraciones que abordan la importancia de la categoría de mito (Soreliano) en nuestro autor, y reconocen la implicancia de esta arista devenida en religiosa para sus análisis más generales de la política, la sociedad, y el porvenir de la humanidad Ver por ejemplo: Flores Galindo, 1982; Rodriguez, 2008; Chanamé Orbe, 1991; Löwy, 2014.

respuesta defensiva ante la conmoción romántica que recibió el ideario positivista, laico y liberal con el desastre de la Primera Guerra Mundial y sus miserias. La necesidad de volver a dotar de sentido un mundo que parecía haberlo perdido, es compartida por muchos de los pensadores que escribieron en aquellos momentos, algunos de los cuales influyeron de manera definitoria en el autor peruano.

Entendemos que en el Amauta, la introyección de una forma religiosa de comprender el lazo social y la historia humana, tiene fuertes consecuencias en su idea de la política, que -sobre todo a partir de la influencia de Unamuno- empieza a revestir marcadas características agónicas y por tanto a pensarse en relación a la lucha. También porque la percepción que tuvo nuestro autor de que política, religión y vida estaban imbricadas lo predispone a una particular manera de entender el conocimiento. Es el suyo un planteo que también habita en un cruce problemático con la adopción irrenunciable del marxismo como filosofía de vida, y por tanto acarrea especificidades en lo metodológico que van a acompañar a nuestro autor en su hoja de ruta teórica y práctica. A continuación, repasaremos cuáles son las distintas estaciones de ese pensamiento signado tempranamente por la religiosidad como manera de captar el mundo.

Un niño un tanto místico y un tanto sensual. La religión en los escritos juveniles.

> "Leyendo este libro, es fácil que llegue a todas las almas el encanto misterioso del misticismo, Es fácil saber cómo está en el amor, en la evocación, en la soledad, en la serenidad, en todas las cosas buenas. El poeta que lo escribió amó en un templo donde el órgano y el sahumerio le hablaban de Dios, el perfil puro y la carne joven de la novia arrodillada y extática; y se prosternó y oró a Dios en el jardín donde rumores y perfumes le hablaban de ella. Fue profano y fue creyente, pero fue siempre místico"
>
> J.C. Mariátegui

Es preciso retomar algunas cuestiones previamente enunciadas, vinculadas a la biografía mariateguiana. Tal como hemos establecido, nuestro autor nace en 1894 en Moquegua, en el seno de una familia pobre y atravesada por ciertas dificultades dado que su padre -proveniente de una familia de cierto linaje- no se hizo cargo de sus hijos, abandonó a la madre de José Carlos y falleció tempranamente. Esto le significaría al Amauta una infancia llena de privaciones que, sumada al accidente que sufre con su pierna siendo apenas un niño de seis años, le implicará una vida signada por un severo sufrimiento físico. El raquitismo, la desnutrición, la artritis que lo acongojan desde sus primeros años, marcarán su historia de vida. Para todos estos años de su difícil niñez, la madre aparece en sus reconstrucciones como una abnegada cuidadora y una

ferviente cristiana que, además de trabajar para cuidar a sus hijos, los encomienda a Dios, el mismo Dios cristiano al que se encomendaban la mayoría de los pobladores mestizos del Perú de comienzos del siglo XX.

Siendo un adolescente aún y ya instalado en Lima, Mariátegui empieza a trabajar en el Diario *La Prensa*, primero desempeñando tareas de ayudante y luego redactando sus primeras crónicas. Sus escritos de estos años dan cuenta de este primer atravesamiento en relación a una formación cristiana y una fe que permanecen inalterables en estos años en que escribe poesías, cuentos, obras de teatro y muchísimos artículos que sirven a modo de descripción de la sociedad limeña de las primeras décadas del siglo XX, una sociedad marcadamente atravesada por las transformaciones culturales y el "progreso" y modernización vinculados a la difusión del sistema de producción capitalista.

En estas producciones autor asume un lugar de curioso observador de los cambios contemporáneos. Con un tono muchas veces cargado de desdén por la sociedad, teñido de un claro romanticismo y melancolía por el tiempo pasado, escribe editoriales, historias, comentarios sobre avatares de la sociedad limeña. En estos artículos, son recurrentes las referencias a los días de santidades, los festejos religiosos, los rituales. La Semana Santa merece anualmente alguna reflexión específica, al igual que las pascuas y sus diferentes manifestaciones. En 1912, el artículo "La semana de Dios" anticipa un señalamiento que retornará varias veces a la escritura mariateguiana: aquel que indica el vínculo entre infancia y religiosidad, ya que "(…) en estos días de semana santa, los más indiferentes se conmueven, y dedican unos cortos instantes a recordar los días en que pequeñuelos, escuchaban la voz cariñosa de la madre, que los iniciaba en el culto de Dios" (Mariátegui, 1987: 15).[128]

Esta relación aparece nuevamente en un artículo de 1914 en *La Prensa* en el cual Mariátegui sostiene que en Semana Santa

> (…) el recogimiento sigue siendo obligado, por más que no llegue al grado de otros tiempos, y son pocos los que no recuerdan, impresionados por las ceremonias, los días más o menos cercanos de la infancia en que una madre buena y piadosa nos hizo la señal de la cruz y nos enseñó la primera oración (Mariátegui, 1991: 150).[129]

[128] Como ya hemos visto también, es la infancia una temática habitual en Benjamin.

[129] Algo recurrente también en ambos artículos sobre semana santa son los comentarios acerca de la frivolidad, devenida en pecado, que las mujeres y sus modas le imprimen incluso a estas festividades devotas. No son pocos los pasajes de estos años en que Mariátegui se refiere con desdén a las mujeres limeñas: esta fuerte impronta patriarcal, muy de época, afortunadamente va a ir variando con los años y las experiencias, a medida que se acerca a las luchas por la liberación de las mujeres y a los debates de las feministas revolucionarias en otras latitudes, pero no queríamos dejarlo pasar sin señalarlo críticamente.

La filiación católica del joven escritor aparece como referencia lateral en diversos temas que torna objetos de su pluma y que le resultan de su interés, pero emerge fuertemente en la forma de los recuerdos de infancia que evoca en su literatura. Sus producciones del año 1916 están especialmente atravesadas por estas referencias religiosas, que cobran aún más fuerza a partir de que decide pasar unos días de retiro en el Convento de los Descalzos, en una zona aledaña a Lima. En una carta enviada a Ruth en febrero de 1916 el Amauta dice:

> (…) le escribo a Ud. Desde el Convento de los Descalzos. Esta mañana he venido aquí porque el padre Aramburo me había invitado y porque es plácida, grata, dulce y reconfortante esta soledad. (…) Repito que he venido para escribir una novela corta. Tendrá francos y tibios perfumes de voluptuosidad y de amor. Y por eso he buscado este asilo místico. Es una paradoja. Hoy inquiero la voluptuosidad del misticismo y mañana, tal vez, el misticismo de la voluptuosidad (Mariátegui, 1989: 57). [130]

Allí en el Convento escribe una serie de poemas que se publicarán enseguida. Como refiere en otra carta a Ruth: "(…) en el próximo número de *Colónida*, que según me dicen saldrá el sábado, hay unos versos míos. Los escribí en el Convento de los Descalzos y reflejan cosas de la vida mística. Los he vivido" (Mariátegui, 1989: 57).

Estos versos que Mariátegui menciona forman parte de una serie de poemas inflamados de religiosidad, uno directamente titulado **"**Elogio de la celda ascética". Allí, el joven escritor peruano poetizaba que "San Antonio de Padua, exängue y visionario/ Tiene el místico ensueño del Cordero Pascual (…) Y en el rumor del campo y de las oraciones, /Habla a la melancólica paz de los corazones/ La soledad sonara de San Juan de la Cruz" (Mariátegui, 1987:72). Otro, aún más marcadamente religioso es "La voz evocadora de la capilla", en el cual describe

> este grave rumor de la capilla/ trae místico efluvio de plegaría/salmo devoto y multitud sencilla/ a la paz de mi celda solitaria./ Cada eco me habla evocadoramente/de cuando, de rodillas en el lecho,/mi madre me signaba dulcemente y en el pecho./Y este recogimiento cenobita,/que es un remanso de quietud contrita/donde está mi alma como en un santuario,/parece el del instante religioso/en que exhumamos con fervor piadoso/ los recuerdos de amor de un relicario (Mariátegui, 1987:80).

Terán considera que este primer poema –y aquí lo hacemos extensivo al resto de los versos- "puede servirnos como indicador del tipo de catolicismo al cual tiene una fuerte tendencia el joven Mariátegui, ya que efectivamente apunta a una variante mística donde, naturalmente, resultará acentuado el carácter individualista e individualizante" (Terán, 1985: 26). Es importante señalar carácter, que guarda relación con la conceptualización general de la

[130] Una joven limeña que comenzó a escribirle a Mariátegui ocultando su identidad bajo el seudónimo "Ruth". Sostuvieron una fluida correspondencia durante un tiempo considerable, sin llegar a intimar personalmente nunca.

mística que introdujimos en el capítulo anterior, porque nos permitirá detectar las variaciones que se producen con los años en la comprensión de la idea de mística en los escritos del autor.

Otro de los poemas escritos en esta clave es la oración lírica "Plegaria Nostálgica" donde Mariátegui oraba

> Padre Nuestro que estás en los cielos, /Padre Nuestro que estás en la harina /de la hostia candial y divina / que es el pan de los santos anhelos. /Soy enfermo de locos desvelos /y en mi espíritu de vago declina el amor de tu dulce doctrina,/ Padre Nuestro que estás en los cielos./ Está lejos de mí la fragancia de la mística fe de mi infancia/ que guardaba con blanco cariño./ Siento el hondo dolor de la duda/ y solloza mi cántiga muda/ por el don de volver a ser niño (Mariátegui, 1987: 93).

Aquí ya no aparece sólo una referencia melancólica a la niñez dejada atrás, sino los primeros atisbos de dudas en relación a sus creencias y la súplica por resolver esa incertidumbre volviendo atrás hacia sus años infantiles.

Tal como vimos en el primer capítulo de esta tesis, esa vuelta de la mirada hacia atrás del joven Mariátegui es tributaria de un general "pasadismo" que ronda sus escritos de este momento: sus análisis sobre las transformaciones de la sociedad limeña, las novedades en la dinámica de la ciudad, la cambiante forma de vida de los peruanos denota un fuerte contenido antiprogresista y que ensalza de manera romántica el pasado. Por supuesto, la vuelta a la infancia es también un tema religioso cristiano: en el relato general que hace el cristianismo la niñez es pasible de ser equiparada a los tiempos originarios, tiempos de inocencia y credulidad, previos a la concreción del pecado original que nos lleva a romper con la pureza del Paraíso.

Más allá de las referencias místicas, sus escritos de estos años se encontraban también totalmente empapados de una percepción e*splinática* de la vida moderna. Por esto se repiten los pasajes referidos a la falta de voluntad para emprender nuevas iniciativas, a la melancolía y a la abulia general frente a las manifestaciones del mundo. En ese marco, emergen ciertas características particulares de la personalidad de Mariátegui y de su tristeza que "(…) es tan sólo la tristeza enfermiza/ De un niño un poco místico y otro poco sensual" (Mariátegui, 1987*: 92*). También el suicidio aparece de manera recurrente en sus artículos de estos años, pero no se traduce en lo que pareciera ser una real falta de ganas de vivir. Por eso, pasando su etapa de juventud, estas latencias van a ser desplazadas por una férrea voluntad de sobreponerse y de conocer, investigar, descubrir, producir, que lo acompañarán hasta sus últimos días, y que van de la mano de un voluntarismo en el plano político que también es índice de su fe en la posibilidad de cambio.

Volviendo a estos pasajes tempranos de su etapa conocida como "edad de piedra" encontramos una apología del dolor que también corresponde con la comprensión cristiana del

sufrimiento como purificación, como posibilidad de superación: "¿Por qué soy triste? ¿Quién sabe nunca el origen de estas cosas? Mi tristeza tiene vieja genealogía. Mi alma está de antiguo triste porque el dolor es la verdad única de la vida" (Mariátegui, 1991b: 57), afirmaba de manera tajante en su epistolario con Ruth. Y más adelante, también le preguntaba a su amada misteriosa: "¿Has sufrido Ruth? Eres entonces un espíritu que ha sentido la vida. El dolor es la única verdad. El dolor es purificador. En mí ha hiperestasiado todas mis aptitudes artísticas, todas mis sutilezas espirituales. Yo he sufrido y sufro probablemente más" (Mariátegui, 1989: 66).

El dolor como instancia de prueba, como factor de fortalecimiento, es un tópico claramente cristiano presente entre los recursos literarios de Mariátegui que más adelante, y mediado por otras influencias importantes -como la de Miguel de Unamuno-, va a devenir en una percepción agonística de la existencia humana como el resultado (temporal y precario) del enfrentamiento permanente entre pulsiones de vida y muerte.

Más allá de los escritos en los cuales hace referencias puntuales a sus experiencias de índole religiosa, existen en Mariátegui algunos guiños que están insertos dentro de comentarios más generales sobre la vida social. Es el suyo un lugar que se torna complejo de sostener, al entablar un debate -tímidamente al comienzo, pero de forma cada vez más acentuada a medida que se afianza en la experiencia- con los sectores conservadores de la política criolla, la mayor parte de los cuales eran acérrimos católicos. Como ejemplo, entre la ironía y la autocomprensión, se nos aparecen sus apreciaciones en *La Prensa* sobre un discurso erudito del polígrafo e historiador José de la Riva Agüero:

> Yo soy un hombre ingenuo, bien intencionado y cristianísimo, que leo los periódicos, colecciono estampillas, estudio heráldica, asisto a conferencias públicas, me visto de levita en los días de Semana Santa, creo en nuestra democracia, creo en nuestro progreso, creo en nuestros eruditos, creo en nuestras autoridades literarias y científicas. Yo soy un humildísimo admirador de todas nuestras glorias pasadas, presentes y futuras. Yo las reverencio aun cuando las ignore. Yo tengo todos los optimismos patriotas que cuantos me rodean me exigen (Mariátegui, 1991b:269)

Mariátegui enumera para, acto seguido, distanciarse de la actitud tradicionalista del mencionado De la Riva Agüero. En una carta a un poeta, también de 1916, aparece aún más al descubierto como devoto creyente. Nuestro Amauta le reprocha al destinatario:

> Usted no niega a Dios pero no le ama y tiene usted ante él un gesto rebelde de ángel caído. Yo creo en Dios sobre todas las cosas y todo lo hago, devota y unciosamente, en su nombre bendito. Cual el emperador Constantino, yo acometo mis empresas por la señal de la Santa Cruz. Soy cristiano, humilde y débil y no puedo sentirme Luzbel. Y pienso que Dios me asiste y consuela cuando lo invoco (Mariátegui, 1991b:283).

Las afirmaciones de estos pasajes son categóricas, y más allá de algún dejo de ironía que el joven Mariátegui pudiera incluir, en general estos anuncios responden a la caracterización que hace el cronista de sí mismo.

Sin duda influyeron en esta perspectiva las lecturas que hizo de los místicos, muchos de los cuales son identificados por Mariátegui como referentes suyos. Nos estamos refiriendo a los santos que el peruano nombra en un artículo de 1916 en el que comenta el libro *El devocionario*, de Augusto Aguirre Morales:

> Y es que yo lo he leído con la misma devoción, con la misma religiosidad, con el mismo fervor con que he leído a Kempis, a San Juan de la Cruz, a Fray Luis de León y a Santa Teresa de Ávila y con que he escuchado el arrullo polifónico del órgano y el arrullo pascual del villancico. Y en un instante en que la literatura, a tenor con la época, se mercantiliza, se hace utilitaria, adquiere cotización, tiene mercado precios y fluctuaciones, yo que tengo un muy hondo y muy arraigado sentimentalismo, admiro mucho a quien hace esta obra toda perfume, sinceridad y juventud (Mariátegui, 1991b:261).

La influencia indeleble de los místicos en Mariátegui habla también de una comprensión de la religiosidad y de su propio catolicismo en términos de conexión personal con lo trascendente, de arrobamiento y de contrición, de forma de relacionarse con el mundo y de reflexionar: en síntesis, es la mística para Mariátegui, y lo seguirá siendo siempre, una manera de conocer otras dimensiones de lo que lo rodea. En este artículo, retoma ese dejo pasadista y esto, junto a su preocupación por la literatura que se mercantiliza, son parte de los móviles que de manera extendida entre los intelectuales a nivel mundial dan sustento al romanticismo como pensamiento defensivo ante el avance del capitalismo a nivel mundial. El sentimentalismo del que se hace cargo José Carlos Mariátegui fue adoptado como claro punto de contraste frente a la lógica utilitaria de la razón instrumental que se torna hegemónica, en un gesto que no es exclusivo de nuestro autor, sino que es seña de toda una generación desencantada con el incumplimiento de las promesas de la Ilustración.

Sin duda, de toda la producción de estos años, a la hora de considerar la religiosidad en el pensamiento de Mariátegui, cabe destacar las dos versiones que hace sobre el clásico desfile limeño: *La procesión tradicional*. La primera es de 1914, y es mucho más breve y menos entusiasta; y la segunda de 1917. Por esta segunda crónica -mucho más apasionada- nuestro autor va a recibir un premio municipal. En los artículos, la descripción del desfile de la Procesión del Señor de los Milagros brinda un panorama interesante de aquello que encontraba en esas manifestaciones en términos de despliegue policlasista y multicultural. Asombrado, observaba

> (…) el cortejo del Señor de los Milagros es abigarrado, heterogéneo, inmenso, amoroso, devoto, creyente. Es aristocrático y canalla. Junta al dechado de

> elegancia con el ejemplar de jifería. Hay en él dama de buena alcurnia y buen traje, moza de arrabal, barragana de categoría, mondaria plebeya en arrepentimiento circunstancial, criada y fregona humildes (Mariátegui, 1991: 143).

Coincidimos aquí con el análisis de Terán el cual postula que, en estos artículos, pasadismo y religiosidad han logrado fundirse: la Procesión aparece como "(…) uno de los últimos rezagos del pasado tradicional, la más típica tal vez de las manifestaciones de ese risueño, fastuoso y alegre criollismo que se extingue" (Mariátegui, 1991:181), y la pluma de Mariátegui traduce un lamento lacónico ante esa extinción y el desplazamiento que entiende que sufren estas costumbres locales idiosincráticas del pueblo limeño. Para el cronista, "(…) hay en estos días una intensa resurrección del misticismo de Lima, asfixiado y sojuzgado ordinariamente por el vértigo y el olvido de la ciudad moderna" (Mariátegui, 1991*:* 139). Pero la nota característica de estos artículos reside en lo conmovido que aparece su autor ante una manifestación de religiosidad que es masiva, en la cual la heterogénea multitud aparece como obvia protagonista: "Las manifestaciones de fe de una multitud son imponentes. Dominan, impresionan, seducen, oprimen, enamoran, enternecen. La contemplación de una muchedumbre que invoca a Dios conmueve siempre con irresistible fuerza y honda ternura" (Mariátegui, 1991:140). Mariátegui comienza a vincular la religión con su percepción en torno a los acontecimientos de masas y este vínculo ya no va a desaparecer de sus escritos. Vemos como de una religiosidad individualizante atada a su infancia, a las herencias, costumbres y prácticas de recogimiento y devoción personales que aparecen en sus primeros poemas, editoriales y comentarios, Mariátegui se desplaza en estos artículos hacia una consideración de la religión que se acerca mucho más a la política, porque identifica la potencialidad de las masas congregadas en función de sostener una creencia, dando lugar así a una marcha que es un "(…) desfile místico y tumultuoso, que impresiona tanto a las almas, enternece tanto a los corazones"(Mariátegui, 1991: 141).

Esta idea se asentará en el Amauta algunos años más tarde y no será traducida en palabras específicas hasta que se contacte con la idea de mito. Sin embargo, ya en *La procesión tradicional* podemos adivinar una idea de religión que comienza a tener relación con lo masivo: lo místico comienza a conjugarse con lo colectivo y adquiere una fuerza imponente, aunque la idea de fe unida a la política no va a aparecer aún. Como plantea Flores Galindo

> (…) el texto más importante que escribe, antes de viajar a Europa, es el largo artículo sobre la procesión del Señor de los Milagros, donde cualquier lector puede ver cómo la preocupación por el hecho religioso conduce a que Mariátegui descubra las multitudes, y de qué manera la religión comenzaba a ser importante para él, no tanto por las respuestas a los problemas metafísicos,

> sino más bien por su capacidad de aglutinar multitudes y movilizarlas para un proyecto en común (Flores Galindo, 2009: 2).

El "encanto misterioso del misticismo", si bien acompañó al peruano durante toda su vida, fue cambiando en su contenido y en sus límites. Durante el período de juventud que estamos analizando, y más específicamente en la producción comprendida entre 1916 y 1919, años en los cuales el Amauta semanalmente edita la sección conocida como "Voces", aparecen regularmente artículos que versan sobre la mística de ciertos días festivos y que hacen referencia a la vinculación de la religión con la política. Sin embargo, en estos pasajes la religión y la política aparecen casi como términos excluyentes. Una es sacra, la otra profana; una exige recogimiento, y la otra, bullicio. En los artículos de Semana Santa aparece fuerte esta idea:

> (…) nosotros quisiéramos que la política se recogiera, se compungiera y se confesara en honor a la cuaresma. Mas la política es muy distinta. La política, a pesar de que es tan criolla, es también un poco pagana. No debiera serlo en el Perú, donde todo se hace después de signarse con la señal de la cruz (Mariátegui, 1991: 257).

Incluso en los días religiosos, en los cuales todo Lima hace ayuno y se producen grandes manifestaciones de religiosidad, la política es incapaz de respetar el recogimiento porque, para el Mariátegui de "Voces", la política es política parlamentaria y sus tiempos y compases están marcados por la negociación, el tironeo y la competencia por los recursos de todo tipo: "No creemos que la política haya hecho acto de contrición. La política no puede arrepentirse" (Mariátegui, 1992b: 321). Mariátegui habla con desdén de esta política e incluso hace referencia al disgusto que le produce el tener que seguir cubriendo estos debates y elaborando las editoriales de "Voces". A diferencia de las concepciones que se cristalizarán más adelante, en estos escritos la política es, casi exclusivamente, política institucional. Sin embargo, la escasa implicancia que tiene Mariátegui a la hora de escribir estas cortas editoriales hace que, en sus propias palabras, no tenga sentido otorgarles mucha centralidad. Es el de las "Voces" un diarismo político criollo cotidiano, al que el propio autor no le da mucha importancia ni le dedica demasiado esfuerzo. Como aclaraba en su correspondencia con "Ruth": "Yo no hago política sino en unos cotidianos párrafos llamados *Voces* y la hago por cierto con escaso gusto y hasta desapego. Tú ignoras lo grave y antipático que es esto de escribir por obligación" (Mariátegui, 1989: 66).

Sin embargo, este dudoso "no hago política" va a cambiar muy pronto para nuestro autor. A partir de 1918, y sobre todo con el lanzamiento del diario *Nuestra época*, Mariátegui comienza a definir posturas propias cada vez más críticas con el *statu quo* de la política peruana. Éstas van radicalizándose a medida de que se implica en la construcción del periódico, denominado así

> (…) porque creemos que comienza con nosotros una época de renovación que exige que las energías de la juventud se pongan al servicio del interés público. Y, en plena juventud, comprendemos nuestro deber de concurrir a esta reacción nacional con toda nuestra honradez y con toda nuestra sinceridad, ardorosas y robustas. (…) Nuestros hombres figurativos suelen inspirarnos, por haberlos mirado de cerca, un poco de desdén y un poco de asco. Y esta repulsa continua nos ha hecho sentir la necesidad de buscarnos un camino propio para afirmarla y para salvarnos de toda apariencia de solidaridad con el pecado, el delito y la ineptitud contemporáneos (…) (Mariátegui, 1991b: 320).

En esa "búsqueda del camino propio" mermarían los temas religiosos que tanta centralidad habían tenido en los años inmediatamente anteriores. Esto no implica que la evidente religiosidad del peruano haya entrado en crisis, sino que nuevas intuiciones y percepciones irían desplazando esa forma de religiosidad desde los temas específicamente cristianos hacia una mayor apertura a las manifestaciones de creencias que no coinciden con el culto institucional ni las efemérides de la iglesia católica. En este desplazamiento, hay influencias clave que operaron en nuestro autor, que nos gustaría repasar en el siguiente apartado.

John Mackay y Miguel de Unamuno: caminos que se cruzan en la búsqueda de Dios.

> Para él la muerte es vida y la vida es muerte. Su alma, llena al mismo tiempo de esperanza y de desesperanza, es un alma que, como la de Santa Teresa, «muere de no morir»
>
> J.C. Mariátegui

En estos años prolíficos de su juventud, Mariátegui haría contacto con otra forma de religión, a partir de la llegada e instalación en el Perú del misionero protestante de origen escocés John A. Mackay y del vínculo que establecería en simultáneo con el Colegio Anglo-Peruano en Lima. En 1918, Mackay defiende su Tesis del doctorado en Letras en la Universidad de San Marcos, exponiendo una investigación sobre el famoso literato español Miguel de Unamuno. Mariátegui, al igual que muchos otros miembros de su generación en Perú, "(…) se sintió atraído por el estudio de la espiritualidad en la tesis de Mackay, quien presentaba un Unamuno más cristalino al heroísmo buscado por esa generación." (Chanamé Orbe, 1994: 296).

Más allá del descubrimiento de Unamuno y la marca indeleble que el escritor español dejaría en el pensamiento mariateguiano, el contacto con John Mackay[131] también generaría sus

[131] Mackay y su esposa se hallaban en Perú iniciando una tarea de evangelización y educación de jóvenes en los valores protestantes. Muy pronto apareció vinculado a la generación crítica de estudiantes universitarios que encararon los procesos de lucha antioligárquicos hacia dentro de la universidad como institución, enmarcados en

propios frutos en la reflexión del Amauta. Estamos refiriéndonos específicamente al legado que Mackay transmite al joven Mariátegui -de quien no le separa mucha diferencia de edad- en relación a una perspectiva centralmente ecuménica en cuanto al credo, que profesa el antisectarismo como forma de sostener una creencia religiosa. El pastor influye también en Mariátegui con su concepción acerca de la educación como una tarea básica y fundamental a realizar en función de un proceso de transformación social.

En relación al primer punto, la apertura que demostraba Mackay se plasmó en su rol de constructor de una institución educativa y evangelizadora como el colegio Anglo-Peruano, totalmente abierta a los debates de la generación joven de Perú. Durante los años en que la institución estuvo a cargo del escocés "(…) en ningún momento el Colegio se presentó como un centro de adoctrinamiento religioso, sino más bien como un espacio de libertad confesional y exento de prejuicios clericales" (Chanamé Orbe, 1994: 294). En el acercamiento de Mariátegui a Mackay, esta apertura heterodoxa como forma de manifestación de un ecumenismo consecuente, se transformará en un gesto que el Amauta admira y emula de allí en más. Este ecumenismo como una búsqueda universal por integrar corrientes y perspectivas liberadoras sin intentar imponer unilateralmente y sin rendir homenaje exclusivo a un dogma sacrosanto e inaccesible va a transformarse en una característica fundamental del posterior marxismo de Mariátegui.

La segunda cuestión en que la influencia de Mackay resulta clave en la formación mariateguiana es en la apuesta de transformar la forma de la educación y asumir también este desafío desde la propia religión. Esta fue una perspectiva muy cara a toda la generación latinoamericana de jóvenes que propugnaban cambios en las estructuras e instituciones educativas de sus respectivos países, como vimos en el primer capítulo de la tesis. Desde la óptica de Mackay, la religión y su rol evangelizador perfectamente podían ir de la mano con pedagogías alternativas que pusieran el acento en la posibilidad de formar sujetos pensantes, libres, creativos. Es por esta concepción que el presbítero escocés fue tan estimado entre esa generación juvenil de los años '20 en Perú, generación inquieta, y ávida de nuevas institucionalidades en relación a la construcción del conocimiento. Y también por ello es que Mariátegui lo citará años más tarde en un artículo de 1923, retomando una noción que Mackay acuñó para caracterizar a la casta de profesores conservadores, defensores acérrimos de la Universidad elitista, autoritaria y sectaria a la que se buscaba transformar. Mackay se refería con la fórmula "intelectuales de panteón" a ese círculo de intelectuales "sin alta filiación

una ola de protestas similares a nivel continental y cuyo mojón clave es la Reforma Universitaria de 1918 en Córdoba.

ideológica, enamorados de tendencias aristocráticas y de doctrinas de élite, encariñados con reformas minúsculas y con diminutos ideales burocráticos, estos abogados, clientes y comensales del civilismo y la plutocracia, tienen un estigma peor que el del analfabetismo; tienen el estigma de la mediocridad" (Mariátegui, 1979: 83).

Volviendo a lo que planteamos inicialmente en este apartado, y siguiendo a Chanamé Orbe, podemos decir que

> Mackay influirá a Mariátegui en tres aspectos: en la admiración a Unamuno, en el tema religioso y en su crítica pedagógica. Para Mackay, don Miguel de Unamuno era uno de los '…grandes místicos herejes'. En el pensamiento unamuniano destaca el sentido de misión humana y el simbolismo de lucha agónica. Ésta, sin duda, era una de las manifestaciones del irracionalismo que se expresaba en Europa en sus versiones vitalista o espiritualista" (Chanamé Orbe, 1994: 294).

Según este autor, la fuente más directa que tuvo Mariátegui de Unamuno provenía de Mackay. Sin dudas esta será la marca más definitoria que el Amauta reciba del presbítero: la consideración y admiración que empieza a sentir por el autor español.

El viaje a Europa que Mariátegui emprende en octubre de 1919, y que lo lleva a conocer de primera mano la realidad de los países del Viejo Mundo en contexto de posguerra y los agitados procesos sociales en curso, acrecentará la estima del Amauta por Miguel de Unamuno, a quién veía como un heroico resistente, un convencido defensor de la humanidad. En un momento de puesta en cuestión del ideario y las instituciones liberales y en un contexto cargado de tensiones, la perspectiva unamuniana de la batalla agónica entre ideales e intereses se volvió central para el peruano. La admiración que le tenía Mariátegui se vinculaba también con el hecho de que Unamuno, siendo un escritor reconocido y loado a nivel universal, no eligió un lugar ascético o neutral desde el cual permanecer ajeno a los debates políticos que se generan en la España dictatorial de comienzos de los años 20, sino que se comprometió de lleno con estos debates defendiendo sus concepciones. Esto se hace más evidente a partir del golpe de estado y posterior dictadura de Primo de Rivera en España en 1923, frente a la cual Unamuno se asume como uno de los más férreos opositores. Hay una identificación vital que se produce aquí desde que Mariátegui vuelve de Europa a Perú ese mismo año, asumiendo su lugar de referencia como editorialista, hombre de letras y articulador de iniciativas culturales y su cada vez más evidente activismo político. Esta identificación aparece cuando Mariátegui nos dice que

> Unamuno, de otro lado, no es una de las grandes inteligencias de España sino de Europa, de Occidente. Su obra no es nacional sino europea, mundial. A ningún escritor español contemporáneo se conoce y se aprecia tanto en Europa como a Unamuno. Y este hecho no carece de significación. Indica, antes bien,

> que la obra de Unamuno refleja inquietudes, preocupaciones y actitudes actuales del pensamiento mundial" (Mariátegui, 1959b: 123).

Esta implicancia política que Mariátegui admira en personalidades como la de Unamuno refleja el pulso de un momento histórico en que

> (…) ningún espíritu sensible a la vida puede colocarse al margen de la política. La política en esos períodos no es una menuda actividad burocrática, sino la gestación y el parto de un nuevo orden social. Así como nadie puede ser indiferente al espectáculo de una tempestad, nadie tampoco puede ser indiferente al espectáculo de una Revolución. La infidelidad al arte no es en estos casos una cuestión de flaqueza estética sino una cuestión de sensibilidad histórica (Mariátegui, 1959b:125).

Es evidente aquí el desplazamiento en la consideración de la política que tenía el Amauta en relación a sus escritos juveniles. Esta imposibilidad de indiferencia por parte de los artistas, esta sensibilidad histórica, son rasgos del propio devenir de Mariátegui: de aquel inicial cronista crítico y descontento, interesado en diversas manifestaciones estéticas y reacio a la política, nuestro autor pasa a constituirse en una de las figuras claves del activismo antisistémico de su época en el Perú, integrando no obstante todos estos intereses en una búsqueda general de nuevas coordenadas para pensar y vivir su tiempo.

Las referencias directas que encontramos en Mariátegui sobre el literato español son posteriores a su vuelta de Europa, aunque su inicial conocimiento de la obra haya sido previo al viaje de la mano de Mackay. Para el Amauta, la experiencia de vivenciar en primera persona la crisis civilizatoria que atravesaba occidente y de conocer de cerca los procesos de movilización de masas, genera las condiciones para asumir una lectura de Unamuno que hace especial hincapié en la idea de agonía como batalla permanente:

> La palabra agonía, en el ardiente y viviente lenguaje de Unamuno, recobra su acepción original. Agonía no es preludio de la muerte, no es conclusión de la vida. Agonía —como Unamuno escribe en la introducción de su libro— quiere decir lucha. Agoniza aquel que vive luchando; luchando contra la vida misma. Y contra la muerte (Mariátegui, 1959b: 116).

Esta noción va a ser incorporada por Mariátegui como parte irrenunciable de su concepción de la política como lucha y es perfectamente compatible con la temprana intuición de que la historia humana *resulta* de la acción humana. Esta concepción guarda una peculiar carga religiosa en tanto que la idea original de Unamuno se basa en un análisis del cristianismo. Así como bien y mal se enfrentan para disputarse el devenir del mundo, las fuerzas sociales enfrentadas son las que constituyen la posibilidad de apertura del futuro, y en el juego constante de esa batalla a todo o nada se dirimen los rumbos de la sociedad porvenir. En este juego entre vida y muerte, también se recupera la temprana idea religiosa del dolor como posibilidad de

superación: la agonía implica sufrimiento, pero lo que adviene, de triunfar la perspectiva de futuro, es mucho mejor para la humanidad.

Como hemos revisado en los primeros capítulos, antes de salir de viaje a Europa, más exactamente en 1918, nuestro autor se reconoció como socialista. Pero en este período de su vida y ya habiendo retornado a su país, Mariátegui ha asumido, cada vez más resueltamente, su opción por el socialismo. Y es por eso que ahora le interesa mostrar que, aunque Unamuno no sea socialista, su pensamiento

> (…) ha tenido siempre un sentido revolucionario. Su influencia, sobre todo, ha sido hondamente revolucionaria. Últimamente, la política del Directorio había empujado a Unamuno más marcadamente aún hacia la Revolución. Su repugnancia intelectual y espiritual a la reacción y a su despotismo opresor de la Inteligencia, lo había aproximado al proletariado y al socialismo. Una de sus más recientes actitudes ha sido socialista o, al menos, filosocialista. En este punto de su trayectoria lo han detenido el ultraje y la agresión brutales del Directorio (Mariátegui, 1959b: 124).

El punto que marca la discrepancia que sostiene Mariátegui con Unamuno es que el autor español no se sitúe desde el marxismo y que lo caracterice como una ideología que, al determinar que los hombres dependen de las cosas, excluiría la posibilidad de un espiritualismo que haga hincapié en las acciones humanas. Discutiendo con Unamuno, queriendo disuadirlo de esta idea, Mariátegui se nos muestra parado en las antípodas de esta lectura, al entender que el "(…) materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia" (Mariátegui, 1995: 232).

En un desarrollo que va a ir perfeccionando y sosteniendo a lo largo del tiempo, y apoyándose en las lecturas que ha conocido en Europa (centralmente, en Benedetto Croce y en George Sorel), el autor peruano va a discutirle a Unamuno específicamente la reducción del marxismo a una lectura determinista de lo económico. Citando a Croce, se pregunta: "¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiere decir, el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor?" (Mariátegui, 1974: 25). Para Mariátegui, socialismo es el nombre de un proyecto revolucionario que se centra en la capacidad de los hombres de luchar por otra forma de organizar la sociedad, y marxismo es la explicación sustentada de este proyecto. En una crítica que le realiza a Unamuno, Mariátegui plantea estas diferencias, y el literato español le responde reconociendo "(…) que, en verdad, Marx no fue un profesor sino un profeta" (Mariátegui, 1974: 25). Contento de poder sostener esta tensión, el Amauta repite, algunos años más tarde, que

> (…) el materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista. (Ya

> Unamuno, tocando otro aspecto de la oposición entre idealismo y materialismo, ha dicho que 'como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo') (Mariátegui, 1974: 28).

Hay aquí una intensa afinidad espiritual que va a sostenerse toda la vida, ya que lo que "(…) le permite a Mariátegui comprender y 'encontrarse' con Unamuno es el mismo gusto por una verdad viva que sólo puede rechazar toda posesión dogmática. Dimensión 'mística' abierta a la búsqueda y al viaje, irremediablemente atraída por el deseo de lo Desconocido" (GUIBAL, 1989: 155). Es que así como Unamuno lucha hasta el final por revivir al cristianismo, por resaltar sus valores, mientras que Mariátegui pretende hacer algo similar asimilando el marxismo en su Perú natal: se apropia de un gesto, que es aquel que marca la distancia entre sostener una ortodoxia cerrada o una concepción abierta a la praxis humana, entre el culto teológico a las verdades plasmadas y el viaje místico de acceso a la verdad en la realidad.

En esta operación -muy típica del pensamiento crítico latinoamericano- al igual que en muchas otras que despliega a lo largo de su obra, el mecanismo de Mariátegui opera "(…) como la "antropofagia" de Oswald de Andrade (1928), ingiriendo y regurgitando las ideas europeas tras prolongadas masticaciones y digestiones en el cuerpo propio, mezclándolas con las propias enzimas, disolviendo la antigua pregunta por la copia y el original, por la autenticidad y la esencia" (Acha Y D´Antonio, 2010: 240). Unamuno lo marca definitivamente y Mariátegui aprovecha incluso las diferencias para seguir marcando el latido de sus búsquedas de fe, que han encontrado una estación clave y definitiva en el socialismo.

El mito como respuesta ante la crisis: Sorel, revitalizador de Marx

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

Retomando lo que planteábamos anteriormente, el viaje a Europa que tuvo al Amauta fuera de Perú entre 1919 y 1923 lo acercará a vivenciar nuevas manifestaciones de lo religioso que transformarán la noción que Mariátegui tiene sobre ello, o al menos, lo llevarán a correr los límites que en su juventud le colocaba a esa dimensión. Encontramos en los artículos escritos sobre Unamuno esas fronteras ya desplazadas: lo que le interesa ahora al peruano son las manifestaciones religiosas (políticas) que comprometen a las masas a nivel mundial. Si en Lima, en su juventud temprana, el Amauta se hallaba hastiado por el frenético ritmo de la vida

actual y escribía nostálgico de un pasado mejor, en Europa encuentra posibles salidas y se enamora del porvenir. Como sostiene Terán, el espiritualismo de su período juvenil sigue presente, "(…) aun cuando definiéndose hacia un enmarcamiento de activismo vitalista, que va a ser visto quizás como aquel hilo conductor capaz de articular las voluntades colectivas" (Terán, 1985: 61). Es ese espiritualismo lo que le permite hacer una lectura en clave histórica y política de la figura –a sus ojos, fascinante- de Juana de Arco. Refiriéndose a ella propone que "(…) ha habido muchos ejemplares excelsos de misticismos. Pero de un misticismo generalmente estático y contemplativo. No de un misticismo tan dinámico, tan poderoso, tan capaz de comunicar su lema, su fe y su alucinación a muchedumbres y ejércitos" (Mariátegui, 1986:47).

Desde ese momento, las críticas románticas, si bien permanecen latentes, ya no volverán a tener un tono desesperanzador, sino que, por el contrario, van a señalar el índice de posibilidad de un futuro promisorio. Si en la Lima que aparecía retratada por su pluma en *La procesión tradicional* el misticismo era irremediablemente sepultado por la modernidad, en la Europa en que se construía día a día la lucha socialista, la mística resurgía, presente y protagonista en las manifestaciones de masas de los oprimidos.

De todo lo que leyó y profundizó en su incursión al viejo continente, el autor que le permitiría sintetizar ese interés y ese desplazamiento de su idea de lo religioso hacia el ámbito terrenal de la lucha de las fuerzas sociales es, sin duda, George Sorel, a quien Mariátegui adopta como punta de lanza para embarcarse en un proyecto de renovación teórica del marxismo[132]. Hay autores que sostienen que una de las razones por las que se produce esa "adopción" reside en la identificación que Mariátegui entabla con Sorel en torno a la idea de misterio y a las críticas de la limitada razón moderna. Para Sorel, es imposible explicar la realidad de forma exhaustiva porque ésta guarda siempre una oscuridad que la filosofía debe respetar, y que es ese misterio el que puede dar fuerza política a cualquier doctrina. Esta concepción hace que el autor francés se interese por las manifestaciones de la sensibilidad como el arte, pero también la fuerza del amor, porque para él las manifestaciones psicológicas básicas apoyan los grandes fenómenos sociales. Por supuesto, la sensibilidad para Mariátegui es un don y en eso defiende a Sorel también. Si seguimos a Salvateucci, "El exaltar el misterio lleva necesariamente a una posición mística. Sorel y Mariátegui la asumen plenamente. Así, por ejemplo, Sorel afirma que

[132] Tal como sucede en el caso de Unamuno, Mariátegui ya conocía a Sorel antes de viajar. Como plantea Mazzeo, "Rouillón resalta la relación de Mariátegui con Víctor Maúrtua, lector de Hegel, Marx, Engels, Bergson, Sorel y Labriola, Rolland, Unamuno, etc., un divulgador temprano del marxismo en el Perú con ascendente en círculos intelectuales, concretamente en aquellos en los que Mariátegui participaba" (Mazzeo, 2013:85).

Peguy no se equivocaba cuando consideraba que la mística en política es una levadura indispensable para desarrollar energías" (García Salvatecci, 1979:181).

El mito pasa a ser una noción clave, con la que el autor peruano construye una fórmula en la que resume muchas de sus percepciones acerca de la manera en que se desenvuelve la historia, consecuencia de la praxis humana en sociedad. Recordemos que, para Sorel, mientras que "(…) la utopía es una construcción intelectual, el plano de una sociedad enteramente realizada, el mito es un conjunto de imágenes equivalentes, capaces de galvanizar el imaginario de las masas y lanzarlas a la acción colectiva" (Laclau, 2006:49).

A diferencia de lo que ocurre con la recuperación de Sorel que hace Benjamin, en la que la idea de mito es descartada o aparece directamente como negativa, el autor peruano identificará en ese concepto la posibilidad de resumir muchas de sus intuiciones epocales. En una serie de artículos escritos y publicados en 1925, Mariátegui clarificó la lectura que tenía del escenario mundial de posguerra. Su percepción, similar a la de muchos de sus contemporáneos, radicaba en que la humanidad se hallaba sumida en una crisis fundamental, en un conflicto en el que se encontraban enfrentadas dos concepciones antagónicas. Por un lado, pervivía latente "la chata y cómoda filosofía" (Mariátegui, 1959: 14) basada en las decadentes ideas del progreso, la Razón y la Ciencia como formas de evolución, ideas que había planteado la burguesía en su época de ascenso y que resultaron ser inviables frente a la necesidad imperiosa de "vivir peligrosamente". Ya no se mostraban atractivas ni conducentes frente a la radicalmente opuesta concepción posbélica de que "(…) la única fe que puede ocupar el yo profundo del hombre contemporáneo es una fe combativa" (Mariátegui, 1959: 17). Ahora bien, en ese afán de "vivir peligrosamente", convivían las utopías socialistas con la reacción fascista, y libraban una batalla inescapable por el destino de la civilización en crisis: "Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco" (Mariátegui, 1959: 17).

De esa batalla es testigo el Amauta, cuando participa de las movilizaciones del proletariado en diferentes países que llevan como estandarte y referencia la Revolución Rusa, pero también cuando vivencia de cerca el ascenso del fascismo italiano y la progresiva organización política e intelectual de la reacción en otros países europeos. Por ello considera que "(…) todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes" (Mariátegui, 1959: 15).

En esa perspectiva de que "(…) la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza" (Mariátegui, 1959:18) y ante la constatación de la necesidad

metafísica de creer en lo que se está haciendo o en un futuro posible, el Amauta establece que "(…) el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico" (Mariátegui, 1959: 29). Así, esta noción se torna una referencia indiscutible para Mariátegui, respaldándose en Sorel en sus intentos por clarificar cuál era el marco teórico e ideológico desde el que estaba pensando la revitalización del marxismo y su adaptación a la realidad local. El Amauta sostiene esta operación teórica incluso a sabiendas de que incluir al autor francés en la nómina de los marxistas más importantes de los últimos años le costaría el desdén de muchos defensores de la ortodoxia[133]. No obstante, Mariátegui mantiene la defensa inclaudicable de Sorel, ya que a su juicio había sido quien renovó con mayores bríos al anquilosado marxismo de principios de siglo. Desde su original perspectiva,

> (…) a través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y conquistas esenciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Yendo más allá de las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson[134] y los pragmatistas ideas que revigorizan al pensamiento socialista al restablecer la misión revolucionaria de la que se había distanciado gradualmente por medio de la burguesificación de sus partidos y representantes parlamentarios. En el plano filosófico, estos últimos se contentan con el historicismo más complaciente y el más tímido evolucionismo. La teoría de los mitos revolucionarios, que adopta para el movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, sienta las bases para una filosofía de la revolución (Mariátegui, 1974: 2).

Para Mariátegui, Sorel había entendido que era posible y urgente desafiar la teoría de Marx y rebasarla en tanto las necesidades del momento así lo demandaban. En ese gesto herético, el peruano encontraba la vitalidad de una propuesta, de un programa, que cobraba sentido en tanto móvil para la lucha por un porvenir de liberación humana. Para Sorel, "(…) los mitos revolucionarios actuales son casi puros. Permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva. No son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades" (Sorel, 2005: 39). Lo que permite suponer que el mito socialista, en este caso, es superación de la decadente burguesía y sus ideas, es que

> (…) cuando uno se sitúa en el terreno de los mitos, se está al abrigo de toda refutación, lo que ha llegado a muchas personas a decir que el socialismo es una especie de religión. Se ha insistido, en efecto, desde hace mucho tiempo, en que las convicciones religiosas estar al abrigo de la crítica. De ahí que se

[133] Tal como plantea en una nota de presentación que el mismo preparó en 1929, hablando de su libro: "Los 7 Ensayos no son sino la aplicación de un método marxista, *para los ortodoxos del marxismo insuficientemente rígido en cuanto reconoce singular importancia al aporte Soreliano*, pero que en concepto del autor corresponde al verdadero moderno marxismo, que no puede dejar de basarse en ninguno de las grandes adquisiciones del 900 en filosofía, psicología, etc" (Mariátegui, 2004: 18).

[134] A falta de espacio no hemos podido señalar aquí otra influencia que es fundamental para analizar el vitalismo de Mariátegui y su concepción de estos años, como es la Henri Bergson y su libro *La evolución creadora*, con el cual el Amauta entró en contacto en Lima, posteriormente a su regreso de Europa.

> crea posible deducir que todo lo que pretende estar por encima de la ciencia sea una religión. En consecuencia, se hará entrevista una nueva analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que tiene por objetivo el aprendizaje, la preparación y aun la reconstrucción del individuo en vista de una obra gigantesca (Sorel, 2005: 41).

Frente a este novedoso encuentro entre socialismo y religión, Mariátegui va a sentirse fascinado: finalmente, no había que elegir entre estos términos, por el contrario, ante las manifestaciones masivas que comprenden a los miles de millones que están luchando a nivel mundial por acabar con la sociedad capitalista, el componente religioso va a tornarse central, ya que "el socialismo es una religión y una mística" (Mariátegui, 1971: 46). Es que en occidente se ha producido un desplazamiento muy importante para analizar:

> El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste (Mariátegui, 1964: 286).

Sin embargo, es importante hacer una aclaración. Mariátegui hará sus descargos contra la forma de espiritualización exotista, con tendencias orientalistas, que la desencantada burguesía estaba empujando[135]. En *Defensa del Marxismo* se pregunta directamente

> ¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea? Si la civilización capitalista en su decadencia -bajo tantos aspectos semejante a la de la civilización romana- renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas (Mariátegui, 1974: 101-102).

Esta crítica a los "éxtasis espiritualistas" vuelve a marcar distancia con la propuesta de revitalizar el orden decadente mediante inyecciones anímicas de procedencia supuestamente oriental. El socialismo debe mantenerse lejos de esta tentación, porque es una treta de las clases dominantes para mantenerse como tales. De no hacerlo, se pregunta "¿En qué se distinguiría, del más senil y extenuado pensamiento capitalista, un pensamiento socialista que empezase por compartir todos sus gustos clandestinos?" (Mariátegui, 1974:102).

Por el contrario, el mito socialista va ganando terreno ya 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. El mito liberal renacentista, ha envejecido

[135] Una condena del mismo tenor puede leerse hacia la idea de mística en los escritos juveniles de Benjamin. Ver capítulo 8.

> demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma (Mariátegui, 1959:22).

Habiendo encontrado esa posibilidad de insuflar el alma guerrera del proletariado con un mito que anticipa la sociedad porvenir con la idea de la revolución social, el restablecimiento de la fe en el futuro va de la mano con la organización de la lucha por el socialismo a hacer advenir. Esto es lo que le otorga fortaleza a la propuesta revolucionaria, a nivel mundial: ha logrado instalarse como posibilidad, como alternativa, y así se torna deseo y faro. El desplazamiento opera descartando la idea de que la revolución socialista sea una revolución laica, desprovista de creencias religiosas, aquellas que conmueven y convencen a niveles donde no es la razón la que se asienta.

Para Mariátegui, había pasado el momento en que era necesario despegar las propuestas revolucionarias de la religión heredada, de los rituales vinculados a la fe religiosa. Por el contrario, era hora de asumir que la revolución también podía ser una forma de religión. La revolución puede ser religiosa en tanto funciona como un articulador que dota de sentido, estrecha lazos, genera comunión y prácticas compartidas, deposita en el futuro la posibilidad de redención de los males de la humanidad y es, cotidianamente, una productora de incentivos morales para la lucha que se vive como lucha final, más allá de que, atendiendo al relativismo que era marca de época, Mariátegui consideraba que no hay lucha definitiva puesto que "(…) el mesiánico milenio no vendrá nunca, El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva" (Mariátegui, 1959:24).

Son los postulados de Sorel lo que respalda esta percepción:

> Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo XX; decía en sus Reflexiones sobre la Violencia: 'Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título'. Renán, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento. 'A cada experiencia frustrada, recomienzan. No han encontrado la solución: la encontrarán. Jamás los asalta la idea de que la solución no exista. He ahí su fuerza' (Mariátegui, 1959:22).

Para el autor peruano fue George Sorel quien "(…) reaccionando contra el mediocre positivismo de que estaban contagiados los socialistas de su tiempo, descubrió el valor perenne del Mito en la formación de los grandes movimientos populares", y desde ese momento "(…) sabemos bien que este es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo no

debemos negligir ni subestimar" (Mariátegui en Valcárcel, 1972: 12). El hecho de que Mariátegui asuma esta lectura nuevamente tiene repercusiones inmediatas en la construcción de su propia idea del marxismo, a partir de las interpretaciones que realiza al respecto, estando pendiente -como ya revisamos anteriormente- de aportar claridad para la transformación social de su Perú natal.

Socialismo, mito e indigenismo. Última estación de la relación entre mística y política.

> Poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que la religión es el opio de los pueblos: el comunismo es esencialmente religioso.
>
> J.C. Mariátegui

El viaje a Europa y las experiencias que vivenció allí Mariátegui lo empujaron a reencontrar el hilo conductor entre la experiencia religiosa (en el sentido de Totalidad, de cohesión, de comunión) y las experiencias de masas que emergieron en el Viejo Mundo tras la Primera Guerra Mundial. Para comprender desde la perspectiva del Amauta la necesidad y pertinencia de los grandes movimientos políticos cargados de mística es menester retomar su idea de que, en un período de decadencia de la sociedad burguesa, había relatos que comenzaban a mostrarse capaces de saciar la necesidad de creencia de los pueblos.

Entre estos relatos, privilegia el socialismo, porque entiende que en él se resumen todas las capacidades de ascensión moral de la humanidad. Para Mariátegui, el socialismo es capaz de movilizar a la humanidad en la batalla agónica por un futuro de igualdad, porque es el registro que le permite a "(…) millones de hombres [que] trabajan con un ardimiento místico y una pasión religiosa por crear un mundo nuevo" (Mariátegui, 1959: 28) construir un mito movilizador para alentarlos a seguir en plena adversidad y en correlación de fuerzas desfavorable. Nuestro autor asume que el marxismo es "(…) evangelio y método de un movimiento de masas". (Mariátegui, 1974: 16) ¿Qué implica esto en su análisis? Por un lado que el marxismo es el mejor arsenal para interpretar la historia viva de una realidad cambiante, es método vivo en tanto que Marx ha sabido concebir las herramientas centrales para encarar un análisis de la lógica de dominación y sostenimiento del capitalismo como sistema global. Pero, por otro lado, implica también que es la teoría que da sustento a un proyecto revolucionario integral que las masas se apropian en función de dar la lucha por el socialismo como sistema alternativo a la pobreza y la alienación. En toda su interpretación acerca del socialismo como proyecto cobra sentido la idea de que lo fundamental en esa batalla es la batalla

misma: lo que genera en términos de autoconocimiento a los explotados, armas para combatir, crecimiento moral y espiritual, y sobre todo, de brindar una creencia que permita dotar de sentido a un mundo que, con la decadencia burguesa y la Gran Guerra a la que lleva la lógica de la ganancia, lo ha perdido para muchos y muchas.

En esta percepción y reconocimiento del marxismo como teoría viva y al socialismo como idea fuerza por Mariátegui, no desconoce ni reniega de toda la búsqueda espiritual que ha emprendido de muy joven, al contrario, la hilvana en un nuevo pasaje de su temprana búsqueda de Dios, como plantea en una entrevista que le hacen en 1926:

> (…) si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno. (Agonía, como Unamuno, con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate) (Mariátegui, 1982: 154).

En sus gestos autobiográficos nuestro autor no identifica cortes tajantes, sino más bien continuidades en un mismo sendero de intuiciones trascendentales con estaciones diferenciadas. Esta conjunción que sostiene entre religión, socialismo y política -arriesgada para cualquier marxista de manual- le permite reunir espiritualidad, mística y política revolucionaria. A contramano de lo que planteaba el marxismo decimonónico, e incluso el bolchevismo, Mariátegui entiende que ya no se puede ser antirreligioso en nombre de valores científicos: "(…) una revolución es siempre religiosa, la palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia." (Mariátegui, 2004: 220). Esta perspectiva, en lugar de restarle radicalidad a sus planteos, le permite a Mariátegui construir un marxismo a la altura de las necesidades del Perú. Un marxismo intensamente marcado por las búsquedas ecuménicas y pedagógicas de la obra protestante en el continente, que no renegará de la potencia que guardan en las clases populares la simbología y el ritualismo del cristianismo porque hace propia la idea unamuniana de que la agonía es conflicto, y esto le otorga todo el peso de la historia a la labor humana, a la praxis transformadora.

Este movimiento en el que confluyen la experiencia religiosa en la política revolucionaria es el que le permite al Amauta instalarse en la herejía, confiado de que la fe y la filiación –e incluso, como lo nombra, el dogma- no necesitan autoafirmación ni sectarismo sino por el contrario, precisan dejarse conmover por los devaneos de los sujetos oprimidos en lucha. Y nunca habrá mejores condiciones para hacer emerger pensamientos originales que aporten a la

emancipación como cuando un autor se deja penetrar por la realidad que pretende interpretar y transformar, y sin pruritos para salir a buscar elaboraciones de otras latitudes que le permiten crecer en comprensión.

La estación del socialismo es definitiva en el Mariátegui desde siempre místico pues, tal como plantea Flores Galindo, el socialismo representa para Mariátegui

> (…) el mito, en cierta manera la religión de nuestro tiempo, la invitación a combatir por el milenio en la tierra: una agonía. El marxismo era una práctica que envolvía a todo el hombre y a todos los hombres; desterraba el aislamiento y el individualismo de los intelectuales, para sumergirlos en la política, sinónimo de pasión. Es así como la razón y los sentimientos, la inteligencia y la imaginación se confundían (Flores Galindo, 1982: 54).

En un momento de lucha a muerte por el futuro, se hacía imprescindible defender el socialismo como proyecto y como filosofía contra el cónclave fariseo, que se agolpaba a nivel mundial para evitar el advenimiento del futuro emancipado:

> Las clases que se han sucedido en el dominio de la sociedad, han disfrazado siempre sus móviles materiales con una mitología que abonaba el idealismo de su conducta. Como el socialismo, consecuente con sus premisas filosóficas, renuncia a este indumento anacrónico, todas las supersticiones espiritualistas se amotinan contra él, en un cónclave del fariseísmo universal, a cuyas sagradas decisiones sienten el deber de mostrarse atentos, sin reparar en su sentido reaccionario, intelectuales pávidos y universitarios ingenuos (Mariátegui, 1974: 53).

Esta batalla por defender la propia espiritualidad del materialismo es la que el Amauta asumió como propia, partiendo de la premisa de que

> (…) la primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos 'no filosóficos' que actúan como residuo en mentes que se imaginan liberadas de superados dogmatismos, inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerril. La historia contradice, con innumerables testimonios, este arbitrario concepto. La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras (Mariátegui, 1974: 52).

Esa "plena afirmación del poder del espíritu" necesita no obstante de un último movimiento para poder hacer carne esta teoría revolucionaria: el relato de las gestas heroicas y el posible mito de levantamiento social en el Perú. Lo urgente era enraizar el socialismo, transmutándolo con el latido vivo de las víctimas de la peor esclavitud del capitalismo mundializado, aquellas 4/5 partes de la "masa peruana" contemporáneas a Mariátegui y que soportaban la peor carga del sistema económico instaurado por la Conquista: los indígenas. Por ello, y no casualmente, la última estación de este recorrido reside en el acercamiento de

Mariátegui al indigenismo[136]. No en vano muchas de las principales revelaciones a las que el Amauta accede sobre la política y los debates del indigenismo peruano se le aparecen de la mano de Urviola, el "indio socialista", que hasta su temprana muerte hizo denodados esfuerzos por organizar a los suyos. Tampoco casualmente encuentra Mariátegui en el advenimiento de un indigenismo socialista la posibilidad de insuflar un mito en el pueblo indígena: no es el alma de Occidente la única que necesita una creencia firme para avanzar, sino que los sojuzgados pueblos indígenas también precisan una idea movilizadora. Y allí, en la pertinencia de conjugar socialismo con redención indígena, el mito es nuevamente articulador:

> (…) la propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. Este mismo movimiento se manifiesta en el arte y en la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes depreciados por el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales españolas. La literatura indigenista parece destinada a cumplir la misma función que la literatura "mujikista" en el período pre-revolucionario ruso. Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias (Mariátegui, 2004: 37).

Esa articulación significaba la posibilidad concreta de avanzar en una transformación social radical, siempre y cuando estuviera en condiciones de amalgamarse con las luchas del incipiente proletariado urbano. Si en la conclusión a la que arriba Mariátegui la solución definitiva al persistente "problema del indio" en Perú es una solución social, nuevamente es el socialismo quien provee las coordenadas de avanzada. Por ello en 1927 Mariátegui no duda en volver a invocar "el alto espíritu de Jorge Sorel" cuando escribe el prólogo de *Tempestad en los andes,* el libro más difundido del conocido indigenista peruano Valcárcel. En este prólogo dice muy claramente el Amauta que

> (…) Valcárcel, que no parte de apriorismos doctrinarios, -como se puede decir, aunque inexacta y superficialmente de mí y los elementos que me son conocidamente más próximos de la nueva generación, -encuentra por esto la misma vía que nosotros a través de un trabajo natural y espontáneo de conocimiento y penetración del problema indígena. La obra que ha escrito no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta algo de apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos (Mariátegui en Valcárcel, 1972: 15).

[136] De todas maneras, como ya vimos en los capítulos 2 y 3, es importante resaltar que el contacto de Mariátegui con el indigenismo y alguno de sus precursores también es previo a su viaje a Europa y por tanto, mucho anterior a este momento en que, sin embargo, comienza a situar políticamente al indigenismo y su posible relación con el socialismo.

Haber encontrado "la misma vía que nosotros" habla de una afinidad que es sobre todo política, puesto que

> (…) la fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de la tierra keswa. 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. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaiko, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? (Mariátegui, 1972:16).

Esta capacidad de Mariátegui por aunar la sensibilidad histórica mundial, el pulso de las transformaciones que se están dando en otras latitudes con las búsquedas autóctonas por barrer con las viejas estructuras de dominación es también un gesto permanente de su mirada a la vez ecuménica y situada. Así elige, de manera permanente en su producción madura, transitar el difícil y precario equilibrio entre la realidad nacional y el pulso general de época. El mito es una categoría tan central en la obra de Mariátegui porque lo habilita a articular su búsqueda -desde muy temprano como vimos: religiosa- de totalidad y de un Absoluto que es siempre relativo en función de la necesidad de contextualizar históricamente los anhelos populares, pero que sobre todas las cosas, es capaz de otorgar sentido a lo cotidiano[137].

El mito le permite encausar su idea multidimensional de la política, una política que en tiempos revolucionarios, lo ocupa todo, lo comprende todo. A la vez, es un término que habilita a condensar la apuesta colectiva y los sueños de transformación social que pretende para su realidad circundante, en un proceso que entiende deberán encarnar ni más ni menos que los diversos sujetos en lucha. El mito es el que logra coagular en Mariátegui sus progresivos intereses filosóficos, políticos y epistemológicos: el misticismo temprano y su admiración por lo trascendental, el socialismo como posibilidad máxima de ascenso moral de la humanidad y el indigenismo como potencia, como cosmovisión que permita construir una nueva realidad en el Perú marcado por la opresión colonial.

En el mito socialista indígena encontramos todos los elementos que Mariátegui privilegia a la hora de proyectar la posibilidad de la transformación social de su querido y castigado país: "(…) un relato de futuro, una creencia que otorga fuerza, un sujeto cientos de años oprimido que busca poner fin al yugo, herencias del pasado y de la tradición que hacen posible pensar una proyección comunista" (Mazzeo, 2008). y la confirmación de que "(…) lo nacional y lo

[137] Para ver como la idea de mito puede pensarse como un articulador equivalencial de significados, capaz de aglutinar distintas dimensiones de lectura de lo social, ver Laclau (2006).

exótico" se hallan totalmente imbricados en el marco de la progresiva mundialización del capitalismo.

La religión de los marxistas confesos.

> El hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. La historia la hacen los hombres poseídos o iluminados por una creencia, por una esperanza suprahumana: los demás hombres son el coro anónimo del drama.
>
> C. J. Mariátegui

Resumiendo este recorrido podemos decir que Mariátegui, marcado por sus vivencias infantiles, expresa en sus primeros años como escritor sus búsquedas trascendentales en términos individuales: refugiándose en la literatura mística y en los autores que planteaban formas de acceso a la Verdad en Dios, vinculándose a través del recogimiento personal y del sacrificio, atravesando pruebas de dolor que los iban haciendo superarse a sí mismos. A lo largo de toda esta etapa, la religión se encuentra fuertemente vinculada a la infancia propia, pero también al pasado de todo un pueblo que está perdiendo las tradiciones por someterse a las reglas de la modernidad global.

Esta veta romántica, pasadista permanece también en las reconstrucciones que Mariátegui hace de las costumbres locales en los días santos. Pero en la procesión del Señor de los Milagros, festividad callejera limeña sobre la que escribe los artículos con los que trabajamos, aparece otra fuerza que ya no es la de individuos aislados que luchan por mejorarse y comunicarse con una realidad suprema, sino la pulsión de las masas movilizadas y con un objetivo común.

También en estos años y de la mano de Mackay conoce otra forma de credo que se plantea el ecumenismo como práctica y el diálogo con otras tradiciones como posibilidad: esta manera laxa, amplia, de comprender el dogma sería fundamental en el marxismo del Amauta. Una vez entrado en contacto a partir de su viaje a Europa con el pulso general de las búsquedas de multitudes en el Viejo Continente, multitudes que insisten en parar fábricas, tomar las calles e instalar simbologías con las cuales reemplazar el mito oxidado de la burguesía en decadencia, Mariátegui comienza a unir esa religiosidad de las manifestaciones masivas que ya había percibido en Lima con la posibilidad de hacer advenir el paraíso futuro a la tierra. Esta unión se materializa para nuestro autor en la promesa del socialismo. Si bien Mariátegui ya se nombra socialista antes de partir, es sin duda en contacto con estos procesos en marcha que asume una perspectiva revolucionaria integral.

Es allí cuando comienza a corporizarse definitivamente en sus conceptualizaciones la idea, heredada de un cristiano, de la política como agonía, es decir, como lucha permanente. Esta noción le permite explicarse el conflicto vigente como un enfrentamiento entre fuerzas contrarias por el futuro de la sociedad en crisis, y a la vez es una idea centralmente religiosa en tanto pone en juego imaginarios de lo absoluto y repertorios integrales que re-ligan a partir de convicciones. La política deja de ser actividad parlamentaria, acción institucional, tarea de representantes para concebirse como la clave de comprensión de los agitados procesos sociales a los que asiste el mundo en transformación.

En estos años se instala en su arsenal teórico la propuesta de Sorel del mito revolucionario como sedimento innegable de las batallas políticas de los sectores subalternos. Una vez que el mito es reintroducido como categoría compatible con el análisis marxista de las sociedades contemporáneas, Mariátegui se esfuerza en seguir pensando cuáles son las posibilidades de transformación revolucionaria en el Perú. Allí, y en función de vivencias personales y de hechos históricos que le ofician de contexto, descubre en el indigenismo interrelacionado con el socialismo una potencia capaz de generar un mito que levante multitudes y acompañe procesos de lucha por la liberación del país.

Todo este particular bagaje vivido que se traduce en apuestas teóricas, nos permite arrojar algunas conclusiones. La manera en que Mariátegui comprende la política en su adultez, como posibilidad de transformación, pero sobre todo como lucha permanente, está signada por una visión religiosa, de los mundos contrarios enfrentados, del Bien y el Mal colisionando, disputando el porvenir de la humanidad. Es una forma de acercarse a la política muy original y que guarda mucha actualidad: Mariátegui nos plantea que los sentimientos y las emociones están completamente vinculados a esa batalla y es para él una idea total, una dimensión integral, que rige todas las esferas de la vida.

El trabajo reflexivo del autor, sustentado en una praxis política con altos niveles de compromiso, se recuesta en esa forma que ha aprehendido en su infancia, a saber: que es importantísimo sostener un credo, que se necesita tener un ideal por el cual dejarlo todo y que es posible construir conocimiento, difundir ideas, organizar al pueblo y sobre todo, transformar lo existente en función de la creencia un mundo más justo es posible.

Capítulo 8: Walter Benjamin: teología, mesianismo y revolución.

"Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final".

W. Benjamin

Para abordar el legado benjaminiano desde el interrogante sobre su idea de la política y su vínculo con la religión –algo que se han propuesto y realizado diferentes autores y corrientes de pensamiento-, es necesario repasar las condiciones generales a partir de las cuales desde muy joven el autor escoge hacer lugar a esta inquietud.[138] Recordemos que Benjamin provenía de una familia judía asimilada que no se asumía practicante, sin embargo, la tradición religiosa del judaísmo con su propio mundo simbólico marcó con mucha fuerza el pensamiento del autor, y se acercará a ella con más interés en plena juventud.

Esta influencia cobra un lugar de mayor relevancia a partir de la profundización de su vínculo con su amigo Gershom Scholem, uno de los principales estudiosos de la *Kabbalah* judía y reconocido teólogo. A lo largo de su vida, como ya vimos, Benjamin no suscribió a la política del sionismo ni a sus concepciones en torno a la tierra elegida, porque, si bien reconocía su identidad judía, lo hacía desde ese *locus* de asimilado europeo, muy habitual en los judíos alemanes de fines del siglo XIX, crítico de cualquier forma de nacionalismo extremo. A su entender, más allá de la situación en Palestina, el judaísmo tenía una tarea concreta en Europa: abonar a lo más alto de la cultura y del espíritu.

Para la generación de jóvenes interesados por las lecturas del judaísmo a la que pertenece Benjamin, es importante marcar el influjo concreto de una corriente particular dentro de ese universo religioso, como es el jasidismo, que cobra nueva fuerza a partir de la visible referencia de Martin Buber y su conocida revista *Der Jude*. Esta tendencia hacía hincapié en la interpretación de la *Kabbalah* y le otorgaba centralidad a la experiencia de la "vivencia" judaica. A la vez, reponía la idea mística de la comunicación directa con Dios y lo divino, sin mediaciones. En la perspectiva de este teólogo, la pregunta en torno a la relación entre el 'yo' y el universo fenoménico, objetos y criaturas estaba en el centro de la pregunta por la divinidad.

[138] Para un repaso de estas reconstrucciones, desde perspectivas disímiles y hasta enfrentadas, recomendamos Scholem, 2008; Löwy, 2003; Jarque, 1992; Reyes Mate, 2009; Wohlfarth, 1978; Abadi, 2014.

(Campbell, 2008:35) Si bien Benjamin se vio fuertemente influido por Buber y su escuela, también fue muy crítico de alguna de sus proposiciones (Scholem, 2008).

Es importante señalar esa influencia porque el jasidismo fue recuperado en clave crítica a la consagración ortodoxa de la posición del rabinato, que se había asimilado con demasiada cercanía al lugar del cura católico. Gran parte la juventud judía crítica encontró, tanto en Buber como en Franz Rosenweig una renovación del judaísmo consecuente con las ansias de transformación que buscaba cuestionar las instituciones y encontrar nuevas maneras de comunicación con lo divino. Sin duda, las lecturas y discusiones a las que dio lugar esta estela de autores dejó su huella duradera en el pensamiento benjaminiano.

Metafísica de la juventud

Siendo muy joven, en el año 1913, Benjamin escribe un diálogo ficticio, titulado *Diálogo sobre la religiosidad del presente,* en el que aparecen muchos de los motivos de interés que van a perdurar a lo largo de su vida. En este texto, se lamenta porque otrora "(…) la religión mantenía unidos a poderes cuya actuación libre es temible. Las religiones del pasado ocultaban en sí la necesidad y la miseria" (Benjamin, 2009b: 19). Por el contrario, en el presente, esta necesidad y miseria "(…) han quedado libres, y ante ellas ya no tenemos la seguridad que nuestros antepasados extraían de la fe en la compensación de la justicia" (2009b:19). Es por eso que, en la actualidad, a la generación de Benjamin la intranquiliza el hecho de que la actividad social "(…) por severa que sea, manifiesta un defecto: ha perdido toda su seriedad metafísica, convirtiéndose en asunto de orden público", y esto implica que se haya "desdivinizado el sufrimiento" (2009b: 20).

En este texto introduce una cauta defensa de la religión, aclarando que "(…) la religión es apatía si se considera apatía la interioridad perseverante y la meta permanente de todo esfuerzo. Somos irreligiosos porque ya no respetamos la perseverancia ¿se da cuenta como se destruye el fin en sí mismo, que es la santificación última de una meta?" (2009b:19). Para Benjamin, esa destrucción resultaba problemática, ya que lleva a hacer de la necesidad, virtud obligada, aislando y dejando a los valores en las ruinas de la miseria. Los aires de melancolía ante la aceleración de los tiempos históricos atraviesan este escrito benjaminiano en una denuncia, esplinática sin duda, contra la mundanidad, que se ha convertido a sus ojos "en un deporte agotador"[139]. En estos textos la religión aparece como un requisito, pero es pensada en

[139] Como ya vimos en el primer capítulo, es un gesto recurrente en el joven Mariátegui esa vocación por escribir desde el *spleen* (hastío) ante el mundo moderno y su acelerada transformación.

términos claramente secularizados: es una necesidad profana, y para nada sagrada, la de la seguridad comunitaria en torno a los valores.

El guiño a la religión como orden que permitía otorgar fines y valores a los actos, se enlaza con cierta condena a la mística, a quien sí critica. A su entender, la mística es una enemiga clara de la religión: "La mística no sólo reduce la severidad de la problemática religiosa, sino que, al mismo tiempo, es social y adecuada" (2009b:31). Esta crítica permanecerá en sus escritos de esta época. En otro escrito posterior, de 1914, llamado "La posición religiosa de la nueva juventud", Benjamin vuelve a la carga. En esta ocasión, asimila la religión a la lucha de la juventud, de la cual puede surgir ni más ni menos que Dios, tal como les ocurría a los primeros cristianos. Y plantea que "(…) esta lucha mantiene a la juventud lejos por entero de la mística, que sólo ofrecería al individuo un simulacro de la redención, en tanto que no exista la comunidad religiosa en cuanto tal" (2009b:76). Es importante aquí marcar esta diferencia entre la mística (individualizante) y la religión (constructora de comunidad). Según la perspectiva benjaminiana, "(…) la juventud quiere encontrarse en esa lucha, en la victoria como en la derrota, eligiendo entre lo santo y lo profano" (2009b:76).

En estos pasajes podemos percibir un rasgo persistente de la mirada de Benjamin, que lo va a acompañar durante toda la vida: la conexión de la espiritualidad con la verdad, con el conocimiento. La idea de religión lo atrae porque lo acerca a una forma de conocer en comunidad que no es posible de otra manera, ya que "(…) quien profundiza (o espiritualiza, como me gustaría decir) una obviedad, se encuentra de pronto ante una verdad profunda. Así nos ha sucedido con la religión" (2009b:33). A diferencia de muchos de sus contemporáneos, el joven autor alemán no está embelesado por el esoterismo novedoso que, de la mano de un orientalismo exotista, seduce a grupos cada vez más numerosos. Aunque permanece lejos de estas convocatorias, sí asume la mirada religiosa como irrenunciable para comprender la crisis actual porque en esa forma de contacto con lo divino reside la posibilidad de acceder a la verdad.

Estos escritos reflejan que la producción juvenil del alemán no queda ajena a la creciente influencia de las corrientes románticas de la Alemania de entreguerras y el enfrentamiento que encarnan frente al canon cientificista del siglo XIX. Para el Benjamin de 1913, había que agradecerle al romanticismo "(…) el sólido conocimiento del lado oscuro de lo natural: lo natural no es bueno en su fondo; es extraño, espantoso, terrible, atroz…vulgar" (2009b:23). El descubrimiento principal del romanticismo era "(…) la comprensión de todo lo terrible, inconcebible y bajo que se halla entrelazado en nuestra vida" (2009b:25).

Recordemos que el romanticismo vuelve aflorar en estos años como una corriente polimorfa que logra cobijar a muchos pensadores, literatos, artistas que se ven decepcionados

ante el fracaso de los ideales de la modernidad que supone la primera guerra mundial. Como plantea Safranski, "(…) los inquietos años veinte son un suelo nutricio para las excitaciones románticas; lo son en sus santos inflacionarios, en las sectas y ligas, en los viajeros al Oriente; se espera un gran momento, la redención política" (Safranski, 2009: 14). El espiritismo y otras formas de esoterismo estaban a la orden del día entre las clases altas alemanas. La conspiración volvía a aparecer como una posibilidad política, ya que el mundo sostenido "sobre la cabeza", tal como lo había visto Hegel, aparecía sin dudas opacado por las miserias que demostraban que nada era tan previsible y calculable como se pensaba pocos años atrás.

La crítica romántica a la razón encuentra fácilmente pista de aterrizaje en medio de la crisis que supuso la guerra para el ideario racionalista y progresista. Por eso para Witte, 1918, al igual que lo había sido el 1794 kantiano, es un año caracterizado por la "(…) busca romántica de Dios como respuesta a una situación de transición perturbada" (Witte, 1997:60). Recordemos que fue en ese año en Bloch publicó *El espíritu de la Utopía*. Esta obra, escrita entre 1915 y 1917, contiene las temáticas centrales de la peculiar filosofía de ese "judío apocalíptico catolicizante": "(…) el Apocalipsis de la modernidad capitalista, el advenimiento de una nueva Edad Media reactualizada, los sueños colectivos heredados y la crítica a la omnipotencia de la técnica se suceden en pasajes que despertaron el entusiasmo de muchos intelectuales contemporáneos" (Löwy, 1992: 215).

Según sostiene Anson Rabinbach, los escritos tempranos de Bloch y Benjamin constituyen especímenes de tipo puro de un pensamiento que cundió entre los judíos de Europa Central en la época de la primera guerra, el mesianismo. Este nuevo espíritu, contrario a la anterior y difundida autopercepción de los judíos acerca de que la suya era la religión de la razón, tuvo muchos exponentes, pero "sólo Bloch y Benjamin -inicialmente sin ninguna influencia mutua- acarrearon en distintos niveles, la autoconciencia judía y el mesianismo radical a sus intereses políticos e intelectuales" (Rabinbach, 1985: 82) [140]

En el impacto concreto del mesianismo encontramos algunas de las pistas de la concepción peculiar de la historia que ya revisamos en capítulos anteriores. La apertura a una futura venida del Mesías, no estipulada de antemano, no sólo deja abierta la puerta a la posibilidad de un porvenir redimido, sino que transforma el vínculo con el pasado. Esta influencia del mesianismo cobraría una forma peculiar en la perspectiva vital benjaminiana no sólo en relación a su concepción de la temporalidad, sino también en cuanto a su forma de

[140] (La traducción es mía)

vincularse con la tradición en su dimensión de texto escrito. Así, siguiendo el análisis de Eagleton, el mesianismo de Benjamin es

> (…) una de las fuentes más poderosas de su pensamiento revolucionario. Para la teología judía que le concierne, la revelación de las escrituras es la voz de Dios, pero no tiene un sentido inmediato: este oscuro texto original debe ser reinterpretado sin cesar por la tradición, que representa 'un intento de hacer la palabra de Dios pronunciable y utilizable' (Eagleton, 1998:86).

Estos años que marcamos son de mucha ebullición para la generación de intelectuales judíos residentes en la República de Weimar. La propia tradición está en revisión y repensándose en sus coordenadas. Es un momento particular para el judaísmo europeo en general, sacudido y revitalizado por las interpretaciones de algunos cabalistas y teóricos del siglo anterior, como Franz Joseph Molitor, o el influyente escrito de Franz Rosenweig, *La estrella de la redención*, publicado en 1921, que también tuvo un impacto particular en Benjamin.

En estos años de la producción benjaminiana comprendidos entre el "impacto Bloch" y previos al "giro de Capri", encontramos algunos planteos que son fundamentales para el recorte temático de este capítulo[141]**.** Para retomar estos textos benjaminianos, hay quienes suponen que existe una reseña del libro de Bloch (*El espíritu de la utopía*) que se perdió, datada en 1920, y que, de estar disponible, tal vez hubiera constituido el primer escrito político de Benjamin[142].

Al no existir rastros de ese manuscrito, Steiner se concentra en otro pequeño escrito llamado "El capitalismo como religión", una lectura crítica de Benjamin acerca del libro Thomas Münzer de Bloch. Esta también es una publicación póstuma, de 1985, que no vio la luz mientras Benjamin estaba con vida. Se estima que fue escrito en 1921, aunque la fecha precisa también está en discusión. [143] Además de inédito, el texto está inacabado. Es corto, pero muy incisivo: allí, Benjamin plantea que el capitalismo puede reconocerse como una religión contemporánea, a partir de cuatro rasgos evidentes. Primero, que es una religión de culto extremo a la mercancía, como nunca antes había existido. Segundo, que la duración de ese culto

[141] Por eso nos interesa reseñar brevemente, cuáles son los escritos en que se hace mención a la política en constelación con la religión, ya que muchos de los autores y comentaristas benjaminianos hacen hincapié en esos textos, escritos entre 1919 y 1923**,** en aras de construir una arqueología de las ideas políticas del autor alemán. Recomendamos especialmente el texto de Uwe Steiner. (Steiner,2001) Según este autor, los textos políticos de Benjamin a los que se refirió sobre el final de su vida, están perdidos si es que alguna vez fueron escritos. Steiner marca la importancia del pensamiento político de Benjamin a partir del giro de 1924, aunque reconstruir una forma coherente de las manifestaciones de su reflexión política es una tarea que sólo puede intentarse, sin ninguna garantía de éxito.

[142] Recordemos que Benjamin leyó este libro en 1919. Ver Capítulo 1

[143] Según Foffani y Ennis, "Tiedemann y Schweppenhäuser, consideran que este texto no pudo haber sido escrito antes de mediados de 1921. De acuerdo con Hamacher (2002:89)1 y Löwy (2006:204) y dada la importancia que se atribuye al Thomas Münzer de Ernst Bloch, *Capitalismo como religión* no podría, sin embargo, fecharse antes de finales del mismo año, cuando Benjamin comunica a Scholem que ha recibido y comenzado a leer las pruebas de imprenta del libro mencionado" (Foffani Y Ennis, en Benjamin, 2016)

es permanente: no tiene descanso ni interrupciones. En tercer lugar, este culto es oneroso, gravoso: se paga con la culpa/deuda que genera el crédito. Y en cuarto lugar, que posee un Dios que debe permanecer oculto todo el tiempo: el capital. Sin embargo en los apuntes de Benjamin, hay recursos contemporáneos que permitirían develar algo del misterio de esta religión: "La teoría freudiana pertenece también al dominio sacerdotal de este culto. Lo reprimido, la representación pecaminosa, es –por una analogía más profunda y aún por iluminar– el capital, que grava intereses al infierno del inconsciente". (Benjamin, 2016: 12).

En ese texto, Benjamin cita y referencia a tres figuras centrales del pensamiento crítico: Freud, Marx y Nietzsche. La famosa "tríada de la sospecha" le permite al autor comprender ese carácter cultual de la religión expandida del capitalismo, religión inaudita, en tanto que "(…) ya no es la reforma del ser, sino su destrucción" (2016:10), lo que persigue: "En el ser de este movimiento religioso que es el capitalismo, reside la perseverancia hasta el final [,] hasta la completa inculpación de Dios, el estado de desesperación mundial en el que se deposita justamente la esperanza" (2016:10). La propagación del capitalismo supone "(…) la expansión de la desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación" (2016:11). La preocupación anticapitalista de este Benjamin más adulto utiliza las figuras mesiánicas de la caída y la desesperación para pensar el advenimiento de la esperanza y la posible redención en la idea de socialismo, sin adscribir por ello a esas ideas.

Luego del contacto con Bloch, para Benjamin la política comienza a ser un problema filosófico de primer orden según Steiner. Este autor data el escrito "Fragmento teológico-político" –ese nombre le fue adjudicado al escrito por Adorno, póstumamente- también en esta fecha (1921) y sostiene que aquí Benjamin comparte el gesto de Bloch de negarle importancia política a la teocracia para combatirla abiertamente en sus propios términos[144].

En el *Fragmento* aparece con fuerza la idea de lo Profano, como opuesto al reino de Dios, reino que no puede ser el fin (*telos*) de la dinámica histórica, sino como mucho, su fin (en el sentido de interrupción, final). Desde esa perspectiva, todas las cosas de la tierra sólo pueden devenir divinas al precio de su destrucción [145]. Benjamin coloca la felicidad como perteneciente al orden de lo profano[146]. La política se dirige hacia la felicidad como su fin y los indicios de

[144] Recordemos que existe una importante discusión en torno a la fecha de escritura del "fragmento". Mientras Scholem sostiene que sin dudas es un texto de comienzos de los 20, Adorno lo data en 1937-38.

[145] Para un análisis transversal de la idea de destrucción en Benjamin, recomendamos el libro de Federico Galende. Galende, 2009

[146] Sin embargo, esta interpretación es complejizada por varias otras notas de Benjamin, en las que asume como piso la unidad de cuerpo y mente: para él, no hay "doble" ni oposición cuerpo/alma sino que la oposición es *Leib* (*body*) y *Korper* (*corpus*). El ser humano pertenece, con su *Leib*, a la humanidad, con su *Korper* que pertenece a Dios. Las limitaciones en la percepción son propias del *body*, pero el *korper* no muestra limitaciones de ninguna clase en sus experiencias de la percepción "(…) uno experimenta el cuerpo en el estado de éxtasis cuando el ser

un sujeto colectivo comienzan a insinuarse en este breve escrito benjaminiano que pone en escena una reinterpretación metafísica del concepto de *Leib* como cuerpo finito que pertenece al *korper*, definido como humanidad o cuerpo colectivo en comunicación con Dios. Aquí, además de la influencia del concepto aristoteliano de felicidad, para Steiner se juega en Benjamin "(…) la imagen de la congregación cristiana como el corpus Christi" (Steiner,2001:59). Polis, sociedad, comunidad, estado aparecen de manera indiferenciada, en un gesto clave para comprender la concepción política benjaminiana.

En el marco de este escrito aparece una tensión clara entre el orden de lo mesiánico (el de la salvación) y el de lo profano (que apunta a la felicidad). Benjamin concibe ambos planos como flechas con direcciones opuestas, pero que, sin embargo, están muy próximas entre sí. La inevitable cercanía entre ambas es fundamental también para su conceptualización de la política. (Reyes Mate, 2006)

Por estos años, Benjamin deja planteada su intención de construir un proyecto de largo aliento donde abocarse al estudio de la política, cuyas partes tenía pensadas pero que finalmente o no fue redactado como tal, o también se perdió. Como piso de este proyecto, Benjamin toma una definición de la política como "(…) la satisfacción de la desposeída (no mejorada, no aumentada) humanidad", que, según Steiner, es una aseveración construida en espejo frente a la propuesta nietzscheana de definición de hombre. La mayor parte de los autores que Benjamin definió para, discutiéndoles, incluir en ese proyecto inacabado (Kurt Hiller, Salomo Friedlaender, Enrich Unger, Paul Scheebart, Georges Sorel) conforman una constelación en la cual Nietzsche es un claro ascendente. (Steiner, 2001)

Volviendo específicamente la mirada sobre el breve *Fragmento*, Scholem daría su opinión sobre este extraño escrito años más tarde. Para el teórico judaico, el comienzo de la década del '20 en la trayectoria benjaminiana marca un período muy auspicioso, y su expectativa de que Benjamin se dedique por completo a los estudios judíos estaba en plena vigencia. En sus palabras,

> Pensaba en aquella época que el giro que habría de conducir a Benjamin a ocuparse intensamente en el estudio del judaísmo se hallaba en puertas. No obstante, me resultaban igualmente evidentes los obstáculos que a todo ello se oponían (…) Es característico de esta época el breve fragmento que Adorno publicaría bajo el título, que no procede de Benjamin, de *Fragmento teológico-político*, y que dataría erróneamente en el año 1938. Todo, en estas

humano excede los límites de su Korper sin perderse a si mismo". Todas estas teorizaciones en torno al vínculo alma y cuerpo forman parte de la formación de Benjamin en Bern, específicamente de los cursos que tomó con Häberlin. La pregunta por la conciencia y la influencia de la psicología freudiana aparecen con fuerza en este período de sus lecturas. La preocupación fundante sigue siendo la limitación de la concepción kantiana de experiencia. (Steiner,2001)

> dos páginas, corresponde exactamente a su momento intelectual y a su terminología peculiar de 1920-21 (Scholem, 2008:150).

Siguiendo con su análisis en torno a la producción de estos años, Scholem llama la atención sobre el año 1923. En su relato, ese fue el momento en el que "(…) comenzó a jugar un importante papel, en nuestras cartas y conversaciones, el círculo que por entonces se había formado en torno a la extraña figura de Oskar Goldberg, y que habría de interesarnos en muy diferentes aspectos" (Scholem, 2008:158). Este personaje dirigió un "grupo filosófico", conformado por intelectuales judíos, a partir de haber tenido algunas visiones en estado de duermevela, y supuestas revelaciones de la *Torah*. Su persona desagradaba fuertemente a Scholem y a Benjamin, que una vez le negó el saludo ya que Goldberg "(…) se le había aparecido como rodeado de un aura de impureza tal que simplemente no había podido saludarlo" (Scholem, 2008:158).

Sin embargo, el principal aliado de Goldberg, Erich Unger, sí les resultaba atractivo como pensador a estos amigos. Escribió un libro, *Política y metafísica*, que Benjamin referencia directamente en "El capitalismo como religión"[147]. En una carta a Scholem en 1921, Benjamin se refiere a este libro como el escrito más significativo de política de su tiempo[148]. Según Unger, "(…) la tarea de la política es colocar el sedimento para la emergencia de un orden de coexistencia humana que sea éticamente satisfactorio" (Steiner, 2001:66). Para esto, el autor propone -tal como el título de su libro indica- la construcción de una política metafísica, que tenga la responsabilidad de organizar la interacción entre espíritu y materia. En esa clave, el lugar de los verdaderos políticos en la comunidad es equiparable al de los antiguos líderes religiosos: compara el ejercicio del poder espiritual con la forma en la que actualmente la tecnología interviene en las relaciones hacia dentro de dicha comunidad. (Steiner, 2001:67) Benjamin se percibe cerca de estos planteos, que colocan en el centro el interrogante sobre el vínculo entre el plano físico y mental en la construcción de la totalidad social.

En este autor alemán tan peculiar aparece una concepción de la política vinculada a una idea total de cuerpo que no determina superioridad de la racionalidad y del espíritu por sobre el resto del cuerpo orgánico, sino que toma esa división propia de la filosofía occidental como un

[147] Esta influencia teórica ha sido muy poco trabajada hasta la actualidad, en tanto *Politik und Metapshisik* no fue traducida aún al español.

[148] Según Pérez López, "*Politik und Metaphysik* aborda como temática principal el peligro de una política cuya concepción de mundo estaría desligada de la metafísica. Tal separación generaría dos líneas paralelas del quehacer humano, una material y otra inmaterial, cada una de las cuales estaría supeditada a un orden superior: en el plano inmaterial dominaría lo espiritual; en el material, los intereses económicos. Esta separación se traduce, según Unger, en una política catastrófica, no en el sentido de acabar o de destruir un mundo bien constituido, sino en el de mantener eternamente a la humanidad y su historia en la tendencia hacia un estado ideal deseable sin jamás llegar a concretarlo." (Pérez López, 2015: 229)

problema que lleva a la separación entre política y metafísica. Desde esa mirada, Unger se distancia del marxismo por desconocer o desestimar justamente la vía espiritual, al considerar Marx que lo espiritual-religioso constituye tan sólo un epifenómeno de la política (Pérez López, 2015: 236) La visión de Unger, que se autopercibe en el marco de un judaísmo en plena búsqueda de construcción política frente al problema de la ausencia de un Estado propio, tiene consecuencias duraderas en la concepción holística de la política de Benjamin ya que

> (…) ante la disyunción entre lo espiritual orgánico incorporado a la política y la comprensión secular de la política en la modernidad europea, Unger se inclina por la primera, por la sola tendencia catastrófica de la segunda, cuyas invocaciones a la racionalidad humana no tienen ningún efecto real. Pensar un cuerpo político implica dar con el lugar de su experiencia espiritual, con la mente colectiva en el seno de la cual se piensa a sí misma y en el que presta atención a todo aquello que lo articula. Pero mientras la política y la metafísica permanezcan desunidas, el único sentimiento positivo será, según Unger, el pesimismo, es decir la única señal racional histórica a reconocer como punto de partida actual para una posible política no-catastrófica. (Pérez López, 2015: 235)

El pesimismo benjaminiano, del que ya hemos pasado cuenta en capítulos anteriores, abreva aquí de una fuente directa en la que encuentra rápido asilo. [149] Retomando el ejemplo concreto del círculo de Goldenberg, lo que nos interesa señalar es que "(…) la *Kabbalah* estaba entonces muy en boga en esos círculos no tanto en razón de sus aspectos religiosos y filosóficos (…) sino más bien de sus implicancias mágicas" (Scholem, 2008:159). A Benjamin no lo convocaba esta secta en tanto tal, ni tampoco la atracción que Goldberg generaba, pero sí las novedades interpretativas que sus planteos abrían. El interés de Benjamin hacia la tradición judía estaba determinado en gran medida por la forma en que el judaísmo se relacionaba con los textos fundantes de dicha tradición.

En función de esto, es importante detenernos brevemente en las características específicas de la religión judaica que mayor impacto tuvieron en Benjamin. Recordemos que para esta tradición, las Escrituras reunidas en la *Torah*, con sus 613 instrucciones en forma de mandamiento, y los diferentes libros donde se cuenta la historia del pueblo judío desde la alianza con Dios hasta el Deuteronomio, son el material fundamental para ejercer la fe y mantener su creencia. Pero a la vez, los judíos cuentan con un compendio de comentarios e interpretaciones de las sagradas Escrituras, reunidos en el *Talmud*. Este libro está a la vez dividido en dos partes, la *Halakha* (donde encontramos los pasajes referidos a la Ley divina) y

[149] Más adelante, ese pesimismo cobraría impacto en su idea de la acción política. Como sostiene Abadi, "el pesimismo se vincula con una esperanza mesiánica que habita el peligro y se aleja de las garantías. El pesimismo benjaminiano sienta sus bases en el hecho de que las catástrofes ocurran a pesar de los instantes como portales abiertos, y por lo tanto, nuestra libertad de impedirlas" (Abadi, 2014: 3356)

la *Aggadá* (que reúne las historias y leyendas que dan contexto a las interpretaciones más difundidas). Estas partes, no sin conflicto entre ambas por el peso que le otorga cada corriente o escuela interna, contienen las miradas registradas de mayor peso en la tradición, que se prestan a una continua actualización en cada Sinagoga y espacio de encuentro entre miembros de la comunidad.

Scholem relata que, en estos años de posguerra, le insistió varias veces a Benjamin en torno a la "(…) importancia central del comentario en la Escritura judía". Scholem estudiaba diariamente el Talmud, mientras le señalaba a Benjamin "(…) las virtudes de los comentadores, pero sobre todo del Raschi cuya obra representa en la tradición judía, la cumbre de todo lo que se ha llevado a cabo en manera de comentarios" (Scholem, 2008:180)[150]. En broma, el pensador le decía a su amigo que Benjamin se transformaría en el nuevo Raschi, en tanto que la actividad literaria benjaminiana

> (…) se desplazaba sensiblemente en la dirección del comentario de textos particularmente significativos, en torno a los cuales pudiese cristalizar su pensamiento. Su talento especulativo no se orientaba a la concepción de pensamientos nuevos, sino a la penetración de lo ya dado, de lo preformado, para interpretarlo y transformarlo (Scholem, 2008:180).

Según la perspectiva de Scholem, Benjamin consumaría este giro para 1927, de manera definitiva. Un análisis concomitante con este punto de vista es el de Eagleton, que nos recuerda que

> El texto revelado genera significado pero no lo tiene en sí mismo, para el judaísmo cabalístico el nombre original de Dios descansa en una Tora original que, al estar infinitamente alejada de todo lenguaje humano, lo abarca todo y tiene inagotables interpretaciones. De hecho, para el mesianismo la misma Tora escrita adquirirá nuevos significados a la luz transfiguradora de la era mesiánica, prestándose a interpretaciones completamente inéditas. Cuando el místico judío se enfrenta a las Escrituras sagradas de la tradición, funde el texto sagrado y descubre en él nuevas dimensiones. El misticismo implica una lectura "revolucionaria" de las Escrituras, escandalosa en su casi ilimitada libertad exegética (1998:178).

En nuestra perspectiva, es esta idea de la escritura sagrada como fuente inagotable de interpretaciones, que puede variar de manera definitoria en función del contexto en que es leída, la marca más duradera de la religión judía, y como tal permea el pensamiento benjaminiano sin miramientos. Por esta razón, cuando hacemos referencia a la teología como componente innegable de la apertura marxista en Benjamin, estamos en gran parte hablando de tres dimensiones: el mesianismo en la concepción política de la revolución y de la historia, la

[150] Rabi Shlomo ben Itzjak (1040-1105), conocido por sus iniciales como Rashi, fue considerado el más ilustre y popular de los comentaristas de la Torá y del Talmud (compendio de leyes). Su influencia fue decisiva en la continuidad de la cultura hebrea durante el siglo XI, época sumamente crítica en la historia del judaísmo debido a las disyuntivas que le planteaban las corrientes de pensamiento vigentes

espiritualidad como forma de comprensión del mundo y de acercamiento al conocimiento de la realidad, y esa peculiar hermenéutica judaica como forma de vínculo vivo con el texto que se pretende interpretar y criticar.

El pecado original del lenguaje. Violencia mítica e interrupción mesiánica.

> El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmíneamente, y no se detiene frente a la destrucción. Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda.
>
> W. Benjamin

En el apartado anterior, hacíamos mención al conjunto de escritos benjaminianos de los años previos a 1924 que conforman un núcleo de sentido, encadenados entre sí. Volveremos por un momento en la cronología para detenernos en uno de esos textos clave: *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*, un artículo bastante críptico de 1916 donde Benjamin aborda el vínculo de la espiritualidad de las cosas con el lenguaje. Recordemos que para la tradición judaica, la palabra y la Escritura permiten acercarse lo más cerca posible al absoluto de Dios que, siendo único, es sagrado a un nivel tal que su propio nombre es impronunciable. Coincidimos con el análisis de Mendoza, que sostiene que en este momento, y "(…) antes de formular una dialéctica de la secularización, es decir, una dialéctica cuyo eje principal es la interacción entre lo sagrado y lo profano en el lenguaje, Benjamin parte de un paradigma puramente teológico" (Mendoza Solís, 2013:161).

Discutiendo con el vacío de la teoría burguesa de la lingüística que dice que "(…) la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre", Benjamin articula una posición contraria, que "(…) no sabe de medio, objeto o depositario de la comunicación. Enuncia que en el nombre, la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma" (Benjamin, 2001: 62). Podemos notar la persistencia del registro que señalamos en el apartado anterior: hay una búsqueda por diluir los límites del cuerpo comunitario y del hombre en vínculo con Dios. En esta misma clave metafísica del lenguaje, Benjamin sostiene que el ser humano es el único capaz de nombrar en la naturaleza y por eso es el dueño de todas las cosas:

> Toda naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica en el lenguaje y por ende, en última instancia, en el hombre. Por ello es el señor de la naturaleza y puede nombrar a las cosas. Sólo merced a la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre. La

> creación divina se completa con la asignación de nombres a las cosas por parte del hombre y de cuyos nombres sólo el lenguaje habla (2001: 63).

La implicancia mutua entre una teoría del lenguaje y la filosofía de la religión[151] es clara en Benjamin, sobre todo a partir de un concepto que introduce aquí y que va a persistir a lo largo de toda su producción: la idea de revelación[152]. En su planteo,

> (…) la equiparación de la entidad espiritual y la lingüística tiene tanto alcance metafísico en el contexto de la teoría del lenguaje, porque conduce al concepto que siempre vuelve a erigirse, como por designio propio, en centro de la teoría del lenguaje, acordando su íntima relación con la filosofía de la religión. Y dicho concepto es el de revelación (2001:65).

Es por eso que, a entender de Benjamin, "(…) el más elevado dominio espiritual de la religión, en el sentido de la revelación, es por añadidura también el único que no sabe de impronunciabilidad ya que es abordado por el nombre y se pronuncia como revelación" [153] (65). La revelación, en este derrotero, es la que habilita la vuelta al ansiado encuentro entre ser lingüístico y ser espiritual.[154]

En este escrito hay un segundo concepto que nos interesa rescatar, teniendo en cuenta la centralidad que adquiere en el devenir del pensamiento de Benjamin, que es el concepto de traducción. A su entender,

> (…) es preciso fundamentar el concepto de traducción en el estrato más profundo de la teoría del lenguaje, porque es de demasiado e imponente alcance como para ser tratado a posteriori, tal como se lo concibe habitualmente. Alcanza su plena significación con la comprensión de que cada lenguaje superior, con la excepción de la palabra de Dios, puede ser concebido como traducción de los demás (2001: 69).

Para el autor alemán, la traducción no puede ser pensada a posteriori en la teoría del lenguaje, sino que es parte constitutiva de cualquier idea de la lingüística que seriamente intente comprender la relación entre seres humanos, cosas, nombres, materia, espíritu y comunidad:

---

[151] Más adelante, en el Programa para una filosofía venidera, Benjamin vuelve sobre esta idea. "El concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia, que convocará además ámbitos cuyo verdadero ordenamiento sistemático Kant no logró establecer. Y la religión es el de mayor envergadura entre estos últimos" (2009b:84.).

[152] Retomando a Spinoza, podemos sostener que "revelación es el conocimiento cierto de una cosa revelada a los hombres por Dios" (SPINOZA, 2002: 17)

[153] Seguimos a Mendoza que retoma a Agamben: "Esto ha sido definido claramente por Giorgio Agamben en los siguientes términos: «(…) el hombre ve el mundo a través del lenguaje, pero no ve el lenguaje. Esta invisibilidad del revelante en aquello que él revela es la palabra de Dios, es la revelación» (La potencia del pensamiento, 29). Extraña contradicción en tanto la revelación es siempre de algo inalcanzable por completo para el conocimiento" (Mendoza Solís, 2013: 159)

[154] Así, "(…) finalmente los elementos fundamentales de la teoría del lenguaje de Benjamin, la entidad espiritual y lingüística, se tocan inextricablemente en la revelación, pues ella muestra que toda palabra y todo conocimiento humano encuentran fundamento en una apertura que los trasciende infinitamente; simultáneamente esta apertura no concierne sino al lenguaje mismo, a su posibilidad y su existencia. La revelación es el lenguaje en cuanto tal, sin teorías, sin divisiones, sin distinciones." (Mendoza Solís, 2013: 175)

"El lenguaje cuenta con su propia palabra, tanto para la recepción como para la espontaneidad, únicamente ligadas en el ámbito excepcional del lenguaje, y esa palabra sirve también para captar lo innombrado en el nombre. Se trata de la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres" (2001: 69). En este sentido, la traducción es la que posibilita el conocimiento. En ese plus hay también un reconocimiento de la caída del estado de perfección. El ser humano se ve impelido a hablar en distintas lenguas una vez que es expulsado del Paraíso. Así,

> (…) el lenguaje de las cosas sólo puede insertarse en el lenguaje del conocimiento y del nombre gracias a la traducción. Habrá tantas traducciones como lenguajes, por haber caído el hombre del estado paradisíaco en el que sólo se conocía un único lenguaje. (Según la Biblia, esta consecuencia de la expulsión del paraíso se hace sentir más tarde.) El lenguaje paradisíaco de los hombres debió haber sido perfectamente conocedor; si, posteriormente, todo conocimiento de la pluralidad del lenguaje se diferencia de nuevo infinitamente, entonces, y en un plano inferior, tuvo que diferenciarse con más razón, en tanto creación en el nombre" (Benjamin, 2001:70).

La idea de traducción, al igual que la de revelación, permite volver aquí sobre los pasos de una concepción epistemológica particular de Benjamin, sobre la que trabajamos en capítulos anteriores y que retomaremos en las conclusiones. El objetivismo benjaminiano que considera que las cosas en su materia también comunican, sostiene que éstas pueden revelar su verdad de maneras que no dependen de la búsqueda del sujeto cognoscente. Pero también que éste, en el momento de nombrar, traduce, perdiendo o aditando elementos que no necesariamente forman parte de la estructura de la cosa. Atendiendo a este planteo, "(…) la traducción es la transferencia de un lenguaje a otro a través de una continuidad de transformaciones. La traducción entraña una continuidad transformativa y no la comparación de igualdades abstractas o ámbitos de semejanza" (Benjamin, 2001:69). Esta continuidad transformativa plantea un desafío del conocimiento en una dimensión que no es posible soslayar a la hora de bosquejar la perspectiva benjaminiana del saber.

Por último, nos interesa rescatar la referencia permanente al génesis y a la Biblia como texto fundante de la posibilidad de comprender el lenguaje y su poder creador. Pero, sobre todo, la recuperación que Benjamin hace de la figura de la expulsión del Paraíso, de la caída en desgracia, del momento del pecado original como central para explicar las dificultades del conocimiento de la verdad para los seres humanos en su vinculación con el acto de nombrar. Es ese momento en el que "(…) el saber de lo bueno y lo malo abandona al nombre; es un conocimiento desde afuera, una imitación no creativa de la palabra hacedora. Con este conocimiento el nombre sale de sí mismo: el pecado original es la hora de nacimiento de la palabra humana, en cuyo seno el nombre ya no habita indemne" (Benjamin, 2001:70). La construcción escatológica del vínculo humano con el pasado pleno es correlativa de la visión

mesiánica de la recuperación del tiempo pleno que habilitará la revolución, tal como el autor va a desarrollar más adelante. A su vez, respecto de ese momento del pecado original, Benjamin propone que "(…) el árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para aclarar sobre lo bueno y lo malo, ya que eso podía habérnoslo ofrecido Dios, sino como indicación de la sentencia aplicable al interrogador. Esta ironía colosal señala el origen mítico del derecho" (2001:72).

Siguiendo en esta línea, el siguiente texto fundamental para comprender este período benjaminiano es "Para una crítica de la violencia", escrito unos años después, en 1921. La escritura de este difundido texto estuvo fuertemente condicionada por la idea soreliana del mito y la concepción de la violencia potencialmente destructora de la revolución social[155].

En este ensayo, Benjamin muestra una aproximación al problema de la violencia y su vínculo constitutivo con el derecho repasando, entre otras cosas, la idea de la huelga general proletaria que, a su entender, busca la destrucción del poder del Estado. El viso anarquista en el que Benjamin deposita "el despliegue de la verdadera violencia de las revoluciones" tiene un vínculo directo con el concepto del destino, y por tanto, con Dios. (Dussel, 2015:211) Benjamin problematiza la contradicción entre la violencia mítica y la divina, que se contraponen en todos los aspectos. A su entender, la violencia mítica es la que sostiene el derecho consagrado tal como lo conocemos (dominante) mientras que la divina es la que puede destruirlo, la que aniquila el derecho. La violencia divina interesa infinitamente más a Benjamin porque es la que redime a partir de la destrucción, tal como sucederá en la revolución social. Resuena aquí el Sorel que afirmaba "(…) es preciso aprehender en su totalidad indivisa y concebir el paso del capitalismo al socialismo como una catástrofe cuyo proceso no es susceptible de descripción" (Sorel, 2005: 221)[156].

Benjamin identifica esa violencia divina en la forma de la huelga general proletaria, que se diferencia de la huelga política general, ya que los fines de esta segunda son mucho más

[155] Es la de Sorel una influencia insoslayable que perdurará a lo largo de toda la producción benjaminiana, como podemos ver claramente para el análisis que Benjamin hace de la socialdemocracia en las tesis, y de la idea del progreso como culpable del quietismo de la clase obrera. Esa perspectiva aparece enunciada con fuerza en Sorel, quien encontraba en la socialdemocracia de principios de siglo a la culpable por la imposibilidad de la revolución social proletaria. Para un análisis más detallado Ver Salzani, 2008

[156] Para un análisis exhaustivo del vínculo entre Sorel y Benjamin en relación a la problematización de la violencia, ver Salzani, Carlo. "*Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics*". El autor señala que si bien ambos autores comparten el gesto de proponer una noción de violencia que forma parte de la acción política pura, existen algunas diferencias conceptuales en relación a los términos con que eligen nombrarla. Mientras que el francés *violence* que usa Sorel es inequívoco, el alemán *Gewalt* de Benjamin también remite a las ideas de fuerza, poder, posibilidad y violencia, dependiendo del contexto (Salzani, 2008: 18) Por supuesto, esa no es la única diferencia, ya que también difieren sus ideas de praxis y de mito. Respecto a este último, Salzani dice que las concepciones de cada uno de los autores en torno al mito no son comparables, sino que son heterogéneas entre sí porque las utilizan para nombrar dimensiones diferentes.

extorsivos, de índole reformista, que busca simplemente reemplazar un amo por otro. Por el contrario, la huelga general proletaria, cuya misma existencia pone bajo amenaza al Estado pues busca su destrucción, es la que puede permitirnos el acercamiento a una política de medios puros, que difiere de la política tradicional[157]. A diferencia del planteo soreliano -que encuentra en el mito de la huelga general la imagen monadológica que resume y potencia lo mejor de la energía revolucionaria del proletariado- lo que se desprende de este escrito benjaminiano sobre la violencia es una visión negativa del mito, como garante de la imposición dominante[158]. Es decir, recuperando la idea de la huelga general proletaria, Benjamin ocluye la conceptualización soreliana de mito, en tanto que el mito es a su entender una herramienta privilegiada de los vencedores.

Sin embargo, acontece con la violencia divina que su paso por el mundo es imposible de narrar, tal como sucede con el mito. Ambas formas implican lo contrario del relato, en el marco de esa imposibilidad narrativa que las constituye. Cuando en la historia es imposible relatar un suceso se recurre a las figuras y allí adviene el mito. Por eso

> (…) en el libro de Heródoto, al igual que en los mitos, se busca muchas veces el origen de un suceso no en un encadenamiento de hechos sino, precisamente, en una figura original. Según este modo de ver la historia, no cuentan tanto los procesos (digamos el encadenamiento de la causa y la consecuencia) sino los inventores; cuando estos no pueden ser históricos, pasan entonces a ser míticos (Adorno y Benjamin, 2011:16).

En este sentido, aparece un enfrentamiento entre mito e historia en la conceptualización del mito que Benjamin propone en "Para una crítica de la violencia" que, de manera opuesta a lo que sucede en José Carlos Mariátegui, lo lleva a formular una caracterización expresamente negativa del mismo. Si para el marxista peruano el mito es un mito movilizador, semejante al de Sorel, una imagen que condensa fuerzas sociales, capaz de articular pasiones y proyectar horizontes socialmente deseables, para Benjamin el mito es una forma de imposición de los poderes reinantes, de construcción hegemónica de las clases dominantes. Tal como aparece en "Para una crítica de la violencia", la noción de "mito" asociada a la política es radicalmente negativa.

Siguiendo esta clave interpretativa, es importante el diferendo conceptual entre Sorel y Benjamin, porque implica una nueva dimensión de abordaje para la conceptualización de la política en Benjamin. Es así que "(…) para Sorel, la huelga revolucionaria es un mito social,

[157] "Existen medios creados por la humanidad cuya aplicación logra desarticular y aun destruir el imperio del derecho y de su violencia mítica sobre la vida. Benjamin los llama «medios puros». Se trata de acciones esencialmente no violentas que responden a conflictos entre sujetos" (Pérez López, 2015: 215)

[158] Recordemos la definición de Sorel sobre huelga proletaria como "el mito en el cual el socialismo se encierra entero, es decir una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra emplazada por el socialismo contra la sociedad moderna"

mientras que el mito, categoría esencialmente negativa en Benjamin, describe la violencia que aprisiona la vida y que se traduce en una forma de poder político superior" (Pérez López, 2015: 201)[159]. Esta diferencia responde a que están nombrando con el mismo concepto se nombran dos realidades, y eso genera un problema en el planteo benjaminiano, una suerte de contradicción entre ambos, ya que la "(…) concepción ingeniosa de propagar una idea revolucionaria en el imaginario político de una clase social corresponde a aquello que Sorel llama "mito" (1973, p. 29-41), es decir al mismo concepto cuya asociación con la política resulta, según Benjamin, radicalmente negativa" (Pérez López, 2015:217). De este modo, lo que para el autor alemán podría representar el medio puro de la política, esa acción no violenta que puede transformar radicalmente la sociedad, es nombrada por Sorel con el concepto de mito, incómodo e inoportuno para Benjamin.

El rechazo de la idea de mito tiene un sentido situado, histórico y sobre todo político para el autor alemán, preocupado por la utilización que las emergentes derechas hacen de esa invocación mítica. Por eso,

> (…) si bien Benjamin hace valer la 'función representativa propia del mito como forma', con ese carácter 'deslumbrante', propiamente romántico, no considera el sentido positivo de éste, su naturaleza vinculante con un sentido colectivo. Este rechazo se debe antes que nada al intento de desvirtuar la apropiación corrompida que la política reaccionaria y pseudo-romántica hizo del concepto romántico de mito. Con esa orientación se acerca al sentido negativo propio de la Ilustración que lo hace comparecer ante el 'hacha de la razón' (Menninghaus en López Pérez, 2015:219)[160]

Sin embargo, en aras de complejizar la conceptualización del autor, en el próximo apartado relativizaremos esta lectura (ilustrada) de la crítica benjaminiana al mito. Para ello, recuperamos el análisis de García que sostiene que "la inscripción de Sorel en el ensayo sobre violencia (...) puede ser entendida como punto de pasaje entre la temprana concepción benjaminiana del mito como contexto de culpa hacia su posterior concepción dialéctica del mito como imagen onírica" (2012: 214).

Lo onírico y el matriarcado. Los pasajes: imágenes dialécticas y el inconsciente colectivo.

[159] Volveremos en las conclusiones de la tesis a la carga fuertemente anti-estatalista que tienen los planteos de Benjamin respecto a la política.

[160] Según Menninghaus, las referencias benjaminianas con respecto al mito se dejan leer más bien en una línea genealógica proveniente de la Ilustración, el Romanticismo y la filosofía de la religión; aunque no descarta que su pensamiento encuentre ecos importantes en la teoría del mito de Freud, como también en Jung y aun en los surrealistas (Menninghaus, 1986, en López Pérez, 2015:219) García discute con esta idea, como revisaremos a continuación

> Y dado que el fin de período económico se le presenta al propio colectivo onírico como el fin del mundo, el poeta Karl Kraus apreció muy correctamente los pasajes, que por otra parte tenían que atraerle como el vaciado de un sueño.
>
> W. Benjamin

Es posible complejizar la lectura benjaminiana del mito a partir de analizar algunos de sus escritos posteriores en el tiempo. A nuestro entender, es legítimo incluso considerar para Benjamin la existencia de mitos que pueden resultar productivos. Por ejemplo aquellos que componen la imagen del paraíso perdido antes del quiebre del pecado original y de la Caída y cuya potencia contenida podría ser actualizada, transformada en "fuerza fuerte" a partir de la prometida irrupción mesiánica.[161]

La imagen de un pasado originario, de una infancia feliz, activa otra versión de la recuperación mítica que sí tiene un posible sentido revolucionario para el Benjamin de los años ´30. ¿Tuvo algo que ver "el giro de Capri", su acercamiento al comunismo, en esto? ¿Hay en esa aproximación a la política del marxismo un eventual modo de recuperar algún sentido redentor en el mito? Probablemente. De hecho, en la revisión crítica que Benjamin hace de los escritos del antropólogo suizo J.J. Bachofen, nos señala que

> Mucho antes de que los símbolos arcaicos, el culto y la magia mortuoria, así como los ritos de la tierra, hubiesen atraído la atención no sólo de los exploradores de la mentalidad primitiva, sino de los psicólogos freudianos e incluso de los letrados en general, un erudito suizo había trazado un cuadro de la prehistoria que hacía a un lado todo lo que el sentido común decimonónico imaginaba sobre los orígenes de la sociedad y la religión. Ese cuadro, que ponía en primer plano las fueras irracionales en su significación metafísica, iba a ser algún día de interés superior para los teóricos fascistas, pero *habría de seducir casi en la misma medida a los pensadores marxistas*, por su alusión a una sociedad comunista en los albores de la historia (…) (Benjamin, 2009b:223).

Aquí Benjamin reconoce que no es sólo el fascismo quien recupera el mito de forma tal de construir sentido político en el presente, el marxismo (Marx, y sobre todo, Engels) también recurrió a esa operación, seducido por el innovador planteo de Bachofen. Al mismo tiempo, y teniendo en cuenta la influencia que ya revisamos en capítulos anteriores de las vanguardias de los años '20 en Benjamin, es lícito preguntarnos si la introducción de la dimensión onírica que el surrealismo propone y la psicología junguiana explicita, coadyuvan también a generar esta suerte de relativización de la visión negativa del mito para esta etapa de Benjamin[162]. Como

[161] Las referencias a su concepción de la historia del capítulo 4 de esta tesis avanzan en esta dimensión señalada.
[162] De todos modos, Benjamin sostiene que la recuperación arquetípica de Jung juega un rol claramente retardatario o retrógrado en el vínculo con ese pasado (ver Abadi, 2014).

vimos anteriormente, estas lecturas convocaban con fuerza al autor alemán. Con todos estos componentes, la radical incompatibilidad entre mito e historia que establecía Benjamin en el texto que antes analizamos, sufre algunas transformaciones en otras entradas acerca del mito de su producción de los años siguientes.

En 1934 Benjamin -radicado en París- se dedicó a la lectura y análisis de los descubrimientos y planteos del mencionado antropólogo Johann Bachofen, con el fin de redactar un artículo que, finalmente, no fue publicado por la *Nouvelle Revue Française*, revista que se lo había encomendado. Esos análisis y la redacción de dicho escrito marcan un signo de ese desplazamiento benjaminiano hacia versiones menos renegatorias del mito. De Bachofen, antropólogo basileo especializado en derecho romano, quien escribió el primer tratado extenso sobre la existencia de sociedades ginecocráticas previas al patriarcado, Benjamin nos dice que "es un fenómeno fascinante". [163]

Por eso mismo, "consciente del alcance 'estratégico' que podía tener un texto de este tipo, en el cual el fundamento político de la mitología se aparta de toda recuperación fascistizante" (Rossi, 2009), Benjamin se propone reponer esa reconstrucción de comunidad originaria en su sentido más interesante: el de la sociedad sin clases y jerarquías. Ese es el mundo de las madres, articulado antes del patriarcado tal como lo conocemos.

Si examinamos el escrito sobre Bachofen, podríamos afirmar que la manera misma en que Benjamin se refiere a la obra bachofeniana implica una forma de vincularse con la escritura que resulta poderosamente mítica:

> (…) cual un volcán cuyo poderoso cono hubiese sido levantado por fuerzas subterráneas que luego dormitarían durante mucho tiempo, esa obra exhibió a lo largo de medio siglo una masa imponente pero lúgubre, hasta que una nueva manifestación de los poderes que la habían engendrado logró cambiar su aspecto y atraer a los curiosos hacia su macizo (2009b: 223).

Aquí, la clave de abordaje benjaminiana prosigue en el orden del vínculo con los escritos que es propia de la teología judaica: es la transformación de las condiciones de lectura lo que consiguió despertar el volcán del estudio de Bachofen, frente a una nueva manifestación de los poderes que la habían engendrado originalmente en tanto obra.

[163] Siguiendo a Rossi, recordamos que el autor suizo fue el primero en proponer un vuelco en los estudios religiosos de la prehistoria en su planteo en torno a las sociedades ginecocráticas. Así, "para estudiar ese estadio originario de civilización Bachofen recurrió a un material enorme, heterogéneo, impresionante: símbolos y mitos, documentos históricos, literarios y artísticos (la filología, sin interés por las obras de arte, afirma el estudioso, queda como un "esqueleto sin vida"), y también a la etnología, la antropología y la arqueología, citando de manera escrupulosa (y no siempre exacta) sus fuentes. El resultado de su incansable investigación fue la obra monumental *Matriarcado* (1861), de más de mil páginas, con un subtítulo que precisa mejor el tema: Investigación sobre la ginecocracia del mundo antiguo en sus aspectos religiosos y jurídicos." (ROSSI, 2009: 276)

Este desplazamiento benjaminiano hacia versiones menos críticas del mito va a adquirir más fuerza en el desarrollo del *Passagenarbeit*, donde emerge con firmeza la concepción original de la *imagen dialéctica*[164]. Acordamos con el planteo de Abadi cuando sostiene que "(…) la imagen dialéctica es un concepto clave que vincula el conocimiento a la redención. Las figuras emblemáticas de este vínculo en la obra tardía, que caracterizan la función de la imagen dialéctica, son la rememoración y el despertar" (2014:3153).

Esta es la imagen en la que persiste esa carga vinculada al sueño, que no deja de ser mítica -aunque así no se enuncie en Benjamin- y es la que posibilita la instalación de la fantasmagoría del fetiche de la mercancía en la modernidad, pero también la puerta siempre abierta al sueño de un algo radicalmente diferente, a un pasado trunco que sigue insistiendo en entrar como el Mesías por la puerta abierta del instante inesperado de la acción revolucionaria.[165] ¿Cómo puede nombrarse esa intuición originaria, esa percepción del mundo perdido (el mundo de las madres o matriarcado de Bachofen) que podría restaurarse con la rotura de las copas que el judaísmo cabalístico propone en la *Tikkun*? ¿Si no es un mito, qué es entonces? ¿Cómo puede ser comprendido? ¿Qué componentes de esos mitos habitan en la imagen dialéctica que a Benjamin le obsesiona? ¿Qué de esta mitología el autor rechaza de todos modos, por entenderla habitando en las antípodas del conocimiento?

Para las lecturas más "romantizantes", si podemos decir así, de Benjamin, como la que plantea Löwy, tenemos en esta recuperación de imágenes la clave propia de la historiografía benjaminiana. Siguiendo al autor francés,

> (…) se trata de una práctica que recorre numerosos escritos de Benjamin: la utopía revolucionaria debe pasar por el redescubrimiento de una experiencia antigua, arcaica, pre-histórica: el matriarcado (Bachofen), el comunismo primitivo, la comunidad sin clases ni Estado, la armonía original con la naturaleza, el paraíso perdido del que nos aleja la tempestad del "progreso", la "vida anterior" en la que la adorable primavera no había perdido todavía su olor (Baudelaire) (Löwy, 2007, 82).

Esto le permite a Löwy situar a Benjamin en el marco del romanticismo revolucionario, con su anhelo por el pasado que sin embargo no implica renegar de los avances de la propia modernidad. En este ejercicio, se juegan sin dudas las dos tendencias contrapuestas que Scholem advertía en el marco del mesianismo judaico, en tanto que

> Ese contenido ideal del pasado proporciona al mismo tiempo el fundamento para la visión del futuro. Con todo, en una utopía tan orientada a la

[164] Para este concepto, es importante subrayar la influencia de Ludwig Klages, el "gran filósofo y antropólogo" cuyo despliegue impactó en la perspectiva benjaminiana de la percepción, aunque oportunamente se haya distanciado de la crítica anti-tecnológica del autor. (Steiner, 2001: 52)

[165] Acerca del impacto que esa idea de la imagen dialéctica tiene sobre la conceptualización del pasado y de la temporalidad de Benjamin, ver Abadi, 2014.

> restauración se cuelan también, consciente o inconscientemente, elementos que no tienen de suyo nada de restauradores y que más bien provienen de la visión de un estadio del mundo del todo nuevo, sólo mesiánicamente realizable. Lo totalmente nuevo tiene elementos de lo totalmente viejo; y, a su vez, lo viejo no es el pasado realmente sucedido, sino un pasado iluminado y transformado por el imaginario, un pasado sobre el que se ha posado ya el resplandor de la utopía (Scholem,1998:102).

Las anotaciones del libro de los pasajes y los *Exposé* que Benjamin prepara muestran con más insistencia esta relativa novedad en su posición teórica. Así podríamos sostener que al concepto de mito,

> (…) lejos de mantenerse en ese sentido negativo, Benjamin le confiere a modo de "conjuro", en su monumental *Libro de los pasajes*, un sentido productivo. Aquí el mito se vincula con una imagen colectiva, pero no como mera colectivización metafísica ni como sueño ligado al carácter casi psicológico que le otorga el surrealismo, sino como imagen de sueño que espera el despertar histórico" [166] (Quijano, 2016:34).

La vinculación de esta mirada con una posible acepción mítica sobre el pasado trunco, nos coloca nuevamente frente a la pregunta por lo temporal, y allí, entonces, frente al mesianismo perdurable de Benjamin.[167]

El mito productivo es aquél que nos asoma al tiempo-sido de los vencidos, aquél tiempo que no pudo desplegarse, pero sin embargo permanece latente para ser convocado en el instante de peligro por la acción revolucionaria de la clase oprimida. El sentido del término peligro, recordemos, "(…) no es únicamente el peligro de no aferrar el recuerdo (y perder la oportunidad). Benjamin indica un contenido particular para tal peligro: el de prestarse como herramienta de la clase dominante, de los vencedores cuyo patrimonio material y cultural descansa sobre la opresión de los vencidos" (Abadi, 2014:3201). Si hay un peligro concreto de que el pasado siga siendo instrumentalizado por la clase dominante, tal vez podamos preguntarnos si no hay acaso un sedimento mítico en disputa entre las fuerzas contemporáneas a Benjamin y enfrentadas como tradiciones entre sí, en una batalla que no cesa y por tanto, no está irremediablemente perdida, aunque las chances de ganarla sean muy pocas.

Por otro lado, la recuperación de la idea de imagen dialéctica, y de la particular vinculación entre la dinámica del sueño y la del despertar, que ya adelantamos en el capítulo

[166] Sería interesante indagar, para esta temática del despertar de la consciencia que difiere de la concepción surrealista, la influencia que en Benjamin pueda haber tenido el desarrollo filosófico de Gurdjieff (contemporáneo de Benjamin, aunque nació varios años antes y falleció en 1949) y las tradiciones *sufís*, a partir del planteo de la escuela del Cuarto Camino. No he hallado ningún trabajo al respecto.

[167] Abadi lo plantea de manera muy interesante "La teoría benjaminiana del mesianismo elabora a partir de estas premisas una reflexión profunda sobre la temporalidad. No se trata meramente de la vinculación de la imagen con el pasado y del ideal con el futuro: la imagen se relaciona con una temporalidad «plena», mientras que el ideal está ligado a un tiempo «homogéneo y vacío». El tiempo pleno de la rememoración es descripto a la luz de la adivinación y en sintonía con la enseñanza de la *Torah*" (Abadi, 2014)

anterior, nos coloca aquí frente al diferendo más importante que Benjamin encontró con sus interlocutores Theodor y Gretel Adorno en el marco de su intercambio epistolar[168]. Este encontronazo se produjo en relación a ciertos términos del *Exposé* del *Passagenwerk* de 1935 y los cambios que Benjamin se vio obligado a introducir más adelante frente a las taxativas "sugerencias" del Instituto de Frankfurt para ese escrito.

Las críticas contenidas en esa carta de Adorno de agosto de 1935 se centraron en la propuesta teórica de Benjamin en torno a la imagen dialéctica y al juego entre pasado, futuro y sueño condensada en la frase con que Benjamin da comienzo al apartado sobre "Fourier, o los pasajes": una frase de Michelet que reza que "Cada época sueña con la siguiente" (2005, 38). Lo que impugnó Adorno allí fue la presunta *inmanencia* de una dialéctica que, a su entender, dejaba entonces de *ser dialéctica* en la forma en que se expresaba en ese tramo del texto benjaminiano. Según su punto de vista, esa inmanencia impedía ponderar el análisis del carácter fetichista de la mercancía y su potencia en tanto creador de conciencia. Siguiendo el planteo de Adorno,

> Al trasladar a la consciencia la imagen dialéctica bajo la forma de 'sueño', no sólo se produce el desencantamiento y la trivialización del concepto, sino que se pierde también esa fuerza clave objetiva que podría legitimarla precisamente desde un punto de vista materialista. El carácter de fetiche de la mercancía no es un hecho de conciencia, sino que es eminentemente dialéctico en tanto que produce conciencia. Pero esto quiere decir que la conciencia o el inconsciente no pueden reproducirlo simplemente como sueño, sino que responden a él por igual con el deseo y el miedo (Adorno y Benjamin, 2011:113).

También el frankfurtiano se explayó en críticas en torno a la idea de la conciencia colectiva y las reminiscencias junguianas que laten en estos pasajes del proyecto de Benjamin, así como a la inminente necesidad de "radicalizar la dialéctica hasta el mismo núcleo teológico" para volver a encarrilarse en una perspectiva que no abone a la inmovilidad de los conceptos[169]. Como ya desarrollamos, este es el momento en que Benjamin reconoce que se encuentra ante los dos extremos de su arco tensado, y pretende lograr que la flecha se direccione hacia donde está queriendo apuntar: un tiro certero hacia el corazón mismo del conocimiento.

---

[168] Hicimos mención a este diferendo mediante el análisis del intercambio epistolar entre ambos en el capítulo 2 de esta tesis.

[169] En palabras de Roggerone, "Adorno acordaría con Benjamin en que solo un enfoque hermenéutico que buscara descifrar la segunda naturaleza de lo social mediante el hallazgo de constelaciones plenas de sentido era el que podía hacerle resto a la cosificación, pero desacordaría con él en un punto muy importante. Benjamin consideraba que la generación de constelaciones podía ser un producto del inconsciente colectivo. Por su parte, Adorno mantenía que la interpretación de la realidad distorsionada era un asunto teórico exclusivo del hermeneuta. De ese modo, las constelaciones –es decir, las figuras que generaba el intérprete–, deshaciéndose de su carácter lúdico, depurándose de sus connotaciones astrológicas, secularizándose, etc, debían responder estrictamente a la heurística" (Roggerone, 2014:199).

Adorno criticó tan duramente el *Exposé* porque a su entender, los términos allí planteados colocaban al pensamiento benjaminiano en el marco de una trampa, a medio camino entre la magia y el positivismo, en sus propias y negativas palabras. La dualización que esta crítica propone es, ni más ni menos, la que recogeremos en el siguiente sub-apartado en torno a la tensión entre marxismo y teología. Pero en aras de retornar al punto central de interés, queremos rescatar uno de los textos del *Passagenwerk* donde Benjamin da cuenta de su idea de la experiencia dialéctica entre sueño y despertar de una manera única, que resulta a la vez en una propuesta de metodología para el conocimiento histórico:

> Existe una experiencia estrictamente única de la dialéctica. La concluyente y drástica experiencia que refuta lo 'cumplido' del devenir y muestra todo aparente 'desarrollo' como vuelco dialéctico complejo es justamente el despertar del sueño. [...] El nuevo método dialéctico del historiador se nos presenta como el arte de experimentar el presente como ese mundo de la vigilia con el cual se conecta ese sueño que llamamos lo sido. ¡Atravesar lo sido en el recuerdo del sueño! De ahí que recordar y despertar sean afines del modo más estrecho. El despertar es pues especialmente aquel giro dialéctico, copernicano, de un hacer presente (2005:394).

En esa caracterización de lo sido como sueño con el que es posible conectar, reside la potencia interpretativa que Benjamin le otorga al breve momento del despertar. Pero en ese recuerdo involuntario unido al despertar está también el material de la disputa, en nuestra propuesta de revisión del carácter hasta allí negativo del sedimento mítico. En esa clave, el sueño, así como el mito, "(…) no es un contenido, sino el enigma de una lógica de significación que debe ser desentrañada: un síntoma" (García, 2012: 225). En esta acepción, que discute con la crítica frankfurtiana, el mito benjaminiano

> (…) es la vía de acceso a la historicidad de la historia (quizás deberíamos decir, arriesgando más: la vía de acceso a lo político). Pero no en el sentido reaccionario de la esencia ahistórica de la historia (…) sino todo lo contrario: él abre la cesura en la que se rompen las idealizaciones de la historia como ámbito de la plenitud de sentido (García, 2012: 226).

La muerte de la intención para el conocer continúa siendo la modalidad privilegiada para el abordaje del plano onírico y de los recuerdos involuntarios, que el coleccionista debe inventariar: "(…) por eso los auténticos recuerdos no deberán exponerse en forma de relato sino señalando con exactitud el lugar en que el investigador logró atraparlos" (Benjamin, 2011: 128).

En la época de emergencia de la Europa totalitaria, la clásica polarización entre mito y razón constituye un tópico central. En esta clave, suscribimos a la idea de que en Benjamin

> (…) no hay desalojo ilustrado del mito, ni restitución romántica del mito, ni tampoco dialéctica aporética de mito e ilustración. (…) Asistimos más bien a la apuesta por una suerte de colaboración entre mito y razón, en la que el mito es la vez 'dinamitado' y 'salvado' en un concepto ampliado de razón –él

> mismo dinamitado y salvado por este atravesamiento del mito (García, 2012: 222).

Por último, retomando ese momento hermenéutico de vinculación con lo sido que se habilita con el despertar, aparece a nuestro entender una de las claves de la introducción de la teología (judaica) tal como Benjamin la entendía. La relación con el texto, con el pasado, con la vida, nuevamente se encuentra en el movimiento que pretende conocer a partir de dejarse llevar por el material – en este caso, onírico- del que se dispone.

Teología y materialismo histórico, los extremos de la dialéctica.

> Darse cuenta una y otra vez de que el comentario de una realidad (pues se trata aquí del comentario, de la interpretación de las singularidades) exige un método completamente distinto al de un texto. En un caso es la teología, en el otro la filología, la ciencia fundamental.
>
> W. Benjamin

Estamos frente a uno de los debates que dividen aguas en los estudios sobre el autor alemán ¿Es acaso Benjamin una suerte de teólogo a pesar de su marxismo confeso? ¿Es un materialista ateo, que echa mano instrumentalmente de la teología? ¿Es en cambio, un *rara avis*, que combina ambos registros en sus análisis? ¿Cuánta importancia tiene tomar partido por alguna de estas lecturas contrapuestas?

Años de estudios eruditos, de planteos contradictorios, de disputas filológicas se vierten en los términos de la tensión entre estos registros. Sus más importantes comentaristas tienen opiniones formadas al respecto. La mayoría coincide con que el "giro de Capri", y su acercamiento más decidido al marxismo, generaron desplazamientos importantes. Para Scholem, por ejemplo, ese cambio de 1924 consistió en una suerte de traición a las convicciones anarquistas que ambos habían sostenido hasta ese momento en el plano político. Además, con el comienzo de la identificación con la política comunista y la aceptación de las ideas marxistas, para su amigo, los trabajos de Benjamin mostrarían de manera incipiente "esa apariencia de ambigüedad" que ya no desaparecería. En la percepción de Scholem, "(…) el conflicto entre sus modos metafísicos de pensar y los marxistas, en los que trataba de transformar aquellos, comenzó a determinar su vida espiritual desde 1929 en adelante, marcándola de una manera absolutamente inconfundible" (Scholem, 2008: 193).

En otra clave que retoma algunos de los planteos críticos de Adorno, pero sin suscribir completamente a ellos, Susan Buck Morss establece que, lejos de tener que tomar partido por alguno de los extremos de la dualidad, en Benjamin

> (…) más bien subsistiría, de un modo frecuentemente enigmático, una suerte de yuxtaposición, o una interna imbrincación de ambas formas de pensar, la teológica-metafísica y la materialista. Es justamente esta mutua imbricación, que por su propia naturaleza no podía desembocar en ningún equilibrio estable, la que confiere a aquellos trabajos de Benjamin que fueron inspirados por tal actitud ese efecto tan significativo suyo y ese profundo esplendor que, de manera impresionante, los hace destacar sobre la mayor parte de los productos del estilo de pensamiento y de la crítica literaria materialistas, que se distinguen por su carácter extraordinariamente aburrido (2011: 194).

Lo que para Scholem constituyó impostura o hasta defección, para Brecht un "envoltorio místico" del cual apenarse, para Buck-Morss por el contrario constituye el eje transversal de toda la producción benjaminiana. Según la autora

> (…) esta simultaneidad de lo personal y lo político, lo místico y lo teológico, en torno a la idea de verdad constituye el núcleo natural de las convicciones marxistas y mesiánicas de Benjamin. Se mantiene con tanta constancia a lo largo de su vida de escritor que adjudicarle una fecha al Fragmento teológico-político es objeto de una disputa filológica irresoluble (Buck-Morss, 2013: 81).

Para otro autor especializado, como Jarque, no se trata ni de ruptura ni de simultaneidad, sino de un movimiento de traducción de un registro al otro que borra los límites entre ambos para dar lugar a un planteo novedoso. Es ésta una lectura sumamente interesante, que nos plantea que

> (…) Benjamin advirtió desde el primer momento los posibles elementos de continuidad existentes entre la nueva perspectiva comunista y su precedente posición metafísica. Estos elementos le habían de permitir establecer alguna vía de traducción de los problemas teológicos que le interesaban a unos términos que suponía propios del materialismo. Pero su característico recurso a la yuxtaposición de los extremos y el borrado de los límites, en pos de un estado de "indiferencia creadora", convertía esa transposición en un ejercicio tan violento como extra ordinariamente sutil (Jarque, 1992:150).

Un poco más cercano en el tiempo, será el francés Michael Löwy quien indique que existen tres grandes corrientes de interpretación benjaminianas, y en particular, de lectura en torno a las Tesis: una primera, "materialista"; la segunda, "teológica" (representada en mayor medida por Scholem); y una tercera denominada como "escuela de la contradicción", que decreta una suerte de fracaso en su búsqueda por conciliar materialismo y mesianismo (representantes de esta lectura serían J. Habermas y R. Tiedemann). A estas tres corrientes Löwy le suma una nueva: según esta perspectiva, Benjamin sería tan teólogo como marxista. [170].

[170] En el plano latinoamericano, un correcto resumen de las posturas que se han trabajado respecto a la cuestión crítica entre teología y política es el de Gerzovich, que pasa revista a las producciones con mayor impacto en la región y las reseña críticamente. Ver Gerzovich, 2010

Desde nuestro punto de vista el interrogante por esta tensión ha opacado muchas veces la potencia única que tiene la escritura benjaminiana en tanto expresión de sus audaces intuiciones. No creemos que sea fundamental resolver cuál de los polos ha sido más determinante, ni ha tenido mayor nivel de coherencia o continuidad a lo largo de su trayectoria. De hecho, en la perspectiva benjaminiana, la particular forma hermenéutica de la *Kabbalah* judaica, la concepción espiritual del mundo y el materialismo histórico se mixturan para dar lugar a nuevas aleaciones, y a una forma de conocimiento única. Esta epistemología benjaminiana se define por su mirada amplia, que no desdeña detalles para entender la realidad, y por la multiplicidad de recursos y lenguajes a los que recurre en esa búsqueda.

En esta clave, tampoco se trata de buscar fidelidades más permanentes, referencias duraderas ni de hacer comparecer sus escritos en función de construir un dictamen determinante, sino de intentar actualizar los planteos benjaminianos de forma tal de que no pierdan el incisivo filo de la crítica epistemológico-política de primer orden que sus textos proponen. Esa crítica, tal vez una de las más acuciantes que podamos encontrar en la literatura occidental del siglo XX, es una invectiva mordaz e integral a la idea de Progreso, a la historia tal como se la ha concebido, a las formas despolitizadas de la técnica, a la estatización de la política que imponen los fascismos y al largo rosario de traiciones y cegueras de las izquierdas. Es una crítica que intenta desplegarse y "resolverse" cada vez en relación con la realidad viva y con la lectura que propongan las condiciones históricas en las que la interpretación pueda advenir. Por esto, el mismo Benjamin le respondía a Scholem cuando éste lo increpaba por las contradicciones entre su rostro materialista y el metafísico que "(…) el vínculo filosófico que echas de menos, entre las dos partes de mi trabajo, será la revolución la que te lo proporcionará mejor que yo" (Scholem, 2008: 312).

En una carta de 1926 a Scholem, Benjamin defiende su acercamiento al comunismo pero con ciertas restricciones ya que considera que las metas comunistas no tienen razón de ser. Sin embargo, esto es matizable, ya que asume que todas las metas políticas constituyen un sinsentido. En esa carta, Benjamin critica su original anarquismo sin renegar del todo de él, pero sí distanciándose de sus métodos, y critica también la política del judaísmo, si acaso éste no resultara capaz de sensibilizarse con el momento histórico de su generación. Su pretensión es la de abonar siempre a una política radical, que se encuentre en el cruce de los registros tradicionalmente enfrentados. En ese momento, se siente fuertemente tensionado entre dos formas de observancia que vienen a superar su antiguo camino teórico: la religiosa y la política. Benjamin asume que tiene que decidirse, pero no de una vez y para siempre, sino en cada ocasión que lo amerite. (Taub, 2011)

Esa búsqueda de decisión, no obstante, no lo lleva a tomar un camino que drásticamente niegue al otro. Por el contrario, a lo largo de toda su trayectoria podemos encontrarlo habitando en una muy abismal incomodidad, propia de quien pretende asumir la radical heterogeneidad entre ambos discursos. Años más tarde, en una carta a Gretel Adorno de 1934, Benjamin va a hacerse cargo de esta "ambigüedad" que resulta amenazadora, en primer lugar, para sus propios proyectos. Le dice a su amiga

> (…) precisamente a tí no te resultará nada confuso que mi vida tanto como mi pensamiento se muevan en posiciones extremas. La vastedad que se afirma de tal forma, la libertad de hacer mover y combinar pensamientos y cosas que se consideran incompatibles, solamente obtienen su rostro a través del peligro (Adorno y Benjamin, 2011: 176).

Para retomar esta complejidad constitutiva del vínculo entre teología, mundo profano, materialismo histórico y judaísmo en Benjamin, ilustrándola en su propia producción, nos vamos a detener brevemente en el análisis de los últimos textos para este trabajo: sus escritos sobre Kafka de 1934, dos anotaciones de los pasajes, y algunas de las tesis *Sobre el concepto de historia*.

El análisis sobre los escritos de Kafka mantuvo a Benjamin literalmente en vilo durante un tiempo considerable. El descubrimiento de este apasionante escritor y los términos y figuras con las que construyó su mundo literario le resultaron increíbles, aunque por momentos su lectura se le tornó casi insoportable, según él mismo ha confesado. Pero Kafka era una figura de gran peso en la historia literaria del judaísmo de ese momento, y Benjamin produjo una serie de interpretaciones que no colegían tan fácilmente con las de los críticos provenientes de esta tradición. Tanto en *Kafka*, un artículo que escribió para la *Jüdische rundschau* en 1934, como en una carta a Scholem de 1938 y en el breve texto *Construyendo la muralla china* aparecen pasajes donde Benjamin se distancia de las interpretaciones que ubican rápidamente al escritor polaco en el marco de la teología tradicional judaica[171]. A su entender, reducir la comprensión del coloso edificio narrativo kafkiano a sus vínculos con la religiosidad (aunque considera críticamente que "Kafka no siempre pudo sustraerse a la tentación del misticismo" (2009: 23), y más aún, con la tradición judaica implica quitarle riqueza y complejidad a su literatura. En 1934, le confesaba a su amigo Scholem "(…) afirmo que mi trabajo tiene su lado teológico, si bien sombreado. Pero sí me he vuelto contra el gesto insoportable del teólogo profesional que, como tú mismo no me discutirás, ha dominado hasta ahora en toda la línea la interpretación de Kafka" (Benjamin, 1999: 220).

[171] En dicha carta, Benjamin se muestra francamente molesto con Max Brod, el testador, amigo y editor de Kafka, por haber construido una biografía que deposita la grandeza del escritor en su supuesto camino de santidad.

Esta disconformidad y la propuesta de otra interpretación alternativa, herética sobre Kafka, dio lugar a un desencuentro fuerte con Scholem, pero nos permite inferir el intento creativo de Benjamin en torno a la proposición de una teología profana, para él no sólo alcanzable, sino sobre todas las cosas, deseable. Es que en el marco de estos textos,

> Benjamin trataba de remitir la idea de la Ley a la primitiva culpabilidad natural de la criatura humana, difuminar la Revelación y el Juicio de Dios en un universo mítico por el cual se escapaban, como por un agujero, los contenidos de la teología judía, para reaparecer diluidos en ese mundo entre barroco y materialista que se venía construyendo lejos de Scholem (Jarque, 1992: 166).

Luego de leer el ensayo de 1934, Scholem le reprocharía a Benjamin que tiró el niño con el agua sucia: lo acusa de deshacerse de la teología judaica completamente sin dilucidar que hay elementos que no deben desestimarse de ningún modo. Lejos de esa acusación, Benjamin no dejaba de considerar la escritura de Kafka como un fragmento de la doctrina, por eso

> (…) insiste en la distinción, que ya hemos examinado, entre la *Halacha* y la *Haggadahhh*, para definir la escritura kafkiana como un comentario de textos sagrados en una época en la que tales textos se han echado definitivamente a perder (…) La *Haggadahhh* se habría quedado sin *Halacha*: la doctrina se había diluido en su mera transmisión formal (Jarque, 1992: 169).

En la lectura de Jarque a la que aquí suscribimos, lo que se presenta en los textos de Benjamin sobre Kafka es una complejización en torno a la existencia del Mesías, que guarda bastante coherencia con la apropiación (asimilación) judaica que Benjamin realiza como alemán y como europeo. No hay un desprecio de la teología judaica, sino una pretensión de que se comprenda a Kafka en otros términos, en los que verdaderamente escribió: los de un judío extranjero, asimilado pero sin renegar de sus orígenes, tal como Benjamin. Tensionado también entre extremos, Kafka era para Benjamin un hombre atravesado por la tradición judía, pero que ha crecido en las grandes ciudades europeas. Esa propuesta de abordaje da lugar a la entrada profana de la teología que nuestro autor pretendió allanar en pos de construir nuevas formas de interpretación del mundo y de la política.

Un poco más cerca de dimensionar articuladamente el intento benjaminiano estuvo Adorno que, en una de sus cartas a Benjamin en 1938, le dijo haber comprendido la diferencia entre el vínculo con la teología de Scholem (que trataba simplemente de salvarla, de una manera romántica) y el del propio Benjamin, que se "(…) esforzaba por movilizar la fuerza de la experiencia teológica, anónimamente, en el seno de lo profano" (Traverso, 2004: 169). Al entender de Adorno, Benjamin buscaba "(…) interpretar la literatura profana como si se tratara de textos sagrados y quería preservar la herencia teológica por medio de una profanación radical" (Traverso, 2004: 169).

En un sentido contrario al de Scholem y distante también al de Adorno, en una carta de marzo de 1937, Horkheimer le reprocha a Benjamin que está haciendo teología, al querer pensar en una forma de memoria que permita redimir a los vencidos: sólo la creencia en el día del Juicio final le permitiría una mirada semejante. Benjamin replica: más allá de que la concepción en la que se respalda provenga del judaísmo, es comprensible para cualquiera que pueda recurrir a la razón. No es la suya una propuesta teórica que funcione sólo para entendidos ni iniciados. No reniega de su punto de vista, sino que lo defiende frente a la crítica frankfurtiana [172]. En esta clave, podemos coincidir con el planteo de Gerzovich: "Benjamin no es un materialista histórico que rechaza a la teología y su política desde afuera, con un ataque denuncista e ideológico; no, Benjamin dinamita a la teología política desde adentro de ella misma. Pero sale indemne de esa aventura" (2010: 15).

Por eso mismo, estas diferencias con sus interlocutores no implicaron, en ningún momento de la trayectoria benjaminiana, descartar la teología, tal como él mismo lo aclaraba en 1931 en una carta al editor suizo Rychnner: "(…) nunca he podido buscar ni pensar de otra manera que en un sentido teológico, si me atrevo a hablar así, es decir conforme a la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve grados de significación de cada pasaje de la *Torah*" (Wohlfarth, 1990: 76). Más adelante, en una anotación en el marco de los Pasajes, concretamente en el Convoluto N, dejó asentado que "(…) mi pensamiento se comporta respecto de la teología como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría" (Benjamin, 2009d: 109).

Esta afirmación, junto con la que elegimos para el epígrafe de este apartado, que también pertenece a los pasajes, nos permite sintetizar una de las lecturas en torno al rol de la teología en Benjamin. Su pensamiento está imbuido de esa teología, es la herramienta que permite abordar una lectura de la realidad, pero a la vez, como marca permanente, es invisible y así debe permanecer. La importancia en esta llave de acceso de la teología en Benjamin reside en que la asume como una entrada interpretativa vital, sin la cual el materialismo no podrá dejarse conmover por sus propios objetos de estudio ni tendrá jamás la posibilidad de interrumpir drásticamente el histórico cortejo fúnebre de los vencedores. Sin embargo, la teología en Benjamin no implica que él mismo sea un hombre religioso. No es la fe lo que mueve sus convicciones, no es la promesa de la futura salvación lo que respalda sus aseveraciones, y su mirada incansablemente pesimista insiste en tanto no hay doctrina, partido político, idea general

[172] Para esta discusión, ver Beltrán, Mardones, Reyes Mate, 1998.

que esté dando señales de avanzar efectivamente en contra del fascismo y lograr la salvación y redención de la humanidad.

En el marco de las tesis *Sobre el concepto de historia*, y sobre todo en la peculiar tesis número I, las afirmaciones de Benjamin dieron lugar a un debate, aún en curso, en torno a la incómoda posición en que deja a la teología en relación al materialismo -pero también viceversa-. En este párrafo, nuestro autor echaba mano a una metáfora para explicar el vínculo entre materialismo histórico y teología: el de un mecanismo que puede representar un equivalente al aparato de la filosofía. El mecanismo, montado por un muñeco turco (que representa el materialismo histórico) era dirigido desde adentro por un enano jorobado (la teología), disputando una partida de ajedrez de la que siempre salía triunfante, ya que este enano era un experto maestro ajedrecista. En esta tesis, además de figurarnos la preocupación común de la teología y del materialismo, que es la preocupación por la historia, jugándose en un campo de batalla en forma tablero de ajedrez, (Catanzaro, 2011:203) aparece con claridad la propuesta de hacer confluir ambas tradiciones en función de interrumpir el curso de la misma. El materialismo histórico es un muñeco visible y atractivo; la teología es pequeña, fea "y no debe dejarse ver de ninguna manera" (Benjamin, 2009d: 40).

Según Buck-Morss, en las tesis "(…) el polo teológico del pensamiento de Benjamin era evidente, no tanto al lado del polo materialista como dentro de él" (2011: 397), y aunque en esa Tesis I hablara del materialista histórico, todo el lenguaje y los recursos figurados eran teológicos. ¿Qué busca mostrar con este pasaje Benjamin? Un materialismo que deviene impotente sin teología, pero también una teología que es mejor ocultar antes que asumir: ninguno de los términos vertidos ayuda a zanjar de manera definitoria la tensión. Ninguno de estos registros sirve por sí sólo, ni ganará la partida sin vincularse con su polo/extremo opuesto. ¿Qué tipo de pensamiento puede dar lugar a esta ingeniosa propuesta, tan exigente como difícil de lograr? Naishtat arriesga: una dialéctica herética, en el marco de una teología (la benjaminiana) que se vuelve contra la propia teología política en el sentido en que Scmitt lo propuso. El autor argentino se hace esa pregunta "¿Cómo asignar un nombre a esta singular y paradójica relación de Benjamin con la teología si no es el de una dialéctica herética, una presencia que se disuelve a sí misma para reaparecer transfigurada en una expresión alegórica, esta vez contra la misma teología política?" (Naishtat, 2008: 3).

Una segunda lectura del impacto de la teología judaica en Benjamin ya ha sido anticipada en el marco de este trabajo, y tiene que ver con la impronta mesiánica de su concepción de la política y de la historia. Es un impacto que se robustece en el análisis de las tesis VI y VIII. En la tesis VI propondrá que "(…) en cada época ha de hacerse de nuevo el intento de ganarle de

nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. Pues el Mesías no viene sólo como redentor; viene como vencedor del Anticristo" (Benjamin, 2009d: 42). En este pasaje, el peso de lo mesiánico se actualiza además en una concepción agónica y conflictivista de la historia y de la política. Es una línea que guarda continuidad con el planteo en torno a que Marx necesariamente ha secularizado el mesianismo en la idea de revolución. Pero, nuevamente, insistimos, no hay signos de creencia o esperanza en esto, sino una manera de entender la historia de la lucha de clases y del conflicto entre vencedores y vencidos.

En la tesis VIII, Benjamin asevera que "(…) la tradición de los oprimidos nos enseña que el 'el estado de excepción' en que vivimos es la regla" y que la tarea está en la producción del verdadero estado de excepción, tarea que de verse cumplida, "(…) mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo" (2009d: 40). Analizando estas tesis de manera conjunta podemos decir que Benjamin construye una idea propia de la venida del Mesías (verdadero estado de excepción) ubicando el estado de excepción (el corriente, el que propone Schmitt) como situación permanente. Con este gesto, si seguimos el análisis de Agamben, Benjamin lleva "(…) al extremo una genuina tradición mesiánica. El carácter acaso esencial del mesianismo es su particular relación con la Ley. La tesis que querría proponer es que el Reino mesiánico no es una categoría entre otras dentro de la experiencia religiosa, sino que es, sobre todo, su concepto-límite" (Agamben, 2007: 265)[173].

En esta construcción específica que Benjamin propone, se evidencia la tarea que la teología asume como propia: la de iluminar una idea de la revolución como redención, como un hecho colosal que permita derrotar a los vencedores de siempre y volver a unir el tiempo. Esto abre el horizonte, amplía las potencias: así,

> (…) la necesidad de la teología para pensar la filosofía de la historia es una tarea de reinvención en el abanico de posibilidades que la historia de la filosofía ha descubierto en su vínculo con el pensamiento religioso. Y este vínculo será puesto en escena a partir de una concepción de lo mesiánico que permitirá articular una figura de la revolución. Es el mesianismo el que permitirá repensar el tiempo y con ello la historia (Balcarce, 2014: 8).

[173] Esta tesis y su referencia al estado de excepción (categoría acuñada por Schmitt en su teoría de la soberanía), junto con una carta publicada tardíamente de Benjamin al teórico jurídico del nazismo, dieron lugar a muchas producciones que destacan la importancia de esta influencia teórica. Entre lo más relevante, encontramos a Derrida, Agamben, y el propio Naishtat que sostiene que Benjamin recupera la idea del estado de excepción pero invirtiendo nuevamente su expresión schmittiana originaria: así, "el verdadero estado de excepción" no se deriva del acto del soberano sino, inversamente, de la suspensión revolucionaria de la soberanía merced a la redención (*Erlösung*) del pasado oprimido y de una débil fuerza mesiánica (*eine schwache messianische Kraft*) que permite cristalizar el "tiempo ahora" (*Jetztzeit*) contra el tiempo continuo y vacío de la teleología del progreso (Benjamin, 1995: Tesis 2 y 8)" (Naishtat, 2008).

Es el mesianismo el que permite esa conexión con la historia que descree del tiempo único, lineal, cronológico, y plantea otras formas de temporalidad mucho más complejas y abiertas.

Nos referimos ya al mesianismo en clave de interpretación histórica y concepción de la revolución y a la teología como herramienta interpretativa. Ambas entradas pueden cruzarse en una categoría específica, profundamente religiosa, transversal en la producción benjaminiana y sobre la que ya trabajamos. Nos referimos a la idea de redención. Si tomamos las sugerencias de Catanzaro,

> 'Redención' es una categoría persistente en el pensamiento de Walter Benjamin, donde se asocia no sólo a una peculiar comprensión de la práctica política, sino también, y al mismo tiempo, a una singular representación del conocimiento. En esa representación de un 'conocimiento redentor', se trama fundamentalmente la crítica de la definición dominante del método como instancia de aseguración de la verdad y medio de acceso a una materialidad aferrable y en disponibilidad" (Catanzaro, 2010b: 1).

El concepto de redención sirve para pensar la entrada victoriosa del Mesías y su efecto sobre todo lo vencido, sobre las historias que no pudieron desplegarse, sobre lo destrozado y sobre las ruinas. También es útil para considerar el momento constructivo de vinculación con los objetos, las ausencias, las manifestaciones marginales de lo pasado, que pueden ser redimidos a partir de tener un nuevo lugar en el mundo, que logran ser salvados así, como es salvada la Escritura cada vez que se la interpreta.

Pero hay una tercera llave de acceso a la problemática religiosa en Benjamin que nos interesa proponer, para la que es preciso retomar las primeras líneas de este capítulo y la influencia de Unger para una conceptualización del mundo que no separa tajantemente lo material de lo metafísico. Destacamos en la producción benjaminiana la permanencia de una idea de la espiritualidad (en un sentido general) como posibilitadora del conocimiento de la realidad en un sentido integral, desde un sujeto desposeído de intenciones. Esta manera de conocer habilita un contacto con la experiencia no-empírica, y una forma de acceso a la verdad que a la vez puede dar lugar a la constitución de la comunidad (religiosa). Es éste el sentido de la espiritualización de la verdad, tal como la planteaba Benjamin en sus escritos juveniles. Si seguimos a Jarque, una buena pista de esta idea puede ser hallada sobre el final de *Dirección única*:

> *Dirección única* concluye con un aforismo titulado Hacia el planetario. 'La tierra sólo pertenecerá a quienes vivan de las fuerzas del cosmos': en esta frase habría resumido el hebreo Hillel el núcleo más esencial de la doctrina judía. Esa tradición religiosa nos ha legado inapreciables vestigios de la forma antigua de trato con el universo, que se determinaba, ante todo, por una actitud de "abandono a una experiencia cósmica (Jarque, 1992: 153).

Esta forma de relacionarse con el cosmos en el sentido de dejarse llevar (abandono) por la experiencia que propone, no sólo da lugar a una concepción epistemológica novedosa, sobre la que volveremos en las conclusiones generales de este trabajo, sino que nos permite arribar a una teorización de la política que amplía sus márgenes. ¿Qué significa vivir de las fuerzas del cosmos? ¿En qué plano ello nos devuelve a una pregunta sobre el fundamento teológico de la política que permite construir comunidad? En esta clave más amplia, indagarnos sobre la teología política (una política propia del materialismo histórico) en Benjamin puede llevarnos a la búsqueda en torno a la constitución de los vínculos y lazos, pero no sólo humanos, sino también con las diferentes manifestaciones fenomenológicas de la naturaleza y de los objetos, discutiendo el marcado antropocentrismo de toda la filosofía humanista. Con Benjamin estaríamos, coincidiendo con Belforte, frente a un concepto ampliado de la política "que avanza en el intento de formular un sentido de lo vital que supere las dicotomías tradicionales de lo humano" (Belforte, 2014: 104). En esta clave destacamos el influjo de la noción ampliada de Dios -propia de la corriente buberiana del judaísmo- en la mirada política benjaminiana.

Conclusión. Hacia una concepción ampliada de la política y del conocimiento

> "Para el pensador revolucionario, la posibilidad revolucionaria propia de cada instante histórico se verifica en la situación política. Pero se verifica en no menos medida por la capacidad de apertura hacia un compartimiento bien determinado del pasado, cerrado hasta entonces. La entrada en ese compartimiento coincide estrictamente con la acción política; y debido a esa entrada, la acción política, por destructiva que sea, debe reconocerse como mesiánica. (La sociedad sin clases no es la meta última del progreso en la historia sino, antes bien, su interrupción mil veces malograda pero finalmente consumada)"
>
> W. Benjamin

> "En tiempos revolucionarios, agitados, grávidos, en que se gesta un nuevo estado social y una nueva forma política y la política deja de ser oficio de una rutinaria casta profesional (…) rebasa los niveles vulgares e invade y domina todos los ámbitos de la humanidad (…) La política es el trabajo efectivo del pensamiento social, la política es la vida".
>
> J.C. Mariátegui

En estas conclusiones nos interesa reponer un recorrido transversal por esta tesis, para contrastar la hipótesis inicial en torno a que las concepciones de la política atravesadas por una peculiar variante religiosa en ambos autores dieron lugar en su producción a una idea ampliada de la política, que no sólo coloca en el centro al conflicto y no a las instituciones, sino que permite introducir una novedosa perspectiva integral para comprender la vida en sociedad propia de la modernidad. Esto, a la vez, redunda en una original aprehensión del conocimiento en general y del marxismo en particular.

El apartado inicial de la tesis, cuyo título es "Vidas paralelas, afinidades electivas" tuvo como objetivo reponer el recorrido bio-bibliográfico de ambos autores, haciendo especial énfasis en el contexto histórico, sus principales vínculos teórico políticos y algunas de las fuentes en las que se inspiraron.

En el primer capítulo, sostuvimos que el contexto histórico propio del período entreguerras, en el que vivieron y produjeron Mariátegui y Benjamin, estuvo signado por la crisis del sistema filosófico liberal, la puesta en entredicho de su idea de la Razón como absoluto, y una búsqueda de formas novedosas de explicar la vida en comunidad. Las pretensiones románticas, las latencias irracionales y el vitalismo filosófico fueron parte de un desplazamiento en los imaginarios que permitió ampliar los márgenes de este debate político,

civilizatorio. Fue el cuestionamiento general al orden vigente posterior a la primera guerra el que habilitó esas impugnaciones que sacudieron lo consagrado.

En ese ánimo posbélico, el futuro de la humanidad aparecía abierto a la posibilidad de la revolución, pero también confirmaba el ascenso de las opciones de derecha y los proyectos que expresaban la reacción de las clases dominantes. Mariátegui le dedicó varias páginas a este fenómeno, al intentar comprender desde un análisis de clases el surgimiento y éxito del fascismo a principio de los años '20, proceso que vivió de cerca en sus años en Italia, pero también en pos de explicar las disputas contemporáneas en su Perú natal. El pensamiento de Benjamin también se vio signado por estas preocupaciones, al vivir la década siguiente (los años '30) en Europa, en momentos en que esta tensión evidenciaba resolverse para el polo de la reacción. Los dos pensadores pusieron énfasis a la tarea de comprender de manera situada el enfrentamiento entre fuerzas sociales y políticas con proyectos antagónicos.

Algunos de los puntos de interés de ambos pensadores coinciden ya desde sus escritos juveniles. En los primeros artículos benjaminianos, aparecen duras críticas a la pedagogía hegemónica y se asoma una perspectiva epistemológica original respecto al conocimiento. A la vez, presenta a la juventud como sujeto político central (nos habla del advenimiento de “la era de la juventud)”. Esta revalorización se hace incluso en detrimento de otros sujetos sociales, que ni siquiera son mencionados. Para Benjamin, la nueva educación impulsada por una juventud empeñada es capaz de crear comunidad en un momento de transformación y pérdida de valores.

La guerra fue vivida de manera muy esquiva y traumática para Benjamin, debido al suicidio de su mejor amigo y agravado por la decadencia de la sociedad alemana. Más tarde reconocería como interesante el planteo espartaquista antibélico, y muchos años después ajustaría cuentas con los pacifistas tardíos. En la mirada benjaminiana, la guerra sería entendida como el punto máximo de la expresión destructiva de las fuerzas contenidas en el capitalismo.

En términos intelectuales, fines de la década del ‘10 y principios del ‘20 son años clave en la formación del autor en la filosofía alemana. Desde el idealismo Benjamin se propone discutir con la filosofía ilustrada, retomando algunos conceptos claves del romanticismo. A partir de su encuentro con Scholem, profundiza las lecturas del judaísmo y del Talmud y se propone sintetizar esa tradición con nuevos cuestionamientos, desde una perspectiva epistemológica radicalmente revolucionaria. Sin embargo, aunque Benjamin trascurrió mucho tiempo en la Universidad, no fue en el marco académico en donde alojó su producción, debido

a que este siempre fue un espacio hostil y refractario hacia sus elaboraciones, incomprendidas y rechazadas.

Su contacto definitivo con el marxismo se abre a partir de 1924, en el marco de un viaje a Italia, donde se despierta su intención de adscribir a la idea comunista radical. Aunque había tenido contactos previos con algunos marxistas que provenían también del idealismo (Bloch), es en este momento en que se produce el 'giro vital' que lo colocaría en la órbita de un peculiar materialismo histórico, sin renegar de muchas de sus posturas precedentes.

En el caso de Mariátegui, la guerra fue tematizada de diferentes maneras: siempre desde una perspectiva condenatoria, pero con un desplazamiento de cierta mirada simpatizante con los aliados y la posterior reconstrucción propuesta por EEUU, hacia una crítica radical a la guerra como forma de destrucción propia del capitalismo y del imperialismo. En América Latina, a diferencia de Europa, los años '20 son años de cuestionamiento del orden, de impugnación del régimen oligárquico y de mucho optimismo por las posibilidades civilizatorias que se abrían.

Al igual que en Benjamin, en el caso de Mariátegui la juventud, y sobre todo el estudiantado, sería señalado como sujeto político de primera jerarquía. Sin embargo, al estar en contacto permanente con la realidad de Perú, el autor suma desde muy joven a su perspectiva a dos actores sociales de primer orden. Por un lado, el movimiento indígena campesino, cuyos levantamientos generaron una inédita atención, y por otro, la incipiente clase obrera de las ciudades, que daba sus primeros pasos organizativos.

Mariátegui fue, desde muy pequeño, un autodidacta y en diferentes pasajes de sus escritos, se mostró muy crítico del intelectualismo, influenciado por la mirada de Sorel. El peruano se formó en sus lecturas de forma alejada de la academia, y sus críticas a la casta profesoral y a los intelectuales conservadores muestran el impacto de la reforma universitaria en el Perú, uno de los países que recogió los postulados del movimiento juvenil nacido en 1918 en Córdoba.

De manera similar a Benjamin, Mariátegui se acercó de joven al marxismo, pero fue durante su viaje a Europa, y específicamente en Italia, donde se contactó de manera más directa con las elaboraciones del materialismo histórico. Esto influyó en la construcción de marxismo que Mariátegui adoptaría: un fuerte acento en la voluntad y en el enfrentamiento, en el factor subjetivo y con la mirada colocada en la historia y las manifestaciones de la cultura.

En el segundo capítulo, nos detuvimos en las producciones de madurez de ambos autores, es decir, aquellas posteriores a su adscripción al universo teórico del materialismo histórico. El análisis de dichas producciones es acompañado de la reconstrucción de las trayectorias biográficas de ambos, dando lugar a una periodización exhaustiva de sus puntos de vista. El objetivo de estas páginas, rescatando la propuesta heurística gramsciana de detectar el momento de posesión y aplicación del nuevo modo de pensar de los autores fue el de reponer sus concepciones en torno al socialismo, la revolución y la organización política.

En el caso de Mariátegui, señalamos tres momentos diferentes de su mirada marxista. Un primer momento en que abona a un marxismo internacionalizante y cosmopolita, desde el cual privilegia la atención en la coyuntura europea. Allí cristalizan dos de los conceptos claves que el peruano mantendría a lo largo de toda su vida: el de mito y el de agonía. Sorel y Unamuno con sus respectivas influencias marcan el compás, en las lecturas mariateguianas en torno a que la burguesía alcanzó un límite histórico, en que las fuerzas sociales en pugna deben dirimir el futuro de la humanidad y que es en el continente europeo donde ese enfrentamiento se está produciendo.

A continuación, señalamos un segundo momento de "restitución" nacional, en que su enfoque se direcciona a analizar la realidad concreta de su Perú natal, combinando esto con la difusión de los lineamientos clasistas. Esta combinación da lugar a su perspectiva original y fundante del marxismo latinoamericano, que abre la mirada al problema primario del Perú, el problema indígena. Influencias claves para este momento son las asociaciones indigenistas y la figura del indio Urviola. En un momento de impugnación continental a los gobiernos oligárquicos, la "peruanización" del marxismo mariateguiano abre las compuertas a un momento prolífico de producción. Su pensamiento habilita la clave interpretativa del materialismo histórico para revisar la historia y la cultura del país, siendo interrogadas desde la pregunta por la nación posible. Articuladas por la noción leninista del frente único, indigenismo y socialismo se fundieron en el flamante socialismo indoamericano de Mariátegui, atento también a la organización de los sectores trabajadores urbanos. Es momento del nacimiento de la revista vanguardista *Amauta*, fundamental en la trayectoria del autor y de gran impacto en el circuito intelectual y artístico en América Latina.

Por último, relevamos un tercer período, que corresponde con los últimos dos años de vida de Mariátegui, en que el autor dedica sus energías a la labor organizativa del socialismo peruano. Muchos de los artículos, reseñas y declaraciones que elabora sistematizan programas y lineamientos de los agrupamientos a los abona con su militancia el Amauta, como la

fundación de la Confederación General de Trabajadores de Perú. Otros escritos, en cambio, traducen sus polémicas y enfrentamientos con diversos actores intelectuales y políticos de la época. Hubo dos tensiones privilegiadas en este período del pensamiento y vida de Mariátegui, que marcaron el ritmo febril de su producción madura. Una fue la que marcó su desavenencia definitiva y separación con el APRA y Haya de la Torre. Otra, la que produce sus diferencias políticas con el Comintern, tanto respecto a la caracterización del capitalismo latinoamericano como en torno al tipo de organización socialista que había que construir en Perú.

Podemos concluir que las distintas capas analíticas y de enfoque van sedimentando sin desmentirse ni "superarse" entre sí. Por eso, en la última fase señalada, dimos lugar a una suerte de *excursus* donde reseñamos la idea mariateguiana de la organización. En pleno proceso de bolchevización del comunismo a nivel mundial, y sosteniendo una discusión abierta con la Internacional Comunista acerca del nombre del flamante Partido Socialista de Perú, el Amauta insiste en la defensa de una forma de agrupación que respondiera a los requisitos locales, y al desarrollo de la dinámica política de Perú, evitando caer en falsos universalismos y estériles uniformizaciones. Con esta insistencia, no sólo reconoce el carácter situado –marcado por el conflicto con otros actores y estrategias- de la tarea socialista, sino que refuerza una concepción flexible del partido, que pretende interpelar a sectores amplios y diversos. Esto da lugar a una concepción no jacobina (Terán, 1985) del partido político, que le permite poner el acento en las características propias del desarrollo de la clase trabajadora peruana más que en el cumplimiento de los requisitos de la Internacional Comunista a nivel mundial. Es una concepción que nos permite inducir una mirada ampliada de la política, socialista pero no sectaria, que con afán de superar la marginalidad inicial está dispuesta a asumirse en relación dialéctica con la realidad sobre la que pretende intervenir.

En el caso de Benjamin, y de manera similar a lo que le ocurrió Mariátegui, no existió un programa de lecturas sistemáticas o de estudio sobre el marxismo que respaldara una síntesis respecto a la teoría revolucionaria, la política socialista y sus implicancias. Por el contrario, la dinámica de los desplazamientos (geográficos) propios de su biografía son los que nos permitieron en esta segunda parte del capítulo, reseñar las principales perspectivas benjaminianas en torno al socialismo y la revolución, desde un análisis disposicional de su recorrido (Buck-Morss, 1995).

El primer mojón que señalamos es su estadía en Nápoles, Italia, en 1924, donde confluyeron una serie de factores que coadyuvaron al interés y asunción del marxismo como perspectiva analítica, como posición política y como coordenada general de construcción de

conocimiento. La lectura de la impactante obra de Lukács, los debates acalorados con Bloch y sobre todo, la relación con Lacis, colocaron a Benjamin en un sendero novedoso que marcaría un giro en su trayectoria intelectual. Es en estos años donde produce varios de los artículos que darían lugar posteriormente a uno de sus textos más políticos (*Calle de dirección única*) y donde podemos datar las inquietudes que estuvieron en el origen del futuro *Passagenarbeit*.

En segundo lugar, repasamos la experiencia de Benjamin en su visita a la U.R.S.S., y las impresiones que la estadía en Moscú le causaron. En términos teóricos, fue un período en que se encargó de ajustar cuentas con el idealismo, fuente privilegiada de la formación de su juventud, sosteniendo una postura objetivista de conocimiento, que otorga primacía a los hechos y objetos para conocerlos en sus propios términos. El radical anti subjetivismo benjaminiano se consolida en este viaje. A lo largo de esta experiencia, los principales intereses intelectuales del autor alemán estuvieron marcados por el conocimiento de las nuevas técnicas de producción, que admiró y festejó, por la novedosa forma de la propaganda, por la multiplicidad de las manifestaciones artísticas y por conocer las características centrales del mundo cultural moscovita. Enfocó la mirada en el vínculo entre las modalidades posibles del pensamiento y la política oficial del partido, el escaso lugar para las diferencias programáticas y la posición incómoda que ello podría representar para sus anhelos personales de convertirse en un renombrado crítico cultural. Si bien Benjamin fue muy respetuoso y evidente admirador del proceso soviético mientras permaneció allí (los desarrollos e innovaciones en la técnica de la producción lo sedujeron), su conclusión fue que de adherirse orgánicamente al comunismo no estaría en condiciones de producir la literatura crítica que le interesaba.

La tercera estación de este análisis es París, en una primera entrada que corresponde a su descubrimiento. En esta estadía breve, de 1926 a 1928, destacamos dos secuencias claves. Por un lado, la publicación de *Calle de dirección única*, un libro de análisis político en forma de aforismos, donde con un lenguaje revitalizado, abierto y mucho más accesible, Benjamin da cuenta de muchas situaciones de la vida cotidiana donde se evidencia el impacto de la crisis económica y política de Alemania. Pero además, constituye una reflexión sobre la crisis general de la tradición cultural del autor. En estos escritos comienza a notarse de manera incipiente la influencia del pensamiento marxista. Por otro lado, en estos años Benjamin comienza el afanoso trabajo de lectura, reseña y acumulación de citas que daría lugar al *Passagenwerk*. Este proyecto -que en sus comienzos fue compartido con Hessel- pretendía elaborar una especie de cuento de hadas dialéctico en torno a las particularidades de París. Para Benjamin, Paris no sólo había

sido el centro del capitalismo moderno del siglo XIX, sino que además proveía un registro escrito al respecto, contenido en bibliotecas y libros, que no tenía comparación alguna.

A continuación, la cuarta ciudad que marcamos en este capítulo y que a nuestro juicio fue crucial en el devenir del pensamiento benjaminiano fue Berlín de fines de los '20. Allí, en el año 1929, Benjamin conoció a Brecht, y trabó una amistad que tendría vastas consecuencias en su pensamiento político y en su acercamiento al marxismo. A partir de este momento, se configura esa dualidad que Benjamin aludió en distintas ocasiones, en la tensión entre su polo Brecht de pensamiento materialista y la cara contraria, que miraba a Jerusalén: la que compartía con Scholem y configuraba su extremo teológico. En esta misma época, Benjamin estableció contacto con el Instituto de Frankfurt, y especialmente con Adorno y en menor medida con Horkheimer. Este lazo también alteró su vínculo con el marxismo, ya que, a sugerencia de estos autores, Benjamin comenzó a indagar otras fuentes que tendrían impacto en la redacción del *Passagenwerk*. Los primeros años de la década del '30 configuraron un período excepcional de producción para el autor alemán, dando lugar a algunos de sus textos más reconocidos y logrados.

En quinto lugar, reseñamos algunos de los puntos nodales de su segunda y última estancia en París. Desde1933 hasta su muerte en 1940, tuvo a la capital francesa como punto de referencia. En estos años, consolidó su diálogo con Adorno, en gran parte mediado por una relación de profunda amistad con su esposa, Gretel. A partir de la producción para la revista del Instituto, y del envío parcial de *Passagenwerk*, se produjeron disonancias teóricas fuertes entre ambos pensadores, ya que Adorno le cuestionaba a Benjamin la pérdida de su núcleo de pensamiento original en pos de forzar una lectura excesivamente materialista. Estos años de producción benjaminianas estuvieron influenciados por el impacto de la vanguardia surrealista y por su minucioso trabajo sobre Baudelaire, y más adelante también por el influjo del político francés Auguste Blanqui. El colosal trabajo de montaje de miles de citas de diversas procedencias, la lectura historiográfica, el ordenamiento obsesivo de los textos que combinados darían lugar al peculiar análisis del París del siglo XIX fueron realizados por Benjamin con la intención de crear algo sin precedentes en el marco del marxismo. Esta forma de análisis cultural otorgaba centralidad a los recursos de la alegoría y ~~de~~ la imagen, para construir un abordaje novedoso de las formas de expresión del capitalismo en la cultura moderna.

Luego de este repaso por diferentes momentos/lugares de la producción benjaminiana, nos detuvimos en un análisis de su concepción sobre la organización política. De manera similar a la resistencia mariateguiana por adaptar la organización peruana a la demanda de la

Internacional Comunista, en Benjamin hay un rescate, poco habitual en su época, de las agrupaciones de conspiradores, que marcaban un antecedente de la política comunista en los siglos XVIII y XIX. Si bien Benjamin asume que la organización moderna, racional, es la que puede abonar a la estrategia a largo plazo de la revolución, rescata esas modalidades *putschistas* y románticas que aglutinaron a muchos de los insurrectos europeos. En nuestra perspectiva, este rescate es fundamental, ya que nos acerca a la mirada política benjaminiana que dista mucho del análisis calculador y razonable, emparentándose con las nociones de conjura y revuelta. En esa peculiar perspectiva, radica parte de la comprensión del autor en torno a que la revolución, en lugar de ser tren de la historia, es el freno de mano, en la emergencia, por frenarla, suspender el tiempo, rescatar lo sido y hacer advenir la redención. Este Benjamin se emparenta con el joven Marx de la carta a Ruge de 1843, y muestra una pretensión por resaltar la dimensión onírica de la lucha colectiva por la transformación social, en dialéctica con un mítico pasado originario.

En el segundo apartado de la tesis, 'Hacia el encuentro de la política' nos propusimos desentrañar tres dimensiones: sus concepciones críticas sobre el marxismo (primera estación), sus aportes a la reflexión en torno a la historia (segunda estación) y sus ideas acerca de la dimensión cultural, artística y el rol de los intelectuales (tercera estación). El recurso de las 'estaciones' del pensamiento lo tomamos de Mariátegui, ya que es una figura literaria dinámica que, al nombrar puntos de llegada "provisorios", nos permite recorrer distintos nudos teóricos que marcan el interés compartido de ambos pensadores.

En el capítulo 3, 'Primera estación: el verdadero moderno marxismo de Benjamin y Mariátegui' sintetizamos algunas de las líneas propias del marxismo peculiar que cada uno propuso. Para hacerlo, retomamos la idea mariateguiana del "verdadero moderno marxismo" que constituye un dispositivo anexionista (Sazbón, 2001) para integrar, en un momento en que la ortodoxia soviética no estaba consagrada, distintas miradas disciplinarias y filosóficas al discurso revolucionario. La idea de "moderno" retoma el interés permanente de ambos pensadores por interpretar y explicar el capitalismo contemporáneo en distintas manifestaciones, pero también es matizada, en tanto que ambos son críticos incisivos de la modernidad como proyecto. En algunos de sus textos, tanto Mariátegui como Benjamin colocan miradas beneplácitas del pasado pre-moderno para justificar la búsqueda política de un futuro liberado del yugo del presente. La modernidad constituye, para ambos, punto de partida, pero también foco de exhaustivo juicio.

En el caso de Mariátegui, revisamos su concepción agónica de la política en tanto enfrentamiento entre fuerzas opuestas, concepción que aparece vinculada directamente con la idea soreliana del mito como imagen movilizadora de pasiones. Desde esta perspectiva, el autor peruano se abocó a defender al marxismo de sus detractores por derecha y del pensamiento conservador y fascista, que encontraba portavoces en su propia generación. Pero a la vez, procuró defender al marxismo de las incrustaciones positivistas y cientificistas que habían primado en la izquierda pre-bélica. Echando mano de concepciones relativistas, pero también de una mirada metafísica que le permitió comprender al socialismo como evangelio de masas, Mariátegui se preocupó por desmarcar claramente al marxismo del positivismo novecentista, y de la crisis del cientificismo y del racionalismo. Esto le permitió enfrentar al mismo tiempo a la decadente burguesía y al reformismo quietista, en una operación teórico-política original que le posibilita ingresar registros discursivos propios de otras tradiciones filosóficas. Por eso, el "verdadero moderno marxismo" del autor convidaba a una apertura a todos los cuerpos de ideas que podían aportar en la batalla emancipatoria. Así, "(…) vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista" (Mariátegui, 1974:44).

Para el autor peruano, el marxismo debía funcionar como dogma siempre y cuando generara la disposición a producir desplazamientos y nuevas ideas. Sus planteos hicieron hincapié en la necesidad de hacer exégesis del espíritu de Marx, y no de sus escritos. Al mismo tiempo, insistió en sostener la libertad creadora de discurso marxista, aquello que denominó como "función germinal del pensamiento". Mariátegui comenzó a distanciarse de ciertos conceptos que anteriormente defendía con entusiasmo: la concepción de la juventud como intrínsecamente revolucionaria, la idea de la nueva generación destinada a salvar al mundo, le resultaban ya visiones insuficientes, que debían ser superadas por la adscripción directa al socialismo. Sin embargo, ese socialismo no podía volver a repetir los errores de la socialdemocracia de la II Internacional, pues nada había achatado más la potencia revolucionaria del proletariado que la idea de que el bienestar material y la conquista de las leyes laborales eran el objetivo primordial de las luchas parlamentarias.

Otro de los puntos que Mariátegui fijó como fundamental fue la discusión sobre el economicismo, ruina posible del materialismo. Por eso, en sus análisis sobre la historia peruana, si bien insistió mucho en ponderar los datos económicos de la realidad –como hizo en los ensayos sobre el problema de la tierra en Perú- siempre destacó las gestas políticas y los elementos subjetivos y volitivos que se pusieron en juego en cada momento histórico. En esta

misma clave anti-economicista de su marxismo, defendió también al socialismo como el horizonte posible de conquista de los mejores bienes espirituales, y no sólo mundanos. La lucha de clases constituía la mejor escuela para una ética del trabajo y de la comunidad. Dos autores fueron claves en la renovación del marxismo en sus mejores latencias: Lenin y Sorel. En esa recuperación que filiaba a ambos con lo mejor de Marx, podemos encontrar la apuesta mariateguiana por abonar a un reencantamiento socialista que pusiera en juego la dimensión volitiva-de las masas organizadas.

El autor peruano discutió entonces con quienes enfrentaban al marxismo, con quienes lo comprendían de manera insuficiente, pero también con quienes lo defendían ciegamente desde lugares sectarios o poco dispuestos a dejarse interpelar. Esa metodología del debate permanente, del contraste de ideas, de la cita y el contraargumento, son constitutivas en los textos mariateguianos. En esos intercambios, su singular marxismo adquirió contornos precisos y latencias propias, en gran parte influidas por la recuperación indigenista de su generación política en el Perú, que reconocía en aquél movimiento social las posibilidades de refundar una nación peruana, que como tal, no existió nunca. Al intervenir en los debates coyunturales, aportando a las experiencias organizativas concretas de los sectores populares en su país, Mariátegui también libraba una batalla de ideas en el plano teórico, donde asumió un marxismo creador, con visos de herejía y pretensiones épicas. Por eso ocupa un lugar de excepción en la literatura teórica marxista, "(…) en virtud de la conjunción difícilmente repetible de rasgos singulares que se da en él: es decir, de la armónica articulación de rigor reflexivo, expresividad poética, convicción política y análisis subjetivo" (Sazbón, 2001:48).

Para Mariátegui el marxismo, lejos de ser un significante unívoco, era un campo desgarrado por la lucha y en permanente disputa; también lo era la política. En esta idea conflictivista, plenamente tributaria de un tiempo de confrontaciones que conminaban al 'vivir peligrosamente. Esta concepción en torno a que la política es enfrentamiento, en parte era retomada de la visión quijotesca y agónica de Unamuno. Confrontar y abrir, disputar y alear. Esos movimientos son fundamentales para recrear la política de izquierda en Mariátegui. En el marco de esa disputa política por el derrotero de la tradición marxista, fue perfilando una contribución original y plena de potencialidades, la apuesta por el socialismo indoamericano, que- utilizando la imagen que nos legó el propio autor- constituía, fundamentalmente, un incendio por venir, una promesa de futuro, un proyecto político situado.

En la segunda mitad del capítulo, repasamos la producción de Benjamin para sintetizar algunos de sus aportes al marxismo, basándonos en las tesis 'Sobre el concepto de historia' y

sus notas y apuntes complementarios, sin autonomizar ni descontextualizar estos escritos respecto al *Passagenarbeit* y los trabajos sobre Baudelaire. También encontramos una concepción ampliada de la política, entendida como conflicto, ya que la mirada dialéctica general desde la que Benjamin analizó la historia desde el materialismo histórico, propone una incansable renovación del enfrentamiento político entre vencedores y vencidos, entre tradiciones opuestas y fuerzas antagónicas.

Las tesis fueron escritas por Benjamin en un momento de gran crisis histórica y política del campo de las izquierdas frente al avance del fascismo en Europa y las tibias políticas que se produjeron en respuesta desde la vereda contraria. Por ello, es un texto escrito desde la desolación, y más allá de que algunas referencias son crípticas, su reflexión aguda tiene dos destinatarios claros. Por un lado, la socialdemocracia imbuida del pensamiento positivista, conformista y economicista. Por otro lado, el comunismo internacional, sus limitantes teóricos fundantes y sobre todo, su política exterior de acuerdo con el nazismo, que había significado una traición a los ojos del autor. En ambos casos, la crítica benjaminiana apuntaba a denunciar la continuidad de la reificación del Progreso, de la historia universal y vacía. Esa concepción era cómplice y tributaria de la idea de tiempo lineal y continuo que los vencedores lograron imponer. Esta mordacidad era pertinente en el marco general del marxismo de entreguerras, cuya tradición también fue puesta en jaque junto con algunos supuestos teóricos que justificaban la inexorabilidad de la revolución. Este aprendizaje en torno a que el capitalismo no se agotaría de forma natural fue propio de la generación benjaminiana. Para el autor, ni la socialdemocracia ni el comunismo serían capaces de salvar esa generación ni las pasadas, en tanto habían traicionado la esperanza. Los fundamentos mismos de la praxis política de estos sectores representaban una traba de primer orden para la elaboración de la acción política transformadora.

El pesimismo se imponía, pero Benjamin no dejó de dar batalla contra esos supuestos políticos basales de la izquierda europea. En el caso de la socialdemocracia, la crítica del autor apuntó a su conformismo estructural, que se basaba en una idea errónea y perjudicial (ya presente en Marx) de que el trabajo debía ser glorificado y conduciría por sí mismo a la salvación. Esto dificultaba la consciencia de que esta labor permanecía alienada, y también ocultaba la fantasmagoría propia de la mercancía, fetichizada en el círculo cosificante del consumo. A la vez, Benjamin señaló la perversidad del imaginario imperante en el reformismo sobre el progreso evolutivo, propio de la filosofía moderna, y los peligros que entrañaba la idea de que la técnica debía desarrollarse e imponerse, en un vínculo de dominación con la

naturaleza. El autor admiraba el desarrollo técnico, siempre y cuando se subordinara a la política. De lo contrario, ese desarrollo autonomizado sólo conducía a un lugar de barbarie: la guerra propia del capitalismo. Para discutir con la socialdemocracia, Benjamin referenció a dos autores. Por un lado, el socialista utópico Charles Fourier, con sus ideas de organización comunitaria (falansterios) y del desarrollo técnico al servicio de la felicidad colectiva. Por otro, el ya mencionado Blanqui, cuya potente voz había sido borrada de la genealogía de la izquierda europea. Tal como hizo también la liga espartaquista y su heroica resistencia antibélica, Blanqui legó un mensaje clave para el marxismo benjaminiano: la clase obrera no podía dejar de lado el odio de clase ni la voluntad de sacrificio, porque se lo debía a las generaciones pasadas que no habían logrado romper las cadenas.

En el caso de la política comunista, en pleno proceso de estalinización a nivel mundial y con la criticada firma del pacto con la Alemania nazi, las críticas de Benjamin apuntaron en tres direcciones. Primero, al igual que con la socialdemocracia, hacia la noción de progreso y su trasfondo: la ingenua comprensión de la historia como sucesión continua de hechos que llevaban al desarrollo de la humanidad. Segundo, denunció la confianza del comunismo en su base de masas, que lejos estaba de radicalizarse en los años ’30. Por último, el autor realizó un descargo contra la lógica de entronización del Partido, que había dejado de ser instrumento para transformarse en fin en sí mismo. La autonomización del aparato y la burocratización de sus conducciones se acentuaron en el comunismo para esta década.

Estas polémicas contenidas en las tesis son las que emprendió Benjamin hacia afuera y desde el materialismo contra las concepciones historicistas, pero sobre todo dentro del propio marxismo, contra las corrientes hegemónicas que consideraba que estaban ciegas ante la evidencia de que sus supuestos básicos llevaban a la derrota y a la catástrofe. Aunque la mirada de Benjamin fuera aciaga, no todo estaba perdido. Por el contrario, para el autor alemán cada momento trae consigo una posibilidad revolucionaria, cada instante está pletórico de probabilidades y viene acompañado de una “débil fuerza mesiánica” que es pasible de ser potenciada. Esto constituye una importante crítica al determinismo, a quien acusó de olvidar que Marx concibió la revolución como un salto dialéctico bajo el libre cielo de la historia.

Al igual que en Mariátegui, y a contracorriente de lo que planteaban el economicismo, el conformismo y la idea progresista del desarrollo, que instituyeron dentro de la teoría marxista una idea etapista que quitaba capacidad de agencia al sujeto político, en Benjamin no existe la prefijación. El autor alemán colocó una gran carga sobre la posibilidad de los vencidos de hacer saltar el continuum de la historia en el instante de la acción revolucionaria. La clave está en la

decisión, por más que esta decisión no responda a un sujeto concreto y racional (no existe tal cosa en Benjamin) sino a un conjunto de fuerzas conjuradas y en el golpe acertado que permita unir pasado y presente liberando al tiempo actual de su carga mesiánica.

Llegados aquí,-podríamos afirmar que un punto fundamental en su análisis político gira en torno a la noción de conflicto. De todas formas, no interesa aquí el hecho de que el conflicto ocupe o no un rol protagónico, sino los términos en que ese conflicto se produce, la modalidad que asume y sobre todo los intereses en juego. En Benjamin, ese enfrentamiento es crucial: pueden triunfar los vencedores de siempre y seguir dando lugar al cortejo de muerte, o puede que su generación asuma el rol titánico y la decisión en el momento justo que le permita salvar a los antepasados vencidos.

Por último, y más allá del momento del *putsch*, del golpe y de la revuelta, en Benjamin la política posee también elementos constructivos, que son los que le permitieron constelar las posibilidades revolucionarias. Aunque el autor se dejó convencer por el pesimismo, no suscribió enteramente el análisis blanquiano del eterno retorno: hay posibilidades de quiebre y es la política la que puede hacerlo acaecer. Aquí se jugaba la vida la política, y en este período la política era el marxismo. El resto ni siquiera merecía su atención. Le preocupaba la debacle del comunismo porque era una oportunidad desaprovechada: nuevamente, la débil fuerza mesiánica no lograba convocar a la conjura para dar el golpe necesario para salir del tiempo vacío.

En el siguiente capítulo, "Segunda Estación. La (no) filosofía de la historia para los vencidos de siempre", nos detuvimos en las reflexiones de los autores sobre la historia, sosteniendo que en ambos existe una filosofía negativa de la misma, que des-ontologiza el tiempo presente y transforma la mirada en torno a la temporalidad y en consecuencia, a la historiografía. Sostenemos que en Mariátegui y Benjamin el peso otorgado al pasado en clave de articular la política futura, le quitó centralidad al presente como momento de cristalización absoluta, dejando abierto el vínculo entre esos momentos, libre de determinaciones y de una composición lineal o evolutiva del tiempo de la humanidad.

Benjamin, a partir de su intento de hacer historia de manera radicalmente novedosa, se enfrentó con el historicismo acontecimentalista que dominó la mirada disciplinaria durante varias décadas, y se propuso tratar la imagen de la historia en toda su extensión desde el marxismo. En sus últimos escritos el pasado, lejos de ser algo consumado y cerrado, aparece reclamando atención, y esto colocaba al presente en un estado de alerta permanente, en una situación pendiente. El tiempo está suspendido, cargado de tensiones, a un paso de desatarse.

Para comprender esta manera de concebir el reclamo del pasado hacia el presente, retomamos algunas de las ideas expuestas oportunamente, sobre la revuelta y el *putsch*, ya que el autor proponía un encuentro, una cita entre las generaciones pasadas y futuras. Esa cita de los vencidos de hoy y de ayer permitiría redimir la humanidad a partir de que pudiera reencontrarse con su pasado de derrotas. Al relevar los planteos de Benjamin acerca de cómo será la ruptura revolucionaria, el momento en que el tiempo vuelva a encontrarse con sí mismo, la forma en que lo concibe tiene mucho de esa conspiración profesional. Aplicar "el freno de mano" a la locomotora de la historia, a la catástrofe que ya no puede asombrarnos, es un acto político de los que sufren. Es el resultado de la posibilidad de los vencidos de acordar el momento de decir basta. No está muy cercano a un análisis de largo plazo, afinado, sobre las tareas que debe realizar la clase en pos de su emancipación: es la concepción de un instante violento, disruptivo. Lo que Benjamin ponderó fue el instante de la destrucción. Así, el autor estuvo mucho más cerca de honrar la revuelta que de ser un organizador de la revolución.

A partir de este repaso sobre su producción en esta temática, sostuvimos la propuesta de que su intento de propiciar un secreto encuentro, una cita entre las generaciones pasadas y futuras, esconde un gesto conspirativo. En Benjamin el momento del Mesías, el del vencedor del Anticristo, el tiempo de la redención de los vencidos, es el momento de la revuelta. Los conspiradores universales, la clase explotada, son quienes pueden conjurar para dar vuelta el rumbo de los acontecimientos, para acabar con la acumulación de ruinas y catástrofes, para surgir entre cadáveres haciendo que el tiempo se vuelva pleno, alcanzando la felicidad y la liberación. Es el momento del despertar, brusco, que es un momento de iluminación. La labor intelectual del materialista debe honrar esa tarea, y la idea de la política como enfrentamiento entre las tradiciones propias de vencedores y vencidos fue articulada por el autor en clave histórica. La misma idea de tradición no tiene una carga negativa en Benjamin, sino que refiere al despliegue de la doctrina, que es el que permite la hermenéutica.

A su entender, el materialismo histórico debía hacer foco en la relación dialéctica única que abre la experiencia del presente en vínculo con cierto pasado, que pierde así su carga épica y su carácter cerrado, porque cada momento con capacidad redentora se presentaba de manera espasmódica y puede abrir la promesa inconclusa de lo sido. La unidad básica de referencia para este trabajo fue la mónada, en tanto imagen relámpago de lo sido, que puede iluminarse recíprocamente con el presente, en una constelación dialéctica que es la que permite el conocimiento.

Con este repaso arribamos a la idea de que Benjamin reconoció la preeminencia del momento de la ruptura, ya que a su entender los accesos intermitentes, las interferencias y los quiebres, desprovistos del sentido contextual, son los que permiten la novedad. Pero también se propuso un abordaje historiográfico que permitiera trabajar en componer una continuidad, a partir de los retazos de la historia. Este constituye el segundo momento del trabajo historiográfico, que toma los fragmentos olvidados por la historia de los vencedores y los coloca en una nueva configuración. Es el reverso de la destrucción. En ese gesto constructivo, en el que intervenía el montaje como técnica para reutilizar desechos, encontramos otra manifestación de la idea ampliada de la política: si la batalla es a todo o nada, todos los recursos pueden ser útiles, siempre y cuando sean colocados de manera de iluminarse recíprocamente. Esos recursos fragmentarios compuestos en Benjamin dieron lugar a su concepción original en torno a la capacidad del texto, ya que lo real puede leerse tal como si fuera un texto de citas montadas. Detectamos también que el autor señaló algunas figuras como privilegiadas para esa labor constructiva del montaje: el *bricoleur*, el coleccionista, el trapero que trabaja con esos retazos, fragmentos y ruinas.

Por último, nos centramos en la invitación que Benjamin ofrece al materialismo histórico para romper con la concepción lineal del tiempo. Para lograrlo, desde su punto de vista, era preciso discutir no sólo la pertinencia de los objetos del abordaje historiográfico, sino también los mecanismos de esa recuperación. Para el autor era posible, desde el mismo Marx, restituir una historia de los vencidos en clave de redención, en pos de abrir la puerta a la posibilidad de justicia de la que es índice el pasado. Sin embargo, esta mirada guarda correspondencia con una de las perspectivas marxistas menos valorada: la que plantea una visión romántica del pasado a partir de plantear "el sueño de una cosa" que la sociedad tiene desde tiempos inmemoriales. Además de la influencia surrealista que abría las compuertas a una restitución del plano de lo onírico, para este cuestionamiento del ejercicio de memoria Benjamin se respaldó en la idea de rememoración de Proust.

La historia se configura en los escritos benjaminianos como un espacio de enfrentamiento, y como una historiografía de las ausencias. El relato de los vencidos, la mirada redentora que Benjamin exigió, nos coloca frente a la evidencia de las tradiciones enfrentadas en el marco de una reyerta política. Tal como plantea Oyarzún Robles, para Benjamin "(…) que la ontología del presente sea la expresión adecuada de una fuerza dominante en la historia y de ella revela en su fundamento un elemento político inextirpable, el elemento de un conflicto político –es decir, un conflicto de fuerzas- que tiene la envergadura de toda la historia" (Oyarzún Robles,

2009: 27). La conjunción de pasado, presente y futuro en su original mirada y el reparo en esas ausencias que nunca configuraron la historia oficial, nos ponen de frente a una batalla que se libra en cada instante, para la cual la débil fuerza mesiánica es exigencia y legado. Transformarla en potencia-actuante y dar vuelta la seguidilla de catástrofes que configuran el progreso de la humanidad implica un momento de destrucción, mesiánico, que sin embargo posibilite restituir el origen perdido y con él, todo lo que los vencedores destruyeron. Implica la redención, aquella lógica desde la que la historia puede hacerse política.

En relación a Mariátegui, encontramos que la idea de conflicto también es inherente a su concepción de historia. A su entender, en el mundo posbélico las tendencias opuestas se radicalizaron y antagonizaron con más fuerza. La descripción de la escena contemporánea que emprendió Mariátegui estuvo acompañada por una reflexión histórica que hizo hincapié en las falencias de la historiografía tradicional para comprender de manera compleja el entramado de relaciones sociales que funda el presente. El autor peruano se enfrentó a las concepciones tradicionalistas y al pasadismo conservador, retomando algunos de los planteos relativistas de Spengler para criticar la decadencia burguesa y denunciar que ese mito ya era obsoleto.

Posteriormente, su ejercicio de 'peruanización' del marxismo lo llevó a articular análisis situados sobre la historia de su país, y en esos análisis Mariátegui denunció el carácter parasitario y deficiente de la burguesía local, que se empeñó en sostener al latifundio y la servidumbre como elementos sobrevivientes de la feudalidad. A partir de esta lectura, el autor diagnosticó que la situación de pauperización de las masas indígenas respondía a un hecho social y económico –no cultural, como muchos sostenían- pero también trazó las líneas fundamentales de la crítica al afán universalista del materialismo histórico. Esto se evidencia con más fuerza en sus debates con la Internacional Comunista, como ya reseñamos. En estos posicionamientos, la perspectiva mariateguiana también reconoce la tensión entre continuidad y discontinuidad, abogando por la heterogeneidad de registros de lo específico de la configuración capitalista que quiere observar. La historia es resultante de la interacción de elementos heterogéneos, de la acción concreta de seres materiales (Terán, 1995).

Para Mariátegui, existía una identificación entre hacer la historia y pensarla, por eso emprendió la tarea de reescribir la narrativa de los hechos de la historia peruana al mismo tiempo que intervenía para torcer su realidad contemporánea. En esa idea de identificación notamos la influencia de Croce, que también unía de manera indivisible el conocer con la acción. El otro ascendente que recuperamos es el de Labriola, con su socialismo fundado en la

concepción general de la historia, pero también por colocar en el centro de cualquier estudio la acción humana como centro de la filosofía de la praxis.

De manera similar a lo que analizamos para Benjamin, en Mariátegui no hay una condena de la tradición, ya que la conceptualizó como viva y en movimiento. La distinguió del tradicionalismo, que sí buscaba congelar la historia con fines conservadores. Para el autor peruano, si el pasado era asumido como raíz y no como programa, se hacía posible invocarlo en aras de construir la nueva sociedad emancipada. El tradicionalismo constituía para Mariátegui un dispositivo político regresivo que pretendía prolongar el pasado en un presente sin fuerza. Sostuvimos que es posible comparar ese presente sin fuerza con la débil fuerza mesiánica benjaminiana, ya que ambos representan modalidades del presente para convocar a un pasado que logre redimir a la humanidad. Para el particular momento que atravesaba América Latina en los años '20, el debate en torno a la tradición estaba a la orden del día, y la idea misma de nación se identificaba con la historia. A diferencia de otros marxistas, Mariátegui no renegaba de la nación como concepto, ya que en ciertos períodos históricos es una idea que puede resultar revolucionaria, y que a sus ojos era perfectamente compatible con el socialismo en la lucha concreta de los pueblos por evadir su yugo.

Mariátegui hizo un rescate selectivo de ciertas conquistas de la burguesía. Sin embargo, este rescate no significó ser complaciente con esa clase social, sino revalidar algunas de las mejores latencias de la humanidad, como el anhelo de libertad. El Amauta cifraba en el futuro la posibilidad de unir esas conquistas con la igualdad real propia del comunismo, pero se detuvo en algunas de las manifestaciones del pasado precolombino para justificar la posibilidad del socialismo indoamericano. Con esa operación histórica, pero sobre todo política, el autor delimitaba las posibilidades del pasado de ser recuperado para el porvenir, pero también marcaba la potencialidad de las propuestas políticas que se basaran en la raigambre de las comunidades y no resultaran ajenas o artificiales a estos constructos. Ese cruce es el que le permitió abonar a un socialismo indigenista, que miraba hacia atrás para encontrar latencias organizativas comunitarias en los lazos sociales del presente.

La carga fundamental de pasado que Mariátegui asumió en esa reconstrucción estaba vinculada a su perspectiva mitológica y los impactos que ella tenía en la idea de tiempo: "Al romper con el tiempo lineal del progreso, el mito inaugura otro tiempo: es del orden de lo intempestivo. Una imagen que encarna en sí fuerzas históricas. Que las expresa y no las sustituye" (Lopez, 2004: 150). Para él, no había ninguna contradicción entre pergeñar el futuro (socialista) y reivindicar el pasado (precolombino). Porque además, ese mito que insuflaba

fuerzas, que convocaba al levantamiento, era lo que permitiría la redención del indígena. Por supuesto que nuevamente es Sorel quien permite esa construcción *ad hoc* del mito incaico, que no es incompatible con el avance del socialismo, por más que así parezca ante los ojos de un marxismo eurocentrado que ve en el campesinado indígena una secuela de retraso de la feudalidad no liquidada.

Por otro lado, aunque la idea de redención haya sido lugar común entre los diferentes exponentes del indigenismo peruano de los años '20, sorprende la potencia que poseía en Mariátegui, sobre todo al ser constelada críticamente con el paradigma benjaminiano. Redención del indígena significaba en su pluma, ni más ni menos que justicia social. Redimir lo que había sido vencido, subyugado, era darle lugar a lo que permanecía en las sombras. La redención es un hecho político, pero también histórico: en ese mito indígena donde confluían fuerzas sociales existentes había una pelea por legitimar lo que la historiografía tradicional había desechado. La redención del indio era un acto de justicia, que en su consumación permitiría –al modificar la forma de la propiedad y las leyes en torno a la tierra- construir el socialismo en sus territorios.

Finalmente, sostenemos que, para ambos autores, la pregunta por la temporalidad, la historia y la historiografía constituyó una inquietud más que política: ¿de qué manera conocer el pasado, intentando salvarlo sin otorgarle todo el peso a la dimensión presente? ¿qué herramientas puede utilizar el historiador materialista para no caer en la trampa acontecimentalista de los conservadores, pero tampoco en las garras de la idea del progreso? ¿Qué tradiciones son las que se enfrentan en lucha, y por qué se enfrentan? ¿Quién resultará triunfante, y con qué consecuencias? Los contrapuntos con Marx nos confirman que esta es una de las dimensiones claves en que se convulsiona el materialismo histórico y donde los desacuerdos abundan. No obstante, en ambos pensadores se cruzaban las críticas al progreso como ideología justificacionista, la denuncia a quienes negaban la fluidez y dinámica de un pasado que no era sólo uno, y la revisión original de la articulación entre lo sido y lo porvenir.

En el quinto capítulo, llamado 'Tercera estación. Cultura, intelectuales y política', sostenemos que, para adentrarnos en la concepción de la política de los autores, la dimensión cultural y la teorización acerca del rol social de intelectuales y artistas resulta clave. Comenzamos esta revisión reponiendo las coordenadas generales que enmarcan este debate para las primeras décadas del siglo XX, deteniéndonos en la importancia que tiene la tensión entre política, arte y pensamiento para comprender la modernidad en sus propios términos.

Para Mariátegui, el rol de los intelectuales en tiempos de crisis, debía ser comprendido en clave de sus aportes a la transformación social. Esta perspectiva es tributaria de su admiración por Barbusse y los integrantes de la revista Clarté, a quienes se acercó en su estadía en Francia. De estos referentes Mariátegui tomó la noción de la política como actividad efectiva del pensamiento social, que desborda todos los espacios de la vida en sociedad.

A su entender, los intelectuales pertenecían a distintos grupos, rivales entre sí: los que le interesaban específicamente eran los intelectuales revolucionarios. Este segmento de pensadores comprendía a quienes eran conscientes de su pertenencia a las gestas transformadoras de la humanidad. Los intelectuales revolucionarios fueron quienes lograron sintonizar con el espíritu de época, se dejaron contagiar por la emoción religiosa de la política como actividad creadora y allí contribuyeron con fervor. La influencia vitalista queda expresada de manera diáfana: el intelectual verdadero es quien pasa a la acción. Los momentos de crisis civilizatoria son adecuados para ese pasaje, porque intelectuales y artistas se contaban entre los más descontentos por el orden capitalista de principios del XX. Esta mirada condenaba el ascetismo, pero también se enfrentaba a la idea de que los intelectuales producen en soledad: los actos solitarios son estériles para Mariátegui. Los intelectuales deben intervenir en clave de asumir la aceleración de los tiempos históricos y trabajar para interpretar las latencias y pensamientos de las gestas transformadoras colectivas. Shaw, Wilde, Lunatcharsky, Unamuno, Barbusse, Krishnamurti, son ejemplos de este rol novedoso.

Por supuesto, entre los distintos tipos de intelectuales había enfrentamientos, y cada bando tenía sus propias plumas combatientes: nuevamente aquí el conflicto estructura la dinámica del vínculo entre ideas y política. Mariátegui mismo optó por asumir un puesto de batalla de manera decidida, y así fue que aportó a diferentes experiencias organizativas y sindicales, eligiendo en sus últimos años de vida contribuir a la fundación del Partido Socialista de Perú. En ese movimiento de asunción de su puesto, Mariátegui clarificó su visión ampliada de la política, que definió como “filosofía y religión”, dos dimensiones que nos interesó rescatar a lo largo de toda la tesis.

El autor peruano se reconocía a sí mismo como un productor artístico, un trabajador de la cultura. En relación a su producción literaria y periodística propia, podemos decir que su estilo de escritura, llano y accesible, difería en mucho de los modos de otros pensadores marxistas, crípticos o con tono escolástico. El ejercer el periodismo desde muy joven, su vocación de dialogar con otros, junto con un marcado sesgo anti-intelectualista marcaron en sus escritos un

carácter mordaz, conciso y entretenido. Fue esta perspectiva la que lo consagró como un reconocido publicista, que intervino políticamente desde sus distintas iniciativas editoriales.

Por otro lado, en relación a las corrientes artísticas contemporáneas y sus manifestaciones, sostuvimos en este capítulo que el propio Mariátegui en su práctica editorialista logró consagrarse como un referente del mundo de la cultura del Perú. Su nombre resonaba incluso a nivel continental en diferentes círculos vinculados al arte. A*mauta* como revista fue la plataforma de circulación del arte emergente a nivel mundial, espacio de traducción de distintas corrientes en boga y sin dudas, un espacio de democratización de la cultura en el Perú. Existió una perspectiva estética peculiar en sus producciones, especialmente desde esa revista, que daba cuenta de un intento exitoso por conciliar ambos vanguardismos: el estético y el político. Como señala Beigel "(…) la fusión estético-política inauguró en *Amauta* una instancia nueva, que no puede identificarse ni con la vanguardia política ni con la vanguardia estética en su sentido tradicional u escindido" (Beigel, 2003:52). La manera en que la revista se construía, con su trasfondo de encuentros diversos en las tertulias de la propia casa de Mariátegui, habla del contacto con las manifestaciones vanguardistas de época, y de una vocación ecléctica y abierta a las diferencias.

Esta fusión entre vanguardias dejó marcas insoslayables en los escritos del autor, que cristalizan la penetración evidente de estilos y corrientes de diversa procedencia. Las escuelas vanguardistas fueron estudiadas cuidadosamente por el autor. Tanto el futurismo de Marinetti con su deriva fascista, como el surrealismo de Breton con su acercamiento al comunismo militante, llamaron su atención y marcaron influencias en sus conceptualizaciones en torno a la relación conflictiva entre arte y política. Sin asociarse a las lecturas autonomistas del arte por el arte, pero tampoco asumiendo la necesidad de que la producción artística se subordine por completo a la política, en un sentido similar al que lo haría Benjamin, Mariátegui criticó la estetización de la política festejando al mismo tiempo la politización del arte y de la estética.

El vanguardismo del que hacía gala Mariátegui pretendió integrar dialécticamente escuelas y líneas artísticas divergentes, al menos todas las que él entendía que daban cuenta de la necesidad imperiosa de la "nueva humanidad en gestación" por buscarse y mostrarse a sí misma. Esta operación es muy recurrente para las agrupaciones artísticas que marcaban tendencia en América Latina en los '20, y ha sido asociada a la antropofagia como mecanismo para deglutir de distintas fuentes y dar lugar a productos nuevos. Aquí, encontramos el momento constructivo: después del choque, del enfrentamiento entre miradas contrarias, es posible componer una nueva forma de conocimiento con las mejores ideas que ha concebido esa

humanidad. Y con 'ideas', Mariátegui no se circunscribía al mundo de la razón: el plano onírico, el momento de la fantasía, entraban con fuerza en su contacto admirado por los surrealistas. Este juego dialéctico permanente entre la irrupción de lo novedoso y la recuperación del pasado, marcó en sus escritos la pauta de una mirada abierta y dispuesta a conmoverse.

En su propio método para escribir, para "mostrar", echando mano de los recursos del cine, aparece una afirmación de lo activo. La preeminencia de la acción y la urgencia de mostrar mediante imágenes la compleja realidad que no posee una dimensión unívoca son latencias presentes a lo largo de la producción del autor peruano. Nuevamente, la noción de mito puede ser convocada aquí: el mito es movilizador de imágenes y a partir de ello activa políticamente el deseo de las masas irrumpiendo en la escena pública. El método "cinematográfico" que el peruano elige para explicar, deja en evidencia el peso epocal que tenía esta específica modalidad artística, que se manifiesta sobre todo en la admiración de Mariátegui por Chaplin (cuyos personajes lo acercan al mundo de la bohemia y su sustrato anti-burgués) y el cine mudo.

Con todas estas manifestaciones constructivistas y vanguardistas en la producción misma del entusiasta Mariátegui, se advierte la influencia de la apertura del arte a la convocatoria política en su estilo crítico y combativo. La agonía que enfrenta viejo y nuevo orden, juega mediante la polémica y la dialéctica la novedad y lo perimido, lo nacional y lo exótico, la tradición y el tradicionalismo, para dar lugar a una configuración original que volvió al Amauta articulador de saberes y propuestas que jugaron en el Perú convulsionado de los '20 un rol activo en la demanda de transformación local y mundial.

En el caso de Benjamin, sostuvimos que tanto por su procedencia como por su objeto privilegiado de estudio –el París decimonónico, la bohemia y Baudelaire-, el autor fue testigo privilegiado de las transformaciones del rol de los intelectuales en la crisis de la modernidad. También cuestionó incansablemente el oficio que históricamente se le asociaba a esta intelectualidad, a partir de su intención de cumplir la tarea de la crítica hasta sus últimas consecuencias. Desde su perspectiva, tomando en cuenta las determinaciones sociales, las condiciones de producción y las técnicas que tenían a mano intelectuales y artistas, son actores sociales que pueden asociarse a cierta forma de comercio, y habitan una posición de transición en términos de clase que resulta insostenible. Luego de su viaje a la URSS, el análisis de Benjamin sobre las agrupaciones y líneas artísticas en pugna es un análisis político materialista, que le otorga a intelectuales y artistas la tarea de estar al servicio y formación de los saberes de las clases populares. Desde su punto de vista, la tensión entre política y calidad de una obra de arte se zanjaba de dos maneras: uno, asumiendo que la obra era correcta en tanto cumpliera con

su cometido en el marco de su tendencia; dos, colocando en el centro la pregunta por la técnica y sus reconfiguraciones.

Durante los años ’30, en aras de convertirse en un crítico de renombre, Benjamin escribió para ciertas revistas alemanas de gran reputación. Al igual que en Mariátegui, la demanda de contemporaneidad encontraba en el formato revista una respuesta ante la necesidad acuciante de estar actualizado a cualquier precio. También de manera similar al autor peruano, el alemán, inspirado en el estilo del escritor vienés Karl Kraus, encontró en la polémica una forma de dejar asentadas posiciones mediante la confrontación pública con otros, de forma tal que la crítica fuera novedosa e incisiva.

Respecto de la tensión entre producción intelectual o artística y militancia partidaria, reconstruimos que, a diferencia de Mariátegui -luego del fracaso de la revolución en Alemania y del posterior ascenso del nazismo- Benjamin optó por permanecer por fuera de cualquier armado político partidario. No fue una decisión fácil: a su entender, ser parte del partido comunista podía traerle censuras y recortes, pero no serlo implicaba volverse un “incógnito ilegal” entre burgueses, lugar que no le atraía en lo más mínimo. Los años en los que consideró más seriamente este ingreso, coincidieron con la época en que el autor estaba fascinado por la figura de Brecht. Sin embargo, su elección de no ingresar de manera orgánica al comunismo, y de permanecer siendo un intelectual outsider, desde el exilio y en años de franco retroceso y derrota, se explica en su constante búsqueda para cumplir la tarea de “desenmascarar” el conocimiento sin límites, penetrando dialécticamente en diferentes idearios y propuestas estéticas con el objetivo de conocer la verdad que alojan.

Esta postura fue la que le permitió –mientras escogía abrazar la causa proletaria, tal como hizo otro autor que Benjamin admiraba mucho, André Gide- “(…) cimentar la disposición crítica frente a la sociedad y frente al propio intelectual, sustrayendo a ambos del conformismo” (Vedda, 2011: 28). El conformismo, así como la idea de progreso, era una noción que repugnaba a Benjamin, cuya incomodidad permanente lo llevó a desplazarse teóricamente durante toda la vida, interpelando así a quienes compartían con él similares preguntas, pareceres y motivos. Esta decisión de no formar parte pero mantenerse cercano también puede vincularse a su intuición respecto a que la característica fundamental de los intelectuales, lo que define su posición de aislamiento social, es la conciencia absoluta de su soledad.

El fin de la era burguesa dejaba en crisis a la intelectualidad, y en los casos en que ésta era capaz de asumir las condiciones reales de su producción, se acercaba decididamente al proletariado, sin formar genuinamente parte de sus filas, ya que sus experiencias de vida eran

inconmensurables respecto a las de la clase obrera. La trayectoria del intelectual identificado con el proletariado se asemejaba al del trapero de las grandes ciudades, por la soledad de oficio, por lo despreciable de su labor, pero sobre todo por la paciente tarea de recoger desechos del capitalismo al mismo tiempo que se pregona por la revolución. Si la tarea moderna de los intelectuales y artistas había sido la de defender como universales los valores estéticos de la burguesía, frente a la crisis del capitalismo, muchos literatos estaban traicionando ese legado militante. La traición es un camino doloroso, que acentúa el aislamiento del intelectual, pero le permite insistir en la crítica revolucionaria. Sin embargo, aunque un intelectual socializado en el medio burgués no puede aspirar a convertirse en proletario, sí tiene un horizonte claro: el de aspirar a su propia politización, en los términos que Benjamin retomar de Kracauer.

En relación a su propia producción como literato, Benjamin optó por dedicarse a la crítica del arte, y específicamente a la crítica literaria, desde una concepción sumamente original que depositaba en el objeto de análisis (la obra) las coordenadas interpretativas desde las cuales era posible entenderla, en un acto hermenéutico de actualización del contexto desde el cual se busca comprenderla. En un momento en que el medio se transformaba, también era posible que el arte se desplazara en sus funciones: para Benjamin, la función urgente que debía asumir ese arte era la función organizadora, tal como sucedía en el teatro épico brechtiano.

Desde la proyección de una revista conjunta con Brecht (*Crisis y crítica*) que nunca vio la luz, Benjamin se entusiasmó con las posibilidades de la literalización del teatro, y cifró sus esperanzas en que la crítica pudiera tornarse una continuación de la política por otros medios. El fracaso de ese proyecto sumado a los anteriores y los que vendrían, dispusieron al autor alemán para construir una crítica incisiva del mundo editorial. En este momento de su producción, bajo el influjo del dramaturgo berlinés, Benjamin propugnó la necesidad de una re-funcionalización de las prácticas culturales, mediante la cual la inteligencia de avanzada lograría transformar el aparato de producción a medida que creaba sentidos alternativos. Para la producción literaria, esto implicaba resignar la vocación de marginalidad, sin eficacia social de los discursos, para asumir un comportamiento instructivo y didáctico en la transformación socialista del mundo. Este interrogante sobre las posibilidades del arte de superar su propio entredicho se expresó en varios de sus artículos más reconocidos, como *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica* y *El narrador*, ambos textos donde Benjamin llama la atención sobre los usos de la técnica, advirtiendo que la despolitización de la técnica y de la estética conduce a desastres civilizatorios.

Los cambios en las relaciones del mundo contemporáneo establecían, para Benjamin, un desplazamiento de la obra de arte, que se ve reemplazada por la obra humana. Esto puede indicar el fin mismo del arte en un presente catastrófico y de muerte de la experiencia, pero también, anticipar nuevas formas supremas de organización futura. El debate sobre estética en el autor es en sí mismo un análisis político, que permite dilucidar su preocupada visión sobre la realidad que lo rodeaba, y que otorga a ciertas formas de lo colectivo (la narración oral, el teatro épico) la respuesta frente a la disolución individualista del arte sin aura.

Entre las influencias que marcaron a Benjamin en su pretensión de construir análisis materialistas de las prácticas culturales, la de Baudelaire es determinante. La trayectoria del poeta maldito, su renegación de la sociedad que a la vez lo desea y lo rechaza, junto con la forma estética de la alegoría son maneras de ilustrar la hipocresía burguesa respecto al arte autonomizado de sus fines. La integración burguesa de lo peligroso o lo revolucionario es un tópico recurrente en Benjamin, y por eso su curiosidad respecto a las vanguardias estéticas con reflejos revolucionarios no fue abandonada a lo largo de toda su producción. Respecto a estas tendencias rupturistas, el autor se acercó a las vanguardias constructivistas y productivistas alemanas y soviéticas, ya que la idea del técnico produciendo arte le fascinaba. De manera similar a Mariátegui, Benjamin critica de manera fulminante al futurismo italiano, colocándolo como punto máximo de estetización de la política en defensa de la destrucción capitalista propia de la guerra.

Sin embargo, y al igual que para el autor peruano, hubo una corriente vanguardista que marcó de manera indeleble a Benjamin: el surrealismo en su variante francesa. A su entender, el surrealismo fue la única escuela capaz de devolver a Europa una idea radical de libertad. La aproximación al comunismo de la *avant-garde* surrealista habla de su madurez, pero también del pesimismo necesario que Benjamin defiende para hacer análisis políticos, y de la respuesta a la estetización fascista de la política con la politización necesaria del arte. Los surrealistas habían comprendido que la lucha política los sacaba de la marginalidad, politizando sus trayectorias sin renegar de la disrupción estética de sus productos. El autor alemán se inspiró en una novela del surrealista Aragon para diseñar el *Passagenarbeit*, porque percibió que en el surrealismo, misticismo y materialismo no resultaban incongruentes.

Sin embargo, Benjamin guardaba sus diferencias con las propuestas surrealistas de vinculación con lo onírico. Lector de Freud y de Jung, el autor consideraba que la detención en la dimensión mítica del sueño como suspenso no era suficiente para propiciar una modalidad novedosa de conocimiento. Las iluminaciones profanas se vuelven posibles a partir del

despertar, órgano colectivo que le interesa a Benjamin, pero además, los recuerdos que asaltan al soñador, lo que aflora de forma imprevista del inconsciente, sirven para jaquear la consciencia sin ser tramados por ésta. Aquí, nuevamente, la rememoración o recordación es tomada de Proust. Otra de las diferencias que Benjamin tenía con los surrealistas era respecto a la utilización de psicotrópicos para inducir estados alterados de conciencia: luego de diferentes experiencias de consumo y anotaciones, a su entender, no existía narcótico más eminente que el pensamiento para alcanzar los relámpagos de iluminación profana.

Las vanguardias impactaron en Benjamin en tres aspectos metodológicos: la noción de la imagen dialéctica como forma de conocimiento y filosofía; el hecho de que ese conocimiento se suscite mediante la descarga eléctrica (shock) y finalmente, la concepción del montaje y el collage como las técnicas más apropiadas para mostrar aquello que se quiere explicar. Aquí, el método fotográfico se emparenta con el rodeo cinematográfico y nuevamente nos coloca cerca de Chaplin: éste, al igual que Brecht recurría a efectos audaces para generar aperturas cognitivas en los espectadores.

En Benjamin, de manera diferente a como lo concibió Mariátegui en su especificidad latinoamericana, la política pensada desde el arte no convocaba a posibles mediaciones ni a discursos antropofágicos que deglutían tanto contenido. No existió en el alemán agonía que se resuelva en juego dialéctico, es decir, hay antagonismo, pero no superación. Es la suya una política de radicalización de los polos (teología, materialismo, sueño, despertar, arcaico, moderno, experiencia o muerte del aura) y más allá de sus intentos por disparar la flecha habiendo trazado antes un puente entre las puntas, el arco tensado daba lugar a algo nuevo que probablemente no tuviera condiciones de ser aprehendido por ninguno de los discursos filosóficos ni estéticos que constituyeron los extremos. Y si bien el montaje y el collage eran formas de negociar la exposición y buscar provocar esas evanescentes iluminaciones profanas, la tarea parecía ser tan imposible como lo es la magia para un materialista ortodoxo, o la determinación de las condiciones materiales para un místico. Sin embargo, casi cien años después, Benjamin logra seguir flotando entre todas esas variantes.

A partir del repaso por estas tres distintas estaciones del pensamiento de Mariátegui y Benjamin, y habiendo analizado las especificidades que cada una de esas estaciones conlleva, concluimos que la idea de política se ve ensanchada por ambos autores. Esto es así porque en sus producciones, la política aparecía constituida por un dispositivo: el conflicto. Ese enfrentamiento permanente que en ambos pensadores aparece de manera recurrente no propone un sustento último del orden social, ni un lugar específico para la política, sino que abre a una

concepción relacional, contingente, histórica y situada. Es una idea agónica, en el sentido en que Mariátegui la toma de Unamuno, es decir, como un enfrentamiento total entre la vida y la muerte, entre proyectos contrapuestos que disputan en todos los terrenos. A la vez, desde ese dispositivo del conflicto, ambos autores amplían el arsenal de categorías que pueden pensarse enfrentadas. No son los clásicos pares conceptuales del pensamiento emancipador clásico: burguesía y proletariado, amo y esclavo, capital y trabajo. Por el contrario, los pares enfrentados en la política para ambos autores son múltiples y diversos: vencedores y vencidos, tradición y tradicionalismo, pasado y presente, generaciones pasadas y futuras, inteligencia y acción, reacción y revolución, lo sagrado y lo profano, creación y destrucción, nacional y exótico, materia y espíritu, sueño y despertar, fantasía y realidad, paraíso y caída, materialismo y mesianismo, razón y emoción, filosofía y religión, destino y carácter, arcaico y moderno, porvenir y pasadismo. A su vez, en ese conflicto, ninguno de los polos triunfa nunca de manera definitiva, aboliendo el conflicto. Los enfrentamientos se reproducen y recrean multiplicando sus dimensiones, de maneras que irrumpen contra cualquier forma de binarismo concluyente. Cada compartimento en su vínculo con el contrario es abierto de forma tal que historia, política, conocimiento, cultura son intervenidos desde la lógica religiosa de la amplitud de las esferas de lo perceptible, de la unidad indivisible entre Dios, materia, mundo y espíritu.

De este modo, ambos pensadores adoptan una mirada sobre la política que, al no centrarse en las instituciones estatales ni en organismos específicos de la vida política, le otorga centralidad a la dimensión societal. Desde nuestro punto de vista, es una noción de política que está más centrada en la pregunta por la comunidad que en el interés por el Estado, ya que éste, como tal, pasa desapercibido en la mayoría de los análisis de Benjamin y Mariátegui.

Es importante introducir una aclaración general sobre la tensión constitutiva del pensamiento político actual entre la política y lo político. Es inviable acercarnos a la dimensión "politicidad" tal como puede ser construida en Benjamin y Mariátegui desde la escisión entre la política y lo político, como dos momentos diferenciados de la relación de una sociedad con sus instituciones de gobierno. En la teoría política contemporánea, se asume de manera corriente que lo político coincide con la dimensión ontológica mientras que la política se circunscribe al plano de lo óntico, en un sentido cristalizado o concreto de lo social en sus proyecciones de gestión. Sin embargo, considerando que parte de la hipótesis de trabajo para con nuestros autores es esta especificidad de la politicidad como conflicto que atraviesa las esferas todas de la vida, es inútil buscar estos planos diferenciados en sus producciones. Incluso desde esta clave ampliada del conflicto político en las esferas de la vida -que, siendo muy

benevolentes, permitiría un acercamiento no excluyente de los razonamientos vinculados a un pensamiento fundacional (como puede ser, en cierta forma, el marxista)- creemos que no es conveniente para trabajar con nuestros autores partir desde un abordaje que se pare en esta distinción[174].

Esta distinción responde a una escisión, conceptualizada por Mouffe cuando sostiene que "(…) concibo "lo político" como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a "la política" como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político" (Mouffe, 1999). Sostenemos en esta conclusión que tanto en Mariátegui como en Benjamin, esa diferenciación no opera, no es pertinente. La idea de política o de lo político son intercambiables para ambos ya que no se ha puesto en juego definitivamente la incapacidad de sentar el fundamento último de lo social en algún cierre, por precario que fuese.

Es interesante que ambos propongan nociones tan incluyentes de politicidad porque son conceptualizaciones que les permiten abarcar diferentes niveles y dimensiones de la política: el sentido de discursos históricos, la materialidad de la existencia humana, la relación entre dirigentes/dirigidos, las prácticas culturales y artísticas y las polémicas intelectuales desde un prisma que es político en sí mismo, es decir, anclado en el conflicto y la lucha –(ant)agónica- por imponer sentidos desde las clases subalternas en contra de lo instituido por las clases dominantes.

Sus ideas de la política nos exigen un desplazamiento conceptual que permita ampliar los márgenes de esta noción, tornarla holística, integral, asociarla a todas las experiencias que impliquen la contienda entre cosmovisiones enfrentadas. Esto es lo más interesante de la propuesta de Benjamin y Mariátegui: que nos habilitan esa ampliación que resulta urgente para la teoría política, asumiendo que la política no es una cuestión de lugares, instituciones ni de profesiones sino de batallas, pasiones y pretensiones de ordenar, en un plano de lo universal, las mediaciones de una sociedad que pretende, de manera caótica y contradictoria, organizarse a sí misma.

Luego de esta recapitulación sobre el carácter ampliado de la política en Mariátegui y Benjamin pasaremos revista a las reflexiones que suscita el último apartado de la tesis.

[174] El pensamiento llamado post-fundacional, incluso afirmando que no existe un fundamento último de lo social, sí asume la necesidad de identificar un fundamento precario, contingente, es decir, político. (Marchart, 2009)

Proponemos que esta concepción ampliada de la política responde en nuestros pensadores a dos determinantes transversales. Por un lado, tal como mencionamos recién, a la centralidad del conflicto, radicada en la idea de que en las batallas civilizatorias se juega el enfrentamiento ancestral entre vencedores y vencidos, entre reacción y revolución, entre vida y muerte. Por otro lado, y vinculado al primero, a la dimensión espiritual que incluyeron ambos en sus conceptualizaciones sobre la política. La política incluye las emociones, las latencias no racionales, los bienes del espíritu, el mundo de las cosas intangibles. En el caso de Benjamin, la política descansaba en esa separación entre lo sagrado y lo profano que, de respetarse, permitía la relectura del mundo en clave divina, pero también habilitaría a no descartar ningún elemento ya que la lucha era a todo o nada, y política y metafísica no eran esferas escindidas. Para Mariátegui, en tiempos álgidos como los que le tocó vivir, la política era la vida y estaba elevada a la categoría de religión: el mito socialista permitiría reunir a las masas en una misma fe, que según el lugar podía tener imágenes movilizadoras y contenidos diferentes.

Consideramos que en Benjamin y Mariátegui se entrecruzan las condiciones contextuales con visiones específicas y legados de sus propias tradiciones familiares e historias personales, para dar lugar a un rasgo original: en ambos, la religión, o más precisamente, la dimensión espiritual, es compatible con el marxismo. Fue una época donde fuerzas sociales y políticas enfrentadas se encontraban en abierta disputa, y ante la crisis de sentido general y de la Razón, no es descabellado recurrir a elementos de la fe y de los registros de lo extra-racional, inclusive a simbologías de lo sagrado.

En función de comprender en qué nivel operan esos registros en el capítulo 6 iniciamos un repaso por el debate en torno a la religión dentro del marxismo, pero también precisamos algunas definiciones de conceptos clave para esta búsqueda. En principio, retomamos el planteo marxista de la religión como forma de falsa conciencia en el plano de las superestructuras, complejizándolo con la mirada gramsciana de la construcción hegemónica que implicó el cristianismo como fenómeno político. A continuación, reseñamos algunas teorizaciones sobre términos claves para acercarnos a la temática religiosa, empezando por la propia idea de religión, tomada en dos acepciones contrapuestas. Por un lado, la etimología que la emparenta con la idea de religar, volver a unir, acercar o enlazar. Por otro, contrapuesto a esta interpretación, aquella mirada que la coloca en la esfera de las lecturas sagradas, que insisten en la separación necesaria entre lo profano y lo divino. Otra idea fundamental que recuperamos en este capítulo es la de espiritualidad, que difiere de la noción de religión y se refiere a la conciencia de que el proceso de individuación nunca es total, sino que se sostiene en

comunicación con una realidad exterior a la materialidad del propio cuerpo y de lo visible. Espiritualidad en un sentido amplio no es una actividad privativa de algunos sujetos, sino de todos los seres humanos, y habilita otras formas de conocimiento. Urge aquí un reconocimiento específico: en el caso de los dos autores con los que trabajamos, la religiosidad no sólo es compatible con la herencia marxista en tanto forman parte de una percepción integral de la realidad compleja, sino que además es un atravesamiento que le permite renovar las perspectivas generales sobre el conocimiento que tienen ambos.

Siendo la espiritualidad la que enfrenta al individuo con el misterio de su existencia, surge aquí otro concepto fundamental para esta tesis: el de mística. La mística ha sido históricamente relegada de las acepciones dominantes de la religiosidad y del dogma, y se define por el vínculo no mediado con lo divino, constituyéndose en una forma de ampliación del conocimiento a partir de conectarse con el todo. Es una idea que atraviesa toda la producción mariateguiana, pero que también se acerca a Benjamin en su planteo en torno a la revelación, sobre todo en relación al lenguaje. La siguiente noción que trabajamos en este capítulo fue la de mesianismo, retomando la propuesta judaica de la creencia en la irrupción del Mesías como fin de la historia, reparación de los males y alteración definitiva de las temporalidades, con una visión que cuestiona la concepción lineal del tiempo. El mesianismo no es una corriente uniforme, sino que, por el contrario, se encuentra tensionada hacia su interior por visiones restauradoras y revolucionarias.

Por último, nos detuvimos en la conceptualización de la teología vinculada a la política, en una suerte de genealogía que repasa algunas de las tensiones que marcaron esta relación compleja. Desde Panecio de Rodas y San Agustín hasta Spinoza, la teología como ciencia de lo sagrado siempre estuvo asolada por la política como interpretación dominante de la escritura en cada momento histórico. Los fundamentos teológicos (legitimantes) de la dominación marcan a su vez el compás de las posibles hermenéuticas sobre el dogma. Sin embargo, la secularización política de los conceptos teológicos que plantea Schmitt deja este debate en un lugar privilegiado para la ciencia política del siglo XX y desde allí es que nos interesa recuperar esta idea de la teología que tanto peso tendrá en Benjamin.

Sostenemos que es la propia visión de la lucha civilizatoria, la que permite introducir esta mirada ampliada que no repele los elementos religiosos para la lectura coyuntural. Pero también hay en ambos autores un *plus* de sentido, que no se explica en relación al contexto de crisis, sino que está vinculado a la radicalización política de la pregunta por la emancipación, y sobre el pensamiento que pueda teorizar sobre ella. Es esta forma de reflexión, que ubicamos como

parte de la teoría crítica-una teoría que permanentemente estira sus propios límites y contradicciones- la que nos abre la riqueza y originalidad de los aportes de los pensadores con los que trabajamos. En esta particular intersección, la movilización afectiva de las pasiones, la lectura teológica de la realidad, junto a la utopía del futuro pos-revolucionario capaz de redimir el pasado, son dimensiones de la política compatibles con el análisis material de la historia y la concepción socialista de la revolución. No obstante, este atravesamiento tuvo manifestaciones muy disímiles en Mariátegui y en Benjamin, en las que nos concentramos en los últimos dos capítulos de la tesis.

En el capítulo 7 "José Carlos Mariátegui: un hombre con una filiación y una fe", repasamos exhaustivamente la presencia de la preocupación religiosa en la producción del peruano. Esta presencia se comprende a partir del rol de su madre, una cristiana abnegada y de la educación religiosa que recibió en su niñez en una institución de cuidado, y permanece en sus años de juventud en los que abundan las referencias a lecturas de santos y a vivencias místicas y de recogimiento. En estos años juveniles se produce un pasaje en su perspectiva que lo desplaza desde una concepción mística individualizante hacia un interés por las congregaciones masivas y la religiosidad popular movilizada. Ese interés se traduciría tiempo después en la utilización mariateguiana de la idea de mito, tal como la retoma de Sorel. Sin embargo, en esta etapa primera, la idea de religión aparecía contrapuesta a la de política, porque la concepción de la política del joven Mariátegui es una visión reduccionista e institucional, que dista mucho de la noción que adoptará en sus escritos de madurez.

A medida que las inquietudes de Mariátegui por la política revolucionaria crecieron, fueron mermando las referencias religiosas en la clave recién mencionada, para dar lugar a reflexiones y artículos que enfocan en la religión en el sentido de creencia humana y de necesidad antropológica de fe en ideales superiores. En esta clave, rastreamos dos influencias fundamentales en la formación de su pensamiento religioso en la adultez. Una es la del presbítero John Mackay, que lega a Mariátegui el interés por la educación humanista y las pedagogías alternativas. También lo introduce a una concepción ecuménica del credo, que justifica el compromiso del Amauta con procesos sociales y políticos revolucionarios del mundo entero. Con el pluralismo y el respeto a la diversidad de creencias el pastor escocés contagia a Mariátegui con una mirada anti-sectaria, de vínculo heterodoxo con el dogma que también sería fundamental a lo largo de la trayectoria del pensador peruano. Pero sin dudas el impacto fundamental de Mackay en el pensamiento mariateguiano reside en sus enseñanzas y lecturas sobre Miguel de Unamuno. Por intermedio de Mackay, Mariátegui se torna un ferviente

admirador del escritor español, de quien reconoce no sólo la calidad literaria sino su compromiso público en la lucha contra la dictadura de Primo de Rivera. A partir de este contacto, el peruano va adoptar la visión de Unamuno sobre la política como agonía, un sentimiento trágico enmarcado en la visión quijotesca de la batalla de la vida. A partir de esta adscripción, política para Mariátegui significará agonía, y por tanto lucha. La diferencia que el autor peruano marcará respecto de Unamuno radica en la convicción que es en las filas del socialismo donde mejor puede asumirse un puesto de batalla para hacer realidad las aspiraciones de liberación: Mariátegui aprovecha esta discrepancia con su escritor de referencia para sostener que el socialismo marxista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual de la época. Así, socialismo y religión se acercan en el peruano de manera definitoria. Tal como él mismo relataba en 1926 sobre sus desplazamientos hacia ese ideario,

> lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno. (Agonía, como Unamuno, con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate). Hace algunos años yo habría escrito que no ambicionaba sino realizar mi personalidad. Ahora, prefiero decir que no ambiciono sino cumplir mi destino. En verdad, es decir la misma cosa. Lo que siempre me habría aterrado es traicionarme a mí mismo. Mi sinceridad es la única cosa a la que no he renunciado nunca. A todo lo demás he renunciado y renunciaré siempre sin arrepentirme. ¿Es por esto por lo que se dice que mis rumbos y aspiraciones han cambiado? (Mariátegui, 1982:154)

La segunda influencia clave sobre la idea religiosa que encontramos a partir del viaje a Europa de Mariátegui es la de Sorel, revitalizador del marxismo y su mejor continuador según la evaluación del pensador peruano. La noción de mito que Sorel acuñó en *Reflexiones sobre la violencia* le permitió a Mariátegui conceptualizar de manera simple sus intuiciones en torno a que el socialismo estaba tornándose evangelio de masas, y que la fe en un futuro promisorio era lo que permitía el pasaje a la acción por parte de millones de personas en el mundo occidental en crisis. Con la fórmula de mito, Mariátegui logra resumir una mirada política de la historia que le otorga centralidad a la praxis humana como constructora no sólo de la realidad sino del futuro anhelado. Es una noción que lo habilita a otorgarle al socialismo un puesto de lucha consecuente en el enfrentamiento a todo o nada con la reacción conservadora y las derechas a nivel mundial. La fe combativa de la humanidad posbélica adquiría sentido y contenido movilizador a partir de presentarse como un mito fuerte, capaz de enlistar a las masas tras su cometido. El romanticismo de posguerra escribía así un nuevo capítulo en la historia de las ideas: el mito mueve al hombre, explica su entusiasmo, y además, lo conmina a vivir

peligrosamente. El mito soreliano explicaba el momento político, pero también era la clave de actualización posible del marxismo que, de no asumir esta mirada y la renovación que provenía desde la revolución soviética, estaba condenado a fracasar junto con toda la filosofía prebélica. Por fin, no había que elegir entre socialismo y religión, porque la revolución social propuesta por las izquierdas estaba tornándose una nueva forma de espiritualidad: el mito renovado que permitiría que la humanidad avance era el mito socialista. El socialismo como proyecto cobra sentido en tanto que la lucha por conseguirlo es fundamental en sí misma, es una batalla que enseña y produce cambios en la humanidad que la encarna.

Profundizando esta misma línea de lectura, Mariátegui encuentra a partir de su militancia y conocimiento de la realidad del Perú un sector social capaz de encarnar el mito socialista y darle impulso en las coordenadas nacionales: el sector indígena campesino. A su entender, las 4/5 partes más castigadas y empobrecidas del país no tenían por qué permanecer ajenas a la emoción mundial, a la sensibilidad global revolucionaria que estaba afectando a diversos pueblos del planeta. Por eso, se interesó por el trabajo organizativo del indio Urviola, pero también reconoció en los escritos de Valcárcel, reconocido indigenista, la obra de un creyente. La categoría de mito le permite articular su temprana búsqueda religiosa con su adscripción al socialismo, y a la vez incluir al indigenismo como potencia, como cosmovisión que habilita a combatir contra la opresión capitalista y colonial del Perú oligárquico. El mito que insufla energía en el pecho de los indígenas puede permitirles transformar la sociedad, siempre y cuando sean capaces de aliarse al proletariado urbano y al resto de sectores subalternos. Es la noción pertinente para traducir una búsqueda política situada, que no elige entre "lo nacional y lo exótico" sino que aporta a una lectura holística de la sociedad mundial sin despegarse de la realidad local. También es una idea que le permite introducir su visión ampliada de la política en tanto actividad absoluta, que en períodos de revolución, viene a ocuparlo todo.

Podemos concluir sosteniendo que la religión es constitutiva en la idea mariateguiana de política en tanto que, a su entender, la política era conflicto entre bien y mal, búsqueda de ascesis y de superación, desde las realidades evidentes hacia mejores mundos. Era el arduo camino que transcurría desde el mito heredado y desgastado, ya sin potencia, a la victoria final de la jornada que comenzaba. Por eso, como estableció en su *Defensa del marxismo*, el socialismo resurgirá como coronación de un largo trabajo y esfuerzo de ascensión (espiritual). En este sentido, la trayectoria del peruano se diferenció claramente de Benjamin: Mariátegui, declarándose marxista, sin haber sido acusado jamás de teólogo, sin embargo, sostuvo una forma de esperanza y fe en la política de izquierda que no abandonó jamás. Su entusiasmo

recuerda a la perspectiva de los filósofos radicales europeos del siglo XVIII, en el sentido de que le otorgó a la política las posibilidades de redención, y por tanto "(…) junto a la idea de poder, coexiste una fe sin límites en la creación de un nuevo orden social" (Nisbet, 2003:24). Por este camino, podemos decir que Mariátegui se distanció de Benjamin pero se acercó a Brecht: otro marxista que influenciado desde pequeño por la religiosidad cristiana, adoptó en su madurez una forma de fe que devino en un modelo social ateo, y sus ideas del comunismo "(…) viven de una esperanza en la redención que equivale a una certeza de fe" (Wizisla, 2008:150). El optimismo mariateguiano cobraba fuerza en esta clave esperanzadora del Paraíso comunista por llegar, es una visión religiosa que se fundamenta en la fe persistente en la humanidad.

El atravesamiento religioso, y en particular, místico, del pensamiento mariateguiano no es un detalle ni una simple curiosidad. Por el contrario, es una dimensión con un peso propio tan determinante en la formación intelectual y en la producción del Amauta que cruza constitutivamente su idea de la política como agonía y conflicto permanente, y como actividad febril que depende de los sujetos que la encarnan.

La idea de política que en su adultez asumió el autor peruano está cifrada en clave societal, con escasas referencias a la política institucional o vinculada a los diferentes niveles del Estado. La pregunta por la religión se tornó una pregunta por el lazo social, por la unión entre distintas personas que comulgaban en la misma fe de transformación y futuro. La inquietud del peruano por la dimensión comunitaria de la organización indígena, por los elementos del socialismo práctico del ayllu y por esa idea de religión que estaba directamente emparentada con el hacer comunidad, nos coloca en esa clave interpretativa. Dejando definitivamente atrás la concepción "institucionalista" de la política de su juventud como periodista limeño, a lo largo de su camino Mariátegui fue adentrándose en definiciones de la política que la referían a la religión en tanto convocaban a la emoción, pero también al sentimiento de ser parte. Entre las etimologías enfrentadas de la religión que oportunamente repusimos, el autor peruano se encontró más cerca de la idea de "re-ligare", de volver a unir.

A la vez, esta concepción religiosa moldeó también su marxismo y lo volvió una teoría en permanente transformación, que se abrió así no sólo a realidades diferentes y heterogéneas, sino a corrientes filosóficas exógenas. La búsqueda de Dios del Amauta lo llevó por el sendero del socialismo, y en el mismo, nunca renegó de esa búsqueda: al contrario, la fortaleció con los recursos de la filosofía de la praxis que se permite vivir como un sentir y un saber al mismo tiempo.

En el último capítulo de la tesis, "Walter Benjamin: teología, mesianismo y revolución", analizamos los distintos momentos de la trayectoria benjaminiana en los que se cristalizó la preocupación por la religión. El hecho de provenir de una familia judía asimilada y de acercarse en su juventud a un teólogo de la talla de Scholem hacen que su preocupación religiosa apareciera cercana al universo de significaciones del judaísmo, sacudido en aquel entonces por los aportes del renovado jasidismo. En los primeros artículos de juventud de Benjamin, la religión aparece como garantía social, como una suerte de dadora de seguridad, al defender y dar sentido metafísico a una comunidad de valores que se está perdiendo. En cambio, el autor es crítico de la mística que como propuesta de conexión mágica e individualizante distrae a la juventud de su verdadero cometido. Se advierten en estos escritos ascendentes del romanticismo como corriente polimorfa que canalizó muchas de las inquietudes contemporáneas, de quienes se hallaban decepcionados con las promesas de la Ilustración. La conexión entre espiritualidad y conocimiento va a aparecer de manera pronunciada desde estos textos juveniles y ya no desaparecerán de la perspectiva benjaminiana.

En los años previos al "giro de Capri" Benjamin entabla un fluido diálogo con Ernst Bloch, cuyos escritos apocalípticos y repletos de metafísica vinculados a la política de transformación lo convocan. Tanto en *El capitalismo como religión* como en el críptico *Fragmento teológico político*, Benjamin retomó algunas de las cuestiones fundamentales del cruce problemático entre política, historia, orden social y religiosidad. En el primer texto, comparó al capitalismo con una religión de culto extremo, asimilando al fetichismo de la mercancía con el dominio sacerdotal, a partir de sus lecturas de Freud, Marx y Nietzsche. Aparece enunciado el lugar del socialismo como tierra prometida. En el segundo texto, propuso las ideas contrarias de lo Profano y el reino de Dios, enfrentadas entre sí, y sostuvo que el reino de Dios será el fin de la historia. Lo más destacado de este artículo es su referencia a un sujeto colectivo, la humanidad, en comunicación con Dios y en vínculo con la búsqueda de la comunidad. En esta clave, unos años más adelante, resultaría central el influjo del autor alemán Erich Unger y de su polémico texto *Política y metafísica*, en el que se propone la construcción de un orden social armónico desde una forma metafísica de la política, que no separe materia y espíritu en la interacción societal. Es interesante resaltar la idea de totalidad para entender el cuerpo comunitario, que dejaría marcas en la concepción holística de la política de Benjamin.

La influencia del judaísmo en la perspectiva benjaminiana para este entonces ya había sinterizado en tres dimensiones. Una, el mesianismo como perspectiva histórica y política para comprender la revolución. Dos, la espiritualidad como manera de comprender el mundo y de

conocerlo. Tres, y fundamental, la idea de la escritura sagrada como fuente inagotable de interpretaciones, que variarán según el contexto en que sea leída. Este tercer aspecto es definitorio de la teología judaica, del vínculo con el Talmud y de los comentarios como forma hermenéutica de actualización de la doctrina, y marcó de forma indeleble el pensamiento de Benjamin.

Partiendo de este paradigma teológico, Benjamin discutió con la teoría burguesa de la lingüística en su texto sobre el lenguaje, de 1916. Aquí introdujo con fuerza una relectura del vínculo entre los hombres y Dios, en la entidad espiritual que le otorga el lenguaje y el poder de nominación. En este texto el autor sostuvo una implicancia mutua entre teoría del lenguaje y filosofía de la religión, que cristalizaba en la idea de la revelación. El otro concepto clave que Benjamin acuñó en este texto fue el de traducción, como posibilitadora de conocimiento –siempre imperfecto, por no ser divino- y puente entre el mundo de Dios y el de las cosas. La traducción es propia de la caída en desgracia de la humanidad, y adquiere desde ese momento un lugar central en la vida humana, ya que el pecado original explica las dificultades de los seres humanos para conocer. Al igual que la revelación, son nociones que Benjamin instaló para defender su objetivismo: la verdad de las cosas, con su propio lenguaje, se revela y comunica en sí misma y no depende de la intención del sujeto cognoscente.

El siguiente escrito fundamental que reseñamos en ese capítulo es *Para una crítica de la violencia*, en que se evidenció a las claras el impacto de Sorel y su concepción en torno al mito en la perspectiva benjaminiana. A partir de la reconstrucción entre dos formas de violencia contrapuestas, la divina y la mítica, Benjamin defendió la violencia de la destrucción divina, mientras condenaba al mito por ser el que sostiene la institucionalidad vigente, consagrando los relatos ganadores en tono a la ley y el derecho. La violencia divina es la que Benjamin rescataba por ser la que permitía pensar en la posibilidad de aniquilar el derecho, como sucedería con la revolución social. Por eso, en la lectura benjaminiana, la violencia divina se asociaba a la huelga general proletaria, que amenaza al Estado capitalista en su misma existencia. Aparece una visión negativa del mito en Benjamin, probablemente asociada a la recuperación fascistizante que de éste se hacía, que se diferencia claramente de la recuperación mariateguiana de esta figura. Mito y violencia divina compartían, sin embargo, una característica fundante: la imposibilidad de ser narrados, y esto abre a interpretaciones que señalan que aunque la idea de mito tal como está planteado en Sorel le incomodaba a Benjamin, su propia concepción de la política en el momento destructivo es de algún modo mítica. Desde nuestra perspectiva, este

escrito tan atravesado por Sorel marca un desplazamiento desde el mito en su visión negativa hacia una elaboración más compleja de este concepto en clave dialéctica.

En esa clave es que nos acercamos al siguiente mojón del pensamiento benjaminiano, en los años maduros de producción en los que tuvo un lugar central el proyecto del *Passagenarwerk*. Según nuestra reconstrucción, se produjo a lo largo de los años '30 un desplazamiento desde esa conceptualización negativa del mito a una reconsideración de esta noción a partir de la introducción de la imagen dialéctica. En su escrito sobre Bachofen, Benjamin reconoce la potencia productiva de la recuperación de la sociedad matriarcal y comunista en los albores de la historia para la propia izquierda, lo que habilita a hacernos la pregunta en torno a la disputa por el sedimento mítico en la lucha política abierta en su presente, que enfrenta a tradiciones antagónicas. ¿Qué vínculo tiene esa posible reapertura del pasado con la concepción mesiánica de la destrucción, pero sobre todo, con la rotura de los vasos de la *Tikkoun*? El mito en esta acepción productiva en Benjamin le permitió introducir la posibilidad de asomarse al tiempo sido, para convocar la frustrada acción de los vencidos, rompiendo la cadena de instrumentalizaciones que la historia dominante ha enzarzado.

En estos años, ya no aparecerán tan excluyentes entre sí la idea de mito e historia, porque el vínculo con el pasado se transforma toda vez que éste se presenta como abierto a la débil fuerza mesiánica del presente. Otra de las influencias que presionaron en este sentido en la pluma benjaminiana fueron las del surrealismo y la psicología junguiana de los arquetipos. Por eso, entendemos que en el diseño y recolección de citas del *Passagenarbeit*, cobró un peso específico la dimensión del inconsciente colectivo y lo onírico como sedimento de representaciones pasadas. Estos niveles de la comprensión de lo social histórico adquirieron más fuerza en el concepto de redención, clave en la genealogía de la política en Benjamin, y vinculado al de la mencionada imagen dialéctica, que se abre en forma de sueño a las formas del mito como síntoma a ser desentrañado. Sobre este punto en particular versó el enfrentamiento entre Adorno y Benjamin, ya que el primero criticó duramente el resumen del *Passagenwerk* de 1935 a partir de señalar la inconsistencia de esta recuperación de la imagen dialéctica en la forma de sueño, y la trivialización del concepto que esto suponía. El enojo de Adorno apuntaba a la supuesta inmanencia de la dialéctica en ese Exposé, que resultaba en una suerte de a-dialectización del pensamiento benjaminiano, al que le exigía volver a una ortodoxia anterior que no lo alejara tanto de las búsquedas frankfurtianas. El cuestionamiento de Adorno introduce allí el reconocimiento de la tensión que recorre toda la producción de Benjamin: la tensión entre marxismo y teología.

En el último apartado de este capítulo, reconstruimos algunas de las miradas de comentaristas e intérpretes sobre el peso de esta tensión, adentrándonos en las limitaciones que este interrogante ha generado, por haber opacado la naturaleza única de la producción benjaminiana, que reside a nuestro entender en la traducción de sus intereses metafísicos a los materialistas en una continuidad que lo acompañará a lo largo de su vida. Repasamos en esta clave las lecturas que pueden hacerse de los escritos sobre Kafka de mitad de los '30, centrales para la comprensión de la peculiar propuesta benjaminiana. La interpretación de Benjamin sobre Kafka se enfrentó con las lecturas que asimilaban al genial escritor a la continuidad de la tradición judaica, en aras de complejizar su entendimiento al darle lugar a la vivencia particular como judío asimilado y recoger el guante de la posibilidad de advenimiento de una forma de teología profana.

Entendemos que la peculiar forma hermenéutica de la *Kabbalah* judaica junto con una concepción espiritual del mundo se funden con el materialismo histórico en Benjamin para dar lugar a una forma de conocimiento única. Esto es lo que rastreamos mediante el repaso de las tesis *Sobre el concepto de historia*, haciendo hincapié en la ambigüedad irresoluble de su pensamiento tensionado entre el materialismo y la teología, tal como aparecen en la Tesis I. Consideramos que el pensamiento benjaminiano está embuido de la teología, es llave de acceso a la realidad, y a la vez, permanece oculta, persistiendo dentro del materialismo histórico. "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" (Benjamin, 2009d:39) Benjamin construyó en las tesis una mirada propia sobre la venida del Mesías, sobre el enfrentamiento incansable entre tradiciones de vencidos y vencedores, que recupera a Marx en clave teológica, para pensar en la sociedad sin clases, que no debe concebirse como el punto final del desarrollo histórico. "La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida y por fin llevada a efecto" (Benjamin, 2009d:58). Por el contrario, "al concepto de la sociedad sin clases tiene que volver a dársele su cariz mesiánico genuino, y ello en el interés de la propia política revolucionaria del proletariado" (2009d:59). Se impone la presentación de la teología como innegable herramienta interpretativa. Ambas miradas convivieron en su utilización del concepto de la redención, que permitió el paso desde la irrupción mesiánica al momento constructivo de vinculación con lo quebrado, con lo subyugado.

El despliegue hasta el punto máximo de tensión en la dicotomía de los extremos entre la mirada religiosa y la profana, a nuestro entender devino así en una superación suspendida. Es

ésta una superación que no pretendió ser tal, sino que asumió que ambos polos eran originariamente heterogéneos entre sí, y que por tanto, la verdad "(…) no se juega en el nítido corte a distancia entre el mito y su crítica, y ni siquiera en la oposición entre teología y la dialéctica sino, en primera instancia, al interior de ambos como lo constantemente amenazado por ellos mismos" (Catanzaro, 2011: 211). Esta pretensión de habitar el abismo para refundar el vínculo entre lo sagrado y lo profano, al trascender esas dicotomías tradicionales, también buscaba sobrepasar los límites clásicos de lo vital. Esta es la última dimensión que nos interesa rescatar de su mirada: al relacionarse con el cosmos de manera de abandonarse a sus fuerzas, la perspectiva benjaminiana propuso una novedosa integración de materia y espíritu, que redundó en un concepto de política ampliada a lo total.

Si el registro de lo espiritual permite cierto acceso a la verdad, y en ese acceso también da pie a la existencia de una comunidad – algo que otrora lograba hacer la religión, y no la mística, según sostenía el joven Benjamin - hay una pregunta por el lugar de la política en el mundo que puede responderse en términos societales, pero también de original vinculación con la naturaleza toda. Por eso, la lectura de los textos que referenciamos al principio del capítulo 8 cobra protagonismo: el ansia de comunidad que adquiere la forma del lenguaje en su traducción entre las cosas, Dios y los hombres primero, y de búsqueda del colectivo onírico en sus imágenes dialécticas después, se sostuvo a lo largo del tiempo, dando lugar a una concepción original de la política en vínculo con la religión. La resistencia a la crítica ilustrada a las religiones que Benjamin planteaba puede leerse en clave de desacralización del mundo, pero también de pérdida del lazo colectivo.

A lo largo de la producción benjaminiana no existieron casi referencias a la política en un sentido de la estatalidad, ni siquiera de los gobiernos o de los sistemas institucionales. El viso antiestatista, propio de su juvenil anarquismo, siguió vigente en ese desinterés que transversalizó todos sus escritos. A la vez, la pregunta por la política desvelaba y desesperaba a Benjamin, en un sentido situado frente al avance de la derecha, y en la clave que ya vimos de la reconstrucción histórica, de la reparación y del advenimiento del Mesías-revolución, del freno de mano urgente para terminar con la historia de catástrofes y muerte. Esa marca anti-estatista, amplificada, vincular, de sus reflexiones políticas se emparentaba entonces con la idea teológica, cósmica, de un mundo completo en su desgarro: un mundo que contenía todo lo presente y lo perdido, desde las hetairas hasta los juguetes, de los sueños en el momento del despertar.

Es una seña original, espiritual (en el sentido agambeniano: de la conciencia de no estar del todo individuados), pero que no hace residir en la promesa de la redención, ni en la confianza en el futuro, ni en las creencias en la humanidad, la garantía de esa destrucción positiva. A diferencia del optimismo mariateguiano, no había fe en la humanidad por parte de Benjamin, ni expectativas tampoco en un Dios judío cumpliendo sus iniciales juramentos. Sí existió en sus escritos un abnegado intento por comprender la pulsión por transformar el estado de cosas, y los mejores recursos para lograrlo. Y por supuesto, esto también se vincula con una idea ampliada de Vida, que otorgaba ánima a objetos, a la Escritura, y a dimensiones desconocidas sobre las que usualmente el pensamiento occidental prefiere no teorizar.

Por eso podemos resumir señalando esta diferencia importante: mientras que en Mariátegui la mística cristiana permaneció a lo largo de su vida en su idea de la política como emoción y del socialismo como fe, como camino de ascensión espiritual y dador de esperanza, en Benjamin la falta de fe fue evidente, y lo que aparece es un lugar ponderado a la teología como método, como forma privilegiada de comprender la historia y el mundo, de la que no vale la pena renegar en función de aportar a la batalla de la humanidad.

En estas conclusiones, nos interesa sintetizar otra de las lecciones fundamentales que se desprenden de los escritos con los que trabajamos y que responde a los intereses iniciales de la tesis: habiendo repasado la concepción de política y el atravesamiento religioso, queda volver sobre nuestros pasos para ubicar los aportes de ambos autores en torno al marxismo A partir de la insistencia de ambos para focalizar en los sentidos en disputa propios de la política, a lo largo del trabajo este interrogante por la política se tornó una pregunta profundamente epistemológica en torno al conocimiento de la realidad desde la adscripción de ambos al materialismo histórico.

El proceso de interrogarnos por los aportes de nuestros autores a la teoría política, nos condujo desde el cuestionamiento por la especificidad de la política hacia la inquietud en torno al conocimiento y sus lógicas imperantes. En ambos planos, el de la política y el del conocimiento, la mirada religiosa de Benjamin y Mariátegui les permitió enriquecerse, desplegarse mucho más allá de lo que estipulan las limitadas perspectivas racionalistas o el empirismo positivista, aquél que pondera lo tangible, lo visible. En esta clave no es sólo la idea de política la que se puede ampliar, sino también la región de lo cognoscible. Cuando hablamos de conocimiento ampliado, nos referimos a aquél que torna accesibles otras formas de experiencia: estas pueden darse a partir del encantamiento en la lectura, o mediante el acceso a estupefacientes o la contemplación de ciertas producciones estéticas y obras de arte. También se amplía en la potencialidad del diálogo y del encuentro, al que ambos autores otorgaron un

lugar de primacía, tanto en intercambios epistolares con otros y otras pensadoras de diferentes procedencias, como en las tertulias que Mariátegui organizaba en Lima, o los larguísimos encuentros de Benjamin con varias figuras intelectuales europeas y su epistolario sostenido con numerosos referentes del pensamiento epocal. El conocimiento puede construirse de manera trabajosa y paciente, mediante el estudio concienzudo y el esfuerzo filológico, pero también puede advenir a la manera de la revelación, de la comprensión inmediata de la riqueza de un fenómeno o de un objeto. En ambos pensadores, la ampliación de la idea del conocimiento discutía la estrechez de la razón ilustrada, sin renegar de ella: se reconocía en la potencia del mito, de lo onírico, de las imágenes y representaciones, de todo aquello que también constituía la realidad pero que la ciencia tradicional no podía ni intentaba explicar.

En función de estas modalidades ampliadas del conocimiento fue que Mariátegui y Benjamin forjaron las aperturas del marxismo con el que se identificaron. Ese marxismo abierto no encontró en nuestros autores un fundamento en sí mismo, ni les resultó suficiente y exhaustivo como explicación global del mundo. Aunque por momentos ambos intentaron tornarlo una matriz explicativa general, nunca renegaron de la importancia de intersectar otros abordajes exógenos. Por eso, sostenemos aquí que lo que les atrajo del materialismo histórico fue la posibilidad de historizar y teorizar esa batalla entre sujetos, proyectos, ideas, visiones de mundo radicalmente enfrentados entre sí. Pero éste fue un materialismo histórico que no se bastó a sí mismo, es decir, que no se regodeó en lo propio. Nuestros autores no se esforzaron por mostrarse como marxistas ortodoxos sino que por el contrario, admitieron el punto que sostenía que con el marxismo no alcanzaba, si no se intersectaba con otras corrientes filosóficas y estéticas.

Esta apertura y sus importantes consecuencias en el recorrido teórico de ambos, a nuestro entender fueron también tributarias del centro místico de sus concepciones: la mística es una forma de sentir y de acceder al saber. Desde esa plataforma todo lo que se percibe y se intuye sobre el mundo que los rodeaba, mundo pasado, vigente o actualizable, pasa a ser parte de las herramientas con que se aprehende la realidad. Es una forma de comprensión que vincula al todo con el todo, que encuentra el todo en todo y sabe que resulta imposible explicarlo (Laclau, 2006). Sea en el caso del misticismo como método temprano de inspiración y conocimiento con el ejemplo de Santa Teresa de Ávila o San Juan (Mariátegui) como en la perspectiva teológica judaica como forma interpretativa y de relación con el pasado-texto (Benjamin); en ambos perduró esta representación. Ambos abrieron el campo del marxismo para entender mejor. Por ello mismo se dejaron interpelar por otras producciones y pensamientos que entendieron como

aportes fundamentales a las ciencias humanas y sociales: el psicoanálisis, la crítica en la literatura, las vanguardias artísticas, las manifestaciones culturales.

Nos interesa, para sostener esta idea, retomar la propuesta de Laclau sobre el misticismo, en la paradoja que rodea el hecho de que el místico quiere expresar el conocimiento directo con Dios, siendo que existe un abismo insuperable entre este Dios Creador y el ente creado. Según Laclau, que retoma a Scholem, el místico asume ese abismo, pero busca el secreto para franquearlo (Laclau, 2006:37). En esa búsqueda por franquear senderos para conocer lo incognoscible nos gustaría situar a nuestros autores.

La concepción del conocimiento en Mariátegui estuvo profundamente atravesada por la invariante mística de su mirada religiosa. Por eso la meditación (como referenció en una entrevista que le hicieron en 1926) formaba parte de su rutina de trabajo: la conexión con un saber habilitado desde la espiritualidad. A lo largo de las relocalizaciones de su pensamiento en su trayectoria, lo que se sostuvo latente fue una forma de acceder al conocimiento de la totalidad y de la realidad que no cesaba de ser religiosa. Esto por la reverencia con que emprendió esas búsquedas de sentido, pero también por el reconocimiento del espíritu que habitaba las manifestaciones de lo que le interesaba analizar.

La mística en Mariátegui también se vio impresa en el vínculo con lo que pretendía saber, con lo que quería transformar: puso en juego la relación erótica, de afecto, que surgía entre sujeto y objeto del conocimiento. Esto explica que las definiciones más importantes que a lo largo de su vida tomó el Amauta no se distanciaron de lo que él percibía, sentía, convencido, que era lo que había que hacer en cada momento. Se dejó transformar asimismo por lo que notaba y conocía de su alrededor, y esta forma de saber le permitió ampliar la percepción y volver sobre la teoría para intentar explicarse, de manera precaria, las cambiantes dimensiones de un mundo en dinamismo constante.

En el caso de Benjamin, el misterio fue parte del objeto que pretendió conocer y redimir, y a su entender, violentar ese objeto intentando extraerle el contenido de verdad, no era un método que funcionara en absoluto. La influencia del jasidismo judaico en la tradición que más le atrajo al alemán, con su propuesta de una vuelta a las Escrituras que no descuidara el contexto de producción pero tampoco el de interpretación, hicieron mella en este autor. Por eso, si bien optó por criticar a la mística (en clave individualista, de magia exotista) reconociendo la fuerza de la religión, podemos rescatar que su curiosa metodología de trabajo estuvo en gran parte emparentada a una visión que hizo lugar al misterio, a lo inefable. El misterio que poseía el

objeto de conocimiento hacía que el acto de comprenderlo, criticándolo, se volviese parte del mismo objeto aleándose con él.

A la vez, su pretensión de alianza entre materialismo histórico y teología, en una aventura crítica contra la filosofía ilustrada, que a la vez permitiera salvarla, nos habla de una intención de prolongar las astucias de esa teología, clave para interpretar el pasado, ya que la religión lleva la huella de la humanidad y todos sus actos. La teología brinda la posibilidad de acceder al libro de la vida como si fuera un texto, para citar de manera incansable en función de lograr componer la imagen dialéctica que permita unir pasado y presente.

Con esa concepción del marxismo atravesada por la mirada religiosa, y en tanto esto habilita otra forma de entender e interpretar el mundo, ni en Benjamin ni en Mariátegui hubo intenciones de ajuste de la realidad a la teoría. Por el contrario, fueron las percepciones e indicaciones de los mismos fenómenos los que debían moldear las ideas con las que se los comprendía. Esto que puede resultar obvio, difiere de la lógica epistémica a la que abonan parte de las izquierdas contemporáneas, muchas de las cuales se afanan por hacer encajar la realidad en los moldes de sus teorías.

Por eso rescatamos que con trayectorias muy disímiles, ambos autores bosquejaron una relación entre pensamiento social y mundo que les permitió impugnar el vínculo dominante entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento. Existe en los pensadores una vinculación dialéctica entre ambos términos de esa pareja, que permite la mutua transformación e interpretación en el proceso del conocimiento.

En función de este recorrido, queremos dejar planteada una última reflexión que trasciende el objetivo inicial del planteo de esta tesis. Esta idea podría enunciarse de este modo: que el marxismo mismo, el materialismo histórico, puede ser pensado como una práctica espiritual. Para ello retomamos el planteo de Foucault, que sostiene que en el marco de la filosofía como pregunta por las condiciones de existencia de la verdad, el sujeto y sus vinculaciones,

> se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad (Foucault, 1994: 39).

Según esta propuesta, no hay posibilidades de acceso a la verdad sin que medie una transformación del propio sujeto: la relación entre quien conoce y lo que conoce cobra dimensiones de implicación que se distancian mucho del cientificismo moderno y de la neutralidad avalorativa que distancia al objeto del sujeto que investiga. Además, en la posibilidad de conversión, en la transformación con la que está dispuesto a pagar el sujeto el precio del acceso a la verdad hay desplazamientos que nos permiten repensar la plasticidad inherente a esa monumental filosofía de la praxis, tal como la concibiera Gramsci.

El marxismo que nos proponen Benjamin y Mariátegui se corresponde con esta definición: es un marxismo vivo, latente, abierto, que va dejándose afectar por el pulso de los procesos sociales y de los debates intelectuales que vivenciaron y protagonizaron nuestros autores, planteando además núcleos de ideas actualizables en otras coyunturas. Es por eso que el abordaje de sus escritos y el análisis de sus producciones en esta tesis pudo construirse de una manera también herética y con desplazamientos: de la historia de las ideas a la teoría crítica, de la heurística a la hermenéutica, sin dejar de lado las determinaciones contextuales ni las constelaciones dialécticas, que no responden a ninguna causalidad epocal sino a la potencia que tiene contrastar estas dos vidas paralelas. Es el objeto mismo quien va marcando el tempo de la investigación que pretendió rodearlo para conocerlo.

El marxismo de Mariátegui es una práctica espiritual porque a partir de esos accesos al conocimiento del mundo, le sigue permitiendo adoptar los cambios, abrir ventanas, trazar puentes, con la realidad viva que lo rodea y a la que se afana en subvertir. El materialismo histórico de Benjamin, intersectado de manera constitutiva con su idea de la teología, es una convocatoria a la transformación epistémico-política del sujeto en relación al objeto que busca conocer y salvar. Retomando el planteo de Foucault, podemos decir que esa práctica espiritual del marxismo fue la que los instó a lo largo de sus vidas a seguir transformándose a sí mismos a medida que pretendían conocer, con la idea de acceder mediante rodeos a la verdad, por más precaria y temporal que ésta fuera.

Referencias bibliográficas

Bibliografía de José Carlos Mariátegui

Mariátegui, J. C. (1964) *La escena contemporánea.* Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1987-1992*). Escritos Juveniles (la edad de piedra).* Prólogo, compilación y notas de Alberto Tauro. 8 volúmenes Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1987*). Escritos Juveniles (la edad de piedra). Tomo I. Poesía, cuento y teatro.* Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1991*). Escritos Juveniles (la edad de piedra). Tomo II. Crónicas.* Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1991b*). Escritos Juveniles (la edad de piedra). Tomo III. Entrevistas, crónicas y otros textos.* Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1992*). Escritos Juveniles (la edad de piedra). Tomo IV* Empresa Editora Amauta. Lima

——— (1992b*). Escritos Juveniles (la edad de piedra). Tomo VI* Empresa Editora Amauta. Lima

——— (1971) *Temas de Nuestra América*. Empresa Editora Amauta, Lima

——— (1984) *Correspondencia*. Tomos I y II. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis. Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1986) *Cartas de Italia*. Empresa Editora Amauta, Lima.

——— (1982) *La novela y la vida*. Empresa Editora Amauta, Lima

——— (1969) *Historia de la crisis mundial*. Conferencias pronunciadas en 1923. Empresa Editora Amauta. Lima

——— (1979) *Temas de educación*. Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1959) *El Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1981) *Peruanicemos al Perú*. Empresa Editora Amauta. Lima

——— (1979b) *Ideología y política*. Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1995) *Textos básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

——— (1974) *Defensa del marxismo*. Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (2004) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Gorla. Buenos Aires.

——— (1975) "'Fascismo sudamericano', 'Los intelectuales y la revolución' y otros artículos inéditos (1923 - 1924)", *Folletín del Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui*. Lima

——— (1959b) *Signos y Obras*. Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1980) *El artista y la época.* Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1987b) *Figuras y aspectos de la vida mundial .Tomo III.* Empresa Editora Amauta. Lima.

——— (1972) 'Prólogo' En Valcárcel, L. (1972) *Tempestad en los Andes*. Colección Autores Peruanos. Universo. Lima.

Bibliografía de Walter Benjamin

Adorno, G. Y Benjamin, W. (2011). *Correspondencia 1930-1940*. Traducción, prólogo y notas de Mariana Dimópulos. Editora Eterna Cadencia, Buenos Aires.

Benjamin, W. (2009) *Obras*, Libro II, Vol. 2. Abada. Madrid

——— (2009b) *Obras*, Libro II, Vol. 1. Abada. Madrid

——— (2009c) *Obras*, Libro I, Vol. 1. Abada. Madrid

——— (1982) *Infancia en Berlín hacia 1900*. Ediciones Alfaguara. Madrid.

——— (2017) *La tarea del crítico*. Editado por Mariana Dimópulos. Eterna Cadencia editora. Buenos Aires.

——— (2000) *Dos ensayos sobre Goethe*. Editorial Gedisa. Barcelona

——— (1955) *Dirección única.* Editorial Alfaguara. Madrid.

——— (2011) *Denkbilder. Epifanías en viajes*. El cuenco de plata. Buenos Aires.

——— (1990) *Diario de Moscú.* Editorial Taurus. Buenos Aires.

——— (2005) *Libro de los Pasajes*. Edición y prólogo de Rolf Tiedemann, trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera, y F.Guerrero, Editorial Akal. Madrid.

——— (2009d*) La dialéctica en suspenso, Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. LOM Ediciones, Santiago de Chile.

——— (1980). *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Taurus. Madrid

——— (1982b) *Discursos Interrumpidos I*. Taurus. Madrid.

——— (2008) "Sobre la politización de los intelectuales", prólogo a *Los empleados* de Sigmund Kracauer. Buenos Aires. Gedisa

——— (1999) *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*. Taurus. Madrid

——— (1998) "¿Qué es el teatro épico? (segunda versión)" En *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Editorial Taurus. Madrid.

——— (2010) *El narrador*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. Ediciones Metales Pesados. Santiago de Chile.

——— (2016). "El capitalismo como religión". Traducción, notas y comentario de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis. En *Revista Katatay*, vol. X, Nº 13-14.

——— (2001) "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid

Bibliografía general

Abadi, F. (2014) *Conocimiento y redención en Walter Benjamin*. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires.

Acha, O. Y D´Antonio, D. (2010) "Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano". En revista *A Contracorriente*. Vol 7, Nº 2. The University of North Carolina Press.

Adorno, Th.; Benjamin, W. (1998) *Correspondencia (1928-1940)* Trotta. Madrid

Agamben, G. (2005) *Profanaciones*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.

———. (2007) *La potencia del pensamiento*. Hidalgo Editora. Buenos Aires.

——— (2013) Walter Benjamin y el capitalismo como religión. En *Portal Digital Rebelión*. Traducido por S. Seguí. Disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=168119 consultado en 06/2017

Anderson, P. (2004) *Tras las huellas del materialismo histórico*. siglo XXI. México D.F.

Balcarce, G (2014) "Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos. Es necesario despertar para hacer la revolución". En *Revista de Filosofía*, Volumen 70.

Beauvoir, S. (2011) *Memorias de una joven formal*. Sudamericana. México D.F.

Beigel, F. (2003) *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético político de J.C. Mariátegui*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Belforte, M.E. (2014) Los conceptos de memoria, tradición y experiencia en el proyecto político de Walter Benjamin. Resúmenes de tesis doctorales. En *Cuadernos de filosofía,* Nº 61

Beltrán, M.; Mardones, J.M.; Reyes Mate, M. (1998) *Judaísmo y límites de la modernidad*. Editorial Riopiedras. Barcelona.

Bilsky, E (1985) *La Semana Trágica*. Editorial CEAL. Buenos Aires.

Bloch, E. (2011). "Recuerdos de Walter Benjamin". Traducido por Guadalupe González. En *Minerva, Revista del Círculo de Bellas Artes*, Nº. 17. Publicado originalmente en Der Monat, 18 (216), septiembre de 1966. Ernest Bloch, Erinnerungen, from: Über Walter Benjamin, pp. 16-23. Suhrkamp Verlag. Frankfurt.

Bolle, W. (2008) "Metrópolis y megaciudad. Sobre el ordenamiento del saber en los Pasajes de Walter Benjamin", en: Buchenhorst, Ralph; Vedda, Miguel (eds.), *Observaciones urbanas. Benjamin y las nuevas ciudades*. Gorla. Buenos Aires

Buck-Morss, S. (1995) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Editorial Visor. Madrid.

——— (2005) *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona Editora. Buenos Aires.

——— (2011) *Origen de la dialéctica negativa*. Editorial Eterna Cadencia. Buenos Aires

——— (2013) "El regalo/veneno del pasado" En Jozami, E.; Kaufman, A. y Vedda, M. *Walter Benjamin en la ex ESMA. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria*. Editorial Prometeo. Buenos Aires

Campbell, J (2008) *Mitos de la luz. Metáforas orientales de lo eterno*. Editorial Marea, Buenos Aires.

Casaldáliga, P. Y Vigil, J.M (1992) *Espiritualidad de la liberación*. Ed. Sal Terrae. Bilbao.

Casullo, N. (2007) *Las cuestiones*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Catanzaro, G. (2010) *La nación, entre la naturaleza y la crítica. Modos de repensar la crítica.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires

——— (2010b) "Benjamin. Verdad, justicia y felicidad en la historia". Ponencia en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria Recordando a Walter Benjamin. *En Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti*. Disponible en http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-02/catanzaro_mesa_2.pdf Acceso 03/06/2015

Catanzaro, G.; Ipar, E. (2003) *Las aventuras del marxismo*. Editorial Gorla. Buenos Aires.

Catz, F. (2011). *Benjamin y Brecht: una teoría refuncionalizadora para la práctica cultural antagonista*. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Chanamé Orbe, R. (1994) "La Relación De Mariátegui con John Mackay", En: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6. Empresa Editora Amauta. Lima.

Cuesta, M. (2009) "Modos de leer la historia: José Carlos Mariátegui a la luz de Walter Benjamin" En Cuesta, M; Mazzeo, M. y otros (2009) *Vigencia de José Carlos Mariátegui*. Dialektik. Buenos Aires.

D´Allemand, P. (1994) "Las contribuciones de Mariátegui a la crítica latinoamericana". En *THESAVRVS*. Boletín del Instituto Caro y Cuervo. TOMO XLIX, Nº 3.

Derrida, J. (1997) *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Tecnos. Madrid.

Dimópulos, M. (2011) "Prólogo". En Adorno, G. Y Benjamin, W. (2011). *Correspondencia 1930-1940*. Traducción, prólogo y notas de Mariana Dimópulos. Editora Eterna Cadencia, Buenos Aires.

——— (2017) "Prólogo". En Benjamin, W. (2017) *La tarea del crítico*. Editado por Mariana Dimópulos. Eterna Cadencia editora. Buenos Aires.

disponible en: http://www.jstor.org/stable/488340 acceso 12/2012

Dussel, E. (2015) *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Editoria Akal. Interpares. México D.F.

Eagleton, T. (1998) *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Cátedra. Madrid.

Engels, F.; Marx, *K. (2001) Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich.* en Marxists Internet Archive. *Disponible en* https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm Acceso en 27/03/2017

Evans, R. (2007*) El tercer Reich en el poder- 1933-1939*. Segundo tomo. Península editorial. Barcelona.

Fernández, O. (2010) *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Editorial Quimantú. Santiago de Chile.

Ferreyra, S. (2006) "José Carlos Mariátegui y la Internacional Comunista. Reconstrucción histórica de un vínculo complejo". En *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico.* Nº2. Buenos Aires

Figari, C. (2011). 'Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica'. *Cinta de Moebio, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile*. Santiago de Chile.

Figueroa, N. (2012) "Gramsci, entre Benjamin y Mariátegui: señas para repensar una política agónica", en *Revista e-latina*, Nº 39, Año 10, junio 2012. Unidad de Docencia e Investigaciones Sociohistóricas de América Latina. Buenos Aires.

——— (2012) "W. Benjamin y J. C. Mariátegui: gestos para fundar una epistemología subalterna". En *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*. Año XVI, Nº 51. Buenos Aires.

——— (2015) "Benjamin ¿La vuelta del conspirador?" En *Revista Filosofía UIS*. Volumen 14, Número 2. Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga.

Flores Galindo, A. (1982) *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Cesco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. Lima

——— (2009) "Para situar a Mariátegui", artículo disponible en www.catedramariategui.com/anteriores/2015/7_Flores_Galindo.pdf acceso 4/2017

Foucault, M. (2010) *¿Qué es un autor?* Ediciones literales. El cuenco del Plata. Buenos Aires.

——— (2009) *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires

Fragasso, L. (2006) "Algunas reflexiones sobre arte, crítica y política" *En Revista pensamiento de los confines*, Nº 18. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.

Funes, P. (2006) *Salvar la Nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Editorial Prometeo. Buenos Aires

Gadamer, H. (1998) *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca.

Galende, F. (2009) *Walter Benjamin y la destrucción*. Editorial Metales pesados. Santiago de Chile.

García Salvattecci, H. (1979) *George Sorel y J. C. Mariátegui. Ubicación ideológica del Amauta*. Enrique Delgado Valenzuela Editor. Lima.

García, L. (2010) "Alegoría y montaje. El trabajo del Fragmento en Walter Benjamin". En *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*. Número 2.

——— (2012) "Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin, entre mito y razón" En *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*. Número 4.

Garrido, J.I. (2015) "Mariátegui: mito y organización". *El laberinto de arena. Revista semestral de filosofía.* Vol. 2, Núm. 4.

Gerzovich, D. (2010) "Walter Benjamin y la teología política: lecturas latinoamericanas" Ponencia en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria Recordando a Walter Benjamin. En Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. Disponible en: http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-44/gerzovich_mesa_44.pdf Acceso 10/17

Gramsci, A (2011) *¿Qué es la cultura popular?* Editado por Justo Serna y Anacleto Pons. Publicaciones de la Universitàt de Valencia.

———(1917) *La revolución contra El Capital*, S/D, publicado en http://www.marxists.org/espanol/gramsci/nov1917.htm

——— (1981). *Cuadernos desde la cárcel*. Universidad Autónoma de Puebla. Puebla.

——— (2000) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Nueva Visión. Buenos Aires.

——— (2003) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

Guibal, F. (1989) "Mariátegui y Unamuno", en *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1. Empresa Editora Amauta. Lima.

Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La Reinvención de la Naturaleza*. Cátedra. Madrid.

Harding, Sandra. (1987). Is There a Feminist Method, en Sandra Harding (ed.) *Feminism and Methodology*, Bloomingtn. Indiana

Harnecker, M. (2000) "Cómo vio Lenin el socialismo en la URSS", en *Revista Rebelión*.

Hobsbawm, E. (1983*) Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Editorial Ariel. Barcelona.

——— (1995) *Historia del siglo XX*. Editorial Crítica. Barcelona.

Idit Dobbs-Weinstein (2015*) Spinoza's Critique of Religion and Its Heirs: Marx, Benjamin, Adorno.* Cambridge University Press.

Jarque, V. (1992) *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

Jozami, E.; Kaufman, A. y Vedda, M. (2013) *Walter Benjamin en la ex ESMA. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria*. Editorial Prometeo. Buenos Aires

Kohan, N. (1994) "Mariátegui y su crítica a la filosofía de la historia universal", en: *Boletín Informativo del Centenario,* Año II, Nº 13. Minerva. Lima.

Konder, L. (1988) *Walter Benjamin. O marxismo da melancolía*. Editora Campus. Rio de Janeiro.

Korsch, K. (1971) *Marxismo y filosofía*. Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. Ediciones Era. México D.F.

Krader, L. (1974) "Introduction". En MARX, Karl (1974). *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: studies of Morgan, Phear, Maine, Lubboc*k. Van Gorcum & Comp. B. V. – Assen. The Netherlands.

Kraniauskas, J. (2003) "Mariátegui, Benjamin, Chaplin." En HERLINGHAUS, H. Y MORAÑA, M. *Fronteras de la modernidad en América Latina*. Instituto internacional de literatura iberoamericana. University of Pittsburgh. Pittsburgh.

Laclau, E. (2006) *Misticismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

——— (2004) 'Estudio preliminar' En Mariátegui, J. C. (2004) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Gorla. Buenos Aires

——— (2009) "Vitalismo y marxismo: la composición mariateguiana" en *AA.VV.. Ponencias del Simposio Internacional 7 ensayos: 80 años*. Empresa editora Amauta. Lima.

——— (2015). *Hacia la vida intensa: una historia de la sensibilidad vitalista*. EUDEBA. Buenos Aires.

López, N. (2014) *Montaje e historia. La redención estética del materialismo histórico en Walter Benjamin*. Trabajo final de licenciatura. Escuela de Filosofía. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Mimeo inédito.

Löwy, M. (1992) *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires

——— (1997) Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas. El cielo por asalto. Buenos Aires

——— (2003) *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

——— (2007) “Walter Benjamin y el surrealismo: historia de un encantamiento revolucionario”. En *Revista Acta poética.* Vol. 28 Nº 1-2 México D.F.

——— (2014) “Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui.” En Kohan, N.; Löwy, M; Pérez, G. (2014) *Mariátegui y la revolución en América Latina*. Coedición de Arteidea grupo editorial, Gato Viejo ediciones y Editorial Yulca. Barcelona

Lukács, G. (1985) *Historia y conciencia de clase*. Editorial Sarpe. Madrid.

Maldonado Goti, H. (2012) *El amor lacan y la mística.* Texto presentado en el Coloquio El Amor Lacan. Organizado por la École Lacanienne de Psychanalyse en el MUAC. UNAM.

Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional*. FCE. Buenos Aires.

Martínez De La Torre, R. (1948) *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Tomo I y II. Empresa Editora Peruana. Lima.

Marx, K (1968) *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.Editorial Claridad. Buenos Aires.

——— (2001) *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. CS Ediciones. Buenos Aires.

——— (2005) El capital. Tomo I Vol I. El proceso de producción del capital. siglo XXI Editores. México D.F.

——— (2008) “Carta a Arnold Rouge”, en Marxists Internet Archive. Disponible en http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm. Acceso: 4/08/16

Tible, J. (2013) *Marx selvagem*. Prefácio de Michael Löwy. Posfácio de Carlos Enrique Ruiz Ferreira. Editorial Annablume. Sao Paulo.

Massardo, J. (2009) ““Sobre la concepción de la historia en el pensamiento de Antonio Labriola” En *Revista Dialéctica,* Año 31, Nº 41. BUAP. México DF.

Mazzeo, M. (2008) *El sueño de una cosa.* Editorial El colectivo. Buenos Aires.

——— (2008b) *Invitación al descubrimiento: José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Editorial El colectivo. Buenos Aires.

——— (2013) *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de “socialismo práctico”*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Mendoza Solis, E. (2013) “El lenguaje abismal. La mística del lenguaje en Walter Benjamin” En *Revista Acta Poética* 34. UNAM.

Mojarro Romero, J. (2007) “Mariátegui y el futurismo italiano”. En *Tonos. Revista Electrónica de estudios filológicos*. Nº 14.

Mouffe, C. (1999) *El retorno de lo político.* Paidós. Barcelona

Naishtat, F. (2008) “Walter Benjamin: teología y teología política. una dialéctica herética”. En *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

Navarrete Alonso, R. (2009) “A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jacques Derrida y El concepto de lo político”. En *BAJO PALABRA*. Revista de Filosofía. II Época, Nº 4.

Nisbet, R. (2003) La formación del pensamiento sociológico. Tomo I. Amorrortu, Buenos Aires.

Nuñez, E. (1977) “José Carlos Mariátegui y la recepción del surrealismo en el Perú”. En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Año III. Nº 5. Lima.

Obando Moran, J.O (2003) *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de José Carlos Mariátegui en oposición al ordenamiento temático actual.* Centro de estudios Miguel Enriquez. Archivo Chile.

Oshiro, J. (1995) “Labriola y Mariátegui o la cuestión del marxismo creador”, En *ANUARIO MARIATEGUIANO*, Vol V, Nº. 5, Empresa Editora Amauta. Lima.

Oyarzún Robles, P. (2009) ‘Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad’. En Benjamin, W. (2009d) La dialéctica en suspenso, Fragmentos sobre la historia. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. LOM Ediciones, Santiago de Chile.

——— (2010) “Introducción” En Benjamin, W. (2010) *El narrador*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. Ediciones Metales Pesados. Santiago de Chile.

Paris, R. (1981) *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente. México D.F.

Pérez Lopez, C. (2015) “Walter Benjamin y Georges sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”. En *Revista Trans/Form/Ação* vol.38 Nº 1. Universidad Estadual Paulista. Marília.

Piñón Gaytán, F. (2002) “Historia y filosofía en Benedetto Croce”. *Revista Signos filosóficos*, Nº 7. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Poupard, P. (1997) *Diccionario de las religiones*. Herder. Barcelona

Puente, S. (2012) "Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin". En *Revista Sociedad*, Nº 31. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Buenos Aires.

Quijano, A. (1995) 'Prólogo' En Mariátegui, J. C. (1995) *Textos básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Fondo de Cultura Económica. México D.F

——— (2007) "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate" Prólogo en *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas.

Quijano, O. (2016) Reseña del libro "Winfried Menninghaus, Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito", trad. Mariela Vargas y Martín Simensen de Bielke, Biblos, Buenos Aires, 2013, 135 pp. En *Revista Diánoia*. Vol. LXI, Nº 77

Rabinbach, A. (1985) "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish". In *New German Critique*, Nº 34.Published by: New German Critique Stable URL

Reyes Mate, M (2006) *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Editorial Anthropos. Barcelona

——— (2009) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin. 'Sobre el concepto de historia*'. Editorial Trotta. Madrid.

Rodríguez, E. (2008) "El marxismo mestizo. El mito político en José Carlos Mariátegui", en: Boletín Informativo 7 Ensayos. 80 años, Nº 2. Lima. Minerva..

Roggerone, S. (2014). "Walter Benjamin y Theodor W. Adorno: un contrapunto", en revista *Papeles de Trabajo,* Número 8(13). IDAES.

Rossi, A. (2009) "J. J. Bachofen y el retorno de las Madres". En *Revista Acta poética.* Vol. 30 -1. México D.F.

Rouillon, G. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Tomo I. (1992) La edad de piedra; Tomo II. (1993) La edad revolucionaria; Tomo III, (1993b) Bio-bibliografía y documentos inéditos. Armida Picón Vda. de Rouillón e Hijos. Lima

Safranski, R. (2009) *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Editores Tusquets. Barcelona.

Salerno, G. (2009) “Acerca de la proletarización y la politización de los intelectuales” En *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* Nº 41. Centro de Ciencias Humanas y Sociales. Madrid.

Salinas, M. (2012) “José Carlos Mariátegui, la crítica de las vanguardias y la conquista de la realidad”. En *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*. Año XVI, Nº 51. Buenos Aires.

Salzani, C. (2008) “Violence as pure praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics”. *In Colloquy text theory critique 16*. Monash University. Disponible en: www.colloquy.monash.edu.au/issue16/salzani.pdf Acceso 09/2017

Sazbón, J (1997). “Historia intelectual y teoría crítica”, en Revista Páginas de Filosofía. Vol 4, Nº 6. Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Comahue. Neuquén.

——— (2001) “La modernidad electiva en Mariátegui”. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, Nº 12. Universidad del Zulia. Maracaibo.

——— (2002) “El legado teórico de la Escuela de Frankfurt”. En Boron y Alvaro de Vita (comps.) “Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano”. Clacso. Buenos Aires.

——— (2002b*) Historia y representación*. Universidad Nacional de Quilmes. Bernal

Scattola, M. (2007) *Teología Política. Léxico de Política*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Scholem, G. (1998) *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación.* Editorial Trotta. Madrid.

——— (2008) *Walter Benjamin: historia de una amistad*. Editorial Sudamericana, Debolsillo. Buenos Aires.

Schwartz, J. (2002) *Las vanguardias latinoamericanas*. Textos programáticos y críticos. FCE. México D.F.

Sicilia, L. (2007). *José Carlos Mariátegui: un marxismo indígena*. Capital intelectual. Buenos Aires.

Sorel, G. (1927) “Defensa de Lenin”, En *Amauta Nº 9,* Año II. IBERO/AMERIKANISCHES INSTITUT, Preußischer KULTURBESITZ

——— (2005) *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza Editorial. Madrid.

Sotelo, L. (2009) *Ideas sobre la Historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Marcuse*. Prometeo Libros. Buenos Aires.

Spinoza, B. (2002) *Tratado teológico-político*. Biblioteca de filosofía. Editora nacional. Madrid.

Steiner, U. (2001) "The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political". Translated by Colin Sample. In *New German Critique* Nº 83, Special Issue on Walter Benjamin. Published by: New German Critique Stable URL. Disponible en http://links.jstor.org/sici?sici=0094-033X%28200121%2F22%290%3A83%3C43%3ATTPWBC%3E2.0.CO%3B2-0Acceso 12/2012

Taub, E. (2011) "El infierno, esta vida aquí: esbozos sobre el radicalismo teológico-político de Walter Benjamin". En Jornadas de Investigación en Filosofía. FAHCE, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2011/viii-jornadas-2011/actas-2011/actas-2011 Acceso 10/17

Terán, O. (1985) *Discutir Mariátegui*. Universidad Autónoma de Puebla. México D.F.

——— (1996) "Mariátegui: el modernismo revolucionario" En *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Vol 1*, Nº8. Mar del Plata.

——— (2008) "Amauta: vanguardia y revolución". En Revista *Prismas* Vol.12 Nº.2 Bernal.

Traverso, E. (2002) "Bohemia, exilio y revolución. Notas sobre Marx, Benjamin y Trotsky". En *El Rodaballo*, VIII, nº 14. Buenos Aires.

Traverso, E. (2004) "Adorno y Benjamín: una correspondencia a medianoche en el siglo". En *Cosmópolis. Figuras del exilio Judeo-Alemán*. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F.

Tronti, M. (2017) El enano y el autómata. La teología como lengua de la política. Ed. Prometeo. Buenos Aires.

——— (2018) La autonomía de lo político. Ed. Prometeo. Buenos Aires

Umpierrez Sanchez, F. (2005) Marx y la religión. En Portal Digital Rebelión. Disponible en http://rebelion.org/noticia.php?id=13476 consultado en 06/2017

Valcárcel, L. (1929) "Un libro de Mariátegui". En *Revista Amauta*, Nº23. Lima

——— (1972) *Tempestad en los Andes*. Colección Autores Peruanos. Universo. Lima.

Vedda, M. (2011) *La irrealidad de la desesperación. Estudios sobre Sigfried Kracauer y Walter Benjamin*. Editorial Gorla. Buenos Aires.

Villega Fiengo, S. (1997) "Walter Benjamin o la historia a contrapelo", en *Revista Doxa* Nº 17. Cuadernos de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Witte, B. (1997) *Walter Benjamin, una biografía*. Edición AMIA, Comunidad Judía. Buenos Aires.

Wizisla, E. (2008) ¿Renuncia a la producción onírica? Mesianismo político en Benjamin y Brecht. En Vedda, M comp. (2008) Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin. Herramienta Ediciones. Buenos Aires.

Wohlfarth, I. (1978) "On the messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflections". *Glyph 3*. Baltimore

Wohlfarth, I. (1990) *Hombre del extranjero, Walter Benjamin y el parnaso judeoalemán*, trad. Esther Cohen y Patricia Villaseflor Taurus. México D.F.