

**José Carlos Mariátegui en la encrucijada  
del pensamiento latinoamericano.  
Una propuesta de discusión**

Fabio Moraga Valle\*  
El Colegio de México  
Presentado en el Seminario de Historia Intelectual  
Noviembre de 2002

I.- *Introducción*

El 1 de mayo de 1925 el intelectual socialista peruano, José Carlos Mariátegui, publicó en *Mundial*, una revista que dirigía, un artículo titulado en interrogantes “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”. Por muchas razones, que vamos a exponer a lo largo de estas páginas, creemos que este pequeño texto se sitúa sobre una encrucijada teórica y epistemológica respecto de las posibilidades de pensar a América como una realidad y para sentar las bases de una reflexión acerca de esta nuestra realidad que comprenda categorías, conceptos y teorías producidas, originales y originarias en esta región y para uso de las sociedades de nuestro continente.

El escrito nació provocado por una iniciativa surgida en un contexto de polémica cultural de la época que había llevado a algunos intelectuales a plantear la idea de un “congreso de intelectuales ibero-americanos” y la necesidad de fomentar la unidad latinoamericana. La idea del congreso –comprobaba Mariátegui- en un principio “esquemática y embrionaria”, había recorrido un camino muy largo en muy poco tiempo y ahora tomaba “desarrollo y corporeidad”, puesto que había interpretado fielmente un deseo vago pero presente en “diversos centros nerviosos del continente” y continuaba:

“En la Argentina, un grupo enérgico y volitivo se propone asumir la función de animarla y realizarla. La labor de este grupo tiende a eslabonarse con la de los demás grupos ibero-americanos afines. Circulan en estos grupos algunos cuestionarios que plantean o insinúan los temas que debe discutir el congreso”<sup>1</sup>.

El artículo de Mariátegui surge entonces de la polémica; ésta es la razón primera que hace que produzca el escrito que analizaremos. Esta naturaleza polémica nos lleva a

---

\* El Colegio de México. En la elaboración de este trabajo he recibido la ayuda inestimable de la maestra Alejandra Pita con quien intercambié información y me facilitó muchas referencias.

contrastarlo con otros dos textos principales que “provocaron” la escritura del peruano y que constituyen parte de un entramado mayor de escritos que vamos a analizar. Estos textos fueron elaborados en el transcurso del primer semestre de 1925 y son, a parte del que analizamos, un discurso que Mariátegui mismo señaló como responsable de “ciertos conceptos de un mensaje de Alfredo Palacios a la juventud universitaria...” que se tituló “Mensaje a la juventud universitaria de Ibero-América” y, finalmente, un cuestionario de la revista *Repertorio Americano* elaborado por el filósofo centroamericano Moisés Vicenzi que recogía opiniones de intelectuales de España y América acerca de “los móviles que es preciso remover en el continente, con el objeto de preparar la Unión Latinoamericana”<sup>2</sup>. En el centro de esta discusión se situaron las distintas lecturas que se hicieron en la región del libro de Oswald Spengler *La decadencia de occidente*, cuyas ideas, vulgarizadas por Palacios, Mariátegui rebatió. Revisaremos también otros textos secundarios o de una influencia indirecta a los que nos referiremos, como uno muy poco conocido titulado “Los intelectuales y la revolución” cuyo contenido, al parecer, no fue considerado del todo en la edición de las obras completas que publicó editorial Amauta a partir de 1970. Finalmente, y respecto de los distintos elementos que se juegan en el debate revisaremos algunos textos del peruano respecto de la citada idea del congreso y la unidad latinoamericana.

En las siguientes líneas queremos proponer una mirada, a través del pensamiento de Mariátegui y de este debate crucial, a algunos elementos estructurales que creemos, caracterizaron durante el siglo XX y caracterizan aún hoy en día, al pensamiento latinoamericano. las conclusiones, absolutamente parciales pretenden centrar algunos elementos de una discusión que se pretende plantear acá introductoriamente.

## II.- *Las ideas centrales de Spengler en La decadencia de occidente*

---

<sup>1</sup> José Carlos Mariátegui. ¿Existe un pensamiento hispanoamericano?. En: *Temas de nuestra América*, O.C. vol. XII, Lima, Amauta, 1960. También en: Aníbal Quijano. *José Carlos Mariátegui, textos básicos*, México, FCE, 1991.

<sup>2</sup> El texto de Palacios tuvo varias ediciones. La referida exactamente por Mariátegui es la primera, que fue un “mensaje” dirigido por el Alfredo Palacios, en su calidad de Decano de Leyes de la Universidad de La Plata el 25 de noviembre de 1924 y que apareció bajo el título de “A la juventud universitaria de Ibero-América. Mensaje del Decano de Ciencias Jurídicas de La Plata Dr. Alfredo L. Palacios”, *Renovación* N° 12, año II, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1924. Al año siguiente una ampliación de este discurso apareció en el mismo medio refiriéndose a la iniciativa del congreso titulada “El congreso iberoamericano de universitarios e intelectuales a celebrarse en Montevideo, finalidades del congreso”, *Renovación* N° 4, año III, 20 de abril de 1925. Finalmente, una última versión, muy distinta de las originales, fue publicada como: “La reforma universitaria y el problema americano”, aunque cita como fuente *Renovación*, de abril de 1925, en: Gabriel del Mazo (comp.). *La reforma universitaria*, La Plata, Ediciones del Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941.

En el texto que analizamos Mariátegui hace referencia a Spengler y el citado libro para discutir la pertinencia de pensar que Europa y su influencia cultural están a punto de colapsar ¿Por qué Palacios se afirma de Spengler para levantar su hipótesis?, ¿Cuál fue la importancia de este filósofo de la historia, que para 1925 estaba en el centro de la discusión política e intelectual latinoamericana?

Oswald Spengler, nació en Blakemburgham-Harz en 1880 y murió en Munich en 1936. Estudió matemáticas, ciencias naturales, arte, historia y filosofía. Se doctoró en Berlín con una disertación sobre Heráclito. Se sintió intelectualmente atraído por Nietzsche. Pronto rechazó la causalidad mecánica de las leyes naturales y el “historicismo de las “ciencias del espíritu”; de esta manera, mezcló la herencia de la “escuela histórica” y de la filosofía romántica de la naturaleza con un misticismo que lo hizo impertérrito a las críticas y satisfecho de su saber matemático y biológico. De esta manera, retomó la tradición intelectual alemana de la “morfología de las civilizaciones”, que resurgió en Alemania con las nuevas propuestas sociológicas y tipológicas que influyeron en la crisis del pensamiento historicista. Estas propuestas las vació en *La decadencia de occidente, bosquejo de una morfología de la historia universal*, en cuyo primer volumen “Forma y realidad” (*Gestalt und Wirklichkeit*) de 1918, la historia aparece esquematizada en un conjunto de clasificaciones tipológicas y sucesiones de formas dentro de un ciclo definido, como todo ente orgánico. El segundo, “Panoramas de la historia universal” (*Welthistorische perspektiven*) de 1922, demuestra con ejemplos esta teoría organicista de las civilizaciones, estructurada en torno a su nacimiento senectud y disolución, en la que basó sus profecías sobre la decadencia de la cultura occidental amenazada por una nueva “civilización de color” asiático-mongólica. A esta obra siguieron textos políticos como *Prusianismo y socialismo* (1920), *Deberes políticos de la juventud alemana* (1924), y otros publicados en *Politische Schriften* (1933). Así devino en un ideólogo del militarismo prusiano al que denominó “espíritu prusiano-socialista” y defendió el “Führung” imperialista del individuo y de una minoría racial provista de la virtud del “servicio”, la libre subordinación y la autodisciplina ciegamente fiel. Luchó contra la revolución alemana de 1918, pero también se opuso a la república de Weimar, al sistema parlamentario, a la democracia y al poder de las masas. Como filósofo trató de hallar los fundamentos de seguros de la vida, escribió *El hombre y la técnica, contribución a una filosofía de la vida* (1931), en el que a la civilización mecánica opuso la *kultur*, que consideraba al ser humano el más bello de los animales de presa, sujeto de destino y de inteligencia activa. Sus últimas obras influyeron a los jóvenes quienes vieron en la guerra

la condición natural del ser humano (*Urpolitik*). Aunque en un principio fue bien considerado por el régimen nazi por sus planteamientos de la Führerprinzip y el ideal prusiano, pronto cayó en desgracia pues consideraba a la raza como mero instrumento del “destino” y veía en la política de “comunidad popular” una despreciable “tendencia de masa”. Se alejó definitivamente aterrado por la purga de 1934 y, al parecer, se acercó al cristianismo. Murió de un ataque al corazón<sup>3</sup>.

Salvo *La decadencia de occidente*, ninguno de sus otros trabajos de la época parece haber sido traducido al castellano, ni haber gozado de la popularidad de aquel primer libro, por lo que es improbable que haya sido conocido en América Latina, salvo para un reducido grupo de lectores del alemán. Spengler publicó el primer volumen de *La decadencia de occidente*, en los momentos que concluía la Gran Guerra europea. El texto fue traducido al español cinco años después por la editorial madrileña Calpe, como parte de una colección titulada “Biblioteca de las ideas del siglo XX”, dirigida por José Ortega y Gasset. Este filósofo sostenía que en Alemania, para 1922, se habían vendido 53.000 ejemplares y ya se estaban imprimiendo 50.000 más del segundo tomo<sup>4</sup>. El encargado de la traducción fue español fue Manuel G. Morente de basta trayectoria como traductor al español de obras filosóficas del alemán. El éxito del libro para el mundo de los lectores hispanohablantes fue enorme puesto que en 1958 la edición llevaba 10 reimpresiones; aunque desconocemos el tiraje exacto, con las anteriores cifras nos podemos hacer una idea somera de la cantidad de impresos en español.

En ese momento Ortega y Gasset era profesor de filosofía de la Universidad de Madrid y realizó la presentación del libro al que calificó de “la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años”. Pero el filósofo español se oponía a varias ideas que circulaban en torno a las lecturas que se hacían de la obra de Spengler. En primer lugar se manifestaba contra la idea que veía a la cultura europea “fracasada y concluida” como consecuencia de la guerra, pues, sostenía, el conflicto sólo podía haber suprimido a las personas que creaban es cultura o la transmitían: “mientras la idea de ayer sea corregida por la idea de hoy, no podrá hablarse de fracaso cultural”. Lo anterior porque desde 1900 y hasta los últimos años, habían surgido nuevos pensamientos que pugnaban por reemplazar y superar a las ideas dominantes en el siglo XIX y que dejaban a éstas como

---

<sup>3</sup> Diccionario de autores, pág. 2631.

<sup>4</sup> La colección incluía textos de científicos y filosóficos de Rickert *Ciencia cultural y ciencia natural*; de Born publicaron, *La teoría de la relatividad de Einstein*; de Uxküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*; de Bonola fue traducida su *Geometría no euclidianas*, de Wolffin, *Conceptos fundamentales de la historia del arte* y de Driesch, *La ciencia y la filosofía del organismo*.

“una pobre cosa tosca, maniática, imprecisa, inelegante y sin remedio periclitada”. Esta era una de las razones de la colección que dirigía y por la cual se editaba el libro de marras.

En segundo lugar, y pese a haber surgido en el contexto de una Alemania derrotada en el conflicto, *La decadencia de occidente* tenía otras características como el “pecado” de su autor de presentar como propias ideas que habían sido formuladas anteriormente por otros. La obra de Spengler –aclaraba Ortega y Gasset- era, ante todo, una filosofía de la historia que tenía como característica, junto a las otras obras de la colección, un elemento típico del pensamiento del siglo que nacía: la autonomía por la que pugnaba cada disciplina y que ponía a la historia en un desafío:

“Einstein quiere hacer una física que no sea matemática abstracta, sino propia y puramente física. Uxküll y Driesch bogan hacia una biología que sea sólo biología y no física aplicada a los organismos. Pues bien; desde hace tiempo se aspira a una interpretación histórica de la historia. Durante el siglo XIX se seguía una propensión inversa: parecía propio deducir lo histórico de lo no histórico”<sup>5</sup>.

Esto, para oponerse a la tendencia de los historiadores decimonónicos de cultivar una disciplina que se limitaba simplemente a exponerla como una mera serie de hechos. Spengler –según Ortega y Gasset- pretendía descubrir la “verdadera substancia” o el verdadero objeto de la historia en la cultura. La cultura, que para el español era “un cierto modo orgánico de pensar y sentir”, sería para el germano la protagonista de todo proceso histórico. De esta manera, ordenaba nueve culturas sucesivas que habían “llenado el tiempo histórico”. Además, éstas tenían una vida independiente de las razas que las llevan en sí, es decir, eran “individuos biológicos” aparte que, tal como las plantas, tienen su carrera vital preestablecida, atravesando la juventud y la madurez para caer “inexorablemente” en la decrepitud. Ese era el momento actual de la cultura occidental, un momento de *Untergang* o decadencia.

En los prólogos a las dos ediciones alemanas, el mismo Spengler se encargó de exponer la forma cómo había nacido el polémico libro. Lo había comenzado a escribir en 1911 y al año siguiente ya había elegido el título, es decir éste no tenía nada que ver con la guerra; hasta 1917 siguió introduciendo correcciones y precisiones y sólo las “coyunturas extraordinarias” demoraron su publicación:

“El título, decidido en 1912, designa con estricta terminología, y correspondiendo a la decadencia u ocaso de la “antigüedad”, una fase de la historia universal que comprende varios siglos y en cuyos comienzos nos encontramos en el presente”<sup>6</sup>.

De esta manera, en el razonamiento spengleriano, la guerra se convertía, en forma paralela a este libro, en uno de los “supuestos” necesarios para vislumbrar la nueva imagen del mundo que ahora surgía. De ahí que la idea central del libro no era una “filosofía más”, como las que se confirmaban por medio de la lógica, sino una filosofía de “nuestro tiempo”, espontánea y presentida por todos:

“Una idea históricamente necesaria, una idea que no cae en una época, sino que hace época, es sólo, en sentido limitado, propiedad de quien la entrega. Perteneció al tiempo; actúa inconscientemente en el pensamiento de todos, y sólo su concepción personal, contingente, sin la cual no sería posible ninguna filosofía, es, con sus flaquezas, y sus ventajas, lo que constituye el sino –y la buena fortuna de un individuo”<sup>7</sup>.

En el prólogo a la segunda edición alemana, Spengler intentó precisar sus asertos pues anteriormente había expresado que su obra, “una vez expuesta, no podía ser atacada”. En esta ocasión aclaró que en vez de “expuesta” debería haber dicho “una vez comprendida”, pero para que este entendimiento se produjese, sostenía que, con el tiempo, había tenido la convicción de que debía surgir una nueva generación con las disposiciones necesarias.

En segundo término, se apoyaba en lo que él entendía como el papel del intelectual y a partir de lo cual pretendía explicar las contradicciones de sus planteamientos, probablemente haciéndose cargo de las críticas que en su momento se le habían formulado:

“El que haya penetrado en el pensamiento vivo, sabrá que no nos es dado conocer sin contradicciones los últimos fundamentos de la vida. Un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo por medio de sus intuiciones y conceptos personales. No puede elegir. Piensa como tiene que pensar, y lo verdadero para él es, en último término, lo que con él ha nacido, constituyendo la imagen de su mundo. La verdad no la construye él, sino que la descubre en sí mismo. La verdad es el pensador mismo; es su esencia propia, reducida a palabras; el sentido de su personalidad vaciado en una doctrina; y la

---

<sup>5</sup> José Ortega y Gasset. *Presentación a la Decadencia de occidente*, Madrid, Calpe, 1923. El título, que no figura en la edición castellana, es nuestro.

<sup>6</sup> Oswald Spengler. “Prólogo de la primera edición”, Madrid, Calpe, 1923. Las comillas son del original.

<sup>7</sup> Ibid.

verdad es inmutable para toda su vida, porque es *idéntica* su vida. Lo único *necesario* es este simbolismo, vaso y expresión de la historia humana”<sup>8</sup>.

A partir de esta concepción, profundamente subjetiva e intuitiva, definía su obra haciendo un balance después de diez años de trabajo y de cuatro de circulación de sus ideas, con un considerable éxito editorial, advirtiendo: “No se busque todo en él. Sólo contiene un aspecto de lo que tengo ante mis ojos, una visión nueva de la historia y *sólo de ella*, una *filosofía del sino*, la primera de su clase”.

*La decadencia de occidente es, estricto census*, un ensayo de interpretación histórica, escrito bajo los parámetros de tal género, por lo que no cumple con la rigurosidad bibliográfica y recurre a la cita textual o a la referencia fuera de texto sólo cuando es estrictamente necesario. Como tal, tiene la fortaleza interpretativa del ensayo y, a la vez, la debilidad empírica que le es característica. Sus bases intelectuales y conceptuales provienen de cierta tradición filosófica alemana; el texto parte con un epígrafe de Goethe, al que también cita junto, con Nietzsche, en el segundo prólogo; esto, en oposición a Hegel, a cuya filosofía critica por centrarse en los conceptos de la vida y no en la vida en sí, constituyendo así una “visión” y no una “definición” de la existencia. De esta manera, se defendía de quienes lo catalogaban de pesimista “de Goethe es el método –aclara- de Nietzsche los problemas”; de manera que él había convertido en “una visión panorámica”, lo que en esos autores era una “perspectiva fugaz”, resultando así, “a pesar de la miseria y el asco de estos últimos años”, algo que se aventuraba a designar como “una filosofía alemana”<sup>9</sup>.

En sus aspectos fundamentales y más allá de las intenciones grandilocuentes de su autor, *La decadencia de occidente* tiene tres grandes elementos que lo hacen un texto central en la discusión latinoamericana de la década de 1920. Primero –empezaremos por las intenciones de su autor- es un libro que “acomete por vez primera el intento de predecir la historia”. Más allá que esta pretensión haya sido superada por la discusión historiográfica y epistemológica actual, queremos destacar esta idea, no tanto por su pertinencia teórica, sino por la “utilidad práctica” que pudo haber tenido en el momento inmediato de la posguerra europea, tanto para el pensamiento del viejo continente como para las necesidades de los intelectuales latinoamericanos.

---

<sup>8</sup> Oswald Spengler. “Prólogo a la segunda edición alemana”, Madrid, Calpe, 1923. Los destacados son de Spengler.

<sup>9</sup> Ibid.

En segundo lugar, este intento predictivo iba dirigido a “vislumbrar el destino de una cultura, me refiero a la única cultura de la tierra –decía Spengler- que se haya hoy camino de la plenitud: la cultura de América y de Europa occidental”.

En un tercer aspecto, y esto sobrepasa con mucho los intentos más ambiciosos de su autor, la idea central del libro fue leída como una refutación incontrastable del mito del progreso que había alimentado el pensamiento historiográfico y filosófico de ambos continentes desde principios del siglo XIX.

La primera de estas características le otorga, tanto al autor como al texto, una importancia radical sobre otras “ofertas teóricas” del momento, máxime, en el contexto que estas se pusieron en circulación tanto en Europa como en América Latina. Durante el transcurso del siglo XIX, el positivismo comteano llegó a plantear que el progreso sería infinito y que las guerras desaparecerían por su falta de funcionalidad en las sociedades industriales modernas. En el viejo continente, más que en América, la guerra sumergió en una profunda crisis cultural a sus sociedades que hasta el momento había asumido esa teleología progresista que era común a muchas ofertas teóricas que circularon desde la Ilustración en adelante. Como contrapartida surgió una “cultura de posguerra” caracterizada por la desconfianza en el futuro, en el progreso y en las “luces” como resultado de una larga evolución de la humanidad hacia un mundo mejor. En este sentido debe tratar de comprenderse la aparición de un texto que manifiesta poder predecir el futuro que en ese momento ninguna otra teoría se atrevía a predecir.

En torno a la segunda característica, la propuesta de Spengler que pone a América en primer lugar (antes que Europa), sumaba a esa virtud utilitaria anterior, el estar dirigido, o el interpelar aunque sea indirectamente, a los intelectuales latinoamericanos sosteniendo que, por una parte los “destinos intelectuales o culturales” de ambos continentes estaban unidos, y por otra, el que ese encontraban “en camino de su plenitud”. Sin embargo hay que advertir sobre el carácter indirecto de esta interpelación. Cuando Spengler habla de América se refiere a los Estados Unidos, en tanto “lugar común” de la discusión sociológica alemana de la época, desde que Max Weber escribiera los ensayos que dieron forma a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ensayos para los que se basara, en una parte importante, en su experiencia sobre la potencia de la cultura norteamericana para el futuro del capitalismo, cuando visitó Estados Unidos durante 1904<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Marianne Weber. *Biografía de Max Weber*, México, FCE, 1995, págs. 284 y 324.

Finalmente, el mito del progreso nació junto con el racionalismo y el pensamiento ilustrado durante el siglo XVIII, éste planteaba que la historia y la humanidad, al igual que los organismos biológicos, progresaban o se regeneraban constantemente. Esta idea fue uno de los fundamentos del liberalismo radical o jacobino y como tal se convirtió en el mito movilizador de la revolución Francesa y del pensamiento liberal que se inauguraba, se reforzó incuestionablemente con los avances de la ciencia y gravitó culturalmente todo el siglo XIX. Pasó a América con las luchas de la independencia, pero hacia 1815 el pensamiento liberal sufrió varias rectificaciones de parte de nuevos teóricos como Edmund Burke y Benjamin Constant que sentaron las bases de los que conoceríamos como el “liberalismo conservador”. Esta relectura del liberalismo alimentó la teoría política que se puso en funcionamiento en la formación y organización de las repúblicas latinoamericanas de la primera mitad de la centuria y fue la que se articuló con el positivismo que llegó a nuestro continente a partir de la década de 1860. Por mucho que en los manifiestos de liberales-conservadores y positivistas intentaran separar aguas del liberalismo jacobino estas tres tradiciones intelectuales tenían el mito del progreso y la idea de la regeneración social inscrita en el núcleo de sus reflexiones.

La visión de la historia que presenta Spengler es “vitalista”, en el sentido nietzscheano del concepto, es lo que reclama de Hegel cuando sostiene que éste entrega una “definición” de la vida, un concepto abstracto, y no una “visión”. Pero Spengler no está un nietzscheano *avant la lettre*, el mismo se encarga de aclararlo en una nota al final de la extensa introducción a su libro, su fundamento principal es Goethe, de quien sostenía que su filosofía había sido ignorada en especial su posición ante la metafísica “por no haber formulado su teoría en un sistema rígido”. Rescataba al autor de *Fausto*, pues había adoptado frente a Kant “la misma posición que Platón representa frente a Aristóteles” ya que “Platón y Goethe representan la filosofía del devenir; Kant y Aristóteles la de lo producido”. De manera que la intuición se opone al análisis y se expresa en una metafísica muy definida de lo “viviente, no en lo muerto; está en lo que deviene y se transforma, no en lo producido y petrificado”<sup>11</sup>.

En este sentido Spengler no es un “decadentista”, como se ha tendido a creerlo o catalogarlo, por el contrario, lo que hace es simplemente comprobar la decadencia de la cultura occidental, en el sentido biológico que a este concepto le da en su reflexión. Su objetivo no era plantearse como decadentista puesto que en su libro:

---

<sup>11</sup> Spengler, *La decadencia... op. cit.*, págs. 81 y 82, nota I.

“El tema estricto es, pues, el análisis de la decadencia de la cultura accidental. Pero mi propósito es exponer toda una filosofía, con su método característico –que habrá de hacer aquí sus pruebas- consistente en una morfología comparativa de la historia universal. El trabajo se divide naturalmente en dos partes. La primera “Forma y realidad”, parte del *lenguaje de formas* que nos hablan las grandes culturas, intenta penetrar hasta las últimas raíces de sus orígenes y establece así los fundamentos de una simbólica. La segunda, “Perspectivas de la historia universal”, parte de *los hechos de la vida real* y, analizando la práctica histórica de la humanidad superior, intenta extraer la quintaesencia de la experiencia histórica, base que nos permite predecir la forma de nuestro futuro”<sup>12</sup>.

Entonces la intención principal era proponer una filosofía de la historia con la que se pudiera predecir el futuro, no una exaltación de la decadencia de la civilización occidental. No vamos a detenernos en el análisis de la “morfología” expuesta en los anexos que preceden a la introducción pues no aportan mayores antecedentes a nuestro propósito.

En un sentido teórico y epistemológico, Spengler rompe con las filosofías de la historia presentes, por un lado con su antecedente inmediato, el positivismo comteano y su “filosofía positiva” la cual tiene su génesis en el descubrimiento de una “ley fundamental” del progreso científico, cultural y social que se traduce en una “ley general sobre la marcha progresiva del espíritu humano” que determinan que cada aspecto de nuestro conocimiento pasa sucesivamente por tres “estados” teóricos: el estado *teológico* o ficticio; el estado *metafísico* o *abstracto* y el estado *final*, denominado *científico* o *positivo*. Estos tres estados determinan, a su vez, otros tantos métodos de filosofar incompatibles uno con otro: el teológico, el metafísico y el último y definitivo: el positivo. Los tres estados correspondían a etapas en la evolución de la humanidad hacia el progreso. En este sentido la doctrina de Comte es una filosofía de la historia<sup>13</sup>.

En una perspectiva de más largo plazo, también rompe con el racionalismo kantiano y su propuesta para construir una historia universal. En 1784 Kant escribió una serie de artículos respecto de la historia, el primero de ellos “¿Qué es la ilustración?” definía este movimiento intelectual como la capacidad del hombre de servirse de su inteligencia sin la ayuda de otro “¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”, resaltaba el filósofo pietista. Ese mismo año escribió “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, donde definía a esta, y las acciones humanas, como determinadas por la

---

<sup>12</sup> Spengler. *La decadencia... op. cit.*, pág. 83.

<sup>13</sup> Augusto Comte. *Curso de filosofía positiva*, Santiago, Imprenta Nacional, 1889.

leyes de la naturaleza. Finalmente, dos años antes que terminara el siglo, escribió “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” donde se pregunta sobre las posibilidades de construir una “historia profética” que se basara en las posibilidades de la “ampliación sobrenatural de la visión del futuro”<sup>14</sup>.

Ambas perspectivas partían de la división que hizo la ilustración y el pensamiento racional respecto de la constitución de las ciencias, que clasificó a unas como “ciencias de la naturaleza”, a aquellas que se dedicaban al estudio de la realidad natural o física y “ciencias morales o del espíritu” a aquellas que estudiaban la realidad humana o social. De esta manera, sólo se reconoció como realidad científica y susceptible de ser estudiada como tal a las primeras, mientras que las segundas quedaron marginadas como “no ciencias”.

La propuesta de Spengler se centró en la filosofía como única disciplina que podía otorgar un entendimiento de la realidad histórica para poder elaborar una “morfología de la historia universal, del universo como historia” en oposición a lo que llamó la “morfología de la naturaleza”, como el tema único que la filosofía de la ciencia había trabajado hasta el presente:

*“¡El universo como historia, comprendido, intuido, elaborado en oposición al universo como naturaleza!. Es este un nuevo aspecto de la existencia humana, cuya aplicación práctica y teórica no ha sido nunca hecha hasta hoy; y, aunque se haya quizá sentido y a veces sospechado, nunca se arriesgó nadie a precizarla con todas sus consecuencias. Manifiéstense aquí dos maneras posibles, para el hombre, de poseer y vivir su derredor.”<sup>15</sup>*

En definitiva, la reflexión de Spengler es una combinación de dos poderosas tradiciones intelectuales: la ilustrada y la positivista. Su “morfología” deriva de la “ley de los tres estados comteana” y, su filosofía de la historia, de la propuesta kantiana de predecir el futuro y entender la historia universal. Formalmente se expresa en un ensayo que intenta otorgar una interpretación global de la historia universal con un profundo sentido teleológico, por lo que es un explícito retorno a la metafísica contra la que había luchado el positivismo desde que hiciera su aparición en la escena intelectual europea, durante la primera mitad del siglo XIX. Este regreso a la metafísica, sin embargo, lo hace alejándose de Kant, y elabora una propuesta para entender la historia universal que, aunque, implícita e indirectamente, se guía por la ley de los tres estados comteana,

---

<sup>14</sup> Immanuel Kant. *Filosofía de la historia*, (trad. de Eugenio Imaz), México, FCE, 2002.

<sup>15</sup> Spengler. *La decadencia... op. cit.*, págs. 13 y 14. Los destacados son de Spengler.

rompe con ésta al otorgar a su propuesta un sentido teleológico. *La decadencia de occidente* también es, en muchos aspectos, pero en especial en su tono y estilo literario, un manifiesto vanguardista como los muchos que circulaban en esa época, que ofrece nada menos que la posibilidad de predecir el futuro, que intenta dejar atrás un pasado filosófico y busca encarar el futuro en el momento en que la civilización occidental estaba inmersa en una profunda crisis cultural. En este último aspecto hay que diferenciar el concepto de crisis del de decadencia.

### III.- *La recepción de Spengler en América Latina*

Hasta acá hemos ofrecido una visión panorámica de lo que Spengler plantea en su libro, intentando aclarar los elementos constitutivos de su pensamiento. Pero una cosa son las intenciones del autor al escribir una obra cualquiera, y otra muy distinta la forma como fue leído en la América Latina de la década de 1920 y, finalmente, cómo fue “usado”, es decir, cómo fue integrado a la discusión política e intelectual de la época.

En un trabajo anterior hemos hecho referencia a quiénes leyeron a Nietzsche en América Latina, como hemos visto uno de los pensadores fundamentales en la elaboración del texto de Spengler, en el período de principios del siglo XX hasta 1936<sup>16</sup>. Ahí sosteníamos que las ideas del autor del Zaratustra fueron recepcionadas fundamentalmente por intelectuales antioligárquicos y un número mayoritario de ellos, militantes de izquierda, pues “leyeron a Nietzsche rescatando los elementos que permitían criticar a la sociedad oligárquica contra la cual luchaban”<sup>17</sup>. También en esa ocasión, concluíamos que esta recepción fue diferente a la que tuvo este autor en Europa, pues la guerra se había librado en el viejo continente afectándolo culturalmente mucho más. Algo similar ocurrió con el pensamiento de Spengler.

Argentina y la zona riopletense parece ser la región de América Latina que tuvo una recepción más temprana del texto de Spengler. Sus ideas fueron leídas e integradas tempranamente por Octavio Morató, un intelectual lector del alemán; él pronunció varios discursos en el Instituto Histórico y Geográfico de Montevideo en julio de 1918 que luego

---

<sup>16</sup> Fabio Moraga, “Nietzsche y los intelectuales de la izquierda latinoamericana, 1920-1936”, *Estudios* N° 64-65, México, ITAM, 2002.

<sup>17</sup> Aunque en hay que hacer la salvedad que los intelectuales católicos también recepcionaron a Nietzsche y lo integraron a su pensamiento. En México, Nietzsche fue leído por pensadores católicos como José Vasconcelos y Antonio Caso, y en Chile por Enrique Molina, este último dedicó un libro, *Nietzsche doniasíaco y asceta*, (1936) al pensamiento del alemán. De todos modos, con sus matices, estos intelectuales pueden ser clasificados también como antioligárquicos por su labor política e intelectual.

fueron publicadas por la Imprenta Renacimiento en un texto que recogía ideas de Gustavo le Bon y el filósofo alemán<sup>18</sup>. El capítulo XII de *América del sur y la futura paz europea* se titula “América del sur ante el porvenir” postulaba algunas tesis que después tendrían mucha influencia en el debate intelectual latinoamericanista. A parte de la ya conocida idea de la decadencia de Europa, Morató sostiene que América era la tierra que se alzaba promisoriamente como un continente de paz:

“América será como un baluarte que se erige frente a las ruinas y decadencia del nuevo mundo. Conservará las conquistas de la civilización que no habrán podido reducir, ni someter la guerra y, como un faro salvador de la tormenta, seguirá iluminando el mundo” –y continuaba “La aurora comienza a iluminar el siglo de América. Presagiado como un hecho de lejana realización antes de la guerra, la guerra habrá apresurado el amanecer que ha de llenar pronto de luz a todos los confines del nuevo mundo”<sup>19</sup>.

Pero el pensamiento de Morató no es latinoamericanista sino panamericanista. El primer concepto se caracteriza por entender al continente sin los Estados Unidos y, es más, por percibirlo como un agente peligroso que amenazaba la seguridad y la independencia de las naciones; en cierto sentido esta noción, a parte de basarse en la evidencia histórica del expansionismo norteamericano, estaba fundado intelectualmente en el “arielismo”. Esta era una corriente que inaugurada por el libro *Ariel*, que José Enrique Rodó publicara en 1899, planteaba la lucha u oposición entre una cultura materialista, reflejada en el personaje “Calibán”, y otra cultura basada en el espiritualismo característico de “Ariel”. El panamericanismo era un concepto producido y fomentado por los Estados Unidos que tendía a establecer una hegemonía cultural y política del país del norte sobre sus vecinos del sur. En mucha medida era una continuación de la conocida doctrina Monroe que Norteamérica estableció durante la primera mitad del siglo XIX para persuadir a los países europeos de abandonar las pretensiones “recuperacionistas” hacia las ex colonias españolas.

Decimos que Morató es panamericanista pues esta idea de América como una tierra promisoriosa la planteaba incluyendo a los Estados Unidos a los que definía como la gran esperanza para la democracia. América Latina aparece en el discurso de este intelectual como una región que sólo prestaba un papel secundario y subordinado en ese proceso:

---

<sup>18</sup> Octavio Morató. *América del Sur y la futura paz europea. Historiando el porvenir*. Montevideo, Imprenta renacimiento, 1918.

“Su concurso moral y aún material a la causa por la cual, Estados Unidos ha intervenido en la guerra, se esforzará en elevarse en rango y personalidad internacional, hasta hacer del continente americano, un todo armónico en riqueza y cultura”<sup>20</sup>.

En Chile Spengler fue leído por Alberto Edwards, un aristocrático historiador, cuya labor fue clave en la convulsionada década de 1920<sup>21</sup>. Él nos heredó una de las visiones conservadoras más permanentes de la historia política en una serie de ensayos titulados *La fronda aristocrática en Chile*. En 1924 Edwards dedicó a Spengler una de las primeras y más cuidadosas recensiones en español de que tengamos noticia, en la recientemente fundada revista *Atenea* de la también flamante Universidad de Concepción<sup>22</sup>. En este caso la lectura la hizo desde la perspectiva de particular forma de concebir la sociología de principios del siglo XX, es decir, como “[...] una ciencia de misterios y oscuridades; se penetra en ella como en un país nebuloso, poblado de fantasmas informes; los fenómenos se sienten y se sospechan más que se perciben”. Pero, y he aquí la potencia interpretativa que se obtenía de la propuesta spengleriana en ese presente, puesto que el comentarista chileno afirmaba que “la civilización y la vida misma carecen *para todos* de sentido exacto”. En la reflexión de Edwards también aparecen las dos posibles lecturas del momento histórico (y consecuentemente de la propuesta del filósofo alemán), “[...] el porvenir se nos antoja una catástrofe o una quimera... ‘No déis un paso’, nos gritan los unos ‘adelante no está sino el caos’. ‘Marchad con confianza, porque la luz, el progreso, la felicidad humana, nos esperan’ rugen los otros”<sup>23</sup>. De esta manera, el mismo comentarista señalaba las posibilidades de lectura de Spengler: una decadentista, que no veía el futuro y que se aterraba por los acelerados cambios que había abierto la crisis europea y otra revolucionaria, que apreciaba el momento como una apertura de posibilidades de cambio y de construcción de un nuevo futuro sobre las ruinas de la vieja y decadente civilización occidental.

En su obra histórica Edwards ocupó a Spengler desde una perspectiva ultraconservadora, oponiéndose a la sólida tradición historiográfica liberal-positivista que

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Alberto Edwards Vives perteneció a una familia oligárquica chilena descendiente de la aristocracia chilena aliada a los nuevos empresarios ingleses que llegaron durante la primera parte del siglo XIX. Su primo era dueño del diario *El Mercurio*, fundado por Agustín Edwards un siglo antes, en 1827, en el puerto de Valparaíso y que se publica hasta la actualidad.

<sup>22</sup> Alberto Edwards. “La sociología de Oswald Spengler”, *Atenea* N°4 y 5, año II, Concepción, Universidad de Concepción, junio y julio de 1925.

tenía entre sus cultivadores a personajes como Diego Barros Arana, los hermanos Amunátegui y, más recientemente, Valentín Letelier. “Nos encontramos –sostenía Edwards- frente a un nuevo y fecundo modo de comprender la historia y la evolución de las sociedades humanas”. El libro de Spengler le había causado una profunda impresión:

“[...] en cierto modo –decía nuestro historiador- ha revolucionado mi espíritu. Veo las cosas de otra manera después de haberlo leído. Más aún, ahora sólo he venido a comprender la idea íntima, la subconsciencia de autores que antes me eran familiares. Es como si me hubieran puesto unos anteojos con los que veo claros los mismos objetos que antes entreviera confusamente”<sup>24</sup>.

Así, Edwards luchaba contra ese positivismo historiográfico liberal criticando la universalidad absoluta de sus planteamientos, en tanto esa era:

“[...] una ciencia cuyos teoremas debían aplicarse con idéntica inflexibilidad a la Suiza y el Congo; una ciencia cuyo resultado práctico ha sido en Chile el desquiciamiento absoluto del orden fundado por nuestros padres. Derechos anárquicos de las minorías, voto acumulativo, comuna autónoma, elecciones libres en un pueblo que no tiene la menor idea de lo que hace, un parlamentarismo de opereta, una democracia de teatro Guignol”<sup>25</sup>.

Edwards escribía así en un momento de mayor crisis del sistema parlamentarista chileno que había sido fundado en 1891, posterior a la Guerra Civil, caracterizado por el consenso oligárquico que había establecido un dominio sin contrapeso en el sistema político. En el planteamiento de Edwards la racionalidad política liberal republicana y democrática se contradecía con el “ser histórico” chileno fundado en el respeto al orden y al principio de autoridad.

En los aspectos más disciplinarios que políticos, Edwards rescataba del discurso spengleriano su aspecto romántico e intuicionista, anticientífico y antipositivista, metafísico y antimaterialista; así como las posibilidades que plantea su teoría del cambio de las sociedades, basado en la evolución biológica darwiniana; sus conceptos de *cultura* y *civilización* y sus significados respectivos una “fuerza creadora, dinámica” y “un producto estático e inerte”. El historiador chileno usaba a Spengler para criticar a Comte y su estática ley de los tres estados y la teoría del progreso lineal e infinito. También

---

<sup>23</sup> Edwards. “La sociología de Oswald Spengler”, *Atenea* N° 4, junio de 1925, pág. 388.

<sup>24</sup> Edwards. “La sociología de Oswald Spengler”, *Atenea* N° 4, junio de 1925, pág. 388.

<sup>25</sup> Alberto Edwards. “La sociología de Oswald Spengler”.

rescataba la cultura en tanto producto metafísico de una civilización arrancada del alma que desenvolvía sus posibilidades creadoras.

El aristócrata ensayista terminaba su extensa reseña rescatando la perspectiva decadentista de Spengler basándose en una relectura de la decadencia del Imperio Romano de manera tal que, en una analogía con el presente, los mismos fenómenos del siglo V, “su escepticismo religioso, su filosofía positiva y humanitaria, sus instituciones de justicia social su armonía y sus grandezas externas, su desorden de ideas, su agotamiento del arte, su ausencia de ideales y de creencias”, eran la “explicación viva” del presente y la filosofía spengleriana hacia ver a sus contemporáneos, por medio de la vejez y la muerte, la imagen del destino de la sociedad actual<sup>26</sup>.

La edición castellana de 1923 de *La decadencia de occidente*, que hemos tenido a la mano para escribir este artículo, perteneció a la educadora mexicana Palma Guillén. Ella fue designada por José Vasconcelos “secretaria particular” de la poetiza chilena Gabriela Mistral cuando esta última llegó a hacerse cargo de la realización del proyecto educativo del gobierno de Álvaro Obregón. En especial la introducción de este ejemplar, que tiene la firma autógrafa de la propietaria, está profusamente apostillado lo que denota una lectura atenta y pausada, con numerosas anotaciones que debelan tanto la preocupación de la lectora, las ideas que iban surgiendo analógicamente con la lectura, como, incluso, las referencias personales a personajes del mundo intelectual mexicano de esa época.

Pero ¿Cuál fue la recepción de Spengler en uno de los filósofos mexicanos más conocido? Antonio Caso (1883-1946), venía desarrollando una labor intelectual profunda y dedicada desde 1914, año en que apareciera su primer libro *La filosofía de la intuición* a los que siguieron, un año después, *Filósofos y doctrinas morales y Problemas filosóficos*<sup>27</sup>. En este último incluyó su primer ensayo, inaugurando así una metodología de trabajo en que permanentemente revisaba, corregía y aumentaba sus escritos anteriores y los unía a otros más vastos como parte de una obra que crecía constantemente. Fiel a su vena intuicionista, en la obra de Caso siempre vamos a encontrar bosquejos –“intuiciones”- de obras que pronto serían mayores y más acabados trabajos filosóficos pero cuyos prolegómenos aparecieron tempranamente.

En 1923 Caso publicó un ensayo titulado *El concepto de la historia universal* que, como hemos visto, es uno de los conceptos fundamentales que plantea Spengler. Sin

---

<sup>26</sup> Alberto Edwards. La sociología de Oswald Spengler, *Atenea* N° 5, Concepción, 31 de julio de 1925, pág. 523.  
<sup>27</sup> Antonio Caso. *Problemas filosóficos*, México Porrúa, 1915.

embargo, y por la simultaneidad con la que apareció la traducción española de *La decadencia de occidente*, Caso aparentemente no alcanzó a leer al filósofo alemán y su obra no expresa el rico diálogo que podría haberse producido entre un filósofo latinoamericano y un alemán pese a que el primero, para elaborar su obra, hace todo un camino de lecturas europeas. Pero Caso tenía perfecto conocimiento de Spengler en el momento de editar su texto. El mismo, fiel a esa metodología de trabajo que explicamos, había editado un capítulo de su libro en el primer número de la revista *México Moderno*, en agosto de 1920. En la ocasión se encargó de aclarar que estaba pronto a salir su libro bajo la misma editorial que publicaba la revista y que esa colaboración tenía el carácter de introductoria. Años después, en la edición de sus Obras completas, el primer volumen titulado *Polémicas*, incluye su confesión de haber incluido al autor alemán en sus cátedras después de su viaje por varios países de América del Sur. ¿Porqué, entonces no dio cuenta de su lectura del alemán en su trabajo acerca de la historia universal, si ya lo manejaba suficientemente como para dictar clases al respecto?<sup>28</sup>.

En el trabajo respecto de la recepción de Nietzsche, que citáramos anteriormente, hicimos referencia a los problemas que presentaban las traducciones del autor del *Zaratustra* al español, problemas que, en el caso de Spengler, no parecen haberse producido dada la popularidad de éste y la enorme recepción de sus ideas en el contexto europeo y latinoamericano, aspectos todos que hacen que ambas recepciones sean absolutamente distintas<sup>29</sup>.

Antonio Caso no parece haber dominado el idioma alemán como lo hacía con el francés. Esto, por el ambiente cultural mexicano de principios de siglo y por la educación positivista y profrancesa que recibió en la Escuela Nacional Preparatoria, que había instituido al idioma de Augusto Comte como el lenguaje de la ciencia *sine qua non*, junto al inglés, aunque este último en mucho menor medida, en contra de la enseñanza del latín y otros idiomas clásicos<sup>30</sup>. Pero, precisamente contrariando a esta tendencia intelectual del positivismo, nuestro filósofo junto a su generación practicó una profunda admiración por la cultura clásica y en la obra que comentamos existen trazos de lo que parece un dominio del latín pues cita profusamente, en su lengua materna, algunos

---

<sup>28</sup> Antonio Caso. *Polémicas*. en: Obras Completas, vol. I, México, UNAM, 1971, pág. 154.

<sup>29</sup> Moraga. *Nietzsche y los intelectuales...* op. cit, págs. 182-186.

<sup>30</sup> El latín había sido suprimido de los programas educacionales de la Escuela Nacional Preparatoria en 1902 (cuando Antonio Caso tenía 19 años y ya había egresado de la preparatoria), diez años antes Justo Sierra había pronunciado un discurso abogando por su supresión pues estaba convencido que "su enseñanza no sería útil en el porvenir".

párrafos de Ovidio y de otros autores clásicos<sup>31</sup>. De esta manera, las principales referencias en la obra de Caso de esta época son de intelectuales españoles y galos; en segundo lugar aparecen obras en italiano y sólo una referencia a Nietzsche en alemán de quien cita *Als sprach Zarathustra* ya que la traducción al español de *El anticristo* que leyó, fue la efectuada sobre la segunda edición alemana de 1907<sup>32</sup>.

No hemos encontrado una reseña específica de Caso a *La decadencia de occidente* cuando esta fue conocida y leída en México, aunque es muy probable que la haya hecho porque el tema le preocupaba sobremanera. De todos modos en el mismo relato posterior donde reconocía haber enseñado el pensamiento de Spengler en la Universidad Nacional, afirmaba haber escrito un ensayo titulado “El pensamiento del siglo” en el que incluía a Goethe, Bergson y al autor de marras y que publicó en Revista de Revistas. No hemos encontrado tal artículo por lo que no sabemos cuándo nuestro filósofo mexicano dedicó un trabajo a Spengler ni las razones para obviarlo en su libro sobre la historia universal<sup>33</sup>.

Con lo anterior estamos tratando de explicar esta extraña ausencia de Spengler en un lector mexicano tan central para entender la historia intelectual mexicana y latinoamericana de la época. Extraña, pues Caso no era un lector mal informado, por el contrario, sus obsesiones disciplinarias, entre las cuales juega un papel central el reubicar al cristianismo en la escena filosófica mexicana de principios de siglo y restaurarle su preponderancia intelectual perdida después de la Reforma y la Revolución Mexicana, lo habían llevado a convertirse en uno de los críticos más acérrimos del positivismo y del marxismo<sup>34</sup>.

*El Concepto de la historia universal* en su edición de 1923 es un ensayo que formalmente consta de siete capítulos y una introducción de Ezequiel A. Chávez. El objetivo de Caso es:

---

<sup>31</sup> La admiración de la generación del Ateneo por la cultura clásica ha sido tratada recientemente. Véase Susana Quintanilla. “Dionisio en México o cómo leyeron nuestros clásicos a los clásicos griegos”. *Historia Mexicana* N° 3, vol. LI, enero-marzo de 2002. Aunque esta autora afirma que Antonio Caso, Ricardo Gómez Robelo, Alfonso Reyes y Jesús T. Acevedo eran “lectores asiduos de los griegos”, sin embargo, “Ninguno de ellos había recibido educación clásica ni dominaba el griego o el latín. De todos modos es posible que Caso aprendiera este idioma clásico posteriormente. Cfr. Quintanilla. *Dionisio... op. cit.*, págs. 627-628.

<sup>32</sup> Caso leyó esta traducción pues cita íntegro el subtítulo por el cual apareció “ensayo de una crítica al cristianismo”, que como sabemos es una falsificación de las ideas de Nietzsche. Véase. Sánchez Pascual “Problemas del Anticristo de Friedrich Nietzsche, *Revista de Occidente*, N° 125-126, Madrid, julio-agosto de 1973, pág. 209. Cfr. Moraga. *Nietzsche y los intelectuales... op. cit.* págs. 184-185.

<sup>33</sup> Antonio Caso. *Polémicas*. en: Obras Completas, vol. I, México, UNAM, 1971, pág. 154.

<sup>34</sup> Pese a este objetivo intelectual, Caso mantuvo amistad con muchos positivistas, por ejemplo, Ezequiel A. Chávez, su maestro en la Preparatoria, reconocido spenceriano, prologó la primera edición de su *Concepto de la historia universal* en 1923 con elogiosos comentarios.

“dilucidar el objeto y significación de la historia –haciendo la salvedad que- No se piense por un solo instante que haya tratado de agregar un sistema más, a los ya muchos con justicia desprestigiados, que pretendieron dictar un plan universal del desarrollo de los acontecimientos humanos en el tiempo”<sup>35</sup>.

Desde el primer capítulo “La interpretación de la historia”, Caso recorre todos los tópicos que había instalado el positivismo en la discusión intelectual de la época (la interpretación, el progreso y la filosofía de la historia, la historia como ciencia, la sociología, etc.) lo novedoso de su ensayo es que plantea la historia como un conocimiento irreductible, *sui generis*, preocupada de “la intuición de lo individual concreto”.

La edición de una década después del ensayo de Caso aparece, fiel a ese método tan propio, corregida, aumentada y actualizada. A los siete capítulos originales agregó cuatro más y al conjunto los dividió en párrafos específicos tematizando, de esta manera, detalladamente cada uno de los puntos tratados. En particular eran nuevos los capítulos V y VI, titulados “Las teorías axiológicas, el subjetivismo, el ontologismo y el ontologismo social” y “La historia como ciencia cultural”, respectivamente. El capítulo VII era una reformulación de la antigua parte cuarta “La sociología y la historia”; el capítulo siguiente era nuevo y estaba dedicado a “Los valores humanos y la realización del hombre individual”. Más adelante seguirían los capítulos X y XI, “El concepto de historia universal” y “La historia como forma irreductible de conocimiento”.

Así, debieron pasar diez años para que Caso diera cuenta de la lectura de Spengler cuando apareció, considerablemente corregida y aumentado su obra inicial. En el pequeño subcapítulo N° IX titulado “La cultura y la filosofía” Caso critica a Spengler su “error” de mantener inflexible el *sino* como el elemento primigenio que organiza la cultura desde su “germinación”, como elemento espontáneo y primero, como *fatum*, ante lo cual todo se dobla. En este sentido Caso se ubica en el individualismo desde donde analiza al filósofo alemán:

**“Sólo es espontáneo el sino; fuera de él, nada lo es, ni el mismo genio creador de un Beethoven o un Newton. La espontaneidad del genio individual se subordina a la germinación del sino. Ya se expondrá, por cada gran matemático o músico lo que haya de exponerse, en la obra genial, con arreglo al *sino cultural*”<sup>36</sup>.**

---

<sup>35</sup> Antonio Caso. “Preliminar”, en: *El concepto de historia universal*, México, Ediciones México Moderno, 1923, pág. 11.

Caso agrupa en este párrafo a Spengler junto a Carlyle pues asegura ambos, junto a Emerson, son “individualistas místicos, “pero **el individuo** –aclara- es aquí **la Cultura** y no el **genio individual**: lo clásico, lo arábigo, lo fáustico...”<sup>37</sup>.

Para el individualismo místico spengleriano la historia carece de sentido –algo que abomina nuestro filósofo mexicano- y sólo lo tienen las culturas individualmente consideradas. Este individualismo destaca “individuos macroscópicos” que sintetizan en su desarrollo –*devenir* diría Spengler- “las misma fuerza plástica del genio”.

Después de revisar las propuestas de muchos filósofos o escuelas filosóficas, en el capítulo siguiente “El concepto de la historia universal”, desechará las propuestas de éstos sosteniendo que para comprender la naturaleza de la historia hay que dedicarse “mejor que las disquisiciones de los filósofos, a las obras mismas de los historiadores”. Extraña afirmación pues el que la hace es un filósofo que a lo largo de su obra no hace otra cosa que acumular disquisición tras disquisición, muchas de las cuales no fundamenta en lo más mínimo. A su vez llama la atención la nula importancia que le da a las propuestas intuicionistas de Spengler, máxime cuando el mismo Caso es un intuicionista, quien dedicó nada menos que su primer trabajo filosófico a ese tema.

Pero, como lo hemos destacado, la lectura de Spengler hecha por Antonio Caso es una recepción tardía que en su momento, mediados de la década de 1920, parece no haber tenido mayor influencia dada la simultaneidad con la que nuestro filósofo mexicano escribía sobre la historia universal y aparecía la edición castellana de *La decadencia de occidente* que parece no haber leído en ese momento.

Hemos efectuado este largo camino tratando de bosquejar muy someramente la recepción de Spengler en América Latina con el fin de despejar la importancia de *La decadencia de occidente* en un momento de profundo debate intelectual acerca de ese tema y acerca de la unidad latinoamericana. En las páginas siguientes veremos las características de ese debate y la importancia crucial que tuvieron en ese momento una serie de ideas que circulaban por América Latina en ese momento.

#### IV.- *Los elementos de la polémica*

---

<sup>36</sup> Caso. “La cultura y la filosofía” en: *El concepto de historia universal*, México, Botas, 1933, págs. 115-116. Los destacados son de Caso.

<sup>37</sup> Ibid.

José Carlos Mariátegui nació en Moquegua, provincia del sur del Perú, en 1896. De una educación autodidacta, en su juventud fue un periodista dedicado al turfismo y un poeta que frecuentaba los círculos intelectuales limeños. Uno de sus primeros trabajos sobre temas “sociales” fue acerca del proceso de reforma universitaria en el Perú probablemente a raíz de éste en 1919 partió a Europa exiliado por el gobierno de Augusto Leguía, viviendo fundamentalmente en Italia donde fue testigo del ambiente intelectual de la posguerra. Ahí se vinculó al socialismo y asistió al famoso Congreso de Liborno donde el Partido Socialista Italiano se dividió entre las tendencias socialdemócrata y comunista en la que militaban Palmiro Togliatti y Antonio Gramsci. Regresó a su país 1923 convertido en un “marxista convicto y confeso”. Entre ese año y 1930, cuando murió, desarrolló una vasta y profunda labor intelectual y política creando revistas culturales como *Mundial* y *Amauta* y sindicales como *Labor*, y colaborando en la formación de la Central de General de Trabajadores del Perú. Fundó junto a Haya de la Torres la Alianza Popular Revolucionaria Americana, APRA, pero se distanció en 1926 cuando éste intentó convertirla en un partido político. Como contrapartida fundó el Partido Socialista del Perú en 1928.

Hay varios planos en los que Mariátegui desarrolla los objetos constitutivos de la polémica que desata o de la que se hace cargo; por un lado, “América” y lo que la constituye como una realidad continental en la que, y desde la cual, se puede desarrollar un pensamiento específico; por otro lado, los grupos intelectuales que define como “enérgicos y volitivos”.

Respecto a lo primero, el escrito manifiesta una aparente confusión o indecisión respecto de cómo catalogar el concepto “América” y cuál es el primer componente del concepto: “íbero”, “latino”, “hispano” o “indo”. Este segundo concepto constituye la otra cara de la realidad “América” a la que pone en tela de juicio y desde la cual busca construir un pensamiento.

La obra intelectual de Mariátegui no es “orgánica”, es decir, no vamos a encontrar en sus escritos una unidad como en la de otros intelectuales o filósofos; de hecho en su vida sólo escribió dos libros *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En éstos, sin embargo, reunió una serie de ensayos publicados anteriormente en *Amauta* o *Mundial* durante los cortos años de labor. Más bien, el peruano elabora una obra en torno a los debates del momento y a sus propias necesidades y convicciones. Su obra que fue posteriormente reunida y editada como conjuntos y unidades temáticas. De esta manera, no hay definiciones acabadas en los textos de Mariátegui, las definiciones que podemos

encontrar son siempre contingentes y parciales. Sin embargo, a lo largo de su lectura, podemos descubrir la evolución de los conceptos, los que parten de una definición primaria y se van enriqueciendo con los distintos debates a los que se enfrentaba.

Por lo anterior, no vamos a encontrar en Mariátegui una definición de América Latina o de Latinoamericanismo. En el momento que escribe, la discusión acerca de lo que era este continente estaba más viva e indefinida que nunca y nuestro autor se sentía cómodo en ese indefinido ambiente. De hecho, el peruano a lo largo de sus diferentes escritos vacila en qué concepto usar para definir a la variada gama de países que comparten muy poco y a los que los define sólo ser distintos de, o estar sometidos a los peligros de la voracidad de los Estados Unidos.

Respecto del segundo aspecto, los grupos intelectuales a los que se refiere son principalmente tres, el argentino que se reunía en la recientemente formada Unión Latinoamericana; el grupo fundamentalmente costarricense que se aglutinaba en torno a *Repertorio Americano* y algunos intelectuales peruanos, representados por Edwin Elmore, que trataba de llevar a cabo una iniciativa para celebrar un congreso de intelectuales que había nacido en México durante el Congreso Internacional de Estudiantes de 1921.

En opinión de Mariátegui, Edwin Elmore, “de origen burgués” pero descontento de su clase, era un intelectual liberal a la anglosajona, en el que se manifestaban: “El espíritu religioso y puritano. El temperamento más bien ético que estético. La confianza en el poder del espíritu”, y de una fe mística en lo que creía. Además era un escritor, perteneciente a una generación apodada “futurista”, que no había llegado al gran público sino a los intelectuales, a los que les recordaba permanentemente su deber del “servicio del espíritu”. En el plano ideológico Elmore, era idealista y de una “mentalidad quijotesca”, pues tenía predilección por el pensamiento hispánico basado en sus lecturas de Unamuno, Alomar y Vasconcelos; de ahí surgía su iberoamericanismo, pues el peruano planteaba que “el genio íbero renace en nosotros, se renueva en América”, es decir, la cultura íbera tenía una segunda oportunidad de vitalidad en este continente; por lo mismo, repudiaba todas las formas y todos los disfraces del “iberoamericanismo oficial”<sup>38</sup>.

Pero, ¿Cómo define Mariátegui al intelectual?, en tanto es el elemento central de sus preocupaciones y el sujeto al que se dirige cuando elabora su proyecto político. En “Los intelectuales y la revolución”, publicado en la revista *Bohemia azul* N° 8, de enero de

---

<sup>38</sup> José Carlos Mariátegui, “El idealismo de Edwin Elmore, en: *Peruanicemos al Perú*, O.C. vol. XI, Lima, Amauta, 1970. Este texto fue publicado por primera vez en *El Mercurio Peruano* N° 89 y 90, Lima, noviembre diciembre de 1925. José Carlos Mariátegui, “Edwin Elmore”, en: *Peruanicemos al Perú*; publicado antes en *Mundial*, Lima, 6 de noviembre de 1925 y en *Repertorio Americano*, San José, 25 de enero de 1926.

1924, el peruano nos revela una concepción negativa del intelectual como un ser vacilante y conservador. Lo anterior, pese a que el momento histórico era de naturaleza revolucionaria, como ejemplo pone al rioplatense Leopoldo Lugones, que “reniega de sus bizarros días de socialista y, mancomunado con la más grotesca fauna de la política argentina, se incorpora en el cortejo de Mussolini y el fascismo”<sup>39</sup>. Otra gama de intelectuales y artistas, “cerrando los ojos y el entendimiento al dilema fatal”, asumían una posición centrista y “transnacional” y se sumaban a la “ideología cuáquera” de La Sociedad de Naciones y Woodrow Wilson. Del lado de la revolución, estaba un tercer grupo que reunía a “las más altas y célebres inteligencias contemporáneas”, entre quienes nombraba a Bernard Shaw, Anatole France, Romain Roland, Knut Hamsun, Máximo Gorki, Bertrand Russell, Henri Barbusse y Miguel de Unamuno. Sin embargo, había una mayoría que optaba por la indefinición al respecto:

“A veces, el intelectual, el artista, llegan al dintel ideológico de la revolución. Y ahí vacila, titubea y, finalmente, retrocede. La generación burguesa resulta así defendida por una generación de intelectuales y artistas que se han divertido otras veces en vituperarla y satirizarla”<sup>40</sup>.

Para corroborar esta afirmación se apoyaba en una cita de Barbusse de 1921, en la que hacía referencia a las condiciones de institucionalización y profesionalización de los intelectuales, contra las cuales se manifestaba el francés. Según nuestro comentado peruano, ahí estaba la raíz del “conservadurismo político de muchos representantes del arte, de la literatura y de la ciencia actuales” (nótese que acá ensancha el objeto de análisis al campo de la “ciencia”), a los que la burguesía clientelizaba. En esta situación, el elemento central para Mariátegui era una “actitud” mental y espiritual:

“Pero ocurre, además, que la psicología y la mentalidad del intelectual y del artista se encuentran habituadas a una posición conservadora y saturadas de prejuicios y sentimientos burgueses. Han sido plasmadas, modeladas, por las sugerencias de un ambiente ideológica y físicamente conservador. Carecen, por ende, de la

---

<sup>39</sup> Leopoldo Lugones poeta argentino que a fines del siglo XIX fundó junto a José Ingenieros la revista socialista La Montaña. Pero hacia la década de 1920 sus ideas experimentaron un giro a la derecha cuando se sintió atraído por Mussolini y el emergente fascismo el fue el que pronunció durante la celebración del centenario de la Independencia del Perú el famoso discurso “Ha sonado la hora de la espada” donde promueve las intervenciones militares en los países sudamericanos. Su intervención, unida a su panamericanismo, fue rechazada por una amplia gama de intelectuales de la región; entre los que conocemos figuran el filósofo chileno Enrique Molina y José Carlos Mariátegui. Véase Enrique Molina. “¿Ha sonado la hora de la espada?”, *Atenea* N° 1, año 2, Concepción, 31 de marzo de 1925 y “La ideología del señor Leopoldo Lugones”, *Atenea* N° 3, año 2, Concepción, 31 de mayo de 1925.

<sup>40</sup> José Carlos Mariátegui. “Los intelectuales y la revolución”, en: *Fascismo sudamericano, Los intelectuales y la revolución y otros artículos inéditos*, Lima, Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui (CTIM), 1975, págs. 31 y 32.

agilidad y de la sensibilidad precisa para una actitud mental y espiritual radicalmente nuevas”<sup>41</sup>.

Sin embargo, en este razonamiento la definición de los intelectuales no es esencialista, sino fruto de circunstancias históricas. Para afirmar esto último se apoya en Spengler y su citada *La decadencia de occidente*, donde el escritor alemán recurre a la necesidad de un cambio generacional para comprender su filosofía decadentista de la historia. Pero el peruano da vuelta acá el razonamiento y sostiene que la misma frase es aplicable a la revolución, “Para comprenderla, para sentirla, para amarla integralmente – dice, parafraseando a Spengler-, hace falta también una generación que nazca con las disposiciones necesarias”.

En este último aspecto liga a los intelectuales con la revolución desde la perspectiva generacional: “la inteligencia de los jóvenes está, por eso, más cerca de la revolución que la inteligencia de los viejos”. La juventud –sostiene el peruano- esta más apta, más sensible y más permeable “espiritual y mentalmente” al cambio, para ejemplificar contrasta a los antiguos “profetas” de la revolución social, pertenecientes a la Segunda Internacional que “tienen miedo de lanzar al proletariado al asalto decisivo y final”. De esta manera hombres como Kautsky, Martov, Berstein, Turati, Ferri, Adler e Iglesias representaban el socialismo “reformista, evolucionista, minimalista y homeopático”, mientras las filas de la Tercera Internacional estaban pobladas de jóvenes.

Coincidentemente con el momento histórico, Mariátegui profetizaba la gestación contemporánea de un orden nuevo y con ello de una generación intelectual “dotada de la capacidad y el espíritu para organizarlo, dirigirlo y defenderlo”, por lo tanto la hora era de una nueva generación libre de los prejuicios del pasado y las nostalgias que las anteriores sentían por la tradición.

Nos hemos detenido largamente en este artículo de Mariátegui, que fue escrito en una etapa de su biografía intelectual que podemos calificar de muy cercana al bolchevismo y a la Tercera Internacional, y que estaba presente en los momentos que recién llegaba de su exilio europeo donde había asistido al ambiente de la posguerra y del rechazo al avance de los efectos de la revolución rusa. El suyo era entonces un marxismo europeizado al que veremos prontamente cambiar con la interpretación que hace de la realidad americana con el marco ideológico marxista, pero con herramientas conceptuales propias.

---

<sup>41</sup> Mariátegui. *Los intelectuales...*, pág. 33.

## V.- El debate acerca de la unidad latinoamericana

En octubre de 1921, con ocasión de la celebración del Centenario de la Independencia de México y en el Congreso Internacional de Estudiantes que se realizó en la capital de ese país, un grupo de representantes estudiantiles y diplomáticos se reunió para rendir un homenaje al ministro de educación local, José Vasconcelos. La ocasión fue aprovechada para lanzar la iniciativa de crear una organización que luchara por la unidad de los pueblos latinoamericanos<sup>42</sup>. La iniciativa formó la Federación de Intelectuales Latinoamericanos que pretendía crear una “unidad espiritual latinoamericana”, como primer paso para revivir el ideal bolivariano<sup>43</sup>. Esta reunión inicial se planteó dos directrices básicas, la unión entre los países latinoamericanos y un cambio de actitud de los intelectuales con el fin de sacar a los intelectuales de los debates teóricos y encausarlos en la lucha democrática y “abolir las tiranías”.

Aunque esta iniciativa duró sólo los dos días que se reunieron los convocados, algunos personajes tomaron la propuesta en sus manos y comenzaron una campaña de propaganda destinada a llevar a cabo los principios de esa reunión inicial. Uno de ellos fue Edwin Elmore, estudiante peruano que había participado en las luchas por la reforma universitaria en su país. Desde ese momento Elmore recorrió diversos países del continente incitando a sus compañeros de generación y preocupaciones culturales para efectuar un congreso de intelectuales hispanoamericanos.

Por otro lado, en Costa Rica la revista *Repertorio Americano*, publicó a partir de 1922 un cuestionario, elaborado por el filósofo centroamericano Moisés Vicenzi, que invitaba a los intelectuales de España y América a responder seis interrogantes acerca de “Los móviles que es preciso remover en el continente, con el objeto de preparar la Unión Latinoamericana”<sup>44</sup>. El cuestionario se mantuvo abierto durante cinco años, entre octubre de 1922 y junio de 1927 y recibió un total de 28 respuestas de intelectuales

---

<sup>42</sup> Alejandra Pita. “La Federación de Intelectuales Latinoamericanos y los ecos de una propuesta (1922-1927)”, *Estudios Ibero-Americanos*, PUCRS, vol. XXVII, N° 2, diciembre del 2001, págs. 173-189.

<sup>43</sup> Los detalles del encuentro así como los participantes en Pita. *La federación... op. cit.*, pág. 174.

<sup>44</sup> Las preguntas eran: 1.- ¿Cree Ud. que la enseñanza debe unificarse con determinados propósitos raciales en los países latinos de nuestra América?; 2.- ¿Cree Ud. asimismo, en la necesidad de comunicar hasta cierto punto, las constituciones de nuestras repúblicas?; 3.- ¿Estima Ud. conveniente que se haga un esfuerzo por orientar nuestros intereses económicos, hacia determinados rumbos, con propósitos diplomáticos defensivos?; 4.- ¿Qué podría empezar a hacer para estrechar nuestras relaciones económicas internacionales?; 5.- ¿Qué principios nacionalizadores aconseja Ud. a la intelectualidad de América?; 6.- ¿Estima Ud. prudente que nuestra América Latina tome una actitud determinada en su enseñanza, en su economía, en su producción espiritual, en el caso de los Estados Unidos del Norte?. *Repertorio Americano* vol. 4, N° 27, 1922, pág. 380. Citado en Pita, *La Federación... op. cit.*, pág. 182.

latinoamericanos, los españoles no enviaron ninguna respuesta pese a que también la invitación se les extendió a ellos.

“De distintas extensiones y características, las respuestas muestran a grandes rasgos dos aspectos fundamentales. Por una parte, que existía una necesaria búsqueda por reafirmar la identidad, de buscar su unidad y diferenciarla de los Estados Unidos de América, vecino al cual se observa en forma expectante. Por la otra, que para lograr encontrar soluciones a esta búsqueda, era indispensable la dirección de la intelectualidad como misioneros de una gran labor de transformación cultural”<sup>45</sup>.

Así se fue gestando un ambiente de debate intelectual de características continentales que tendía cada vez más claramente a plantear la necesidad de la unidad de los países que no compartían la cultura anglosajona y que estaban amenazados por la expansión de los Estados Unidos.

#### VI.- *Un discurso de Alfredo Palacios*

El 25 de noviembre de 1924 el decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de La Plata, Alfredo L. Palacios dirigió a los jóvenes reformistas un discurso titulado “A la juventud universitaria de Ibero-América”. El texto de la arenga apareció casi un mes después en *Renovación* de Buenos Aires. Aquella era una revista que pertenecía a un grupo de intelectuales rioplatenses que en marzo del año siguiente se constituyeron en la autodenominada Unión Latinoamericana que también propugnaba la unidad continental.

Alfredo Lorenzo Palacios Ramón nació en 1878 en La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, hijo “natural”, estudio Leyes y, después que fuera rechazada su tesis original titulada *La miseria en la república Argentina*, se recibió de abogado en 1900 con un trabajo sobre *Quiebras*. Se dedicó al derecho laboral, comúnmente defendió gratuitamente a los trabajadores, lo que unido al excéntrico y romántico aspecto con el que vestía se granjeó la fama y popularidad entre las mujeres y las clases populares. Desde recién recibido se vinculó tangencial y complejamente al Partido Socialista Argentino, que dirigía Juan B. Justo; complejamente puesto que si bien aparecía interviniendo en foros de esa organización, se resistía a formar parte de esa organización pese a las presiones que se ejercía para que firmara los registros del partido. Fue elegido

representante de la Cámara Baja en 1904, constituyéndose en el “primer diputado socialista de América”, tribuna desde la cual defendió los derechos de los trabajadores y de las mujeres. Dueño de una figura y un temperamento románticos no dudaba en batirse a duelo con sus enemigos por lo que, años después, fue expulsado de la organización que tanto lo presionara para entrar formalmente a sus filas. Fue profesor de derecho en la universidad donde estudió y como resultado del proceso de reforma universitaria de 1918 fue elegido decano, cargo desde el cual propugnó una profundización del proceso<sup>46</sup>.

El discurso de Palacios estaba escrito en un lenguaje de arena política y pretendía ser un “parteaguas” de las relaciones culturales, políticas y económicas entre América Latina y Europa:

“Nuestra América hasta hoy, ha vivido de Europa, teniéndola por guía. Su cultura la ha nutrido y orientado. Pero la última guerra ha hecho evidente lo que ya se adivinaba que en el corazón de esa cultura iban los gérmenes de su propia disolución. Su ciencia estaba al servicio de las minorías dominantes y alimentaba la lucha del hombre contra el hombre. Ciencia sin espíritu, sin alma, ciega y fatal como las leyes naturales, instrumento inconsciente de la fuerza, que no escuchaba los argumentos del débil y el humilde; que da más a los que tienen y remacha las cadenas del menesteroso; que desata en la especie los instintos primarios contra los más altos fines de la humanidad”<sup>47</sup>.

La intervención al parecer éxito tuvo y resonancia inmediatas puesto que desencadenó una discusión que, larvadamente, se venía gestando en esa red de intelectuales multiforme y variada que debatían acerca de la unidad latinoamericana desde 1921.

Pero es preciso detenernos para desentrañar la espesa trama de lecturas y referencias que se advierten entre líneas en este discurso. Primero, salta a la vista una adaptación del aforismo de Marx que sostiene que “en el corazón de la sociedad capitalista surgen los gérmenes de su propia disolución”, frase repetida hasta el cansancio y que deja ver alusiones organicistas o biologicistas típicas del lenguaje marxiano. Pero a la vez, esta vulgarizada frase dejaba a la interpretación una cierta causalidad histórica que denotaba una inercia: si esa sociedad llevaba dentro de sí los

---

<sup>45</sup> Pita. *La Federación... op. cit.*, pág. 183.

<sup>46</sup> La figura de Palacios aun no tiene la biografía que merece, la que hemos consultado, absolutamente panegirista y halagüeña, no cumple con los requisitos de un buen trabajo biográfico e historiográfico. Véase: Víctor Cargía Costa. *Alfredo Palacios, entre el clavel y la espada*, Buenos Aires, Planeta, 1997.

<sup>47</sup> Alfredo L. Palacios. “A la juventud universitaria de Ibero-América”, *Renovación*, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1924.

elementos que la destruirían, éstos, inevitablemente, se manifestarían en algún momento. En el discurso de Palacios este momento había llegado.

En seguida, hay una crítica implícita del “primer diputado socialista” al positivismo en tanto “ciencia sin espíritu, sin alma”, en abierta contraposición al rechazo a la metafísica que había establecido la doctrina de Comte, y a favor del espiritualismo de la teosofía que profesaba nuestro autor. Y remata: “ciega y fatal como las leyes naturales”, aquellas leyes que tanto profesaba el cientificismo dominante hasta entonces en la discusión filosófica y científica oficial de la época.

Pero además, en este texto de Palacios, y los que le siguieron, hay antecedentes muy directos de una lectura de Spengler que asume superficialmente muchas de sus ideas. Ideas que de todos modos –y es eso consiste el secreto de la exitosa recepción latinoamericana de Spengler- lo mismo pueden atribuirse al alemán, que a José Enrique Rodó, el oriental autor de *Ariel*, sobretodo cuando el argentino pregunta:

“¿Nos dejaremos vencer por los apetitos y codicias materiales que han arrastrado a la destrucción a los pueblos europeos? ¿Imitaremos a Norte América que, como Fausto, ha vendido su alma a cambio de la riqueza y el poder, degenerando en la plutocracia?”<sup>48</sup>.

¿Cómo se manifiesta esta doble influencia?. Primero, por la referencia a la civilización material euro-norteamericana que hace nuestro autor a la que opone, implícitamente, el “espiritualismo” que Rodó afirmaba, era la característica del continente latinoamericano. Segundo, y siguiendo la misma lógica, la asimilación de la cultura “fáustica” con la que Spengler conceptualiza a la civilización occidental.

Los siguientes párrafos del discurso, escritos en un lenguaje de arenga política, sentaban las bases del mito originario de la unidad latinoamericana en torno a las figuras de los próceres libertadores:

“Somos pueblos nacientes libres de ligaduras y atavismos, con inmensas posibilidades y vastos horizontes ante nosotros. El cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad. Nosotros y nuestros hijos somos síntesis de razas. No podemos, por tanto alimentar los viejos odios raciales, frutos de parcialidad y limitación. Conservemos, además, la herencia pura de San Martín y Bolívar, dos de los héroes más generosos que ha producido la historia. Tenemos que concebir una nueva humanidad dotada de una

---

<sup>48</sup> Ibid.

más alta conciencia. La dilatada extensión de nuestros países, casi despoblados, hace absurda la lucha de los pueblos por la tierra”<sup>49</sup>.

Nuestro tribuno continuaba sosteniendo elementos de su proyecto personal como la emancipación de la mujer y propugnaba por una “revolución incruenta”, es decir, una revolución del pensamiento que forjara la “voluntad y el carácter” de la persona humana centrada en una reforma educativa.

En esta última perspectiva se dirigía al sujeto de su discurso: los jóvenes reformistas universitarios que había tomado en sus manos una obra que implicaba “un grave deber ante el porvenir”:

“La renovación de la enseñanza universitaria implica la incorporación a sus estudios de las modernas ideologías y los problemas sociales. Debe salir de las universidades una nueva concepción social y un espíritu nuevo. Los universitarios deben solidarizarse con el alma del pueblo y proponerse la elevación y la redención de la masa humana. Deben reintegrarse al pueblo para que surja de todos la conciencia social”<sup>50</sup>.

Esta “misión apostólica” de los jóvenes, a quienes estaba reservado el papel directivo, se realizaba con la formación de una “Confederación Ibero-Americana” que detuviera la expansión arrolladora del capitalismo yanqui. Palacios finalizaba su intervención proponiendo un programa que se debía llevar a cabo compuesto por: la renovación educativa; la solidaridad con el alma del pueblo; la elaboración de una cultura nueva; y, la Federación de los pueblos Ibero-Americanos.

El discurso tuvo, la parecer, un efecto importante. Cuatro meses después *Renovación* volvió a publicar un artículo de Palacios quien esta vez opinaba acerca de la idea del congreso iberoamericano de universitarios e intelectuales. El evento se iba a realizar en Montevideo y el diputado socialista expresaba lo que en su opinión debían ser sus finalidades, entre las que reafirmaba esa idea de ruptura cultural que propugnaba:

Considero, ante todo, que ese congreso debería constituir para América Latina la iniciación de una nueva era en nuestra historia. Es preciso que, por medio de él, empecemos a adquirir la conciencia racial de que hasta ahora hemos carecido, siendo esa la causa fundamental de nuestra debilidad frente a los otros pueblos en

---

<sup>49</sup> Ibid.  
<sup>50</sup> Ibid.

quienes alienta un sentimiento excluyente, sólido, compacto, de la unidad de la raza y comunidad de destinos”<sup>51</sup>.

Enseguida, nuestro autor planteaba una serie de ideas que constituían su propia utopía latinoamericanista. Los elementos humanos de este continente estaban provistos de una “generosidad ingénita”, que los hacía atribuirles a todos los otros pueblos iguales características. Este idealismo innato presentaba una desventaja ante los otros que, más fácilmente se “adueñan de las realidades”. Pero no había que abandonar esta quimera – sostenía Palacios- puesto que constituía la mayor riqueza cultural que podían poseer. Por otra parte el congreso debía declarar explícitamente la “independencia espiritual” del viejo continente y rechazar todo lo que venga de las “viejas culturas” –y sentenciaba: “de sobra ya hemos copiado y asimilado”; en su lenguaje, y en el de la época, lo “espiritual” se refería a la producción intelectual y cultural de un pueblo y se lo oponía a la producción material (tecnología, capital,). Enseguida, se afirmaba de la idea spengleriana sosteniendo que:

“Si auscultamos el alma de Occidente veremos que desciende en órbita cerrada hacia una inexorable decadencia. Si miramos a nosotros mismos, nos daremos cuenta de que ahora iniciamos la parábola de nuestro destino y estamos en los comienzos de un nuevo ciclo de la civilización humana. Tengamos pues, el valor de afrontar resueltamente la empresa que nos señala este momento histórico”<sup>52</sup>.

Esta titánica tarea revolucionaria que se imponía, se podía lograr mediante una especie de renacimiento baso en las raíces éticas o valóricas, implícitas en la cultura latinoamericana. Lo que implicaba, puesto que se estaba trabajando por el “bien de la humanidad”, el rechazo a las “doctrinas limitadas y los anhelos mezquinos”, un esfuerzo y voluntad recios y la apertura del espíritu a los instintos mesiánicos.

En el centro de esta titánica labor estaba el problema de la identidad continental, identidad que implicaba “crear la conciencia racial y forjar una nueva alma americana”. Sin estos elementos no se podía afirmar la existencia colectiva del continente. En la moral de Palacios toda esta tarea comprendía una renuncia individual y una realización en el colectivo:

---

<sup>51</sup> Alfredo Palacios. “El congreso iberoamericano de universitarios e intelectuales a celebrarse en Montevideo, finalidades del congreso, *Renovación* N° 4, año III, 20 de abril de 1925.

<sup>52</sup> Ibid.

“No habremos realizado nuestro deber hasta que lleguemos a vivir para la misión de América antes que para nosotros mismos. Ensanchemos el área cordial y el egoísmo aldeanos de nuestras pequeñas patrias respectivas y sintámonos patriotas de América Latina. Abandonemos los limitados y antagonistas provincianismos para entrar en la vasta confraternidad latinoamericana y podremos, de ese modo, contemplar frente a frente a las grandes potencias de la tierra que se disputan hoy sordamente el dominio del mundo y nos consideran presa codiciable”<sup>53</sup>.

En la utopía de Palacios había, implícita, una idea de inercia revolucionaria, que se manifestaba en dos aspectos; primero, si se resolvía ese problema fundamental, el de la identidad, “todo lo demás vendrá por añadidura” –sostenía. Esta causalidad implicaba romper de manera drástica con el pasado y he aquí el segundo aspecto de esta inercia: “Lo que pretendamos adoptar tomándolo del pasado o de otros pueblos, se caerá a pedazos por sí solo”. Así bosquejaba los elementos de su programa de transformación:

“Hemos de forjar una nueva religión que constituya el camino para la superación del hombre y que consagre la vida plenamente en vez de mutilarla; hemos de crear una nueva política que constituya la ciencia y la práctica del bien común, dentro de la más amplia democracia social. Hemos de fundar una nueva economía que estimule y favorezca las energías creadoras del hombre y las utilice en beneficio colectivo. Hemos de llegar a concebir una estética que no sea un pasatiempo de desocupados, una diversión de ociosos, sino la síntesis depurada del alma colectiva que eleve a todos los hombres a la comunión del ideal en la belleza. El germen de estos valores lo atesora ya el alma de nuestra raza. Tan sólo necesitamos extraerlos del fondo de nuestra índole, recoger la inspiración del alma popular y dar forma a sus anhelos; obedecer al más íntimo impulso de nuestro ser”<sup>54</sup>.

En esta tarea la relación con los Estados Unidos era compleja pues si bien los ideales que exponía Palacios no contemplaban el odio al país del norte: “no somos enemigos de ningún pueblo puestos que nuestro idealismo es universal y altruista” – enfatizaba-, los enemigos eran sus “voraces capitalistas” contra los que sí había que defenderse. Si bien, en el planteamiento de Palacios, América Latina tiene un “alma propia”, los principales elementos de nuestra identidad estaban por descubrirse: “Nosotros, en realidad, desconocemos aun nuestros valores porque nuestro estado de pasiva receptividad solamente hace visibles los defectos que son la negación de nuestra verdadera personalidad”. En este aspecto se acerca a muchos planteamientos de

---

<sup>53</sup> Ibid.  
<sup>54</sup> Ibid.

Mariátegui, en torno a que la identidad de este continente era un producto en construcción. Sin embargo, hay algunas diferencias que trataremos más adelante.

En el centro de la relación con los Estados Unidos, Palacios reafirmaba las ideas comunes del arielismo: la ruta de estos pueblos era opuesta al pueblo yanqui, puesto que el país del norte había establecido el lema “América para los americanos” mientras que los países latinoamericanos se habían definido por el de “América para la humanidad”. Ese arielismo se expresaba más claramente en los desarrollos de cada región:

“Norte América ya se ha definido desarrollando al extremo y perfeccionando la civilización materialista, mecanicista y cuantitativa de la vieja Europa. Nosotros aún no hemos dicho nuestra palabra porque llevamos latente un nuevo germen que dará otra orientación a la cultura del mundo y aportará nuevos ideales a la especie. Tenemos que replegarnos sobre nosotros mismos para escoger el camino que nos sea más adecuado. Nada tenemos que hacer por hoy con América del Norte, sino defendernos de la garras de sus voraces capitalistas. Los que predicán un panamericanismo que Norte América es la primera en despreciar, conspiran contra el porvenir de nuestra raza. Los Estados Unidos han cumplido su misión de incomparables dominadores de la materia. Nosotros debemos ahora emprender la nuestra, de intérpretes del espíritu”<sup>55</sup>.

Este “advenimiento de la nueva era” para el continente (también un concepto común en la época), era posible gracias a una “nueva generación” que nacía fruto de los desgarramientos de la cultura occidental: la guerra mundial y la revolución rusa. En el planteamiento de nuestro autor, estos acontecimientos fueron los que alimentaron la reforma universitaria, un proceso exclusivo de este continente pero inacabado y al que había que profundizar hacia la “justicia y renovación humanas”. En definitiva la reforma era el inicio de ese proceso revolucionario incruento que definiera anteriormente, al que había que ligar con la renovación de los ideales educativos, la Confederación Iberoamericana y una nueva orientación cultural, y, concluía: “Es indudable que una onda espiritual recorre nuestra América y dinamiza a la juventud para encaminarla a grandes realizaciones”.

De esta manera, este utopismo extremo de Palacios tenía como sujeto de los cambios al segundo elemento central del arielismo: los jóvenes. Para afirmar sus planteamientos se apoyaba en Spengler quien había sostenido que estaban en “la edad del socialismo” (esta es la única referencia directa al filósofo alemán). Pero, ¿Cómo era este socialismo? ¿Cuáles eran sus elementos constitutivos?, Palacios los definía muy

---

<sup>55</sup> Ibid.

genéricamente como: “el predominio de lo social y lo colectivo sobre lo individual”. Coincidentemente con esta etapa, los jóvenes se movían por los mismos ideales: “federación de estudiantes, confederación de América, comunidad moral con el pueblo, reforma educativa que forje caracteres y que socialice la enseñanza”. Estos elementos eran susceptibles de ser enriquecidos con “todos los ideales que se propongan elevar al hombre y perfeccionar la sociedad”. La realización de los ideales era la otra diferencia con la cultura europea que, pese a que también se los planteaba, no los podía realizar por “la barrera infranqueable de los intereses creados”. Palacios finalizaba sentenciando: “Pueblos líricos y verbalistas como somos, hemos de considerar la acción como el principal remedio de nuestros males”.

Hemos expuesto extensamente las ideas de Palacios pues vamos a contrastarlas con los planteamientos de Mariátegui, quien desde la misma trinchera del socialismo, pero desde uno claramente marxista, discutió cada uno de los puntos que Palacios expuso en tanto representante de todo ese movimiento latinoamericanista, intelectualista, generacional y juvenilista.

## VII.- *La respuesta de Mariátegui*

Hemos sostenido que el debate es central en la obra de Mariátegui, y lo es tanto para la propia elaboración que efectuó, como para los motivos que lo llevaban a escribir. Un ejemplo de esto es que el peruano siempre construía sus escritos en referencia a los planteamientos de otro autor a los que, ya contravenía, ya apoyaba o, la mayoría de las veces complementaba con sus propias ideas. Esto se puede apreciar pues una parte considerable de su obra, como afirmábamos, no es orgánica y está constituida por recensiones, difícil campo para el desarrollo de ideas propias, en tanto género “prestado” en torno al cual se escribe con muy poco espacio para intercalar elaboraciones originales o que no sean del autor al que se hace referencia. Otra parte importante de la producción mariateguiana parte con la referencia a lo sostenido por otro autor, por ejemplo, uno de sus artículos más densos teóricamente “Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”, es originalmente una frase de José Vasconcelos que el peruano ocupa para, precisamente, definir el “sentimiento de la nueva generación iberoamericana” que corresponde a la “mentalidad y sensibilidad de una época”. En este trabajo ocupa la citada frase vasconceliana para oponerse a la tesis de Ortega y Gasset sobre “el alma

desencantada” y “el ocaso de las revoluciones”<sup>56</sup>. Esa época, plantea, en la que muchos pugnan por un nihilismo decadentista mientras que para otros implica la necesidad del cambio futuro, pesimismo de la realidad presente, optimismo de las posibilidades que el futuro ofrece para el cambio, sostiene Mariátegui.

Otra de las características del pensamiento mariateguiano es que raramente se caza con un concepto totalmente. Generalmente Mariátegui desarrolla toda una discusión en torno a un problema, lo rodea permanentemente, teniéndolo como un centro en torno al cual va adoptando una serie de definiciones menores o más bien, en torno al cual va desarrollando toda una reflexión colateral en la que solo después del agotado el recorrido llega al centro o a la meta. Esto lo hizo tanto en el desarrollo de su reflexión como en torno a la acción política puesto que sólo se permitió organizar el Partido Socialista del Perú luego de romper con el APRA y Haya de la Torre, cuando en esa organización se habían agotado todas las posibilidades de desarrollar su proyecto político-intelectual.

De esta manera, el pensamiento de Mariátegui es fundamentalmente dialógico y dialéctico. Dialógico porque se construye por medio del diálogo, del debate y la polémica con otros autores; dialéctico porque de las oposiciones con las que va elaborando su reflexión, surge como resultado un tercer elemento, una síntesis, que refleja o pretende interpretar una realidad siempre más compleja que va reelaborando en sucesivos diálogos con nuevos autores que incorpora a su pensamiento.

En el mismo momento en que Palacios reactualizaba el debate acerca de la unidad, Mariátegui publicaba una opinión al respecto en *Variedades* de Lima. Como ya lo hemos hecho notar, el peruano nunca se “caza” con una acepción de esta realidad continental que, coincidiendo con Palacios, es una realidad por construir, de esta manera escribe “La unidad de la América Indo-española”, y en la primera frase habla, en cambio, de la “América española” para sostener que “la solidaridad de sus destinos históricos [de los pueblos que la componen] no era una simple ilusión de la literatura americanista”, que tenía un gran auge en esa época. Esta unidad no provenía de un mero ejercicio retórico ni de una pasajera moda intelectual:

“Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de sus colonias. Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas

---

<sup>56</sup> Mariátegui. “pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, O.C. vol. III, Lima, Amauta, 1959; originalmente en: *Mundial*, Lima, 21 de agosto de 1925.

su religión y su feudalidad. La sangre española se mezcló con la sangre indígena. Se crearon, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España”<sup>57</sup>.

De esta manera Mariátegui fija en una historia común la unidad originaria de los pueblos “indo-españoles”. En un segundo momento histórico, continuaba la reflexión del peruano, la “generación libertadora” había opuesto un frente único continental a España; en esta ocasión el ideal había sido americanista y no nacionalista simplemente porque “no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades”. Pero este movimiento había correspondido a un sector particular de esta América:

“La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa habían generado un humor revolucionario”<sup>58</sup>.

Pero este gran movimiento histórico común no fue continuado por las generaciones venideras puesto que surgieron “la presión de un trabajo de formación nacional” y el ideal superior, el americanista, fue abandonado. Esto porque la Independencia había sido sobre todo, un acto romántico realizado por hombres excepcionales, que se había elevado “a una altura inasequible a gestas y hombres menos románticos”. Además, esto había estado acompañado de otro proceso histórico:

“Acontecía, al mismo tiempo, que unos pueblos se desarrollaban con más seguridad y velocidad que otros. Los más próximos a Europa fueron fecundados por sus inmigraciones. Se beneficiaron de un mayor contacto con la civilización occidental. Los países hispanoamericanos empezaron así a diferenciarse”<sup>59</sup>.

Así pese a que el proceso de desarrollo era el mismo, esta diferenciación se siguió ahondando con el correr del tiempo. Unas naciones resolvían sus problemas básicos e incluso llegaban “a una regular organización democrática” mientras que en otras subsistían rasgos feudales. De esta manera, entre estas naciones “incompletamente formadas” (entre las cuales se encontraba su mismo país), era difícil lograr un conglomerado internacional. Esta certeza era irrefutable: “En la historia, la comuna precede a la nación. La nación precede a toda sociedad de naciones”.

---

<sup>57</sup> Mariátegui. “La unidad de la América indo-española”, en: *Temas de nuestra América*, O.C. Vol. XII, Lima, Amauta, 1960. Originalmente en: *Varietades*, Lima, 6 de diciembre de 1924.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

Pero Mariátegui unió a lo histórico otro argumento: entre los países americanos no había comercio, intercambio ni colaboración; todos eran productores de materias primas que intercambiaban con los países europeos por productos industrializados: “Funcionan económicamente como colonias de la industria y la finanza europea y norteamericana”. En este aspecto el peruano admitía que, si bien su esquema materialista histórico podía ser discutible, al menos no se debía restarle importancia al papel de la economía en la unificación de las fronteras políticas y ejemplificaba con el caso germano a cuya unidad se había llegado por la articulación aduanera.

Pero nuestro intelectual, pese a esta comprobación realista de las dificultades para la unidad, pensaba que ésta no era una utopía vana puesto que había unidad natural o cultural entre los tipos sociales que componían las distintas naciones:

“De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero casi no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en su esencia, la historia del hombre”<sup>60</sup>.

Así para Mariátegui la identidad era, por sobre todo un producto de la cultura y ésta era, en tanto elemento históricamente formado, el elemento unificador continental que se había producido en varias generaciones que caracterizaban al continente más que a sus países de origen. De esta manera, hombres como Sarmiento, Martí y Montalvo “no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispano-América”. Lo mismo afirmaba de Darío, Lugones, Silva, Neruo, Chocano y de Ingenieros y Vasconcelos.

En este punto es necesario hacer una comparación con los planteamientos de Palacios ya que si estamos siguiendo acertadamente los planteamientos del peruano, primero, no se niega a la unidad latinoamericana y su necesidad, sino más bien trata de fijar un camino para efectuarla; segundo, plantea el problema desde tres bases: una histórica: la conquista y la independencia; una económica: el problema de unir comercialmente a los países latinoamericanos; y, tercero, la unidad cultural que es la que, en su opinión, tiene bases más sólidas.

Palacios, en cambio, si bien también está de acuerdo con la unidad, no define un camino para hacerla y se remite, basado en su impronta espiritualista, a decir que hay que limitarse a sacar de una parte recóndita esa unidad natural que percibe, pero nunca

define, y repetimos sus palabras: “Tan sólo necesitamos extraerlos del fondo de nuestra índole, recoger la inspiración del alma popular y dar forma a sus anhelos; obedecer al más íntimo impulso de nuestro ser”. Así por esa inercia histórica, naturalmente, la unidad latinoamericana estaba al alcance de la mano. ¿Qué dice Mariátegui al respecto?:

Es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que una literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispano-americanos. Esta literatura –poesía, novela, crítica, sociología, historia, filosofía- no vincula todavía a los pueblos; pero vincula, aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales<sup>61</sup>.

Esto planteaba el peruano en forma casi simultánea a la alocución de Palacios frente a los estudiantes y mucho antes que saliera publicada en *Renovación*, revista que aparecía los días 20 de cada mes. Así nuestro intelectual conoció el discurso del argentino pero mucho después, ya que a través de *Amauta* mantenía intercambio editorial con la publicación ríoplatense.

En lo que sí Mariátegui coincidía con el intelectual argentino en el papel de la juventud continental en el momento presente, pues sostenía que éstas compartían lo que llamaba “la emoción revolucionaria” que al igual que la de la generación de la Independencia era “más bien espiritual que intelectual” pero que daba unidad a la “América Indo-española”. Esta emoción revolucionaria se diferenciaba de las otras propuestas de unidad:

“Los intereses burgueses son concurrentes o rivales; los intereses de las masas no. Con la Revolución Mexicana, con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América. Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán, en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres”<sup>62</sup>.

Mariátegui siguió profundizando el debate el 1 de enero de 1925, cuando publicó en *Mundial* un artículo titulado “Un congreso de escritores hispano-americanos”. Pero en este escrito no interpela a Palacios, sino que opina acerca de Edwin Elmore. Por la cercanía que tenía con éste, y no porque ignorara las demás propuestas al respecto, el texto es una interpelación amigable pero directa. De hecho, la iniciativa de Elmore había recibido la aceptación de Luis de Araquistain que había escrito a favor de la iniciativa en

---

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

*El Sol* de Madrid, sumando precisiones al respecto ya que el concepto de “intelectuales” no le gustaba y proponía en cambio el de “hombres de letras”.

Pero Mariátegui no compartía la iniciativa y se encargaba de aclararlo “No creo, por ahora, en la fecundidad de un congreso de hombres de letras hispanoamericanos. Pero simpatizo con la discusión de este proyecto” y enseguida agregaba su credo fundamental respecto a la elaboración intelectual y al debate:

“Juzgo, por otra parte, que polemizar con una tesis es, tal vez, la mejor manera de estimularla y hasta servirla. Lo peor que le podría acontecer a la de Elmore sería que todo el mundo la aceptase y la suscribiese sin ninguna discrepancia. La unanimidad es siempre infecunda”<sup>63</sup>.

El escepticismo de nuestro intelectual venía, además de su descreimiento en la iniciativa (y de su desconfianza primera acerca de los intelectuales), de lo que denominó el “iberoamericanismo profesional”, es decir, aquella tendencia que hace que estos congresos “casi inevitablemente [...] degeneren en vacuas academias, esterilizadas por el iberoamericanismo formal y retórico de gente figurativa e histrionesca”; lo anterior porque a la propuesta de Elmore de un “congreso libre”, Araquistain proponía invitar a las organizaciones ya existentes como “Sociedades de Autores Dramáticos, Asociaciones de Escritores, P.E.N Clubs de lengua Castellana y Portuguesa, Asociaciones de la Presa, etc.” con lo cual el evento se convertiría en una reunión a la que asistirían “cortesanos intelectuales del poder y del dinero” que la adulterarían y mistificarían. En este sentido Mariátegui estaba más preocupado por el “fin” que por el “instrumento” y en el artículo al que hacemos referencia le pedía, en tono personal a su amigo Elmore que pensara en esto.

A esta objeción inicial agregaba otra de mayor importancia: el “clima de beligerancia ideológica” que ponía en peligro a lo que podríamos denominar la “masa crítica” revolucionaria:

“Los hombres que presentan una fuerza de renovación no pueden concentrarse ni confundirse, ni aun eventual o fortuitamente, con los que representan una fuerza de conservación o regresión. Los separa un abismo histórico. Hablan un lenguaje diverso y no tienen una intuición común de la historia. El vínculo intelectual es

---

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Mariátegui. “Un congreso de escritores hispanoamericanos” en: *Temas de nuestra América*, O.C. Vol. XII, Lima, Amauta, 1960, pág. 19. Publicado primeramente en *Mundial*, Lima, 1 de enero de 1925.

demasiado frágil y hasta un tanto abstracto. El vínculo espiritual es, en todo caso, mucho más potente y válido”<sup>64</sup>.

Esto no quería decir que estuviera contra la urgencia de trabajar la unidad continental, aclaraba, ya que recientemente se había pronunciado celebrando que en el momento actual había una “comunicación viva” entre “las juventudes de emoción revolucionaria”, que, “más bien espiritual que intelectual” se asemejaba a la que se había establecido entre las juventudes de la época de la Independencia. De esta manera, Mariátegui se pronunciaba por la exclusión de los otros, esos que no tenían los mismos intereses, es decir que no compartían la “emoción revolucionaria”:

Pienso que hay que juntar a los afines y no a los dispares. Que hay que aproximar a los que la historia quiere que estén próximos. Que hay que solidarizar a los que la historia quiere que sean solidarios. Esta me parece la única coordinación posible. La sola inteligencia con un preciso y efectivo sentido histórico”<sup>65</sup>.

El artículo que hemos comentado precede y anuncia al escrito con que parte nuestra reflexión y el cual Mariátegui estableció como central y anterior para definir la pertinencia de un congreso de intelectuales hispanoamericanos, así formula esta inquietante pregunta para cuya respuesta nadie parece haber estado preparado ¿Existe ya un pensamiento característicamente hispano-americano?

#### VIII.- *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*

La punzante interrogante mariateguiana fue lanzada a la discusión en medio de este ambiente polémico que se venía gestando desde fines de 1924 donde, como hemos visto, desde distintos lugares, se pugnaba por definirlo prontamente.

Pero antes, ¿Cuál es la opinión que Mariátegui tenía de Palacios?. No tenemos una respuesta para esta interrogante en el momento que se produce el debate que analizamos, pero el peruano dedicó, años después de esta polémica, una reseña de la segunda edición *El nuevo derecho*, del autor argentino. En este escrito lo califica como “más que un socialista, un demócrata”, e, indirectamente, lo trata como un demócrata ingenuo puesto que creía en las buenas intenciones de la reciente Conferencia del Trabajo de Washington, más que en la Revolución Rusa, un hito en la conquista de los

---

<sup>64</sup> Ibid.  
<sup>65</sup> Ibid.

derechos de los trabajadores. De todos modos saludaba la publicación, como el prólogo de Sánchez Viamonte, diciendo que tenía un “notable valor como historia de la formación del derecho obrero hasta la paz wilsoniana”. Además agregaba un juicio curioso para un “marxista convicto y confeso” como se autodenominaba, “Palacios se da cuenta perfecta de que el proletariado ensancha y educa su conciencia de clase en el sindicato mejor que en el partido”. Pero, a renglón seguido, le critica su prescindencia de la obra de George Sorel, continuador “teórico y práctico” de la idea marxista, para el análisis de los “elementos doctrinarios y críticos del derecho proletario”. Palacios –concluye el peruano– se distingue de la mayoría de los, políticamente, “reformistas” por la sagacidad de su “espíritu crítico y el equilibrio de su juicio sobre el fenómeno revolucionario”; “su reformismo –finaliza el ácido comentarista– no le impide explicarse la revolución”<sup>66</sup>.

Mariátegui recogía el guante y se hacía cargo de la interrogante que había anunciado en el artículo sobre el congreso, así se lanzó a la discusión fustigando a los seguidores de Palacios por sus “temperamentos excesivos y tropicales” que los habían llevado a una estimación exorbitante del valor y la potencia del pensamiento hispanoamericano”. El mensaje del argentino estaba escrito, en opinión del peruano, en el tono que correspondía a una arenga o proclama, pero como tal había engendrado una serie de exageraciones y de conceptos categóricos y, por lo tanto, erróneos.

El discurso –continuaba Mariátegui– había generado una interpretación equivocada de la tesis de la decadencia de occidente; Palacios “parece”, anunciar una “radical independización de nuestra América de la cultura europea” –y sentenciaba– “el tiempo del verbo se presta al equívoco”. Así, el “lector simplista” deducía que si “hasta ahora la cultura europea ha nutrido y orientado” a América, “pero desde hoy no la nutre ni orientará más” –sostenía el peruano. Este juicio seguía profundizando el peligro al equívoco “inevitablemente” cuando Palacios agregaba “no nos sirven los caminos de Europa ni las viejas culturas”. Lo que Mariátegui está advirtiendo acá es que existe una distancia entre las palabras y las cosas, entre el verbo (enunciado en tono de arenga) y la realidad histórica a la que él consultaba permanentemente para plantear temas como la unidad continental:

“¿Debemos ver en este optimismo un signo y un dato del espíritu afirmativo y de la voluntad creadora de la nueva generación hispanoamericana? Yo creo reconocer, ante todo, un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América. La

---

<sup>66</sup> Mariátegui. “El nuevo derecho de Alfredo Palacios”, en: *Temas de nuestra América*, O.C. vol. XII, Lima Amauta, 1960, págs. 99-103. También en: *Variedades*, Lima, 30 de junio de 1928.

fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente”<sup>67</sup>.

Curiosamente esta era una coincidencia en el balance con que Palacios terminaba su propuesta para el congreso: “Pueblos líricos y verbalistas como somos, hemos de considerar la acción como el principal remedio de nuestros males”. Sólo que hay una distancia entre el político fogoso que era Palacios que, como hemos visto, en la opinión que el mismo peruano siguió manteniendo de Palacios años después, no restaba sus méritos intelectuales, y el intelectual que era Mariátegui, lo que tampoco le resta a éste sus méritos políticos. Esta distancia hizo que ambos, coincidiendo en el balance respecto a las características “espirituales” de América Latina, se distanciaran absolutamente en torno a la reflexión acerca de cómo se construye el camino a la “emancipación espiritual” y material del continente.

“La fe de América en su porvenir –dice Mariátegui- no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que se diga “Por mi raza hablará el espíritu”. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni se declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea”<sup>68</sup>.

De esta manera, la interrogante del principio se va deslizando paulatinamente hacia un objetivo del cual el autor aún no terminaba de dibujar sus contornos.

Mariátegui acepta que la civilización occidental se encuentra en crisis, pero no acepta la tesis de que sea el momento del colapso definitivo e inminente. Esto pese a la guerra y la posguerra. América continuaba en su senda dependiente respecto del viejo continente sobre todo en los aspectos materiales y tecnológicos, pero también en cuanto a los productos intelectuales y he aquí el aspecto utópico del pensamiento mariateguiano:

“Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa. La teoría de la decadencia de Occidente, producto del laboratorio occidental – aclaraba-, no prevé la muerte de Europa sino de la cultura que ahí tiene sede”<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Mariátegui. Existe un pensamiento hispanoamericano?”

<sup>68</sup> Ibid. Nótese que acá hace una alusión al lema vasconceliano.

<sup>69</sup> Ibid.

En este aspecto el peruano acepta parcialmente la tesis spengleriana, ya que, sostiene, la presente cultura, había sido precedida por la cultura grecorromana, que también era europea. Ni el mismo Spengler, descartaba la posibilidad que la cultura europea se renovara y renaciera. Y preguntaba: “Los mayores artistas, los mayores pensadores contemporáneos, ¿No son todavía europeos?”.

Pero retomando la pregunta inicial, Mariátegui sostenía como indiscutibles un pensamiento característicamente francés o alemán, como componentes de la cultura occidental pero, “No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano”. Esto porque la mayoría de los pensadores (incluido el mismo como hemos visto), se habían educado en la cultura europea “No se siente en su obra el espíritu de la raza” –remarcaba. En este sentido el peruano abría una brecha insospechada en el debate al que hacemos referencia concluyendo que el pensamiento continental no tenía una existencia propia y, es más, dependía del europeo para existir:

“El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia del pensamiento compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera”<sup>70</sup>.

De esta manera, el “espíritu hispano-americano” estaba en construcción así también como los elementos materiales que le daban sustento: el continente y la raza. Y he aquí otra característica que planteaba respecto del pensamiento continental:

“Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana, en la Argentina, en el Uruguay, se puede hablar de latinidad- no han conseguido consustanciarse ni solidificarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado”<sup>71</sup>.

El pensamiento latinoamericano se desarrollaba, embrionariamente, en medio de “aluviones” de la cultura occidental y esta etapa de gestación por la que atravesaba, se producía en esos países en que la cultura europea estaba más presente. En los países con mayor componente indígena –continuaba el peruano-, esta cultura no lograba incorporarse a la cultura nacional porque, básicamente, continuaban existiendo las mismas condiciones brutales de la conquista. De esta manera, sólo en la Argentina se

---

<sup>70</sup> Ibid.

podía pensar en las condiciones culturales que Palacios proyectaba para todo el continente.

Pero el debate, sostenía Mariátegui, estaba recién comenzando y era necesario que planteara todas esas cuestiones “NO debe preferir la cómoda ficción de declararlas resueltas” –recalcaba. Fiel a esa concepción de la construcción de la reflexión intelectual que describiéramos el peruano sostenía que el congreso de intelectuales adquiriría validez precisamente si lograba plantear ese debate: “El valor de la idea está casi íntegramente en el debate que suscita”.

Las acciones realizadas por los distintos grupos, al los que nos referíamos al principio, que intentaban dar vida al congreso invitaban, según el peruano, a los intelectuales locales a meditar y opinar sobre muchos problemas cruciales para el momento histórico por el que atravesaba el continente en formación. El programa de la recientemente formada Unión Latinoamericana tenía “el tono de su declaración de principios” y éste resultaba “premature”, quizá –planteaba el peruano- por el momento era necesario bajar las expectativas y los entusiasmos y centrarse en trazar un plan de trabajo y discusión. De todos modos reconocía:

“Pero en los trabajos de la sección argentina alienta un espíritu moderno y una voluntad renovadora. Este espíritu, esta voluntad le confieren el derecho de dirigir el movimiento. Porque el congreso si no representa y organiza la nueva generación hispano-americana, no representará ni organizará absolutamente nada”<sup>72</sup>.

De esta manera Mariátegui concluía, a nuestro entender, unos de los artículos más polémicos y cruciales que haya escrito.

#### IX.- Conclusiones: *La imagen en el espejo o la imposibilidad de la originalidad*

¿Porqué el momento intelectual por el que atravesaba el continente es crucial como lo plateamos en el título?; ¿Cuáles son las consecuencias de los planteamientos de Mariátegui hechos hace casi ochenta años?; ¿Existe hoy un pensamiento característicamente hispanoamericano o latinoamericano?

Hemos hecho un largo recorrido hasta analizar este texto de Mariátegui tratando de reconstruir el contexto de una polémica que, pensamos, tuvo consecuencias

---

<sup>71</sup> Ibid.  
<sup>72</sup> Ibid.

para la vida cultural e intelectual de todo el siglo XX latinoamericano. El que analizamos era un momento clave por una razón fundamental: fue el momento de mayor libertad política, económica y capacidad creativa independiente de América Latina. Lo anterior tenía dos antecedentes culturales; por un lado, si bien con el tiempo, se vio desvirtuada la tesis spengleriana de la “decadencia” de la civilización occidental y se desprestigió, con ella, el “vitalismo” que iba unido a esa decadencia, por los resultados de la segunda guerra mundial y los horrores del nazismo. Por el otro lado, también las lecturas que se hizo de esa tesis en el continente, se desvirtuaron puesto que los derroteros del proceso histórico latinoamericano caminaron por otras sendas. Ni la cultura europea entró en una decadencia absoluta o terminal, y tal como lo presagiaba Mariátegui, resultó ser el “continente de las máximas palingenias”, ni América Latina logró desembarazarse del pensamiento europeo totalmente como para construir un pensamiento absolutamente independiente.

De todos modos el resultado puede verse, y aquí estamos conscientes de lo arriesgada de nuestra hipótesis y de los elementos que estamos llevando a la discusión, como un proceso “complejo”, “mixto” u “oblicuo”. Esto porque, si bien América Latina no logró separarse del pensamiento europeo totalmente, sí lo hizo en gran medida puesto que, algunos años después, en la literatura surgieron géneros típicamente latinoamericanos como el “realismo mágico” y en la economía o el análisis politológico el “cepalismo” y la “teoría de la dependencia”.

En el cierre de esta larga exposición tenemos que narrar el origen de este texto cuya idea principal o, más bien, provocación, nació hace poco más de un año en el transcurso de una serie de conversaciones que tuvieron como telón de fondo un curso sobre el marxismo en América Latina dictado por Horacio Crespo en El Colegio de México. En la ocasión se produjo un debate en torno al uso de conceptos para analizar las realidades políticas de Europa y América Latina. Así en Europa había existido el “fascismo”, con el que se designaba a un movimiento político nacido en la primera mitad del siglo XX y en América Latina había un fenómeno llamado “populismo”, surgido un poco después y que estaba presente en una serie de sistemas políticos latinoamericanos.

De lo anterior, resultaba que el fascismo era propio de Europa y no se lo podía analizar como populismo pues, aunque tuviera características de ese fenómeno, el concepto se estaba aplicando sobre una realidad política a la que no correspondía asignárselo. Algo similar ocurría en América Latina donde había gobiernos populistas que, pese a estar apoyados teórica y materialmente en fenómenos, ideas, o grupos

fascistas, no eran tal pues ese era un concepto susceptible sólo de ser aplicado a la realidad europea.

De todos modos el caso del fascismo y el populismo no son los elementos que queremos llevar a la discusión puesto que lo mismo podría aplicarse respecto del liberalismo, el conservadurismo, el marxismo u otras teorías políticas o propuestas teóricas de distinta índole o alcance.

Entonces en la constitución del pensamiento latinoamericano, en su origen, hay un elemento que permanentemente produce un falso traslape, un mal acoplamiento, entre la realidad y el concepto, entre las palabras y las cosas, y este fenómeno, sus dinámicas constitutivas, así como la conciencia (teórica) de él, estaba presente desde ese debate de 1925 en torno al pensamiento hispanoamericano que planteara José Carlos Mariátegui.

Entonces pareciera que América, en la constitución de su pensamiento, es como la imagen en el espejo, copia “exacta”, pero no del todo correspondiente, del original, donde éste es el pensamiento europeo y el americano el reflejo. Un pensamiento latinoamericano que no puede despegarse de su “padre” europeo y que en esa lucha constante por diferenciarse acaba repitiendo o copiando mal a su original. De esto resulta que las categorías, originalmente europeas con que se analiza esta “realidad otra” (latinoamericana), no guardan una correspondencia exacta con el objeto sobre el cual se aplican.

Pareciera que todo este fenómeno se desenvuelve según la opinión lapidaria que Mariátegui lanzara como un balde de agua fría en ese debate de 1925: “El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo”.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1.- Caso Antonio. *Polémicas*, en: "Obras Completas", México, UNAM, 1971.
- 2.- Caso, Antonio. *El concepto de la historia universal*, México, Ediciones México Moderno, 1923.
- 3.- Caso, Antonio. *El concepto de la historia universal*, México, Ediciones Botas, 1933.
- 4.- Comte, Augusto. *Curso de filosofía positiva*, Santiago, Imprenta Nacional, 1889.
- 5.- García Costa, Víctor. *Alfredo Palacios, entre el clavel y la espada*, Buenos Aires, Planeta, 1997.
- 6.- Kant. Emmanuel. *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2002.
- 7.- Mariátegui, José Carlos. "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", en: Aníbal Quijano (comp.) *José Carlos Mariátegui, Textos Básicos*, México, FCE, 1991.
- 8.- Mariategui, José carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Obras Completas. vol. III, Lima, Amauta, 1959.
- 9.- Mariátegui, José Carlos. *Temas de nuestra América*, Obras Completas, vol. XII, Lima Amauta, 1960.
- 10.- Morató, Octavio. *América del Sur y la futura paz europea. Historiando el porvenir*. Montevideo, Imprenta renacimiento, 1918.
- 11.- Palacios, Alfredo. "La reforma universitaria y el problema americano", en: Mazo, Gabriel del. *La reforma universitaria*, La Plata, Eds. Del Cantro de Estudiantes de Ingeniería, 1941.
- 12.- Spengler, Oswald. *La decadencia de occidente, bosquejo de una morfología de la historia universal*, Madrid, Calpe, 1923.
- 13.- Weber, Marianne. *Biografía de Max Weber*, México, FCE, 1995.

.- Artículos

---



- 4.- Molina, Enrique. "La ideología del señor Leopoldo Lugones", *Atenea* N° 3, año 2 , Concepción, 31 de mayo de 1925.
- 5.- Moraga, Fabio. "Nietzsche y los intelectuales de la izquierda latinoamericana, 1920-1936", *Estudios* N° 64-65, México, ITAM, 2002.
- 6.- Pita, Alexandra. "La Federación de Intelectuales Latinoamericanos y los ecos de una propuesta". *Estudios Ibero-Americanos*, vol. XXVII, N° 2. PUCRS, diciembre del 2001.
- 7.- Quintanilla, Susana. "Dionisio en México o cómo leyeron nuestros clásicos a los clásicos griegos". *Historia Mexicana* N° 3, vol. LI, enero-marzo de 2002.
- 



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: [archivochileceme@yahoo.com](mailto:archivochileceme@yahoo.com)

**NOTA:** El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#).

© CEME web productions 2003 -2008 