

## HEGEL, MARIATEGUI AND FREEDOM IN THE ANDEAN WORLD

### Resumen

Esta investigación relaciona a Hegel y Mariátegui. El primero, pensador universal de actual relevancia, tiene una visión de la historia y las culturas a partir de una concepción especial de la libertad, la que marca el desarrollo del espíritu. Pero esta excluye, a priori, a los pueblos americanos (excepto Estados Unidos), construyendo un discurso eurocéntrico que los deja fuera de la historia. En este punto aparece José Carlos Mariátegui, que, pensamos, responde el anatema hegeliano sin proponérselo. En un lúcido pasaje de los *Siete ensayos*, explica cuál es el sentido de la libertad en el mundo andino tawantinsuyano, y tal explicación reformula y relativiza el juicio hegeliano sobre América. Obviamente, no estamos diciendo que la intención consciente y directa de Mariátegui fuera refutar a Hegel, en modo alguno, sino que conectando los textos proponemos una interpretación que haga dialogar a ambos pensadores.

### Palabras clave

Filosofía de la historia, eurocentrismo, libertad, mundo andino, reciprocidad.

### Abstract

This research relates Hegel and Mariátegui. The first, a universal thinker of current relevance, has a vision of history and cultures based on a special conception of freedom, which marks the development of the spirit. But this a priori excludes the American peoples (except the United States), constructing a Eurocentric discourse that leaves them out of history. At this point José Carlos Mariátegui appears, who, we think, answers the Hegelian anathema without intending to. In a lucid passage from the *Seven Essays*, the meaning of freedom in the Andean Tawantinsuyan world is explained, and such an explanation reformulates and relativizes the Hegelian judgment on America. Obviously, we are not saying that the conscious and direct intention of Mariátegui was to refute Hegel, in any way, but by connecting the texts we propose an interpretation that makes both thinkers dialogue.

### Keywords

Philosophy of history, eurocentrism, freedom, Andean world, reciprocity.

**Referencia:** Hernández Soto, J. E. (2022). Hegel, Mariátegui y la libertad en el mundo andino. *Cultura Latinoamericana*, 35 (1), pp. 160-180. DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2022.35.1.9>

# HEGEL, MARIÁTEGUI Y LA LIBERTAD EN EL MUNDO ANDINO

*Javier Eduardo Hernández Soto\**

UPCH-UNMSM

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2022.35.1.9>

## Introducción

La libertad no se ha agotado, contra lo que pronosticaba el posmodernismo de los 90's, no ha pasado de moda, como si fuera un metarelato más. Pero no se trata de la libertad universalista y cosmopolita, sino de la libertad-para-ser-sí-mismos, para liberarnos de las taras y yugos del capitalismo opresor, capitalismo heterosexual-blanco-patriarcal, que hasta no hace mucho se normalizaba sin más. Los últimos acontecimientos mundiales, en el marco de la pandemia, muestran el despertar de una nueva conciencia histórica crítica. A raíz de los abusos racistas en Estados Unidos, pese a las prohibiciones, el pueblo indignado ha salido a protestar, y no solo contra sistema imperante actual sino también contra el pasado. Las estatuas y monumentos de los antiguos opresores han caído, han sido derribados por los descendientes de los pueblos que “descubrieron” o “conquistaron”. Vemos emerger un sentido de libertad no eurocéntrico, capaz de romper las cadenas coloniales que aún portamos, cadenas espirituales de más peso, que se arrastran por la fuerza de la inercia social.

En esta coyuntura, lo que predicara Mariátegui se hace vigente, pues cuestionó severamente el legado colonial entre nosotros, pues tenía claro que no podíamos desarrollarnos si seguíamos viviendo y pensado con los moldes del colonialismo. Por ello, a la par de las luchas de reivindicación, necesitamos una historia crítica que interprete

---

\* Magíster en Historia de la filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e investigador en el área de la filosofía andina. ORCID: 0000-0003-1667-8513 Contacto: jaherso87@gmail.com

El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en UPCH-UNMSM

Fecha de recepción: 10 de enero de 2022; fecha de aceptación: 19 de febrero de 2022.



justamente la posición de los pueblos originarios de América. Esa era la intención de muchos de sus textos, y precisamente destacaremos uno que aclara el sentido de libertad en el mundo andino. Lo que ahí dijera va más allá de lo inmediato, rebasa su coyuntura discursiva, y se constituye como una respuesta a quienes piensan que en las civilizaciones originarias de América no había libertad. Como paradigma de esta visión, eurocéntrica y hegemónica, traemos a colación la interpretación hegeliana de América, y sobre ese trasfondo proyectamos la respuesta mariáteguiana. Para desarrollar nuestro cometido la investigación consta de las siguientes partes: Primero, Hegel, América y la libertad. Segundo, las relaciones entre Hegel y Mariátegui. Tercero, Mariátegui y la libertad en el Tawantinsuyu.

## Hegel, América y la libertad

La filosofía de Hegel ha vuelto. Este pensador alemán es recuperado en varios aspectos, y su reflexión sobre la historia no es ajena a ello. Para nuestros fines nos centramos en su comprensión de América, pues condensa un cúmulo de prejuicios y malentendidos (la visión eurocéntrica). Para Hegel América (junto con África y Oceanía) no es parte de la historia, el espíritu no se ha despegado en estas tierras. Lo más que existe es «cultura natural», la cual parece al ponerse al contacto con el espíritu, es decir, el hombre blanco. Si algo interesante ha pasado aquí, como por ejemplo las independencias americanas, el filósofo lo adjudica a la influencia de la cultura europea. Al respecto dice lo siguiente:

En América del Sur y en México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los *criollos*, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Solo estos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono. Al parecer hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros. (1994, p. 171)

Un poco más adelante Hegel dice, con ánimo profético, que ha de pasar mucho tiempo para que los ideales europeos alcancen también al indígena. Quien, en aquel momento, está negado para toda actividad más elevada, inclusive en una situación de inferioridad respecto a



los africanos. En suma, para el filósofo alemán lo más conveniente es tratar a los americanos como menores de edad, guiándolos constantemente, siguiendo el ejemplo de las reducciones jesuitas del Paraguay, tratando de que poco a poco alcancen el espíritu. Así pues, la postura hegeliana es la de un paternalismo eurocéntrico.

Si termináramos aquí nuestra referencia a Hegel, solo nos quedaría desdeñar al filósofo, tomarlo como un enemigo acérrimo de nuestro pueblo. Pero al proceder así caeríamos en la incompreensión, excluiríamos a priori lo que no entendemos (un poco como Hegel con los americanos). El sistema de Hegel tiene muchos defectos y contradicciones, pero ello no mengua su riqueza conceptual, la cual puede ser aprovechada. Se puede refutar a Hegel, pero ello no aprovecharía lo mejor de su filosofía, los movimientos de la dialéctica. Por tal motivo, conviene visibilizar la operatividad conceptual<sup>1</sup> que está detrás de la negación de la libertad de América, ello con el fin de poder comprender este proceso y, posteriormente, revertirlo.

El pasaje donde Hegel trata de América, *El nuevo mundo* (1994: 169-177), se encuentra en un apartado de las *Lecciones de la filosofía de la historia Universal* donde se da cuenta de las relaciones entre la geografía y el espíritu. La idea central es que el espíritu no puede desarrollarse ahí donde la naturaleza es muy poderosa, pues el espíritu es, por definición, lo opuesto a ella. Al respecto dice Hegel:

La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así –debemos decir– es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen solo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que buscan y producen la libertad. (1994, p. 62)

La materia, es decir, la naturaleza, se encuentra sometida a la necesidad, al ciclo repetitivo de lo mismo, mientras que el espíritu es la dimensión de la libertad, de la autodeterminación. Los pueblos americanos, al estar subsumidos en la naturaleza no pudieron dar el salto al espíritu. Obviamente Hegel no ha tomado muy en cuenta las civilizaciones andinas y mesoamericanas<sup>2</sup>, las que hoy en día son

1. Sobre este punto, seguimos las acotaciones de Santiago Vera (2020) quien investigando la espacialidad en Hegel da una clave de lectura de todo el sistema. Encuentra así la operatividad conceptual en la filosofía de la historia. Véase al respecto 2.4.3. *Geografía y espacio* de su trabajo de tesis.

2. Las investigaciones que tratan la relación entre Hegel y América han pasado por alto la relación



consideradas matrices civilizatorias de alcance universal<sup>3</sup>. Pero tal vez el juicio hegeliano se deba a algo más de fondo, a la enemistad profunda entre el hombre europeo moderno y la naturaleza, enemistad que no es compartida por el hombre andino. El caso es que para Hegel la libertad supone una ruptura con la naturaleza, la aparición de un mundo artificial y de impronta humana, el espíritu, el cual es la negación de la negación de la Idea Absoluta, la dimensión de la reconciliación.

De este modo, el espíritu es lo que diferenciaría al europeo del americano. Y este espíritu se define como esencialmente libre. Entonces, la pregunta central aquí es ¿Qué es la libertad? Tenemos dos planos sobre esta cuestión, uno subjetivo y otro objetivo, que tienden a la coincidencia<sup>4</sup>. La libertad, desde el punto de vista del individuo, puede entenderse como la voluntad libre, ello se explica en los primeros párrafos de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Se dice que cada individuo es libre cuando ejerce y afirma su voluntad, pero hay tres maneras de ejercerla. Una primera e inmediata es la voluntad respecto a las cosas, la posesión, pero que se queda en un disfrute particular; luego la voluntad se afirma en la propia subjetividad, en el sujeto vuelto a sí mismo que se sabe libre y que todo depende de su voluntad; independizándose de las cosas, ha descubierto que no debe asentir nada que vaya contra el ejercicio supremo de su libertad. Esto es la moralidad, y a pesar de todas sus implicancias positivas, conlleva el peligro mortal del terror, de imponerse como la dictadura del yo. Un tercer modo de ejercer la voluntad, la superación y conciliación de lo anterior, es la eticidad. Esta nos muestra que la voluntad del sujeto es libre infinitamente, porque no hay nada con lo que choque, puesto que el mundo exterior no es una barrera sino obra suya, su realización, pues es producto del espíritu. En la eticidad la voluntad

---

entre la filosofía de la historia y las grandes civilizaciones americanas. Una excepción notable, aunque solo sea una indicación, es el trabajo de David Sobrevilla, quien sobre el tema apunta: “La historia consiste para Hegel, como ya hemos dicho, en el devenir de los Estados. Este es un criterio que se puede discutir, pero es defendible: habría historia allí donde aparece la vida estatal. Representa en cambio una afirmación que torna inconsistente el sistema hegeliano sostener a continuación que hay Estados naturales, como los de México o el Perú prehispánicos, pueblos que no habrían tenido verdadera historia. Así resulta que Hegel acepta de una parte que solo hay una historia donde hay vida estatal, pero por otra parte que ha habido pueblos con un Estado (natural) pero sin historia. Aquí se tiene la impresión de que el filósofo alemán no puede negar que México o el Perú hayan tenido un Estado, pero que como este hecho contraría su esquema –dentro del cual la historia tiene como escenario fundamental Europa– tiene que eliminarlo, afirmando que el Estado fue en México o el Perú puramente natural, por lo que no habría dado lugar a una historia genuina” (1986, p. 227).

3. Véase Toynbee (1970, p. 125).

4. Tomamos esta distinción del trabajo de Fernando Huesca Ramón (2014, p. 91).



libre está conciliada con el mundo, está mediada positivamente por las instituciones, las leyes y normas sociales vigente. Al respecto Hegel dice lo siguiente:

La voluntad es la unión de ambos momentos: la *particularidad*, que se piensa *internamente (in sich)* y que, a través de esa reflexión, vuelve a lo *general*; la *individualidad*: la *autodeterminación* del yo; el yo se pone a sí mismo como la negación de sí mismo, es decir, se pone como un yo *determinado*, como un yo *limitado* y, a la vez, siguiendo siendo el mismo, es decir, sigue siendo *idéntico a sí mismo* y general: y se determina a atarse solo a sí mismo. (2017, p. 37)

La libertad se concibe en términos de autonomía, no dependiendo de nadie, solo de sí mismo; de modo que uno es libre porque se da a sí mismo su determinación. Como vemos, la libertad no se descarrila en una voluntad abstracta, para ser libre hay que determinarse, ponerse un límite, en el cual uno se reconoce y afirma<sup>5</sup>. De esta manera hemos llegado a la libertad concreta del individuo concreto, la que ha pasado por la Reforma y la Revolución, siendo esta efímera si no está asentada sobre la primera, pues no solo basta ser libres, sino también es necesario querer ser libres<sup>6</sup>. Y precisemos que «querer ser libre», un acto de la voluntad, es un aspecto que coincide con el «saberse libre», pues voluntad y pensamiento son aspectos relacionados entre sí. Así adquiere sentido la fórmula hegeliana que dice que «ser libre es saberse libre», que no reduce la libertad a la causalidad conocida, sino es la expresión crítica de la libertad lograda entre los modernos.

La libertad del sujeto moderno no se da en el aire, es preciso enfatizar que es producto de un proceso histórico situado. La libertad es un concepto central en el espíritu objetivo, tanto así que podemos decir que la historia se mueve en pos de su realización. De esto resulta

5. Para aclarar el sentido de esta limitación, y ver como contribuye al fortalecimiento de la libertad, las siguientes palabras de Hegel son ejemplares: “Lo tercero ahora es que en esta limitación, en este ser distinto, sigue siendo el mismo, y no deja de mantener lo general; este es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos anteriores se han mostrado totalmente abstractos y unilaterales. Esta libertad ya la tenemos nosotros, no obstante, en los sentimientos, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos no somos internamente unilaterales, sino que nos limitamos gustosamente a nosotros mismos en la relación con los otros, pero en esta relación nos conocemos como nosotros mismos” (2017, p. 38). Entonces, de lo que se trata es de limitarnos para poder afirmarnos, para adquirir una concreción en base a la inter-relación con los otros. Apuntemos aquí que sería absurdo una libertad donde solo existiera uno. De ese modo vemos que el limitarse no es contrario a la libertad, más bien contribuye a configurarla, y eso se hace más patente en el caso de las instituciones.

6. Véase Fernando Huesca Ramón 2014, p. 91.



que la libertad se manifiesta en la historia, no siendo todas las épocas ni las culturas propicias para ella. Sobre esto Hegel dice en la *Enciclopedia*:

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de la *libertad*; ... Partes enteras de la tierra, África y Oriente, no han poseído nunca esta idea y no la tienen todavía; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, e incluso los estoicos, tampoco la han tenido; solo, sabían, por el contrario, que el ser humano es efectivamente libre por nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por fuerza de carácter, por educación, por medio de la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo en cadenas). Esta idea ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito* por cuanto siendo el objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está en sí determinado a la libertad suprema. (2005, p. 520)

Recordemos que distinguimos dos sentidos de la libertad, uno subjetivo y otro objetivo. Pues bien, el objetivo es el descrito en la cita. Se trata de como los espíritus de los pueblos (culturas) y sus instituciones van dando cabida a la libertad, y este proceso marca la pauta de la historia, es la base para periodizarla<sup>7</sup>. En este proceso se configuran estados, formas políticas, constituciones, leyes, normas costumbres, religión, ciencias, etc., que son la expresión de la libertad que poco a poco se va alcanzando. De ello resulta que hay épocas y lugares en los que la libertad era incipiente o inexistente, que en términos estrictos estarían fuera de la historia, pues si esta es la historia de la libertad, entonces comienza en Grecia, donde aparece por primera vez la libertad individual. Y es en Occidente donde habría arraigado la idea de libertad, sobre todo luego de la caída del imperio Romano y el triunfo del cristianismo, y más aun con el proceso de secularización de la modernidad, desarrollando la

7. Esta es la fórmula en la que Hegel condensa los periodos de la historia en base al despliegue la libertad: "Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad –esto es, que los orientales solo han sabido que *uno* es libre, y que el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y nosotros que *todos* los hombres son en sí libres, que el *hombre* es libre como hombre- suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual trataremos" (1994, p.68).



idea de que todos somos esencialmente libres. Por el contrario, en Oriente solo encontramos ausencia de la libertad, lo que se plasma en el despotismo, en la sumisión de los hombres ante el capricho y la arbitrariedad de «uno» (el déspota). Ello, según Hegel, es lo que se habría dado en China, India, Persia, Fenicia Israel y Egipto, con diferentes matices. Nuestro caso, América, junto con el de África y Oceanía, es verdaderamente crítico, pues no estamos en la historia, pero tampoco en la naturaleza (pues no somos meros animales). Estamos en una suerte de limbo, que bien podría llamarse la prehistoria del espíritu. De esta manera, si la libertad y la historia están en el centro, en Europa, nosotros nos encontramos en la periferia del sistema, alejados lo más posible del centro de la historia.

Obviamente no estamos de acuerdo con los juicios valorativos de Hegel. Nuestra conciencia crítica visibiliza el eurocentrismo inmanente en la visión hegeliana de los pueblos. Pero no se trata de chocar unas valoraciones con otras, sino de captar el movimiento conceptual de la libertad. La libertad es una posibilidad concreta y real del espíritu humano, el poder desplegar toda su riqueza depende de la marcha historia, de cómo el espíritu mundial va pasando de pueblo en pueblo. Al llegar a un lugar y una época apropiados se da una suerte de madurez espiritual, realizándose la libertad. Hay una línea ascendente en la historia, siendo la libertad en sí y para sí su punto final. Pero, ¿dónde comienza la línea realmente? No en Oriente, pues ahí ya tenemos siquiera la libertad de uno. Hay que buscarla en la naturaleza, viendo como hay un punto de inflexión cuando aparece la cultura natural, el espíritu natural. En “el salvaje”, que ya no es un animal, pues lo humano, el espíritu, ha alumbrado en él, está la posibilidad negada de la libertad, es decir, si bien por lo incipiente de su situación no tiene libertad, ello no quiere decir que no la pueda alcanzar. La libertad es una posibilidad real de su existencia. Así pues, tenemos los extremos de la línea, el punto final, la libertad de los modernos, y el punto inicial, la libertad potencial del salvaje, el punto cero; retengamos esta imagen, pues ya entrado en el siglo XIX, el positivismo y el evolucionismo la vulgarizan entre la intelectualidad mundial. Habrá que esperar cien años para desde esta tierra periférica, surja una respuesta a la altura de Hegel. En el pensamiento de Mariátegui encontramos esta confrontación, en especial lo relativo a la libertad entre los americanos.





## El secreto hegelianismo de Mariátegui

Antes de vincular Mariátegui y Hegel, con relación al tema de la libertad, queremos mostrar la cercanía entre ambos pensadores. La filosofía de Mariátegui es, como sabemos, el marxismo, pero no el de corte científico-positivista, que se hizo muy popular a raíz de la stalinización. El Amauta pudo beber el marxismo de otras fuentes, sobre todo las italianas; en un trabajo contradictorio, Joel Rojas da cuenta de ello, pero para concluir que su influencia fue parcial<sup>8</sup>. Nosotros tomamos esa pista, más para destacar la figura de Benedetto Croce, el gran hegeliano italiano, sugiriendo que el Amauta estuvo cerca de Hegel, a través de su influencia. Esto lo podemos apreciar en *La cultura italiana* (1983, pp. 111-119), donde el Amauta destaca la importancia de la intelectualidad italiana, en especial de su filosofía, siendo Croce y Gentile sus figuras centrales. Mariátegui los aprecia porque han superado el positivismo decimonónico, y, obviamente, frente al fascismo en el que cae Gentile, tiene más simpatías por el liberalismo de Croce<sup>9</sup>.

Sin embargo, es sobre todo en su concepción del marxismo donde apreciamos la influencia del hegelianismo crociano. Joel Rojas destaca que para Croce el marxismo no es una ciencia positivista ni una filosofía de la historia, sino un método (canon) de interpretación. Y luego resume en cuatro puntos la concepción del marxismo que propone Croce:

- a) La economía marxista no es una ciencia económica general, sino una economía sociológica comparativa.

---

8. Rojas tiene la intención de mostrar la parcialidad de la influencia italiana en el marxismo de Mariátegui, pero el desarrollo de su investigación demuestra lo contrario. Lo más problemático es el argumento que toma para ello: "Sin embargo, no estamos de acuerdo con París que la lectura del marxismo haya sido filtrada por la filosofía italiana, pues Harry Vanden, en su investigación de la biblioteca personal de Mariátegui, ha demostrado que Mariátegui tuvo una lectura directa de Marx, Engels y Lenin" (2019, p.404). ¿Qué significa esto? ¿Qué si leemos directamente a los autores nos estamos librando de cualquier filtro? No podemos caer en semejante equívoco. La más elemental hermenéutica nos dice que toda lectura, por más directa que sea, necesita de pre-conceptos, es decir, una tradición desde donde se comprenda. Y en el caso de Mariátegui ello es lo más valioso, la heterodoxia desde donde viene y con la cual va hacia el marxismo. Sobre cómo las múltiples tradiciones convergen en Mariátegui y configuran su marxismo, el trabajo de Fernanda Beigel (2005) recalca la importancia de los proyectos editoriales italianos (de aspiraciones políticas) y de la formación del Partido Comunista italiano, dando como resultado que Mariátegui y Gramsci sean figuras paralelas, productos de experiencias similares. Más recientemente, la investigación de Gianandrea Nodari (2018) examina pormenorizadamente la influencia italiana en el pensador peruano, correlacionándolo con Croce, Labriola, Gramsci, Gobetti y Tilgher, mostrado como se agencia de una fructífera tradición intelectual, que desarrolla propia y originalmente.

9. Puede dar testimonio de dicha simpatía el texto mariateguiano *Benedetto Croce y el Dante* (1972, p.72-74).



- b) El materialismo histórico debe rechazar conceptos apriorísticos porque es un método de interpretación histórica.
- c) La imposibilidad deductiva del programa social marxista a partir de proposiciones científicas abstractas o, como lo denomina Croce, ciencia pura.
- d) El rechazo de una amoralidad o una antieticidad dentro del marxismo (Rojas, 2019, p. 408).

Precisamente, estos cuatro puntos los podemos encontrar en Mariátegui. Los puntos a y b se pueden reconocer en *Siete ensayos*, donde hallamos un tratamiento comparativo de la economía (la incaica comparada con la colonial) y desde el principio se recalca el carácter interpretativo de la empresa. En *Defensa del marxismo* (1967), encontramos por doquier la idea de un marxismo vitalista y heroico, que surge de una voluntad creadora y religiosa<sup>10</sup>. Asimismo, encontramos una reflexión ética marxista, superando su “materialismo”. Pero la más patente comprensión hegeliana del marxismo, la encontramos en el texto *La filosofía moderna y el marxismo* (1967). Ahí el amauta escribe:

El materialismo histórico reconoce en su origen tres fuentes: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Este es, precisamente, el concepto de Lenin. Conforme a él, Kant y Hegel anteceden y originan a Marx primero y a Lenin después –añadimos nosotros– de la misma manera que el capitalismo antecede y origina al socialismo. A la atención que representantes tan conspicuos de la filosofía idealista, como los italianos Croce y Gentile, han dedicado al fondo filosófico del pensamiento de Marx, no es ajena, ciertamente, esta filiación evidente del materialismo histórico. La dialéctica trascendental de Kant prelude, en la historia del pensamiento moderno, la dialéctica marxista. (1967, p. 35)

Más adelante agrega: “La concepción materialista de Marx nace, dialécticamente, como antítesis de la concepción idealista de Hegel” (1967, p. 36). De este modo, vemos que para Mariátegui es sumamente relevante el trasfondo filosófico del marxismo, esencialmente hegeliano, el que puede reconocer gracias a la influencia de Croce. Esto se hace notorio frente a los intentos de despojar al marxismo de sus supuestos filosóficos. En el texto *La ciencia de la revolución* (1967) Mariátegui contesta a Max Eastman, quien sostiene que lo

10. También encontramos algo semejante en el comentario de Mariátegui a la *Agonía del cristianismo* de Unamuno, donde presenta a Marx con tintes religiosos (1959, p.116-120).



negativo del marxismo es su dependencia del hegelianismo metafísico. El Amauta no niega ello, más bien muestra lo fructífero de la relación entre Hegel y Marx en estos términos:

Max Eastman al reprochar a Marx el no haberse liberado de Hegel, le reprocha en general el no haberse liberado de toda metafísica, de toda filosofía. No cae en cuenta de que si Marx se hubiera propuesto y realizado, únicamente, con la prolijidad de un técnico alemán, el esclarecimiento científico de los problemas de la Revolución, tales como se presentan empíricamente en su tiempo, no habría alcanzado sus más eficaces y valiosas conclusiones científicas, ni habría, mucho menos, elevado al socialismo al grado de disciplina ideológica y de organización política que lo han convertido en la fuerza constructora de un nuevo orden social. (1967, p. 108)

A partir de esto podemos señalar que el Hegel latente en Marx le hace trascender la mera teoría científica, es decir, Hegel le da a Marx la profundidad de perspectiva, la filosofía de trasfondo, necesaria para proponer una transformación de todo el orden social. Mariátegui estaría valorando este componente filosófico hegeliano del marxismo, sin el cual perdería toda su potencia teórica. La huella de Hegel sería clave en la comprensión que el Amauta tiene del marxismo, centrándose en el núcleo del pensamiento de Hegel, la dialéctica. De esto se habla cuando se propone que el marxismo no es una teoría científica ni una metafísica, sino un método. Al respecto, en otro texto, Mariátegui dice:

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. (1980b, pp. 111-112)

Mariátegui está reproduciendo aquí la lectura crociana de Marx. Interpretaremos esto teniendo como marco la crítica de Croce a Hegel. Al preguntarse qué está vivo y qué está muerto en la filosofía de Hegel, el filósofo italiano dice que lo muerto es el sistema, la cons-



trucción metafísica que se pierde en la especulación desbocada; pero, asimismo, dice que lo vivo es la dialéctica, el método de pensamiento que Hegel supo aplicar, muy fructíferamente, al espíritu<sup>11</sup>. Mariátegui hace algo similar con el marxismo. Pues dice que no se trata de un cuerpo muerto de ideas prefijadas, no es un sistema acabado, sino, como lo reitera muchas veces, un método para comprender la realidad, una manera dialéctica de comprensión que se dirige a la facticidad de la vida social e histórica concreta<sup>12</sup>. De este modo, tratamos de hacer notar las huellas indirectas de Hegel en el pensamiento del Amauta, a partir de las directas de Croce.

Antes de terminar con este apartado queremos mostrar el lado oscuro de las coincidencias entre Hegel y Mariátegui. Si bien al desarrollar el marxismo, el pensador peruano se cuida de no caer en la filosofía de la historia, pero notamos la persistencia de ciertos elementos de este género. Se trata de los estereotipos culturales, que se aplican a las etnias minoritarias del Perú, los afrodescendientes y los asiáticos. Mariátegui sostiene que los primeros están consumidos por un desbordante sensualismo, mientras que los segundos, por un fatalismo incurable. Estos estereotipos son los que Hegel manejaba en su época, plasmados en su filosofía de la historia, hay una notable coincidencia al respecto. El paso del tiempo y “el progreso” habrían sido los suficientemente lerdos como para mantener estos prejuicios arraigados en la intelectualidad. Por otro lado, algo común en la filosofía de la historia de Hegel y el marxismo de Mariátegui es la exclusión de

11. Croce enfoca esto como la «lógica», que no es otra cosa sino la dialéctica: “Hegel es de aquellos filósofos que han tomado por objeto de su pensamiento no solo a la realidad inmediata sino también a la filosofía misma, contribuyendo así a la elaboración de una lógica de la filosofía. Y esto en tal medida que me inclino a suponer que la lógica de la filosofía —con las consecuencias que de ella resultan para la solución de los problemas particulares y para la concepción de la vida— ha sido el fin hacia el cual Hegel orientó el esfuerzo más considerable de su espíritu, y ha sido justamente allí donde descubrió, logró perfeccionar e hizo valer algunos principios de gran importancia, que fueron ignorados, o indicados apenas, por los filósofos anteriores y que por lo tanto bien pueden ser considerados como sus propios descubrimientos” (1943, p. 9). De esta manera se estaría apropiando de lo que considera lo vivo del pensamiento de Hegel, transmitiendo ello a toda una generación de jóvenes intelectuales, entre ellos el Amauta.

12. En este punto coincidimos con la reciente investigación de Segundo Montoya (2020), quien postula que el marxismo de Mariátegui se puede entender como una hermenéutica-política de la facticidad. Con ello está renovando la visión del marxismo, el que aferrado a un «núcleo duro» (Rojas, 2019, p. 408) no puede estar a la altura de nuestros tiempos. Pero debemos advertir que no se desarrolla la hermenéutica en todas sus consecuencias, pues, Montoya trata de emparejar su propuesta con un realismo ontológico (2020, p. 65). Parece suponer que Mariátegui necesita reivindicar cierto tipo de “realidad”, de objetividad ajena a la conciencia, para desplegar su proyecto. Pensamos, por el contrario, que ello no es necesario. El Amauta no se detiene en tales problemas filosóficos, sabiamente evita el problema, pues resulta una aporía elegir entre realismo o idealismo. De lo que se trata es de salir de esa dicotomía, y precisamente la hermenéutica es una forma de hacerlo.



la alteridad radical. Si bien, para el Amauta, el indígena peruano es central en su proyecto, no pasa lo mismo con el amazónico, del que podemos decir que lo trata como si estuviera fuera de la historia. Al respecto, las siguientes líneas de Mariátegui tiene un amargo sabor hegeliano, nos hacen recordar lo que el filósofo alemán decía sobre los americanos:

El Perú según la geografía física, se divide en tres regiones: la costa, la sierra y la montaña. (En el Perú lo único que se halla bien definido es la naturaleza). Y esta división no es solo física. Trasciende a toda nuestra realidad social y económica. La montaña, sociológica y económicamente, carece aún de significación. Puede decirse que la montaña, o mejor dicho la floresta, es un dominio colonial del Estado Peruano. Pero la costa y la sierra, en tanto, son efectivamente las dos regiones en que se distingue y separa, como el territorio, la población. (1980a, p. 204)

### Mariátegui y la libertad en el Tawantinsuyu

En *Siete ensayos* encontramos una nota a pie de página que tiene un potencial crítico más allá de lo inmediato. Se trata de la nota 15 del ensayo *El problema de la tierra*, donde se examina el régimen de propiedad, señalando el conflicto entre el gamonalismo y las aspiraciones liberales del Estado peruano. Mariátegui observa que el socialismo no puede darse entre nosotros con solo la clase obrera como protagonista, sino que necesita empoderar al campesino, a las masas indígenas. Por ello, recupera el agrarismo andino como rasgo compatible con su proyecto. Así, el Amauta entra en el debate sobre el «comunismo incaico», defendiéndolo frente a la visión que Augusto Morales Aguirre había dado en su novela *Los hijos del sol*, quien había retratado a los incas como déspotas y tiranos, eliminando todo atisbo de libertad entre los antiguos andinos<sup>13</sup>.

13. Al respecto Gerardo Leibner nos da la siguiente información: “Aguirre Morales salía a defender la veracidad histórica de su novela que “*expone científicamente la verdad social de los pobladores del Tawantinsuyu*”, y que conscientemente estaba destinada a destruir la falsa e idílica imagen del estado incaico como socialista y paternal, mostrando el carácter militarista y despótico de los gobernantes de Cuzco. En el calor de la polémica, Aguirre Morales llevo sus argumentos hasta el extremo, asegurando que bajo el imperio de inca los indígenas peruanos fueron sometidos y esclavizados hasta perder su condición humana” (1999, p.111-112). De modo que la polémica entre Aguirre y Mariátegui se centra inequívocamente en la comprensión de la historia incaica, revisando nuestra manera de pensar el mundo andino. Nuestra estrategia de interpretación consiste en asimilar la posición del novelista a lo que Hegel había sentenciado sobre América, para así poder notar la magnitud de la respuesta del Amauta.



En este punto empatamos el argumento de *Los hijos del sol* con toda una tradición de comprender a los incas y el legado andino. Antes de Morales Aguirre otros intelectuales habían tratado el tema, como Víctor Andrés Belaunde y Jorge Basadre (Leibner, 1999, pp. 109-110). Lo que nos lleva a una interpretación de nuestra historia que Miguel Nación (2018), acertadamente, señala como deudora del evolucionismo, tanto en su vertiente positivista como espiritualista. Podemos dar un paso más allá en las correlaciones y poner a Hegel como paradigma del evolucionismo eurocéntrico; como vimos en la primera parte, este filósofo pensó los rasgos esenciales para interpretar los pueblos americanos, entre ellos los incas, como carentes de libertad.

Contra poniéndose a la lectura hegemónica, Mariátegui comienza una rehabilitación del legado incaico distinguiendo el comunismo inca del marxista, recalcando que son productos de épocas y culturas diferentes, pero, pese a sus diferencias, en el fondo coinciden. Lo que más perplejidad le causa al espíritu moderno es la supuesta falta de libertad en el comunismo incaico, que podría pensarse es incompatible con el proyecto. Sobre este importante punto Mariátegui aclara lo siguiente:

La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista. (Sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida inkaica. El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta. La libertad de imprenta puede servirnos para algo a Aguirre Morales y a mí; pero los indios podían ser felices sin conocerla y aun sin concebirla. La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales. No estaban tampoco subordinados a la necesidad de comerciar, de contratar, de traficar. ¿Para qué podría servirle, por consiguiente, al indio esta libertad inventada por nuestra civilización? Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua, fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio –hija del Protestantismo y del



Renacimiento y de la Revolución Francesa— es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia. (1980a, pp. 78-79)<sup>14</sup>

El Amauta está apuntando algo muy importante aquí. Siguiendo al marxismo, da cuenta de la libertad individual como un fenómeno que se produce junto al capitalismo, legitimándolo en el plano jurídico. Es decir, lo que Hegel habría dicho sobre la libertad hay que tomarlo como la expresión del desarrollo y progreso del capitalismo, pues sin este proceso no habría manera de hablar de un individuo libre ni del Estado. Pero Mariátegui va más allá de la crítica marxista, pues afirma que la libertad moderna es relativa a los europeos y a su época. No tendría por qué extrapolarse a otras latitudes, tomándose como medida de todas las otras libertades, como valor universal que decida dónde y cuándo los pueblos y los hombres son efectivamente libres. Por ello, cuando se dice que la libertad individual no cabía en el Tawantinsuyu, que no era una necesidad para los hombres andinos, se la está, implícitamente, relativizando; se rechaza la libertad que el europeo cree absoluta y fin de todo el desarrollo y progreso del espíritu. Pues ella tiene un horizonte de sentido, un mundo, configurado en base a experiencias propias de su historia, experiencias que son particulares y no pueden hacerse pasar por universales. A partir de la crítica de Mariátegui, notamos la estrategia hegeliana de poner de antemano el fin, la meta, que ordena todo el decurso de acontecimientos hasta llegar a él<sup>15</sup>. De manera que, Hegel habría contado la historia teniendo ya prefigurado el triunfo de la libertad, sabiendo que el resultado de miles y miles de años de progreso del espíritu tenían que producir la libertad del europeo moderno. Al no leer al hombre incaico, bajo este espectro, el Amauta está tácitamente rechazando un arraigado paradigma eurocéntrico de comprensión de la historia y el

14. La nota 15 continúa en un tono más convencional. Luego de la relativización, Mariátegui se esfuerza en mostrar que el paso de un estado de barbarie a uno despótico es una ganancia de libertad, de modo que las leyes que dicta el tirano liberan, garantizan la libertad para los hombres. De allí que los incas, aceptando su despotismo, habrían contribuido al progreso de la civilización, con su peculiar forma de comunismo. El tema de si los incas fueron o no comunistas no nos interesa aquí, por ello nos mantendremos en lo relativo a la libertad. Cabe notar sobre este punto que Mariátegui desaprovecha su propia intuición, pues recae en una visión lineal y progresiva de la historia, tal como puede notarse en *El problema de las razas en América Latina*, donde habla de pueblos superiores e inferiores con base en su capacidad y potencial técnico (1980b, p. 31). Esto nos muestra que en la filosofía del Amauta hay una ambigüedad esencial, posibilidades latentes de ir hacia interpretaciones ortodoxas o heterodoxas. Algo indefinido late en su pensamiento, y parece que ello le da su dinámica y riqueza.

15. Al respecto véase, Jacques Derrida, *El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel*, en *Márgenes de la filosofía* (1998, pp. 103-144).





hombre<sup>16</sup>. Al provenir de la periferia, su mirada no se compromete con el metarelato de la libertad, sino que puede visibilizar otras maneras de ser libres, en este caso, la andina.

La libertad que Hegel desarrolla en su filosofía tiene antecedentes históricos, pues solo es posible con el advenimiento del cristianismo más su purificación protestante; esto lo capta Mariátegui al destacar el símbolo del gorro frigio. Esto nos permite ver que Hegel comprende todo a través del filtro cristiano, que, a su vez, se decanta en el proyecto moderno de dominación de la naturaleza. Ello se evidencia al leer lo que dice sobre la naturaleza, pareciendo que no tener ningún sentimiento hacia ella<sup>17</sup>; para su especulación la naturaleza es solo una cosa presta a ser transformada por y para el espíritu. Este aspecto, cristiano y moderno, hace que su filosofía no comprenda otros modos de sentir y pensar el mundo, en los que la naturaleza, no el espíritu, es lo primordial. Y esto es así porque solo en Occidente el hombre es el centro de la realidad, dándole a su espectro el título pomposo de «espíritu», pero que no es otra cosa que la sombra, y solo una sombra, de su ser.

En contraposición a Hegel, Mariátegui sí está dotado de una fina sensibilidad atenta a la naturaleza<sup>18</sup>. Su intuición artística y poética le hace sentir agrado ante lo natural. Por ello, reivindica cierto hedonismo y panteísmo, los cuales usa de clave hermenéutica para acercarse al mundo andino. El Amauta dice que el andino está arraigado a la tierra, sintiéndola tan íntima y familiar que la llama *Mamapacha*, madre tierra (1980a, p. 54). La naturaleza embarga por completo la espiritualidad andina, manifestándose en toda su existencia como un

16. Aquí también podemos sugerir cierta influencia de Croce, pues contra la visión hegeliana de la naturaleza y los pueblos no europeos dice: “Y si la que llamamos naturaleza es, también, espiritual e histórica, es necesario admitir (por paradójica que suene la afirmación) que no puede ser sin conciencia de lo que hace, a su modo, es decir, sin conciencia de su historia. ¿Cómo hubiera podido obrar por sí misma, y cómo podría continuar haciéndolo, sin sentir, pensar, desear y querer, sin trabajos y satisfacciones, alegría o dolor, sin aspiraciones, sin recuerdos? Indudablemente un orgullo necio puede recibir esta afirmación con desdén y sonrisa burlona; pero será el mismo orgullo que, siguiendo las mismas pautas, niega —aunque no lo confiese abiertamente— conciencia humana a los hombres primitivos, y después, a las clases bajas o a los pueblos extraños y, por último, aun a los propios vecinos del mismo grupo social, en que el orgullo se inclina a creer que él solo posee tal conciencia, como un privilegio” (1971, p. 263). La posibilidad de dar historia, y con ello libertad, a algo más que al espíritu está planteada. Croce está atisbando los límites y peligros del meta-relato etnocéntrico de occidente, por ello cuestiona la cerrazón en la que cae la concepción histórica tradicional. En la nota de Mariátegui reconocemos un desarrollo de esta idea, pues prosigue el descentramiento de la historia y la libertad, lo que le permite ver su forma propia entre los andinos.

17. Esto es lo que expresa el filósofo alemán ante la naturaleza: “La razón no encuentra en el pensamiento de la duración de estos montes o en la forma de su sublimidad nada que le impresione y le arranque su asombro o admiración. El panorama de estas masas eternamente muertas no me dio más que la imagen uniforme y a la larga monótona de que simplemente *esto es así*” (1978, p. 206).

18. Al respecto véase *El paisaje italiano* (Mariátegui, 1983, pp. 77-82).





sentimiento panteísta (p. 165). Estamos ante las antípodas de lo que Hegel considera un pueblo desarrollado, pues este debería trascender la naturaleza, elevando el espíritu por encima de ella; entre los andinos sucede lo contrario, profundizar en la naturaleza es el modo como se eleva el espíritu. Con base en esto, es comprensible que Mariátegui haya planteado la interrogante sobre el modo específico de darse la libertad para los andinos. Sus valiosas indicaciones nos servirán para desarrollar este punto.

¿Qué es la libertad? A partir de la crítica de Mariátegui podemos apropiarnos de esta pregunta, dejando de apuntar a un universal abstracto, que no era sino la experiencia europea hipostasiada. La libertad para el andino es una potencia natural, la que se realiza en el seno de la propia naturaleza, reconciliándose con ella. Pero tal reconciliación no sigue el modelo occidental, por el contrario se trata de un replegarse de la voluntad de dominación humana para que la naturaleza se muestre por sí misma. Esto configura el núcleo más íntimo de la libertad, el «dejar-ser»<sup>19</sup>. Esto se muestra en las diferentes expresiones de la civilización andina; su arquitectura, por ejemplo, no transforma radicalmente el paisaje para que quede constatación inequívoca de la presencia humana, por el contrario, los edificios y construcciones se amoldan al paisaje, quieren incorporarse y armonizar con el entorno, ser parte de él. Se trata de una manera de pensar y ser que busca seguir los cauces propios por los que se desarrolla la naturaleza, acompañando su ritmo y creando en consonancia con él. Este es el «espíritu» que ha animado a las civilizaciones andinas, las que se han levantado sin hacer violencia a la naturaleza, tratando siempre de mantenerse en sintonía con el fluir natural de la vida.

Ahora veamos cómo la libertad andina, en tanto dejar-ser, se realiza. Comencemos por la figura del inca, que suele pensarse como una suerte de déspota oriental, pero esto es equivocado. Porque la realidad del mundo andino es muy distinta a las categorías con las que se piensa el viejo mundo, por eso términos como déspota, tirano, esclavitud, imperio, etc., no se pueden usar sin más, hace falta una contextualización adecuada, una hermenéutica que capte la alteridad. Respecto a lo que significa la categoría «inca», el trabajo de Juan Ossio, da una aclaración muy importante, afirmando que no se trata de un sujeto que domina a los demás, sino de un ser, elevado a carácter divino, que tiene como principal función velar por el orden y la ar-

19. Al respecto de este concepto véase Heidegger *La esencia de la verdad* (2001, pp. 151-171), especialmente 4. *La esencia de la libertad*.



monía del cosmos. El inca es un principio metafísico, una función de ordenamiento antes que un individuo particular (Ossio, 2016, p.22). Su principal quehacer es el de llevar el mundo a su máxima expresión, el hacer que las cosas lleguen a su perfeccionamiento y fecundidad. En eso consiste el dejar-ser del inca, el que se manifiesta en todas sus disposiciones para que las plantas, animales y hombres florezcan y se multipliquen.

Considerando lo anterior, podemos notar que el inca no impone su voluntad subjetiva o arbitraria a los hombres o animales, no ejerce su dominio con base en sus caprichos y pareceres subjetivos. La voluntad del inca, por el contrario, tiene que seguir la «voluntad natural» para ser legítima. Esto significa que tiene que seguir el curso por el cual se desplaza la naturaleza, respetar el orden preexistente en todas las cosas. De este modo, el inca no ejerce violencia ante lo que hay, sino lo deja-ser, encausándolo para su mejora. Cabe advertir que esto tiene sus matices, pues solo es válido cuando se es parte del Tawantinsuyu, es decir, cuando se ha aceptado la hegemonía del Cuzco y la conducción del inca. Pues, de no ser ese el caso, el inca reducía por las armas a los pueblos que se le resistían<sup>20</sup>.

Pero el dejar-ser más importante para nuestro caso lo podemos encontrar en el plano de la estructura social. El inca no estaba por encima de las relaciones entre los distintos ayllus o panacas, por el contrario, él se encontraba en medio de ellas, y tenía que pedir, que rogar, por el servicio que estas le pudieran brindar. Respetaba la reciprocidad, una de las dinámicas más antiguas y esenciales del mundo andino. Se puede definir esta práctica como la obligación de recibir algo a cambio de lo que previamente se ha dado, de modo que se establece un juego de intercambios, dinámico y polifacético, cuya estructura nos hace entrever ciertos aspectos dialécticos. La historiadora María Rostworowski da cuenta de este mecanismo en el Tawantinsuyu, aseverando que fue la clave de su rápida expansión, pues activaba y fortalecía los lazos que el inca entablaba con los nuevos señores locales que incorporaba (1992, pp. 66-71). Resaltando que para cualquier actividad en la que el inca solicitase el servicio de su pueblo, primero debía entregar presentes y dadas, tenía que mostrarse generoso; pues de otro modo, incurría en una grave falta. Ello le sucedió a Wayna Capac, quien estando en una dura campaña contra los cayambis, no agasajo como era debido a ciertos refuerzos que acudieron, motivo por el cual estos se

20. Al respecto Rostworowski nos informa de dos casos concretos, la cultura Guarco (1992, p.105-109) y la Colli (1992, p. 109-110), ambas se negaron a formar parte del Tawantinsuyu, lo que provocó su ruina.



retiraron de la lucha. En lugar de castigarlos por no haber cumplido sus órdenes, como lo haría un déspota cualquiera, el inca comprendió su falta y rápidamente la resarcó con muchos dones (Rostworowski, 1992, p. 69).

Lo anterior, nos muestra que la figura del inca no puede tomarse como la de un déspota. No estaba por encima de las prácticas sociales y los usos vigentes, más bien tenía que seguirlos para legitimarse. Podemos decir que la reciprocidad le daba cierto margen de negociación a las panacas y curacas locales, es decir, estos podían defender sus intereses ante el inca, pues, por el intercambio, este les debía algo. La libertad en el Tawantinsuyu se daba a la par de la posibilidad de la reciprocidad. Esto significa que se es libre si se puede entrar en el juego de la reciprocidad, presionando con base en lo que uno da y espera recibir. Y cabe añadir que se entra a este juego no de modo individual, sino colectivo, por lo que la libertad se ejerce colectivamente. Uno solo, desgajado de la comunidad, no es libre; es el nosotros el que efectivamente ejerce la libertad. Es libre el hombre que vive en comunidad y sigue las leyes y normas de esta, las cuales, como asumimos siguiendo a Hegel, constituyen una liberación respecto a una forma de vivir sin derecho ni legalidad. De modo que cuando se imagina al *Hatun runa* ocupado en distintos quehaceres, ello no es signo de opresión y esclavitud. El quehacer del *Hatun runa* es la expresión de la eticidad del pueblo andino, de una forma de vida laboriosa y siempre atenta al cuidado de la naturaleza, la que contribuye día a día con el mantenimiento de la armonía universal. El que no encontremos la libertad individual en el Tawantinsuyu no es lo mismo que ausencia o imposibilidad de libertad, sino que se trata de la aparición de un modo de ser libre diferente al individual, diferente al que occidente ha privilegiado desde su particular experiencia.

### **A modo de conclusión**

La aclaración de la libertad en el mundo andino fue posible por la conjunción de Mariátegui y Hegel. Lo pertinente de esta conjunción se justifica por lo fructífero que pueda resultar esta interpretación, pues, como advertimos, desde el principio, la estamos inventando. El proyectar la filosofía de Hegel sobre Mariátegui, hace que las reflexiones del Amauta adquieran profundidad filosófica, trasciendan el mero discursar político contingente, mostrando su dimensión de verdadero



filósofo y pensador. Y, viceversa, el poner en contacto las reflexiones de Mariátegui con la filosofía de Hegel, tiene como efecto positivo visibilizar las taras eurocéntricas del pensador alemán, condición necesaria para apropiarnos hoy de su filosofía. La actualidad nos ofrece un mundo cada vez más descentrado, más crítico de las pretensiones hegemónicas de occidente y tal es el horizonte ineludible para reapropiarse de Hegel.

El siglo XXI no parece que vaya a correr por los cauces de un nihilismo desentendido de los problemas mundiales. El auge de las comunicaciones hace que la información circule, que de un modo u otro las masas se den cuenta de lo que se nos avecina, ya no solo una pandemia mundial, que no es poca cosa, sino catástrofes globales. Los futuros desastres naturales harán que nos preguntemos qué está mal en nuestra civilización, qué provoca todo este caos. En ese momento nos daremos cuenta que nuestra relación con la naturaleza es el problema vital de la humanidad. En ese contexto será una necesidad real preguntarse por una alternativa civilizatoria, urgirá cambiar los lineamientos de nuestra actual civilización globalizada y tecnocrática. Entonces, el volver el interés a la civilización andina, al Tawantinsuyu, no será un motivo folclórico, étnico o una materia alternativa, sino una luz de esperanza, un futuro posible que haga sostenible la vida, que nos reconcilie con lo verdaderamente absoluto, la divina y eterna naturaleza.

## Referencias

- Beigel, F. (2005). Una mirada sobre otra: El Gramsci que conoció Mariátegui. *Estudios de Sociología. Araraquara*, 18/19, 23-49
- Croce, B. (1943). *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*. Ediciones Imán.
- Croce, B. (1971). *La historia como hazaña de la libertad*. Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1998), *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Hegel, G. F. W. (1978). *Escritos de juventud*. México: F.C.E.
- Hegel, G. F. W. (1994). *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza Editorial.
- Hegel, G. F. W. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza editorial.
- Hegel, G. F. W. (2017). *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio del derecho natural y ciencia política*. Tecnos.



- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Alianza editorial.
- Huesca, F. (2014, enero-junio). Subjetividad y libertad en Hegel. *Estudio*. (18), 87-95.
- Leibner, G. (1999). *El mito del socialismo indígena*. Fondo editorial PUCP.
- Mariátegui, J. (1959). *Signos y obras*. Editorial Amauta.
- Mariátegui, J. (1967). *Defensa del marxismo*. Editorial Amauta.
- Mariátegui, J. (1972). *Cartas de Italia*. Editorial Amauta.
- Mariátegui, J. (1980a). *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Editorial Amauta.
- Mariátegui, J. (1980b). *Ideología y política*. Editorial Amauta.
- Mariátegui, J. (1985). *El alma matinal*. Editorial Amauta.
- Montoya, S. (2020). Hermenéutica y praxis en el marxismo de Mariátegui. En V. H. Pacheco (ed.) *El ejercicio del pensar: presencia de José Carlos Mariátegui*. CLACSO, pp. 62-68
- Nación, M. (2018). El concepto de historia en José Carlos Mariátegui: la crítica a la idea de evolución y la formación de la subjetividad revolucionaria. *Solar*. 14(1), 127-148.
- Nodari, G. (2018). Mariátegui antes de Mariátegui. El viaje a Italia y el fin de la «edad de la piedra», 1919-1923. *Izquierdas*. (39), abril, 147-181.
- Ossio, J. (2016) Aproximaciones a la naturaleza divina del inca. Marco Curatola y Jan Zseminski (ed.), *El Inca y la huaca*. Lima: Fondo editorial PUCP, pp.21-88.
- Rojas, J. (2019). Las fuentes filosóficas italianas en el marxismo abierto de J. C. Mariátegui y S. B. Guardia (eds.) *1928 – 2018 Ponencias del simposio internacional 7 ensayos | 90 años*. Cátedra José Carlos Mariátegui. pp.403-408.
- Rostworowski, M. (1992). *La historia del Tabuantinsuyu*. IEP.
- Sobrevilla, D. (1986). *Repensando la tradición occidental*. Amaru editores.
- Toynbee, A. (1970). *Estudio de la Historia (1)*. Alianza Editorial.
- Vera, S. (2020). *Lo que habría querido decir el espacio es el tiempo*. [Tesis maestría]. PUCP.