

LA TENSION DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO*

Mariátegui, seguramente, está de pleno derecho, en una reunión convocada bajo este provocativo interrogante de “¿Marx para qué?”¹.

Y no deja de ser, de alguna manera extraño que una obra, que en lo fundamental fue producida en siete años, se haya convertido ahora en un territorio muy dilatado cuya exploración y conocimiento lleva más o menos un cuarto de siglo continuado, estudios que apilan muchos más volúmenes que los que integran la obra publicada de Mariátegui, y para cuya exploración exhaustiva, seguramente, aún serán necesarios muchos más años y muchos más estudios.

Esta vastedad de la obra mariateguiana, su carácter multifacético para un hombre que tenía la vocación de explorar todas las formas de

la experiencia del hombre sobre la tierra; su densidad y su complejidad, seguramente, explican por qué se le dedica tanto tiempo, tantos estudios a lo largo de tantos años.

Pero yo propongo, también, que no sólo se trata de eso, que quizás ahí hay algo igualmente o más importante todavía. La de Mariátegui es una obra que tiene una enorme aptitud para admitir lecturas nuevas, todo el tiempo, cada vez que hay un recodo importante en la historia de América Latina y del pensamiento de América Latina. Y esta aptitud para admitir lecturas nuevas es probablemente lo que hace que su obra sea, hoy día, un territorio cada vez más concurrido.

Dije que Mariátegui está de pleno derecho en una reunión como ésta, porque todo el mundo admite dentro y fuera de América Latina que es, probablemente, el marxista más ilustre de la historia de América Latina, que se deben a él los descubrimientos científicos sociales principales de su tiempo y que el tiempo posterior ha

* Publicado en *Hueso número* (Lima) N° 22: 106-113, jul., 1987.

1 Coloquio convocado por la Sociedad Portorriqueña de Filosofía, Río Piedras, abril de 1986.

validado en gran medida. Pero, todo el que lo ha estudiado sabe también que Mariátegui no era, todo él, marxista; que no todo en su pensamiento, ni en su sensibilidad era marxista ni mucho menos. Por lo cual, no obstante, estará aquí de pleno derecho como marxista, él plantea también el hecho problemático de la relación de su pensamiento marxista con lo que no es en él marxista. Yo quisiera introducirme un poco en esta ambigüedad mariateguiana. Es Robert Paris, probablemente, el que más agudamente ha estudiado el proceso de formación ideológica de Mariátegui, el primero que levantó esta cuestión de la ambigüedad de Mariátegui. Y la ambigüedad es ciertamente, para muchos, como el propio Paris dice, muy inquietante. ¿Pero qué implica esto para lo que aquí queremos debatir? ¿Qué implica para la propia obra mariateguiana y para el debate sobre Mariátegui, y sobre América Latina y para el debate del marxismo? Es lo que yo quiero intentar proponer hoy a nuestro debate.

Mariátegui ensamblaba con idéntica adhesión y fuerza, lo esencial de algo llamable una apuesta marxista para el conocimiento de la realidad. Pero, al mismo tiempo, una filosofía de la historia cuyo contenido y cuya orientación eran, explícitamente, religiosas y metafísicas. De algún modo, también, eran esos los fundamentos

que hacían de este hombre una personalidad con una excepcional capacidad de autonomía intelectual en América Latina y, en particular, dentro del marxismo. No solamente de una gran autonomía intelectual, sino de una aun más insólita osadía intelectual, capaz, por lo tanto, de no temer la exploración de ninguna cuestión, sino además, con la capacidad de ir todo lo que fuera necesario tan lejos, hasta las últimas consecuencias de sus sospechas y del curso de su reflexión. Esta tesitura intelectual y emocional de Mariátegui es conocida desde el comienzo y discutida desde hace bastante tiempo. Yo quisiera sugerir, sin embargo, que la discusión de esa tensión mariateguiana ha sido realizada, en gran medida hasta aquí, sobre todo como un debate acerca de los efectos psicológicos y las implicaciones y los antecedentes psicológicos de tal tensión en Mariátegui o como contraposición, extraña y complicada, entre ambas vertientes de su inteligencia y su sensibilidad: el marxismo y una filosofía de la historia religiosa y metafísica. Pero yo sugiero que debe haber algo más complicado que eso, que es posible, quizás, intentar una otra lectura de este mismo problema y que, a mi juicio, hacerla es importante hoy para nuestro debate latinoamericano y también para aproximarnos a buscar respuestas a la pregunta que motiva esta reunión.

Mariátegui era religioso. Creía en Dios. No dejó de sostenerlo nunca. Contra el positivismo sostuvo o se sostuvo no tanto en la dialéctica sino en el vitalismo bergsoniano. Contra la teoría postuló el mito, como resorte central de todo movimiento revolucionario y, en particular, en América Latina. Contra la idea de que las luchas de clases son el modo de acción histórica fundamental, defendió con ardor que la historia la hacen los grandes hombres poseídos por una mentalidad metafísica, poseídos de una mística y de una concepción heroica de la existencia. Los demás hombres, dijo, son el coro anónimo del drama. La fe y el mito, sostuvo, ocupan lo más profundo y decisivo del alma humana. Son lo único que puede mover a un hombre a la grandeza de los hechos históricos; no la razón, no la ciencia. Era un marxista, sin embargo, porque dijo también que sin la ciencia y la técnica europeas no sería posible el desarrollo histórico de América Latina, y ninguna revolución posible en América Latina. Defendió el carácter científico del socialismo marxista y citó a Lenin aprobadoramente: “sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria”.

Estudió y descubrió las especificidades del proceso de clases en el Perú y la América Latina. Y se dedicó a organizar a la clase obrera y al campesinado. Procuró estimular y orientar el

trabajo intelectual de los peruanos de su tiempo en torno del socialismo, mientras sostenía una áspera batalla anti-intelectualista. Paris sabe, pues, bien lo que dice, la obra de Mariátegui tiene este inquietante signo que para algunos es el de la ambigüedad. En verdad es extraño.

¿Es, pues, la ambigüedad evidente del movimiento de razonamiento mariáteguiano lo que responde por la originalidad de sus descubrimientos? ¿Es esta combinación entre el método de interpretación marxista y el mito soreliano o bergsoniano lo que explica esta notable perspicacia, esta excepcional capacidad de conocimiento? ¿O eran meramente externas, como dicen muchos, las relaciones entre las ideas de un lado y las del otro? Y, ¿tendríamos que admitir, entonces, como lo sostiene la gran mayoría de estudiosos marxistas de Europa del Este sobre él, que se le debe reconocer como un marxista, que, además, tenía esas extrañas debilidades metafísicas, y que éstas tienen solamente una explicación psicológica y sólo constituyen una problemática psicológica y no otra? Yo creo que estos problemas no son falsos necesariamente ni son banales todos. Lo que creo es que no tocan, yo diría, ni siquiera superficialmente una cuestión mayor. Yo sospecho que por debajo de estas ideas y hasta categorías formales de procedencia e historia

europea, en el movimiento mariateguiano de reflexión y de conocimiento, en su relación con la realidad, actuaba lo que sigue actuando hoy en el pensamiento, en la producción del pensamiento latinoamericano.

Con Mariátegui estaba constituyéndose, a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento, ni, del otro lado, el movimiento de la reflexión llamable idealista del pensamiento y del conocimiento. Este campo cultural original implica que el logos y el mito no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante y en movimiento, que es indispensable para otorgar estatus suprahistórico, mítico, pues, a lo que sólo puede realizarse en la historia a través de muchas trascendencias y transfiguraciones. ¿No es eso lo que nombra la palabra utopía en su sentido genuino? ¿Y no es verdad que la simultaneidad de los tiempos hoy en América Latina ya no puede ser vista como una delirante propuesta, sino licencia poética? Porque es real y, aunque inefable, como

historia sólo puede ser captada en realidad como tiempo mítico para mostrar todo su sentido. Y donde, por lo tanto, la historia es una apuesta, en el más pascaliano de los sentidos, no hay cómo conocer y penetrar la realidad, no hay cómo representarla en su totalidad, en su movimiento, en su transfiguración incesante. No hay cómo transformarla y transfigurarla metiendo todo esto solamente en el tubo europeo, eurocentrista, en que tanto el marxismo como lo que no es marxista, tiende a moverse formalmente hasta hoy en América Latina. Hoy, creo que ni los europeos admiten continuar solamente con el antiguo tubo. Yo estoy proponiendo, tan solo una sospecha que a mi juicio hay que explorar y elaborar. Que ésta es la especial tensión del pensamiento latinoamericano constreñido normalmente por sus tradiciones eurocentristas procedentes de la formación histórica de origen colonial que nos agota hasta hoy. Sólo las transformaciones de la historia de América Latina en el mundo y las propias transformaciones en el debate europeo nos han permitido ahora comenzar a entender y a sospechar algunas cosas. Y hay que ir al fondo de estas sospechas. No es verdad que lo real maravilloso, o el realismo mágico, solamente tenga implicaciones estrictamente literarias, sino que también

tiene algo que decir sobre el conocimiento y la comprensión de la realidad histórica en la América Latina. Esto nos ha permitido penetrar más profundamente nuestra historia y, sobre todo, su historicidad particular.

En García Márquez, la simultaneidad de los tiempos está anudada en tomo a un tiempo mítico. García Márquez en su discurso de recepción del Premio Nobel, como recuerdan todos ustedes seguramente, dijo: “La realidad en América Latina siempre fue asumida de manera llena de creatividad y de maravilla”. Cita las crónicas de los primeros momentos, desde los hombres que veían los gigantes patagones, en lo que hoy se llama Patagonia, para adelante. Pero hay algo más que eso. Creo que es posible ver a través de la obra de alguien como García Márquez, cómo se puede otorgar sentido global a la simultaneidad de los tiempos que no pueden darse cuenta de sí mismos cada uno por separado en un único tiempo, y este tiempo sólo puede ser míticamente presentado. Pero esa miticidad del tiempo presentado allí es, a su manera, un logro. Cuando Arguedas se propone incorporar la oralidad andina a la literalidad del español, la oralidad andina es también la banda sonora de todo el movimiento de la cultura andina dominada. Lo que está proponiendo es, por lo tanto, toda

una subversión cultural. Rama fue uno de los primeros en verlo. ¿Qué quiere decir esta subversión cultural? Es admitir el español como lengua dominante a condición de que fuera un marco capaz de contener toda la capacidad expresiva de los idiomas andinos, y del quechua en particular. Es decir, un castellano que ya no es el anterior a ese mecanismo. Admitir la cultura occidental como dominante a condición de que en ella pudieran caber todas las posibilidades de expresión y de creatividad de lo que no era occidental y, en consecuencia, en realidad es comerse las entrañas de lo dominante para incorporarle aquello que es hasta ese momento dominado y convertirlo así en alternativa no excluyente sino, por el contrario, que envuelve el conjunto de la historia en ese movimiento. Y en eso que se llama el realismo mágico arguediano, en este movimiento subversivo, que no es solamente una subversión en la estructura narrativa, sino que es proyecto cultural de largo plazo, que es en ese sentido una apuesta sobre el sentido de la historia y que trasciende y transfigura esta historia, no podría de ningún modo excluirse la presencia profunda de esta cuestión que estoy aquí proponiendo que es posible de encontrar en Mariátegui. El modo cómo el logos y el mito actúan como integrantes de un mismo

movimiento del conocimiento y la reflexión. Y que no pueden excluirse el uno del otro.

Cuando Rulfo dice: “las ardientes sombras de sí mismas” en *Pedro Páramo* ¿no dice lo mismo? Descubrieron, pues, este espacio cultural *sui generis* en América Latina y creo que, para la posibilidad de reconocimiento de la realidad de la historia latinoamericana, de su especial historicidad, no es posible, en consecuencia, proceder solamente con el andamiaje cognoscitivo, epistemológico y metodológico de la herencia eurocentrista tal como ella ha sido propuesta hasta aquí en la América Latina.

Yo creo que esto dice también algo acerca de la pregunta que convoca esta reunión: “¿Marx para qué?”. Porque yo creo que hay una necesidad y una opción de lectura diferente a partir de esta experiencia latinoamericana que es necesaria, no sólo posible, de hacer sobre Marx. Que es necesario rescatar la capacidad de penetrar la historia que Marx tenía y buscaba, liberándolo de la prisión larga que va desde Kautsky hasta Althusser, que es puramente eurocentrista y que aún actúa entre nosotros de esta manera eurocentrista. Pero también ese movimiento implica liberar al propio Marx de su eurocentrismo porque no es arbitrario que alguien como Castoriadis,

por ejemplo, haya mostrado que hay la posibilidad de una lectura tecnocrática del *Capital*. No es que el *Capital* sea solamente tecnocráticamente constituido. Pero no hay duda de que hay una posibilidad de lectura tecnocrática y no es un accidente, porque de algún modo en el momento en que Marx decía que la ocupación y la colonización de la India por Inglaterra era un paso progresivo para la India, porque el capital le produciría el desarrollo capitalista y de esa manera la modernización y, a través de eso, la revolución, no hay duda de que estaba actuando en Marx algo que no terminó de corregir, un movimiento eurocentrista de reflexión, que gran parte de sus seguidores continuaron. Y creo que esto es posible a partir de Mariátegui. No porque Mariátegui estuviera intentando formalmente esto. Yo no estoy seguro de que él fuera consciente de qué estaba implicando el movimiento de reflexión. Cuando él estaba tratando de sostener que el proceso de clases en América Latina podría conducir a una revolución, no porque la ciencia se lo proponía así, sino porque el mito de la revolución socialista era capaz de mover la fe de las multitudes en esa dirección, a mi juicio, no estaba solamente apelando formalmente a Marx y formalmente a Sorel. Esto es lo que está en primer plano en su conciencia.

Yo quiero proponer no quedarse en esta lectura de Mariátegui; que, a partir de la experiencia latinoamericana de los 50 años posteriores a su muerte, con la experiencia del realismo mágico o de lo real maravilloso, con el nuevo debate sobre el mismo problema de la ciencia contemporánea, sea posible ver si, efectivamente, hay un movimiento latinoamericano que permite juntar las cosas que el eurocentris-

mo formalizó y categorizó como opuestos polares y que, sin embargo, actúan por dentro de todos nosotros como componentes de un único movimiento del conocimiento, sin lo cual no es posible penetrar a fondo la realidad latinoamericana. Es esto lo que quería proponer con todo mi temor al debate nuestro en esta mañana. Y les pido disculpas por no poder hacerlo con mayor precisión y limpieza.