

RESEÑAS



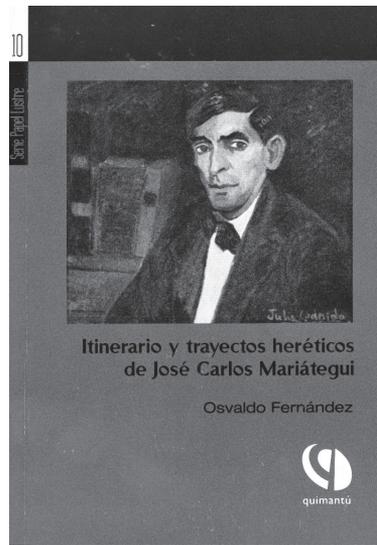
Oswaldo Fernández Díaz, *ITINERARIO Y TRAYECTOS HERÉTICOS DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.*

Santiago de Chile, Quimantú, 2010, 215 pp.

Pablo Aravena Núñez*

El libro que en esta ocasión nos entrega el profesor Oswaldo Fernández, corresponde, en principio, a la reedición de otro que vio la luz hace ya quince años atrás, titulado *Mariategui o la experiencia del otro*, publicado en Lima por la misma Empresa Editora Amauta que fundara el pensador peruano en los años veinte del siglo pasado. Partamos primero por describir aquello que se conserva para luego hacer frente a los problemas que se nos plantean a partir de las modificaciones introducidas en la presente edición.

La pregunta por la peruanidad que, como se sabe, adquiere especial urgencia para Mariátegui una vez concluida su estadía en Europa, es el eje principal del presente trabajo. En esta



pregunta se plantea no solo lo obvio: la definición de la nacionalidad, sino un entramado de problemas epistemológicos, éticos y políticos. En dicha pregunta se juega la lectura de la especificidad histórica como conocimiento de lo real para elaborar el

proyecto de un socialismo peruano. Desde luego lo que se pone a prueba son las lecturas eurocentristas, positivistas, evolucionistas y, en este sentido, el propio marxismo tal como imperaba en aquel tiempo en la versión de la Internacional Comunista. Todas las facetas de esta tensión están escrupulosamente desarrolladas en el presente libro, en particular en los capítulos primero al cuarto, titulados respectivamente: I. La convocación como discurso, II. La pregunta por la peruanidad, III. Amauta, o la peruanidad como acción y IV. Objeto y sujeto

* Universidad de Viña del Mar / Universidad de Valparaíso

en los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Los siguientes dos capítulos merecen una atención especial.

El libro que hoy nos entrega Quimantú (la nueva Quimantú), no solo ha modificado su título, sino que ha ampliado todo un capítulo (V), cuestión que –según lo revelado en conversaciones con el autor– ha respondido a cuestiones de contexto. Originalmente el capítulo V correspondía exclusivamente a un escrito dedicado a la polémica con Haya de la Torre y la fundación del partido socialista peruano, que en el presente *Itinerario y trayectos heréticos* de José Carlos Mariátegui ha sido precedido por uno que desarrolla el concepto de agonía que Mariátegui recogió de Miguel de Unamuno.

Con esta modificación nos enfrentamos a un primer problema. Porque es más o menos claro que el texto dedicado a Haya y la fundación del partido socialista era del todo pertinente para los lectores peruanos. Pero pensando en el Chile actual ¿a qué viene sumarle un texto dedicado al concepto de agonía? Antes de que el lector se imagine lo obvio (que nuestro país no goza de muy buena salud), habría que aclarar a quienes no están relacionados con el pensamiento de Mariátegui, que el concepto de agonía lo toma éste de la obra *La agonía del cristianismo* de Unamuno, y que en aquel contexto significa “lucha”. Agonía, escribirá el propio Mariátegui a mediados del ‘20, “no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate [...] soy un alma

agónica [...] En mi camino he encontrado una fe”. Para resolver este primer problema de interpretación necesitaré del auxilio de una “cita de autoridad”, aunque sea a pesar del mismo citado.

Tomando distancia frente al exceso de literatura histórica del siglo XIX, Nietzsche se planteaba de la siguiente manera como hombre ocupado del pasado griego: “Pues no sabría yo qué sentido tendría la filología clásica en nuestra época, sino el de actuar inactualmente –es decir contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera”¹. La historia –de este modo– tendría un poder “reactivo” sobre el presente. El pasado griego para Nietzsche no era valorable porque nos pudiera dar cuenta de ciertas continuidades tranquilizadoras, por ejemplo confirmándonos como los herederos directos de la democracia. Al contrario, la diferencia del pasado, es decir su inactualidad, tendría por fin interpelarnos.

Ahora bien, volvamos al libro que hoy nos convoca. Lo que creo descubrir en el acto de incorporación del texto sobre la agonía de Mariátegui, es justamente la introducción de un intencionado efecto de “inactualidad”. ¿No resulta acaso inactual la figura de un intelectual que lucha en una fe revolucionaria, comprometido hasta los huesos con un proyecto político definido, premunido de unas certezas fruto de un escrupuloso examen de la realidad histórica? Creo que no nos costará demasiado coincidir en que hoy el caso es usualmente otro: un intelectual

1 Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* (Córdoba: Alción Editora, 1998), 28.

que habita en problemas privados, en lenguajes impenetrables y sumido –de manera más o menos cínica– en sus proyectos financiados por el Estado. Habrá que reiterarlo, la figura de Mariátegui es la de un intelectual que se conduce a la conquista de lo real con unas certezas racional y críticamente provistas.

Pero se trata de un contraste de mayor alcance, entre quien posee una fe, un compromiso que lo conduce a la lucha, y el “normópata cotidiano” –para usar la noción de Fernández Buey. Por que hay un escepticismo de buen tono que explota el intelectual, pero junto a él se extiende un estado de alma que se afina en la indiferencia e indolencia, como en el miedo: el “hombre medio” que se limita a sufrir o aprovecharse de lo que hay.

Hasta donde lo he leído y entendido, creo que nada molestaba más a Mariátegui que el “escéptico cotidiano”, el nihilista, el diletante, el flojo de espíritu: el hombre medio, tanto como el “intelectual puro”. Eran –como hoy– los productos de una época sin mitos aglutinadores.

En donde mejor creo que esto se refleja es en su aversión a la tolerancia de ideas confesada en la editorial del primer número de Revista Amauta. Permítaseme traer aquella declaración a modo de cita para servir de contraste a nuestro tan preciado concepto de tolerancia, pero que tantos peligros esconde:

“No hace falta declarar expresamente que Amauta no es una tribuna libre

abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas”².

¿Por qué Amauta no quería ser una tribuna abierta? Porque la revista era parte de un auténtico proyecto político, y no puramente “cultural”. Buscaba aglutinar a un sector de la población peruana para echar a andar un proyecto revolucionario. Desde luego que en Amauta no tendrían cabida las ideas hispanistas, civilistas o tradicionalistas, que por lo demás tenían sus medios exclusivos.

Así, puestas en la lógica de la política, pocas de las ideas hoy aceptadas –a nivel de consenso– como pertinentes y necesarias para una buena convivencia, se nos mostrarían útiles para dar forma a una alternativa histórica. Vivimos en un cuerpo de ideas mayormente producto (y productoras) de la despolitización, en que la tolerancia elevada a valor actúa como fundamento. Nadie se atrevería a hablar hoy, por más matices que procure, de “antagonismo social”, pese a que nadie haya declarado el fin del capitalismo. (Hasta la liberal “insociable sociabilidad” de Kant sonaría sospechosa ante la bien intencionada tolerancia).

Mi impresión es que esto nos ha llevado al extremo de convertir nuestra coexistencia social en un Estado de Natu-

2 José Carlos Mariátegui, “Presentación de Amauta”, en, *Amauta*, 1 (1926).

raleza invertido: el hombre no como el lobo del hombre, sino todos como ovejas. Lo que supone un estado igualmente insoportable, primero para el que trata de tomar distancia y observa y, espero que pronto, para los mismos implicados. Pues alguien tendría que explicarnos de qué manera una sociedad progresa, o cambia cualitativamente, bajo el imperio de la tolerancia. En efecto esta elimina del ámbito de lo pensable la pugna entre sujetos. Extendiendo la tesis de la equivalencia cultural al terreno de la política, la tolerancia es hoy garantía de la paz social de la dominación. La tolerancia en política es lo más cercano a ese aburrimiento posthistórico que pregonara Fukuyama ya veinte años atrás.

La tolerancia es hoy un valor conservador transversal ¿Quién podría oponerse a él públicamente? El modo en que se abrió camino en nuestro país es claro: el miedo a las consecuencias “indeseadas” de la lucha política, de los proyectos en pugna. Como si los demócratas convencidos fueran finalmente los responsables del Golpe de Estado. ¿Se olvida acaso que la argumentación a posteriori del Golpe Militar fue el de un estado de caos y odio en el que se sumía el país? ¿No se acopla acaso a este argumento el imperativo de la tolerancia como preventivo de ese caos?

Ninguna sociedad que se precie de democrática se podría contentar con la tolerancia. Tolerancia es sólo tolerancia. La “tolerancia pura” imperante ni siquiera

exige reconocimiento del otro, sino que tan solo no causarse molestia. Como ha sostenido Aurelio Arteta “el sujeto de esta tolerancia carece, para empezar, de convicciones propias en grado bastante como para enfrentarlas a cualquiera otras, y entonces aquella tolerancia se confunde con la indiferencia o el escepticismo”³. En efecto, esta tolerancia supone el ensimismamiento de las diferencias, por tanto la renuncia a un espacio público de encuentro e interpelación racional, lo que redundará en la más terrible soledad. La soledad del tirano, de que habla Sócrates a Polos en el *Gorgias*, que envilece su alma al no ser corregido por nadie⁴. O esa misma soledad de la que hablaba Arendt cuando describía al individuo-masa del totalitarismo. La proliferación de los discursos de la tolerancia, hasta la náusea, es —para usar la fórmula de Foucault— el modo en que el poder domina de manera positiva (no prohibitiva, sino productiva) implantando un “totalitarismo suave”, usando el término del historiador chileno Luis Corvalán.

Pero el libro que hoy comentamos registra una segunda modificación respecto de su edición original. Se ha restado la brillante presentación de Anibal Quijano. El porqué habrá que buscarlo sin dudas en el pudor y la humildad, que son los rasgos más propios del profesor Fernández. En ella el pensador peruano anotaba: “El libro de Oswaldo Fernández Díaz es, seguramente, una de las contribuciones más ricas y eficaces en el debate de estas

3 Aurelio Arteta, “La tolerancia como barbarie”, en, Manuel Cruz (Comp.), *Tolerancia o barbarie* (Barcelona: Gedisa, 1998), 52.

4 Platón, “*Gorgias*”, en, *Diálogos II* (Barcelona: Gredós, 2003), 70 (477a).

cuestiones mariáteguianas. [...] Esa luz es particularmente intensa y clara en el estudio de Defensa del Marxismo. No conozco otro trabajo que haya desplegado tanta perspicacia para descubrir y mostrar la delicada asociación entre ética y epistemología que Mariátegui había logrado revelar. Y esta es una cuestión crucial en el debate contemporáneo”⁵.

Lo que aquí pretendo es esbozar, con el único objeto de tentar al potencial lector, cuales son las propuestas que valoraba tanto Quijano. Si interpreto bien, lo que establece nuestro autor es que la crítica a la obra de Henri De Man es la ocasión en que Mariátegui desarrolla una respuesta teórica y orgánica a la pregunta por el socialismo en el Perú. A través de su crítica explicitará el método que ya había adelantado en los 7 ensayos... En este desarrollo el carácter herético y heterodoxo de la obra de Mariátegui se prefigura como la parte más visible de una operación epistemológica fundamental para pensar correctamente la realidad peruana, esto es, para abrir-

la hacia un proyecto revolucionario. Tal operación no es sino la de darse a la rectificación y creación de nuevos conceptos, pues “cuando la teoría actúa como un cuerpo ortodoxo –sostendrá Fernández–, repite un número circunscrito de movimientos y no acepta los procesos nuevos que provienen siempre de la excepcionalidad del objeto que enfrenta”. Es este el trabajo que emprende Mariátegui respecto de un marxismo aplicado a la realidad europea y que quiere pasar como doctrina. Acomodarse a las poco a poco confortables estructuras de la Internacional Comunista hubiese sido renunciar al proyecto de un socialismo peruano. Por ello ética, epistemología y política son una misma cosa en la obra de Mariátegui: es la heterodoxia la que “abriría la brecha que permitiría un socialismo vernáculo, que Mariátegui llamó provocadoramente ‘indo-americano’”. Valdrá recordar que la heterodoxia de Mariátegui lo conduce a fundar el Partido Socialista Peruano, y no a dar vueltas sobre sí misma en una cómoda crítica externa a la actividad política.

5 Aníbal Quijano, “El sueño dogmático”, en, Osvaldo Fernández, *Mariátegui o la experiencia del otro* (Lima: Amauta, 1994), XV.

