

VI Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos

Panel 4

Lecturas de Marx en América Latina. A propósito del bicentenario de su nacimiento

Las condiciones teóricas de posibilidad de un marxismo latinoamericano

*Omar Acha*¹

Resumen: Este trabajo elabora un contexto teórico de posibilidades conceptuales para pensar el marxismo latinoamericano. En primer lugar desarrolla las circunstancias histórico-teórico-políticas en que este mismo discurso es posible, esto es, la de una crisis generalizada del marxismo. En segundo lugar, plantea con la mayor concisión posible la reinterpretación del marxismo hoy defendible y relevante para la recomposición de un marxismo latinoamericano. Su clave se encuentra en la formulación de una teoría de las temporalidades históricas, cuya pluralidad deviene posible ante la aparición mediadora de una temporalidad intra-capitalista. En tercer lugar esta formulación es desarrollada brevemente a propósito de dos casos paradigmático en la historia del marxismo en América Latina: el de Víctor Raúl Haya de la Torre y el de José Carlos Mariátegui. En las conclusiones se refiere a la relación entre teoría e historia de la situación conceptual actual a propósito de una reconstitución del problema de las teorías críticas en nuestro subcontinente.

Palabras clave: Marxismo latinoamericano; Teoría crítica; Sociedad capitalista; América Latina.

¹ Universidad de Buenos Aires; CONICET; Centro de Investigaciones Filosóficas. Email: omaracha@gmail.com.

Introducción

En este trabajo retorno a un tema clásico del pensamiento social en América Latina: el “marxismo latinoamericano”. No lo haré en el ámbito de la historia de las ideas. Comenzaré por ellas para avanzar sobre las exigencias teóricas de una recomposición de su posibilidad histórico-teóricamente condicionada. En buena medida mi contribución consiste en examinar, a propósito del “marxismo latinoamericano”, el aparente oxímoron de lo histórico-teórico.

Hallamos muy a menudo en nuestros espacios políticos, académicos y culturales del Sur Global, un lamento por la posición periférica que nos condena a la marginalidad, a la copia y a la cita de autoridades. Creo que es una afortunada injusticia para el pensamiento en América Latina la de hallarse en el destierro de la generación global de la teoría. Básicamente porque nos constriñe, primero, tanto a desconfiar de la mera glosa o explicación de textos producidos en el Norte Global como, segundo, nos previene de descansar en una esencia incontaminada y “propia”. Palabra exiliada en lo teórico, el pensar en América Latina se ve forzado a reconocer su excentricidad constitutiva. Entiendo que ese condicionamiento histórico es efectivo para el pensamiento en general (solo que en otros espacios poco o nada quieren saber de ello) y para lo que quiero compartir con ustedes a propósito de la figura del “marxismo latinoamericano”.

El orden de mi razonamiento será el siguiente. En primer lugar elaboraré las circunstancias en que este mismo discurso es posible, esto es, las de una crisis generalizada del marxismo. En segundo lugar, plantearé con la mayor concisión posible la reinterpretación del marxismo hoy defendible y relevante para la recomposición de un marxismo latinoamericano. Su clave se encuentra en la formulación de una teoría de las temporalidades históricas. En tercer lugar esta formulación será desarrollada a propósito de dos casos paradigmático en la historia del marxismo en América Latina: el de Víctor Raúl Haya de la Torre y el de José Carlos Mariátegui. Finalmente, plantearé la relación entre teoría e historia de la situación conceptual actual a propósito de una reconstitución del problema de las teorías críticas en nuestro subcontinente.

El marxismo en sus crisis

El triunfo de la sociedad capitalista global característica de nuestro mundo contemporáneo acarrea consecuencias para el ser-ahí de cualquier teoría crítica, y naturalmente del marxismo por cuanto el análisis de la relación social capitalista constituye su eje fundamental. Una de las peculiaridades teóricas del marxismo reside en que nunca quiso ser una teoría académica más. Si lo fue, incluso en sus formulaciones más distantes de la pregunta por las dimensiones efectivas de su matriz conceptual (el a menudo llamado “marxismo académico”), jamás abandonó del todo la vocación por una transformación de la sociedad regida por el capital. La interrogación por las fracturas de la repetición y por la constitución del sujeto del cambio social nunca dejó de presionar a la autonomía de la teoría. De manera que el dominio “universal” del capital en la materialización del mercado mundial y la ausencia de un sujeto humano –sea supuesto por condiciones socioeconómicas como en el “marxismo tradicional” como por construcciones discursivo-hegemónicas en el postmarxismo– suscita una auto-reflexión sobre la naturaleza misma de la teoría crítica.

En un momento posterior de mi reflexión señalaré las razones por las cuales hoy no nos hallamos ante el panorama de *una* teoría crítica y sus dramas, sino ante una variedad de teorías críticas. Sin embargo, en esa variedad la única teoría crítica de la sociedad capitalista como plasmación histórica de una lógica social devenida en mercado mundial, es la marxista. Esa peculiaridad es la que torna, a la vez que problemática por las condiciones de una crisis radical, ineludible regresar a la cuestión del marxismo.

Por motivos de espacio, sería inviable desarrollar aquí por qué se produjo la disgregación de la teoría crítica en un abanico abierto de teorías críticas. Me restringiré aquí a reconstruir, con la mayor concisión posible, las razones no político-institucionales de la crisis del marxismo. Permaneceré dentro del marco de su dimensión teórica. Sostengo que el mayor obstáculo interno a los usos de la teoría marxista en el siglo veinte fue su identidad con una filosofía de la historia universal, el llamado materialismo histórico. Sus rasgos esenciales son las de toda filosofía “idealista” de la historia: 1) compone un relato general de la historia humana, al menos desde la aparición de formas

de asociación compleja; 2) detecta un móvil explicativo de las transiciones entre aquellas formas, sea el desarrollo de las fuerzas productivas o la lucha de clases; 3) establece un sentido universal del cambio histórico, usualmente extremando las contradicciones y sincopada por las revoluciones sociales; 4) capta una meta racional que otorga una lógica a la aparente irracionalidad de la experiencia: la realización del comunismo como consumación de una Historia que solo entonces comienza a ser tal (hasta el momento las revoluciones sociales fueron discontinuidades de la prehistoria).

Una crítica del marxismo como materialismo histórico universal

Los marxismos fueron ciertamente disímiles en el siglo veinte. Podían ser positivistas, historiográficos, estructuralistas, dialécticos, pero solo excepcionalmente lograron evadir la tentación de reducir el planteo crítico esbozado por Marx a la horma de la filosofía de la historia que denominaré “idealista” pues proyecta al conjunto de la heterogeneidad histórica un relato explicativo generado en la modernidad capitalista. Invertir la configuración general de la filosofía hegeliana de la historia es insuficiente para cuestionarla. No alcanza con sustituir al Espíritu por las Fuerzas Productivas ni por las Relaciones Sociales de Producción, ni menos aún por ese conjunto de ambas que sería el Modo de Producción. Lo idealista de la filosofía hegeliana está en la *forma* misma que el materialismo histórico supo retener.

La objeción central a la formulación del marxismo como materialismo histórico consiste en que éste utiliza categorías teóricas forjadas en la historicidad capitalista, aplicándolas a condiciones históricas bien distintas, generando entonces efectos de mal anacronismo. Por ejemplo, forzando las circunstancias históricas para hallar clases sociales más o menos maduras como gestoras de las transformaciones sociales. Creo que es lo que ocurrió y aún hoy ocurre, para dar un solo ejemplo local, con las reconstrucciones historiográficas de la “Revolución de Mayo” de 1810 en las que se define a una clase social, la burguesía sea mercantil o agroganadera, como la fuerza impulsora de la ruptura con los intereses monopolistas españoles. Esa explicación, pretendidamente materialista, atenaza los datos provistos por los archivos para amoldarlos a una idea preconcebida e imponiendo la cohesión y morfología de una clase

social situada en una estructura económica en un momento de transición y formación inicial de un orden capitalista cuya lógica es solo reconocible a mediados del siglo diecinueve.

De esa síntesis del problema general del marxismo en tanto materialismo histórico –más adelante regresaré sobre el porvenir del proyecto de un materialismo histórico en términos no solo marxistas– derivo una alternativa contemporánea tocante a una reconstitución del marxismo, y particularmente un marxismo situado. Para avanzar hacia esa meta es preciso rehistorizar al marxismo, que es a la vez teorizarlo de un nuevo modo. He aquí el enigma que hace “filosófico” al marxismo, quizás la única filosofía idónea para explicar su propia e inexorable consistencia histórica (las dos excepciones universales a este enunciado son las filosofías feminista y ecológica). Aunque los trazos conceptuales se encuentran en los textos de Marx, éste nunca atinó a esclarecer(se) la “lógica” implícita en su investigación madura. Quien comenzó a hacerlo fue Alfred Sohn-Rethel en su obra *Trabajo intelectual y manual* (1929-1989). Los estudios de Theodor Adorno y Georg Backhaus, pero también de Isaak Rubin y Evgueny Pasukanis, desarrollaron intuiciones hacia una lógica social singular de la sociedad capitalista, luego retomada por Moishe Postone y Chris Arthur. Voy a sintetizar, tal vez un tanto brutalmente, este conjunto de aproximaciones en la siguiente idea: el lugar y la peculiaridad de la teoría crítica marxista ceñida a la problematización del valor social y de su forma de dominio productivo, la abstracción social.

El descubrimiento decisivo de Marx, insisto que no plenamente conceptualizado por él mismo, consistió en describir la emergencia histórica de una dinámica de abstracción tocante a un sujeto global denominado “capital”. La diferencia del capital con el Espíritu hegeliano reside en que no se realiza como la Idea en la Historia, sino que posee una valencia históricamente definida: solo rige en la sociedad productora de mercancías, esto es, en la sociedad capitalista. Una segunda diferencia reside en que el sujeto-capital no es igual a sí mismo, está plagado de desajustes y crisis. Su alcance es ciertamente “absoluto”, objetivo y subjetivo, con la condición de restringirse a dicha sociedad. Por lo tanto, el materialismo histórico como teoría transhistórica de la historia deja de tener sentido, aunque es defendible que la definición histórica de la crítica del

capital requiere de un análisis también histórico donde –por razones expuestas– las categorías utilizadas no puede ser solo las provistas por la investigación marxista.

Es en este exacto lugar en que interviene la historiografía como una instancia interna a la producción de teoría. Esto es, no la historiografía como una puesta a prueba de los conceptos o como ilustración de procesos cuya estructuración es elaborada de antemano por la arquitectura teórica de la crítica del capital. Encuentro un déficit en la explicación intra-teórica de la lógica del capital, justamente por su carácter histórico. En estudios como los de Moishe Postone, incluso cuando aspira a ilustrar su concepción a la luz del antisemitismo, hallamos un déficit de historicidad.

Expresado con la mayor síntesis, Postone (1980) sostiene que las izquierdas (piensa específicamente en los debates alemanes de los años 1970) tendieron a deshistorizar al nazismo al remitirlo a un contexto más general del “fascismo”, al vincularlo con fenómenos amplios como el camino particular de la historia alemana (*Sonderweg*), al Estado burocrático-policial, al capitalismo o al racismo. Postone sugiere incorporar al “antisemitismo moderno” como un rasgo peculiar del nazismo. Ese antisemitismo no se confunde con el tradicional antijudaísmo cristiano. Encuentra su lugar histórico en el proceso de industrialización y crisis generado por el desarrollo capitalista, la extensión mediadora del dinero y el automatismo social. Ese proceso se hizo particularmente agudo en Alemania por su ingreso tardío pero acelerado a la industrialización, la ausencia de una revolución burguesa y de una cultura política liberal. Sin embargo, la repulsa de la mercantilización (M. Horkheimer) y la modernidad (G. Mosse) continúan dejando sin explicar por qué el enemigo decisivo del nazismo fueron “los judíos”.

De acuerdo a Postone el rasgo específico del antisemitismo moderno tiene una dimensión “epistemológica”: la oposición entre la abstracción “judía” y la autenticidad “aria” replica la del valor y el valor de uso inherente a la forma-mercancía explicada por Marx. El “anticapitalismo” nazi rechaza una materialidad biologizante identificada con “los judíos” sin cuestionar la oposición mencionada. Postone reconoce que la elección nazi de “los judíos” como esa fuerza oculta e insidiosa obedece a una muy prolongada tradición del antijudaísmo para el cual “los judíos” eran asociados al dinero y la

conspiración. Sin embargo, la conexión con la repulsa de la abstracción en la “revolución nazi” fue específicamente moderna.

Puede observarse que en la explicación postoniana del antisemitismo hay una circularidad en su apreciación de la *modernidad* del odio *moderno* a “los judíos”. Con todo, la argumentación encuentra su fuerza lógica al entrecruzar dos eficacias temporalizadas. La determinante es la abstracción fetichizada cuya fenomenología es la circulación dineraria y el automovimiento de las mercancías. Su temporalidad es sin duda intra-capitalista. Hay sin embargo otra temporalidad, determinada pero crucial para la “elección” del chivo expiatorio del nazismo, el pueblo judío, cuya integración al orden cristiano fue ambiguo por la dialéctica de universalidad/particularidad y por un antiguo antijudaísmo europeo. Esta morfología explicativa en un autor cuidadoso en mostrar la constitución de una lógica “históricamente específica” revela la potencia pero a la vez la insuficiencia de identificar una temporalidad exclusiva de la sociedad capitalista como concepto central en la reinterpretación de Marx tras la crisis del marxismo tradicional. En la elaboración más completa del análisis de Postone, esa morfología revela su incompletitud en la noción de una lógica “cuasi-autónoma”. ¿Ese resto obedece al margen de acción de los individuos y grupos sociales, a otras tendencias objetivas, o a ambos fenómenos irreductibles al automovimiento del capital? El aspecto decisivo en la discusión de Postone concierne al concepto de una dialéctica entre el tiempo concreto de los eventos del mundo de la vida y el tiempo abstracto “socialmente necesario” que regula la producción y circulación del valor.

Tiempo de la sociedad capitalista y tiempos de la historia

Karen Miller (2004) objeta a la elaboración postoniana, a la que reconoce un importante esclarecimiento de la dialéctica del tiempo capitalista, lo siguiente:

Postone’s rejection of the transhistorical elements of historical time is problematic, in that it implies that Marx’s concept of time has little to offer the historian who wishes to understand historical time in non-capitalist societies, or how change occurs between different social forms. Again, it poses problems for historical explanation, inasmuch as it fails to address or explain how capitalist historical time as a totality came into being, or what existed prior to capitalism. (Miller, 2004, p. 235)

De manera tal, sería inutilizable para la historiografía que estudia formaciones sociales diferentes a las capitalistas o los periodos de transición. Observaré aquí un reparo más radical a Postone que el propuesto por Miller. Del mismo modo que esta autora, soy el último en desconocer la importancia de la prolongada meditación de Postone. Sin embargo, entiendo que al neutralizar la filosofía de la historia limita el alcance de la teoría crítica a su relectura de Marx como analista del “capitalismo”, por ende reduciendo su conceptualización a lo que redundaría en una lógica intra-capitalista, orientada a una trayectoria impulsada por el valor-que-produce-valor, esto es, el capital que emplea al trabajo asalariado para apropiarse del plusvalor agregado en el proceso productivo.

La innovación conceptual central en este trabajo reside en la distinción entre “capitalismo” y “sociedad capitalista”. La noción de capitalismo, usual en el lenguaje teórico de Postone, no es estrictamente marxista. En realidad fue acuñada por una legión de autores de fines del siglo XIX, en la que participó sin duda el movimiento socialista y también el “marxismo”, pero que encontró una plasmación en obras como las de Werner Sombart y Max Weber en el cambio de siglos XIX-XX. Es verdad en el marxismo también se expandió el uso de la noción de capitalismo, reduciendo la dinámica de una sociedad “burguesa” a la acumulación de capital, en la secuencia de esclavismo, feudalismo, capitalismo, comunismo. Pero ese uso terminológico acompañó al desarrollo del materialismo histórico comprendido como un encadenamiento de formas sociales progresivas y crecientemente contradictorias.

En un salto mortal hacia nuestros días, es evidente para la investigación social contemporánea que una teoría general de la historia solo puede ser una construcción retrospectiva y requiere reconocer las limitaciones de una proyección inmoderada de categorías actuales al pasado y a formaciones sociales de diversa coherencia. Esto no significa, en modo alguno, que constituya una meta innecesaria. Solo involucra problematizar de otra manera la teoría de la historia.

Si nos limitamos a la sociedad capitalista tal como prevalece en nuestros días, y por lo tanto dejamos de lado el difícil tema de las transiciones hacia esa sociedad, estimo que un buen punto de partida analítico consiste en reconocer que incluso en sus configuraciones más “postmodernas”, la sociedad capitalista no es igual a sí misma, es decir, no equivale a un “capitalismo” explicable *exclusivamente* por el despliegue de la decisiva lógica del capital descubierta por Marx. La interrogación crucial en este sentido es que si bien solo una totalización de la reproducción social permite describir adecuadamente la generación de una sociedad global mediada por la forma mercancía, en modo alguno esa forma básica agota la experiencia histórica en la misma sociedad. En otras palabras, el tiempo capitalista –conceptualizable en términos postonianos como la dialéctica entre el tiempo histórico y el tiempo abstracto regido por la valorización– no equivale al tiempo histórico que lo excede. El tiempo histórico en el que se desarrolla el tiempo abstracto y que permanentemente es dialectizado por éste (puesto que es crucial para la producción de valor y la apropiación del plusvalor) es solo parcialmente involucrado en la forma social capitalista.

Una clave a mi juicio central es la incorporación de la reflexión sobre las temporalidades históricas involucradas en la experiencia social, donde los tiempos del capital esbozados por Marx requieren inscripciones situadas. Para no incidir en el empirismo de la multiplicidad de temporalidades descoyuntadas se requiere una teoría de los tiempos diferente a la ensayada, con magros resultados, por el materialismo histórico de los siglos XIX-XX. O en otras palabras, que si necesitamos un materialismo histórico este ya no debe ser el otro nombre del marxismo, sino la oportunidad de la incorporación de un marxismo consciente de su finitud teórica (propia de la dominación social capitalista) en una teoría de la historia que requiere una diversidad reflexiva de concepciones de las dominaciones transhistóricas: como las de la dominación masculina, de la gramática monológica y de la revolución monoteísta de la alienación religiosa. Se trata entonces de evitar el reduccionismo teórico e incorporar una conceptualización de las sedimentaciones y fracturas históricas: las trayectorias, circularidades y catástrofes en que se dirimen las interconexiones entre las abstracciones y particularmente la dialécticamente hegemónica de la abstracción social.

Ahora bien, ¿cómo evitar el pluralismo de temporalidades descoyuntadas que, como en Althusser, deriva en un abandono de la dialéctica crítica de la lógica del capital? Apenas diré que la pluralidad de tiempos solo es concebible gracias a la eficacia de una temporalidad intra-capitalista global. Es en la sociedad capitalista que la pluralidad de tiempos adquiere su estatus, esto es, es incorporada a un proceso de globalización impulsada por la acumulación de plusvalor. Entiendo que León Trotsky entrevió esta cuestión en su tesis sobre el “desarrollo desigual y combinado”, el cual no fue solo un compuesto de heterogeneidades particulares sin el producto de una tendencia de la dominación social capitalista.

Condiciones de posibilidad de un marxismo latinoamericano

Arribo finalmente al problema teórico del “marxismo latinoamericano” en el seno de una rediscusión del marxismo en su crisis contemporánea. En la línea conceptual planteada en los párrafos precedentes, la cuestión del marxismo latinoamericano o del marxismo en América Latina, involucra plantear el problema de las temporalidades y de sus configuraciones históricas. Es a mi juicio muy notorio que en América Latina, cuya unidad no deseo dar por supuesta, posee algunos cortes comunes verificados de maneras históricamente diferenciadas en sus diversos ámbitos. Esos cortes con consecuencias de mediana duración son los siguientes: 1) la conquista ibérica y su interacción con las conquistas británica y francesa, las que durante siglos coexisten en amplios territorios con comunidades originarias resilientes; 2) las revoluciones independentistas y la activación de las resistencias indígenas hacia 1800; 3) la incorporación al mercado mundial en términos de proveedores de materias primas hacia 1870; 4) la modificación en 1920-1930 de la hegemonía británica en beneficio de la norteamericana; 5) la eficacia del acontecimiento parteaguas del siglo que fue la Revolución Rusa y sus réplicas nacionalistas en las revoluciones pasivas populistas; 6) la Revolución Cubana y el ciclo de las dictaduras 1964-1985.

Esta serie de fracturas históricas, la interacción dinámica de temporalidades de diversa naturaleza, ninguna de las cuales persiste igual a sí misma en la mediana duración dada la potencia metabolizante de la lógica capitalista, constituye en marco

general de constitución de un programa de investigación y transformación del marxismo en América Latina. Sería posible argumentar que la noción de un marxismo universal (en tanto crítico de la lógica global de capital) “se aplica” a las situaciones latinoamericanas tal como se emplearía en situaciones asiáticas o europeas. Pienso que apelar a la idea de un marxismo latinoamericano fuerza a historizar las eficacias situadas de una lógica direccional del capital hacia la globalización, pero en términos históricamente adecuados a las experiencias históricas en el subcontinente, inhallables en otros espacios mundiales. Por ejemplo, la condición colonial fue común a América Latina y a África y Asia. Sin embargo, el que en gran medida las independencias nacionales latinoamericanas tuvieran lugar en el lapso 1804-1825, y que surgieran del colonialismo, las distingue de las “liberaciones nacionales” sucedidas desde 1947 a partir de situaciones heredadas del ciclo imperialistas.

Estas consideraciones, suponen una premisa, a saber, la inviabilidad de los esencialismos latinoamericanistas, no solo por su fragilidad conceptual/empírica sino sobre todo por su incompatibilidad con la noción decisiva de una lógica del capital sin la cual el marxismo carece de relevancia. Como contrapartida, la inoperancia de una universalidad deshistorizada de la analítica del capital, y la reducción de las temporalidades a la dialéctica entre valor y valor de uso, se destacan como inadecuadas.

Sugiero que ambas opciones tuvieron lugar en la historia del marxismo latinoamericano, o más exactamente en los debates a propósito de qué hacer con la crítica de la lógica social capitalista desde el subcontinente. En realidad eso tuvo lugar desde desafíos nacionales, esto es, ubicados en derivas ligadas al Estado-nacional postcolonial. En el transcurso de la historia política e intelectual del siglo XX, se vincularon con las alternativas del cambio histórico en toda América Latina.

El escenario de las alternativas fue el Perú, una formación histórico-social que no puede ciertamente ser extendida como sinécdoque del subcontinente, pero donde su complejidad histórico-social (en particular la persistencia de formas de organización y tradición indígena-campesinas así como la diferenciación entre estructuras económicas

de la sierra y de la costa) desafía la noción de una única dialéctica temporal capitalista donde todas las líneas temporales se ajustan a la acumulación de plusvalor.

En los años 1920, en parte suscitados por una activación de sectores bajos y medios estudiantiles en la ola subcontinental de la “reforma universitaria”, como en las tensiones políticas del gobierno de Leguía, la cuestión social y política interactuó con la tradición cultural indigenista proveniente del siglo precedente y con temporalidades de mayor duración que pueden ser rastradas hasta los tiempos precoloniales. De alguna manera, los debates en las izquierdas que apelaban al herramental conceptual abierto por la Revolución Rusa, concitaban todas esas tendencias irreductibles a la unidad, donde la vocación política requería definir una orientación articuladora hacia estrategia de cambio social.

Una opción fue elaborada por Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), quien, en su oposición a la noción de una revolución internacional orientada a la abolición de la sociedad capitalista, sostuvo el diagnóstico de que esa sociedad no estaba aún establecida en el Perú. Por lo tanto, la estrategia de la Comintern dirigida desde Moscú era inadecuada. En el Perú se imponía el desarrollo capitalista que desarrollara las precondiciones para un futuro socialista en un plazo incalculable. Es que, argumentó Haya de la Torre en un intento de matizar la concepción leninista del imperialismo con la teoría einsteiniana de la relatividad, el “espacio-tiempo” latinoamericano requería una negociación de los términos en que se concretaría el “capitalismo” (Haya de la Torre, 1936, p. 156). Si el imperialismo involucra en Europa una etapa final, en América es un comienzo. He aquí una formulación madura de la teoría de Haya de la Torre:

Cada Espacio-Tiempo histórico forma un sistema de coordenadas culturales, un escenario geográfico y un acaecer histórico que determina la relación de pensamiento y de devenir inseparables de la concepción espacial y de la mediación cronológica. Cada Espacio-Tiempo es expresión de un grado de conciencia colectiva capaz de observar, comprender y distinguir como dimensión histórica su propio campo de desenvolvimiento social. Y si un pueblo sólo llega a la adultez cultural cuando alcanza la conciencia de su peculiar proceso de desarrollo económico y social, ella sólo es completa cuando descubre, con el acaecer de su historia, la categoría intransferible e indesligable de su propio Espacio-Tiempo (Haya de la Torre, 1948: 76-77).

En cambio, José Carlos Mariátegui (1894-1930), intentó dialectizar la diferencia interna al espacio latinoamericano y la peculiaridad de la historia del Perú como índice de los desafíos del proyecto socialista. Por una parte, reaccionando amistosamente a un discurso de Alfredo Palacios en el contexto de la Unión Latinoamericana, se preguntó si, como afirmó el orador, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”. Su respuesta fue historicista:

En Argentina es posible pensar así [como la Unión Latinoamericana, que en palabras de Palacios mentaba una ‘síntesis de razas’ más allá de la decadencia europea. OA]; en Perú y otros pueblos de Hispanoamérica, no. Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa, y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe. (Mariátegui, 1925)

Es que, por otra parte, tampoco el Perú es para el Mariátegui de los *Siete ensayos* una unidad sustancial. Eso es justamente lo que me interesa subrayar. En contraste con Haya de la Torre y su voluntad de descubrir un tiempo-espacio peculiar para el Perú y más ampliamente para América Latina, Mariátegui (es cierto que con categorías problemáticas como las de feudalismo) sostiene una heterogeneidad de sedimentos económico-sociales tocantes a distintos procesos históricos:

Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada. (Mariátegui, 1928, p. 15)

Esa coexistencia define la complejidad de temporalidades coexistentes en el Perú, lo que involucra una diversidad de sujetos sociales, tradiciones y singularidades en interacción por el desarrollo de la sociedad capitalista nacional en conexión con el plano mundial. Esa multiplicidad de tiempos se verifica en diversos órdenes con rasgos peculiares. En el que Mariátegui trata en el capítulo final de su obra, a propósito del

“proceso de la literatura”, el fenómeno se verifica en el modo en que se tramita el indigenismo surgido a fines del siglo XIX como índice del fracaso de las élites republicanas durante y después de la Guerra del Pacífico. Vale la pena una extensa cita para percibir el modo en que Mariátegui puede capturar, en fórmulas sintéticas, la complejidad de temporalidades históricas interrelacionadas en los desafíos de una renovación literaria peruana:

La nueva generación señala ante todo la decadencia definitiva del ‘colonialismo’. El prestigio espiritual y sentimental del Virreinato, celosa e interesadamente cultivado por sus herederos y su clientela, tramonta para siempre con esta generación. Este fenómeno literario e ideológico se presenta, naturalmente, como una faz de un fenómeno mucho más vasto. La generación de [José de la] Riva Agüero realizó, en la política y en la literatura, la última tentativa por salvar la Colonia. Mas, como es demasiado evidente, el llamado ‘futurismo’, que no fue sino un neocivilismo, está liquidado política y literariamente, por la fuga, la abdicación y la dispersión de sus corifeos.

En la historia de nuestra literatura, la Colonia termina ahora. El Perú, hasta esta generación, no se había aún independizado de la Metrópoli. Algunos escritores, habían sembrado ya los gérmenes de otras influencias. [Manuel] González Prada, hace cuarenta años, desde la tribuna del Ateneo, invitando a la juventud intelectual de entonces a la revuelta contra España, se definió como el precursor de un período de influencias cosmopolitas. (...).

Hoy la ruptura es sustancial. El ‘indigenismo’, como hemos visto, está extirpando, poco a poco, desde sus raíces, al ‘colonialismo’. Y este impulso no procede exclusivamente de la sierra. (...) Nos vienen, de fuera, al mismo tiempo, variadas influencias internacionales. Nuestra literatura ha entrado en su período de cosmopolitismo. En Lima, este cosmopolitismo se traduce, en la imitación entre otras cosas de no pocos corrosivos decadentismos occidentales y en la adopción de anárquicas modas finiseculares. Pero, bajo este flujo precario, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncian. Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprocha, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos. (Mariátegui, 1928, pp. 231-2).

De tal manera, encontramos en Haya de la Torre y en Mariátegui dos actitudes hacia la temporalidad. En Haya se verifica la búsqueda de una temporalidad específica, adecuada al espacio latinoamericano, y por lo tanto irreductible a la lógica capitalista con tendencias de despliegue universal. En Mariátegui opera una multiplicidad de temporalidades que el autor de los *Siete ensayos* no se precipita a prolongarlas en el espacio latinoamericano desconociendo sus particularidades. Mariátegui encuentra una complejidad inherente a la formación histórica peruana donde diversos tiempos constriñen a la política socialista a reconocer los desafíos de integrar a la estrategia

socialista diferentes clases y tradiciones, sin necesariamente por ello resignar el horizonte de una revolución anticapitalista. Esa dialéctica será la que el grupo mariateguiano intentará comunicar en la Conferencia comunista sudamericana reunida en Buenos Aires, en 1929. La noción cominternista de una sola estrategia común a América Latina, y subordinada a las directivas universales moscovitas, desoyó la propuesta mariateguiana imponiendo una fórmula general sin reparar en las condiciones específicas de la acción política.

Algunas conclusiones provisionarias

Comencé señalando que un aspecto decisivo de la crisis contemporánea del marxismo proviene de las dificultades de interpretar la obra crítica marxiana en términos de un materialismo histórico universal. Sin embargo, he indicado también la oportunidad, dentro de una reconstrucción de la teoría crítica marxista como análisis histórico de la lógica social capitalista, de una teoría de la historia de la que el marxismo sea solo un aspecto, aunque sea crucial en la constitución de la teoría por cuanto su concepto de abstracción social es la precondition intelectual de la “teoría de la historia”. Esto supone la exigencia de construir una teoría capaz de incorporar tanto la crítica histórica de la sociedad capitalista (esto es, el marxismo) como conceptos y saberes relativos a otras duraciones, a dinámicas diversas a la lógica del capital, pero que sin embargo no son completamente ajenas a aquella debido a la capacidad de subsunción demostrada por la sociedad capitalista a lo largo de su todavía breve historia. He subrayado que si hay “multiplicidad de temporalidades”, ello ocurre porque hay una temporalidad dialéctica capitalista de proyección globalizante.

Finalmente, he destacado que esas son también las condiciones de posibilidades un marxismo latinoamericano en el que las categorías universales de la lógica del capital (comprendidas como categorías de la dominación) son relevantes, pero insuficientes, para recomponer un programa de investigación crítico concerniente al cambio social emancipatorio en el subcontinente. Quise mostrar que las intuiciones mariateguianas a propósito de las sedimentaciones históricas coexistentes en la realidad peruana

constituyen un ejemplo creativo de la posibilidad de regresar al proyecto de un pensamiento marxista adecuado para las situaciones latinoamericanas.

Una última indicación destaca que en la precisa medida en que la formación de la sociedad capitalista en los espacios nacionales, regionales, subcontinentales y globales coexisten en escalas superpuestas, y en tanto perduran temporalidades de duraciones variadas, la teoría marxista requiere la cooperación con otras teorías críticas o especialidades de investigación (como los saberes indígenas tradicionales, la historia intelectual, los feminismos, la historia económica y la antropología, entre otras) para conocer esas realidades complejas que desea transformar.

Bibliografía

Haya de la Torre, Víctor Raúl (1936). *El antimperialismo y el APRA*. Santiago de Chile: Ercilla.

Haya de la Torre, Víctor Raúl (1948). *Espacio-Tiempo histórico*. Lima: Ediciones La Tribuna.

Mariátegui, José Carlos (1925). ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? *Mundial*, Lima, 1ero de mayo.

Mariátegui, José Carlos (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

Miller, Karen (2004). The Question of Time in Postone's *Time, Labor and Social Domination*. *Historical Materialism*, vol. 12, n° 3, 209-237.

Postone, Moishe (1980). Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to 'Holocaust'. *New German Critique*, n° 19, Special Issue 1, 97-115.