



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La búsqueda de un marxismo latinoamericano en José Carlos Mariátegui y la problemática del eurocentrismo

Autor: Chávez, Juan Miguel y García, Gonzalo F.

Forma sugerida de citar: Chávez, J. M. y García, G. F. (2023). La búsqueda de un marxismo latinoamericano en José Carlos Mariátegui y la problemática del eurocentrismo. *Cuadernos Americanos*, 3(185), 163-187.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XXXVII, Núm. 185, (julio-septiembre de 2023).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

La búsqueda de un marxismo latinoamericano en José Carlos Mariátegui y la problemática del eurocentrismo

Por *Juan Miguel* CHÁVEZ*
y *Gonzalo F.* GARCÍA**

Introducción

LA PROBLEMÁTICA CENTRAL de la tradición intelectual latinoamericana se refiere al hecho de pensar con categorías surgidas en otros contextos, situación que ha propiciado una preocupación permanente sobre la autenticidad del discurso intelectual y su valor teórico.¹ El desafío siempre ha consistido en lograr dar cuenta efectivamente de la propia realidad, en vista de que dicho esfuerzo se lleva a cabo a través de ideas importadas.

Por otro lado, en América Latina no se registra un tratamiento exhaustivo con respecto a los clásicos, a diferencia de lo que sucede en la tradición europea, donde parte importante de la autocomprensión de las disciplinas ha exigido siempre un análisis de las elaboraciones pretéritas en perspectiva histórico-hermenéutica. En nuestra región ocurre más bien lo contrario: *los desarrollos teóricos se presentan como rupturas radicales con las experiencias intelectuales pasadas*. Esta carencia de reflexividad podría considerarse como sintomática de una situación periférica de modernidad: en la medida en que las innovaciones discursivas están determinadas por la recepción de las modas

* Académico de la Escuela de Sociología de la Universidad de la Frontera, Chile; e-mail: <juan.chavez@ufrontera.cl>.

** Investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile; e-mail: <gonzalo.garcia.g@usach.cl>.

¹ En otro trabajo nos hemos referido a esto como una constante en la trayectoria del pensamiento latinoamericano, cf. Juan Miguel Chávez y Gonzalo F. García, “José Gaos y el estudio del pensamiento latinoamericano: el desafío de ser auténtico”, en *id.*, *Para una sociología de la emancipación mental*, Santiago de Chile, Ariadna, 2020, pp. 73-107.

(teóricas) que surgen en los centros, lo que sustituye el ejercicio de reapropiación del pasado.²

El modo en que se ha entendido el problema del eurocentrismo remite a una lectura de la experiencia europea como el horizonte de la civilización. Implica, por cierto, una mirada “sesgada” de la historia a partir de criterios asumidos como evidentes en el momento presente. El eurocentrismo también es parte de la narrativa europea con respecto a la interpretación de los logros de su experiencia histórica; por ejemplo, cuando se aplican perspectivas vigentes para valorar el pasado —ya sea a la manera de un anacronismo o para subsumir la historia en una visión teleológica a la manera de Hegel.³

Lo que Karl Marx propone como un proceso inevitable —esto es, la superación definitiva de la prehistoria (*Entstehungsgeschichte*) de la humanidad— supone que el capitalismo europeo refleja el itinerario que debían recorrer los demás pueblos. No por una inclinación de la voluntad humana, sino en virtud de las contradicciones objetivas que entraña el curso de la historia. La sociedad de clases expresa un devenir entendido como “fases de desarrollo”, algo que no es plausible de sostener en los contextos periféricos, donde la imagen de la modernidad aparece como “deformada”.⁴ Sin embargo, esto no invalida la pretensión universal de la teoría.

Lo deformado resulta de la comparación que se hace con el grado de desarrollo alcanzado por los centros, pero no así respecto del método y las premisas marxistas en términos de la forma de concebir y de analizar la realidad social. La clave radica en distinguir que el concepto de *sociedad* precisa una operación delimitante y constitutiva. Cabe recordar que el esfuerzo teórico de Marx versa en condensaciones conceptuales y abstracciones cuya validez trasciende las circunstancias concretas en que éstas fueron elaboradas.⁵ Su propuesta no deja de ser (universalmente)

² En el sentido de la “determinación exterior” en la evolución del pensamiento latinoamericano, cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), México, Siglo XXI, 2004.

³ Cf. Albert Moya Ruiz, “Hegel y la idea de Europa”, *Cuadernos Europeos de Deusto* (Universidad de La Rioja), núm. 2 (febrero de 2019), pp. 55-72, doi: <<http://dx.doi.org/10.18543/ced-02-2019pp55-72>>.

⁴ Sobre la tesis de la deformación de la economía latinoamericana véase Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia* (1973), México, Era, 1991.

⁵ Marx arribó a la teoría después de haber realizado un análisis de la formación social que predominaba en los centros. Esto se refleja en su método. En el prólogo a la

plausible porque el capitalismo en América Latina —o en cualquier otro lugar— se despliega de una forma distinta en relación con la referencia europea.

¿Cómo resuelve Mariátegui la problemática de asir la propia realidad con categorías que responden a los problemas y desafíos del curso dominante de la experiencia de la modernidad?, ¿lo resuelve recurriendo al marxismo *sin más*? Sostenemos que el discurso teórico mariateguiano expresa una lectura de la modernidad de América Latina definida por su carácter inconcluso y su condición de sociedad en transición.⁶

Mariátegui y la problemática del eurocentrismo

A menudo José Carlos Mariátegui (1894-1930) manifestó su preocupación por impulsar un pensamiento auténtico (no dissociado de su propia realidad). Su empresa teórica no supone un rechazo a la recepción, sino un esfuerzo de superación de la mera copia y de la repetición de categorías foráneas. Respecto de las experiencias intelectuales pasadas, señaló el carácter alienado y mistificador del arielismo debido, precisamente, a la adopción de modas y tópicos como manifestación de un eurocentrismo que daba la espalda a la propia cultura. ¿Cómo pensar un proyecto de modernidad que fuera congruente con nuestra especificidad histórica?

El esfuerzo por enraizar el ensayo socialista como una alternativa propia de desarrollo constituye el *leitmotiv* de la mirada marxista de Mariátegui. La pertinencia de Marx se dirime “en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina”.⁷ La teoría no

Contribución a la crítica de la economía política —donde se plantea el problema del “punto de partida” del análisis científico (la definición de lo concreto)— se subraya que una vez que se ha llegado a ciertas condensaciones conceptuales y conclusiones históricas se partirá de éstas, cf. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (1858-1859), Marat Kuznetsov, trad., Moscú, Progreso, 1989. Lo mismo está muy bien precisado en la distinción entre el modo de investigación (*Forschungsweise*) y el modo de exposición (*Darstellungsweise*) de los resultados.

⁶ Esta idea no es exclusiva de América Latina. Lo que sí ocurre es que en los centros el proyecto moderno aparece como más próximo a su realización. Es, por tanto, la comparación lo que acentúa la percepción sobre los grados de desarrollo.

⁷ José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo: polémica revolucionaria* (1934), Lima, Amauta, 1988, p. 41.

sólo aparece como un método de interpretación de la historia, sino como la herramienta teórica del movimiento político de las clases oprimidas. De ahí que el análisis de la realidad social se orienta a iluminar las particularidades de la formación económica sobre la base de dos contradicciones: 1) a partir de la comparación con la imagen canónica del capitalismo moderno; y 2) las consecuencias político-ideológicas resultantes de la aplicación de la teoría en un contexto distinto.⁸

La situación es tematizada en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* como una peculiaridad: podía hablarse de la presencia de un cierto capitalismo que luego será considerado como “estructuralmente dependiente”.⁹ Esta lectura implica que la caracterización epocal del marxismo y sus opciones ideológicas no podían ser simplemente aplicadas en América Latina en virtud de la imagen ejemplar del capitalismo moderno y de la necesidad de su progresivo avance.

El carácter inconcluso de la modernidad latinoamericana queda expuesto en virtud de que los rasgos capitalistas no suponen el rendimiento distintivo que caracteriza a los centros.¹⁰ A diferencia de la burguesía europea, nuestras “élites” no han sido capaces de

⁸ De ahí que la recreación o el enraizamiento del socialismo que lleva a cabo Mariátegui sea resultado de lo que realmente tenía-que-hacerse sobre la base de las premias teóricas adoptadas.

⁹ Las consideraciones de la *teoría marxista de la dependencia* también respondieron a ciertas debilidades teóricas, con la necesidad de resignificar algunos de sus supuestos, lo cual se atribuyó precisamente a la práctica eurocéntrica como algo difícil de evadir, véase Juan Cristóbal Cárdenas y Raphael Lana, *El giro dependientista latinoamericano: los orígenes de la teoría marxista de la dependencia*, Santiago de Chile, Ariadna, 2022.

¹⁰ La burguesía derribó el orden feudal, se constituyó como sujeto histórico y universalizó su punto de vista ayudándose de lo que había sido condensado como cultura humanista. Fue una clase auténticamente revolucionaria que logró superar el contexto en términos de haber impulsado el desarrollo capitalista. En América Latina, en cambio, las minorías llamadas a cumplir ese papel nunca pudieron conformarse. Mariátegui comenta al respecto: “El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal —camuflada o disfrazada de burguesía republicana— ha conservado sus posiciones”, José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), pról. de Anibal Quijano, “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007 (Col. *Clásica*, núm. 69), p. 40.

superar el contexto feudal con miras a la formación de una nación moderna. Al presentar el cuadro de la evolución económica —el cómo se ha organizado socialmente el trabajo para generar y apropiarse del excedente en la nación andina—, Mariátegui descubre el carácter de la estructura de clase y las lógicas de distribución del poder (económico, político y simbólico). Así, se refiere a la presencia de elementos premodernos en la medida que la antigua casta oligárquica “no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional”.¹¹

Los problemas planteados en los *7 ensayos* están enmarcados en una mirada de la “infraestructura socioeconómica” a partir de la cual se deduce un diagnóstico distinto a las caracterizaciones de la “historiografía burguesa” y las concepciones del marxismo ortodoxo de inspiración soviética. Se plantea la tesis de que en el Perú se conjugan distintos modos de producción junto con la incapacidad de la burguesía criolla. Las bases económicas capitalistas se hallan en un estado de precario desarrollo frente a la prevalencia de relaciones precapitalistas de producción, coexistiendo relaciones sociales de tipo feudal (gamonalismo y servidumbre), colectivistas (comunidad indígena) y de capitalismo monopólico (burguesías extranjeras).

La realidad peruana no coincide con la caracterización histórica de la sociedad moderna, basada en la primacía del modo de producción capitalista y del proyecto cultural representado por la clase burguesa.¹² Más bien, describe una situación de atraso en comparación con el grado de desarrollo alcanzado por los centros. Mientras Marx entiende la revolución en torno a la conflictividad entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales vigentes —como lo veremos más adelante—, Mariátegui

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² Se trata de una “falta de congruencia” con el diagnóstico epocal que supone la expansión global del modo de producción capitalista. La discusión teórica no se plantea, por lo tanto, en el nivel de las premisas epistémicas del marxismo. Éstas pueden ser aplicadas para el análisis de contextos históricos concretos —como el caso peruano o latinoamericano— e indudablemente llegar a diagnósticos distintos sin que dichas premisas pierdan validez. Diferenciar ambos niveles de tratamiento es clave para distinguir en qué consiste la preocupación sobre la pretensión universal de la teoría marxista y su relación con el problema del eurocentrismo.

entiende el socialismo como un “ensayo” para resolver promesas no realizadas de la Independencia, e ir mucho más allá.¹³

En el “Esquema de la evolución económica”,¹⁴ Mariátegui se hace cargo de la pertinencia de categorías que responden a la caracterización histórica de la sociedad europea. Al resignificarlas en otro contexto, se debe recrear la forma en que se fundamentaría la transformación político-económica a partir de la inexistencia de un proletariado industrial y de una clase burguesa capaz de tomar los rumbos de la nación desde la economía y el Estado. Por ese motivo, Mariátegui no adopta la tesis eurocéntrica de Marx que expresa una lectura evolutiva del desarrollo sociohistórico y, asimismo, lo hace con las definiciones de la Internacional Comunista, las cuales sostenían, en el ámbito de las estrategias políticas, un falso universalismo que ignoraba las especificidades locales.¹⁵

El modo de asumir la teoría crítica de Marx no es el de la razón objetiva que dicta las leyes del progreso y ubica a las sociedades latinoamericanas en un momento pretérito del desarrollo histórico. Se asume, más bien, como un instrumento que permite capturar la especificidad de la realidad peruana para auscultar las condiciones de su transformación radical. Mariátegui, en ese sentido, argumenta a favor del carácter mítico del discurso de Marx —capaz de activarse en cualquier circunstancia.¹⁶ No se trata, por lo tanto, de una doctrina que dictamina los requisitos objetivos para encaminarse hacia el socialismo. Distancia que le permite al ensayista peruano poner en cuestión la tesis de que la revolución obedece, en primer lugar, al despliegue de las contradicciones producto de las formas de producción. El principio mítico-revolucionario releva la importancia de la voluntad, de la “convicción heroica y creadora”, para

¹³ La noción de ensayo como iniciativa de creación la tomamos de Arnold Toynbee, *La civilización puesta a prueba* (1948), M.C., trad., Buenos Aires, Emecé, 1967, p. 47.

¹⁴ Mariátegui, *7 ensayos de interpretación* [n. 10], pp. 7-25.

¹⁵ Tanto en Marx como en el marxismo ortodoxo predominó el esquema evolutivo, cf. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Néstor Míguez, trad., México, Siglo XXI, 1979. Al respecto, se dieron grandes controversias sobre la forma de periodizar la historia. Piénsese en la discusión sobre el modelo de producción asiático, por ejemplo, en Karl August Wittfogel, “Despotismo oriental: estudio comparativo del poder autoritario”, *Derecho del Estado* (Universidad Externado de Colombia), núm. 12 (junio de 2002), pp. 113-168; o, en el caso latinoamericano, Ernesto Laclau, “Feudalismo y capitalismo en América Latina”, en José María Aricó, dir., *Modos de producción en América Latina*, México, Siglo XXI, 1973, pp. 23-46.

¹⁶ Mariátegui, *Defensa del marxismo* [n. 7], p. 69.

el movimiento político y para el intelectual que dirige la transición y procura la construcción del sujeto político.

Primacía de la singularidad histórica y de las instancias valorativas son algunos elementos clave en la posición mariáteguiana. La literatura especializada ha insistido en la influencia del pensamiento soreliano como evidencia de un “marxismo abierto y descentrado”.¹⁷ Estimación que se halla en la forma en que Georges Sorel —según Mariátegui— habría revitalizado el mensaje marxista, dejando atrás los elementos racionalistas y cientificistas del socialismo de su época hacia una concepción de la idea-fuerza mediante la cual cobra sentido la práctica sociohistórica.¹⁸

La Revolución Rusa ya no se explica por el progreso material e intelectual alcanzado o por la existencia de una clase obrera consciente y organizada, sino como el resultado del acto pedagógico hacia los sectores populares que encabezaron figuras como Lenin y los bolcheviques.¹⁹ La experiencia soviética se lee, entonces, como una alternativa que habría puesto en cuestión la necesidad de replicar el itinerario de los centros. Mariátegui interpreta este ensayo como un testimonio que habla mejor del potencial movilizador del *mito*. Asimismo, valora positivamente la existencia del campesinado peruano, al que no resonarían ajenas cuestiones como la propiedad común de la tierra y la socialización de los medios de producción.

La situación de desajuste en comparación con los centros representa, pues, una posición afirmativa de la propia circunstancia. Primero, en lo que respecta a reconciliarse un reservorio cultural (indígena, mestizo) no colonizado por la racionalidad capitalista. Después, el hecho de que regiones como Rusia y América Latina no han arribado a la “decadencia” que caracteriza el presente de Occidente y que, por lo mismo, constituyen una verdadera señal de renovación.²⁰

El ensayo soviético —y no el progreso occidental que analizan Marx y Engels— ofrecería un mayor respaldo al anhelo de

¹⁷ Cf. Segundo Montoya, *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*, Lima, Heraldos, 2018.

¹⁸ Mariátegui, *Defensa del marxismo* [n. 7], pp. 19-23.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 67-69.

²⁰ José Carlos Mariátegui, *La tarea americana*, Héctor Alimonda, sel. e introd., Buenos Aires, Clacso, 2010, p. 215.

transcender la prehistoria de la humanidad desde una situación periférica de modernidad. Es allí donde se estaría dando la misma lógica de cambio y superación del contexto que le tocó a la clase burguesa, pero esta vez bajo el protagonismo de un nuevo sujeto como portavoz. La pregunta es si acaso dicha innovación afecta la pretensión de universalidad del marxismo. Sin duda, afecta una prognosis relativa al desarrollo histórico, pero no así el fundamento respecto de la comprensión y explicación de la realidad social. Esto último tiene que ver con el nivel de la episteme; lo primero remite a una caracterización que se hace de la sociedad en la que realmente se vive y tiene que ver con experiencias históricas que en cualquier caso siempre son particulares y diferentes a otras.²¹

Frente al discurso arielista

EN cuanto a la relación con las experiencias intelectuales pasadas, Mariátegui fue radical en su ruptura, como lo fue con él años después el movimiento comunista.²² A la “generación futurista”, portavoz del mensaje “espiritualista” en Perú, la califica como la partida de la “restauración colonialista y civilista” del proyecto político-cultural de la oligarquía. Por razones de espacio vamos a concentrarnos sólo en su ruptura con el discurso arielista.²³

La problemática planteada por José Enrique Rodó en el *Ariel* también tenía que ver con superar la copia de modelos ajenos. Según Rodó, el problema de modernizarse, queriendo parecerse a Estados Unidos, tendría como consecuencia la erosión de la

²¹ Aricó asume la teoría de Marx en función de su capacidad para ajustarse a las formaciones históricas nacionales de acuerdo con las circunstancias de las “clases explotadas”. En contra de la ceguera de la ortodoxia, pone el énfasis en su sustancia como práctica histórica. Propone que “la historia del marxismo reclama ser construida en su extrema diversidad nacional”. Su obra *Marx y América Latina* puede leerse como un intento de salvar la teoría de sus aspectos eurocéntricos, mostrando que en Marx estaba presente un giro hacia la cuestión colonial que tensionaría la tesis del desarrollo unilineal y que a partir de allí podrían ser valorados los ensayos revolucionarios en América Latina, cf. José María Aricó, *Marx y América Latina* (1980), Buenos Aires, FCE, 2012, p. 31.

²² Cf. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*, Lima, Desco, 1980.

²³ Para más detalle, véase Pierina Ferretti, “El mito de Rodó no ha obrado nunca: notas a propósito de Mariátegui y el arielismo latinoamericano”, *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía* (Colombia, Universidad Santo Tomás), núm. 7 (2020), pp. 79-91.

dualidad esencial en que reposa nuestra identidad cultural. La *latinidad* de nuestra América se presenta, al unísono, como herencia y ensayo histórico con miras a una realización distinta al curso “calibanesco” del proceso civilizatorio.²⁴ Por eso, se concibe como cultura en un sentido de recuperación de la herencia y de su proyección.²⁵ Se trata —según Rodó— del “vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro”; y luego agrega “los períodos más luminosos y fecundos en el desenvolvimiento de la humanidad, son casi siempre el resultado de dos fuerzas distintas y coactuales”.²⁶ Aquí señala la antigüedad clásica y el Renacimiento, en ningún caso el ejemplo estadounidense.

Rodó también apunta a consagrar un desarrollo que toma distancia del curso dominante de la modernidad y que fuera, por su parte, congruente con la propia herencia cultural. El tópico escogido es el de la crítica a la racionalización técnica y a la masificación de la sociedad, dos temas en boga en las primeras décadas del siglo xx.²⁷ Su planteamiento consiste en advertir las consecuencias que acarrearía copiar la experiencia utilitaria del Norte, a saber: una especie de positivismo vulgar en que sólo vale lo que se puede medir, pesar y contar.²⁸ De este modo, la invitación que hacía Sarmiento años antes —aquel imperativo de “alcancemos a los

²⁴ José Enrique Rodó, *Ariel/Motivos de Proteo* (1900), prólogos de Carlos Real de Azúa, ed. y cron. de Ángel Rama, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1993, pp. 3-56.

²⁵ El análisis histórico-semántico del concepto de *cultura* remite a dos significados fundamentales: uno clásico y otro descriptivo: el primero en torno a la idea de “cultivarse”; el segundo remite a una mirada del conjunto (sean valores, costumbres, hábitos, artefactos simbólicos y materiales) de unidades societales particulares. En este caso, nos estamos refiriendo a la primera acepción, John B. Thompson, “El concepto de *cultura* en ideología y cultura moderna: teoría crítica social, en la era de la comunicación de masas”, en *id.*, *Ideología y cultura moderna: teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (1983), Gilda Fantinati Caviedes, trad., México, UAM, 1998, pp. 183-240.

²⁶ Rodó, *Ariel/Motivos de Proteo* [n. 24], p. 35.

²⁷ Cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1929), México, La Guiltina, 2010.

²⁸ Sobre el tránsito de dicho curso civilizatorio asociado a la hegemonía del mundo anglosajón a partir del siglo xix, véase Eric Hobsbawm, “Las hegemonías de Gran Bretaña y Estados Unidos, y el Tercer Mundo”, Mauricio Romero, trad., *Análisis Político* (Universidad Nacional de Colombia), núm. 33 (enero de 1998), pp. 3-13, en DE: <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/78426>>. Sobre por qué el tópico del positivismo y de la racionalidad instrumental ha sido relevante y a veces simplemente atribuido a la modernidad anglosajona, véase Stephen Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*, Gonzalo del Puerto, trad., Madrid, Alianza, 1999.

Estados Unidos”²⁹ no sólo sería un grave desacierto desde el punto de vista de la vulgaridad del horizonte a imitar, sino también implicaría una peligrosa traición a aquello que se postula como lo auténticamente latinoamericano.³⁰

Si en algo debe ser estimado el arquetipo del Norte es en lo único que realiza con diligencia: la práctica de las finalidades inmediatas. Rodó reconoce que el bienestar material es una condición necesaria para aspirar a las realizaciones del espíritu. Los frutos de la racionalización técnica y de la democracia son bienvenidos siempre y cuando se dispongan como puntos de apoyo para edificar concepciones más altas de valor. “Pero no le busquemos [dice] ni en la realidad presente de aquel pueblo, ni en la perspectiva de sus evoluciones inmediatas; y renunciemos a ver el tipo de civilización ejemplar donde sólo existe un boceto tosco y enorme”.³¹ La imagen de lo que se debe (y deberá) ser hay que buscarla, como aquel rey hospitalario, dentro de “nosotros mismos”.³² El proyecto cultural latinoamericano se halla de dentro hacia afuera y transfigura la mirada ominosa que origina el eurocentrismo sobre la situación periférica del Sur (la barbarie ya no descansa en lo propio).

De nueva cuenta, se vuelve a plantear la idea de que no resulta plausible transitar desde la situación particular a un orden identificado —para decirlo en vocabulario marxista— con el despliegue de la modernidad capitalista, tanto por la imposibilidad de repetir el camino recorrido por los centros como por el carácter carente que ese orden y sus contradicciones supone. Se plantea, otra vez, la tesis de que no ir al compás del curso dominante de la modernidad podría ser una ventaja para no incurrir en sus defectos y vicios. Se considera que mientras el norte de América se caracteriza por el desarrollo de la utilidad inmediata manifestado en la prosperidad material, América Latina comprende un

²⁹ Domingo Faustino Sarmiento, “Conflicto y armonías de las razas en América”, en Leopoldo Zea, comp., *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, tomo 1, pp. 403-411, p. 411.

³⁰ En el sentido de aquellos valores propios cuya toma de conciencia permitirían rectificar el camino extraviado desde América Latina y, asimismo, hacerle frente al comportamiento imitativo y a la condición de región subordinada producto de una visión eurocéntrica de la historia.

³¹ Rodó, *Ariel/Motivos de Proteo* [n. 24], p. 47.

³² *Ibid.*, pp. 13-14.

paréntesis reflexivo frente al ideal positivista del progreso y sus resultados (no deseados).

La condición de atraso se interpreta, pues, como la posibilidad de una alternativa propia y distinta de desarrollo. Mariátegui, por las razones ya manifestadas, lo ve desde otro ángulo y valora aspectos que el arielismo no había considerado —sobre todo, en el ámbito de la economía, el trasfondo del colectivismo indígena y el sujeto mestizo. Sin embargo, en ambos autores opera el mismo impulso que podemos designar como una búsqueda de *sentido histórico* en una época que se percibe bajo el signo de la crisis y, a la vez, una preocupación por fundamentar y promover un “ensayo” alternativo que no implicase un rechazo a las adquisiciones materiales e intelectuales del mundo moderno.

La posición de Mariátegui frente al discurso de Rodó es de una drástica desestimación. La vocación espiritualista y conservadora de dicho mensaje significa —según él— un “espejismo teórico” que critica una realidad (democrática y de progreso técnico, sobre todo) que no ha sido realizada en la práctica. En el prólogo al segundo aniversario de la revista *Amauta*, expresa su punto de vista:

El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias. La oposición de idiomas, de razas, de espíritus, no tiene ningún sentido decisivo. Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América latina idealista, entre una Roma rubia y una Grecia pálida. Todos éstos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya —no ha obrado nunca— útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad.³³

El énfasis en lo espiritual habría conducido a criticar adquisiciones apenas presentes en nuestras sociedades, tales como la democracia liberal, el desarrollo de la ciencia experimental y de la industria. Es decir, apunta a lo viciado de cuestiones que por el momento sólo existen en la esfera de la imaginación filosófica y que, al mismo tiempo, suponen rendimientos propiamente capitalistas en tanto conquistas irrenunciables de la civilización. Además, se le reprocha su carácter especulativo que no accede a la “base real”, esto

³³ José Carlos Mariátegui, *Ideología y política* (1929), Lima, Amauta, 1987, p. 248.

es: a las relaciones de producción y de apropiación del excedente que subyacen a los verdaderos problemas de la sociedad peruana. El discurso de Rodó revelaría un mito infecundo, un simulacro ideológico, incapaz, además, de forjar al agente adecuado para realizar las promesas pendientes.³⁴

Hasta aquí la reconstrucción de la problemática del eurocentrismo/marxismo y de la relación con la tradición intelectual desde el punto de vista de Mariátegui. Su postura sobre la pertinencia de la teoría de Marx es algo que se dirime en la confrontación con “el movimiento real de la historia” nacional. Por otro lado, plantea una crítica hacia el arielismo en tanto que un pensamiento disociado de la propia realidad, incapaz, además, de asirla en su dimensión socioeconómica. En este punto, es necesario repasar algunas ideas centrales del paradigma marxista.

*Del proyecto burgués
a la teoría crítica de la sociedad*

MARX le reconoce a Hegel el concepto de sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), el cual refleja el ascenso y la consolidación de la clase media como un rasgo distintivo de la sociedad moderna. Al haberse ocupado de la problemática de la revolución, la filosofía hegeliana instaló la necesidad de postular a un sujeto como el agente portador de la razón y de la libertad. En ese sentido, los ideales progresistas de la Revolución Francesa simbolizan una subversión en la historia al proclamar que ya no se trata de la libertad e interés de unos pocos, de tales o cuales estamentos, sino del hombre en general.

Precisamente dicha proclamación es el cuestionamiento modular que hace Marx a la filosofía idealista como la declaración y exaltación más avanzada de los principios burgueses. En su lugar,

³⁴ Destaca la lectura que hace Mariátegui de la vía socialista como un proyecto que viene a inducir la modernización pendiente en la nación peruana, es decir, a negar su condición de atraso económico y político a través de la transformación de la realidad nacional. “El advenimiento político del socialismo no presupone el cumplimiento perfecto y exacto de la etapa económica liberal, según un itinerario universal. Ya he dicho en otra parte que es muy posible que el destino del socialismo en el Perú sea en parte el de realizar, según el ritmo histórico a que se acompase, ciertas tareas teóricamente capitalistas”, *ibid.*, p. 273.

demuestra la existencia de causas inherentes en la constitución de la sociedad moderna que imposibilitan el pleno desarrollo del hombre. La tesis es que al interior de las estructuras de la sociedad burguesa la libertad del género humano es algo irrealizable.

La aurora de la “nueva época” encerraría una promesa que puede cumplirse debido a los anclajes estructurales y semánticos en los que se apoya la sociedad moderna (derecho liberal e industrialización). Sin embargo, bajo la comprensión dialéctica del cambio sociohistórico, concebido en términos de producción y de contradicciones reales, el capitalismo constituye una condición para que surja el sistema que permitiría a todos los seres humanos desarrollar la plenitud de sus facultades. El concepto de superación (*Aufhebung*) significa que las conquistas del pasado se mantienen y son incorporadas en la siguiente fase de desarrollo histórico.

Resulta clave dejar precisada la idea de una modernidad en transición cuyas aspiraciones —a diferencia de lo que piensa Hegel— resultan imposibles de ser realizadas al interior de la sociedad burguesa. Esta idea queda instalada como esquema orientador en la reflexión marxista. Y pese a la crítica de Marx al pensamiento burgués (a propósito de dicha imposibilidad), tanto él como el propio Hegel argumentan a partir de una altísima compatibilidad entre los proyectos teóricos y los sustentos estructurales de una sociedad en clara transición hacia el horizonte de la modernidad.

Marx no le reprocha al filósofo el desajuste de sus planteamientos con respecto a la formación social alcanzada, sino más bien lo contrario. La forma de superar el discurso filosófico hegeliano consiste, por ende, en ir más allá del orden social y político en el que éste se ve realizado. Marx también plantea su crítica a la economía clásica como expresión de la conciencia de la clase dominante, la cual disfraza la expropiación de la fuerza de trabajo y mistifica la lógica del capitalismo bajo el título de los “genuinos intereses de la humanidad”. Su crítica apunta al hecho de que el orden burgués plasmado desde el siglo XVIII en adelante, fundamentalmente en Inglaterra y Francia, se naturaliza como la-forma de dominación. La interpretación materialista de la historia, en cambio, lo entiende como el último capítulo que sigue testimoniando la negación de la humanidad.

El método de Marx no analiza a la sociedad como el resultado de la actividad pensante de los hombres — tal como se encuentra en la concepción idealista. La radicalidad de su tesis consiste en sostener que las condiciones materiales constituyen la clave para la comprensión y transformación de la realidad tal como de hecho es. La existencia del proletariado es, en efecto, resultado del proceso del trabajo en que se basa la facticidad establecida por la sociedad civil. Por eso es una crítica en el sentido de una denuncia a la totalidad de dicho orden.³⁵ Su planteamiento representa una ruptura con el umbral de la especulación filosófica hacia la realización práctica de la crítica.³⁶

La concepción burguesa podía esgrimir una representación de la libertad y del interés de todos, pero la realidad —según Marx— confirma que sólo se trata de los intereses y de las posibilidades plenas de unos pocos. Mientras el marxismo postula la tesis de contradicciones irreconciliables al interior de la sociedad moderna, las ideas burguesas oprimen esa posibilidad o simplemente la descartan a partir de la naturalización de lo fáctico. La crítica apunta entonces a un pensamiento que impide reconocer que se trata de la realización del interés y de la libertad de una clase social particular, mientras los que sufren las injusticias del sistema corresponden a la situación de “sufrimiento universal” de las mayorías pauperizadas. Por eso, el discurso filosófico, la economía clásica, la filosofía y la sociología constituyen saberes que no pueden auscultar ningún potencial real de emancipación,

³⁵ Cf. Herbert Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social* (1941), trad. de Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Altaya, 1999, p. 253.

³⁶ De ahí también la distancia del marxismo con la sociología; Gramsci, por ejemplo, critica a la disciplina en su dimensión académica como ciencia de los hechos sociales, casi situándola como un sustituto cuando no se puede acceder a la verdad, Arnaldo Bagnasco, “Gramsci y la sociología”, Carolina Togneri y Juan José Castillo, trads., *Sociología del Trabajo* (UCM), núm. 82 (2014), pp. 16-27. Mientras la sociología en su raíz positivista nace como ciencia de la crisis en favor del *statu quo* —en el sentido de que autores como Saint-Simon, Comte, Von Stein reflexionan sobre cómo amortiguar y contener las contracciones de la modernidad—, la teoría marxista pretende superar el orden conquistado por la clase media. No busca reformarlo ni mucho menos afirmarlo, sino hacerse de sus progresos en una dirección en que el proceso del trabajo deja atrás las leyes ciegas y las fuerzas anárquicas de la economía capitalista.

en tanto no estudian el fundamento material como clave para el análisis crítico del orden vigente.³⁷

Es sabido que la tesis histórica de Marx apuntaba al eslabón más fuerte de la sociedad moderna. La revolución iba a detonar en donde las contradicciones inherentes y antagónicas del capitalismo resultarían en su inevitable defunción, con la consecuente superación del orden instaurado por la burguesía.³⁸ Esta forma de plantear las cosas llevó a justificar el colonialismo británico en la India —la inserción del centro capitalista significaba progreso e incremento de las fuerzas productivas. Del mismo modo, Engels valoró positivamente la agresión de Estados Unidos en América Latina, concluía: “en interés de su propio desarrollo, convenía que México cayese bajo la tutela de los Estados Unidos”.³⁹

Aquellos fueron juicios teóricamente justificados en las formas de organización social y de apropiación del excedente. La teoría marxista declara sus premisas epistémicas a partir de la concepción del objeto de conocimiento (¿cómo se produce y reproduce el orden social tal como existe de hecho?, ¿a través de qué mecanismos se genera la apropiación y concentración del excedente?). La operación delimitante es la del *trabajo* en la medida en que especifica el modo en que los individuos se convierten en miembros de una comunidad para asegurar su sobrevivencia. En efecto, la sociedad se constituye como el resultado de la actividad de los seres humanos para cambiar la naturaleza y generar una reserva, con lo que adquiere el estatuto de una realidad *sui generis*.⁴⁰

Marx —comentando la filosofía política de Hegel— argumenta que las relaciones jurídicas y políticas, la conciencia social general,

³⁷ Este punto de vista lo recoge Mariátegui para confrontar los discursos prevalecientes en su contexto, proponiendo que el acceso al problema del indio, de la tierra, de la literatura o de la instrucción pública, sólo por mencionar algunos, exigen una comprensión de los procesos socioeconómicos que están en la base.

³⁸ Cf. Martin Nicolau, *El Marx desconocido. Proletariado y clase media en Marx: coreografía hegeliana y la dialéctica capitalista* (1968), Fernando Santos Fontela, trad., Barcelona, Anagrama, 1972.

³⁹ Cf. Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la nación latinoamericana* (1968), Buenos Aires, Continente, 2011, p. 408.

⁴⁰ Entiéndase como una de las materias de reflexión fundamental de la ciencia de la sociedad en el incesante y creciente proceso de desacoplamiento evolutivo entre individuo y sociedad. Se trata de las consecuencias no deseadas del orden social y de recuperar el control racional de la historia; un aspecto central en la obra de Marx a partir de las posibilidades de una construcción racional de la organización social del trabajo.

deben ser investigadas a partir de la “anatomía de la sociedad civil”, esto es: a partir de los procesos de la *economía política*. Por otro lado, Marx sostiene que las formas de socialización (*Vergesellschaftung*) no pueden explicarse en función de las intenciones originales de los seres humanos, sino como un fenómeno que se escinde de sus creadores, e incluso se vuelve en su contra al terminar regido por criterios que escapan a su control. Esta afirmación descansa en la constatación de que

los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se erige la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.⁴¹

La observación de cómo las relaciones de producción se corresponden y entran en contradicción con el despliegue de las fuerzas productivas materiales da paso a una comprensión evolutiva de la historia, cuya dinámica es el cambio en su redefinición esencial como revolución.⁴² Asimismo, señala un modo de aproximación a lo que se tiene habitualmente por cultura: “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”.⁴³ Son las condiciones materiales de producción y reproducción de la existencia las que determinan las formas de conciencia social y, más aún, toda forma histórica de la sociedad. Por eso, el examen e interpretación de la realidad no se funda en las ideas o autodescripciones de sus miembros, sino en la base real y sus contradicciones internas.

Detrás de este entendimiento hay un análisis de las relaciones de propiedad y de los conflictos derivados a partir de éstas. El supuesto es que la superestructura jurídica y política reproduce

⁴¹ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* [n. 5], p. 7.

⁴² En el mundo antiguo la sociedad no se piensa en torno a la idea de cambio y, por ende, no da cabida a una *lógica de la transformación* en la cual la humanidad se asume como sujeto o agente histórico. Tal es así que la noción de *verdad* —sobre todo en la filosofía del idealismo alemán— ya no se reconoce a partir de la costumbre y de las cosas tal cual están dadas en la realidad, sino en su potencial. La teoría marxista también asumirá esta comprensión.

⁴³ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* [n. 5], pp. 66-67.

las relaciones de propiedad, las cuales en cierto punto terminan actuando como limitantes al desarrollo de las fuerzas productivas. Ingresa así la explicación evolutiva, ¿cuándo se inicia la situación revolucionaria? Cuando las relaciones sociales de producción —en particular las formas de propiedad— bloquean el despliegue de las fuerzas productivas materiales. A partir de este esquema, se caracteriza a la sociedad moderna en un sentido progresivo; se proyecta su carácter y consecuencias a escala planetaria, se sitúa en la función que le tocó a la clase burguesa en la superación del orden feudal y, sobre todo, al proletariado en tanto sujeto convocado a protagonizar el tránsito hacia la emancipación definitiva cuya última estación se encontraría realizada (en lo político y económico) en Francia e Inglaterra.

Una reconstrucción de este tipo, que aparece como algo evidente para el caso de los centros europeos, plantea una serie de interrogantes en los contextos periféricos, ¿por qué habría de darse una situación revolucionaria en donde no se ha alcanzado un nivel de desarrollo material e intelectual? ¿Cómo poner en marcha un ensayo de transformación política que presupone la agudización de los antagonismos entre una clase dominante y una dependiente? Y sobre todo: ¿la débil presencia del modo de producción capitalista y de un proletariado industrial (autoconsciente) invalidaría la pretensión universal de la teoría social marxista? La periodización del marxismo consiste en que, a la conformación de la clase burguesa, le sigue la de sus “sepultureros” y, en consecuencia, la promesa de liberación de la humanidad con el fin de la sociedad de clases y la recuperación del control racional de la historia. Por lo que respecta a la situación de los contextos sociales con un desarrollo incipiente del modo de producción capitalista, Marx deja ver lo siguiente: “Una formación social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia”.⁴⁴

El problema del paso al socialismo sin el despliegue de las leyes del capitalismo se agudiza todavía más considerando que

⁴⁴ *Ibid.*, p. 8.

las relaciones burguesas de producción son la última forma antagonica del proceso social de producción; antagonica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.⁴⁵

¿Cuándo se supera el antagonismo? Con el arribo del nuevo régimen basado en la socialización del trabajo y de los medios de producción, el cual vendría a ser un resultado del desarrollo endógeno y de la negación del capitalismo. Sin embargo, el socialismo realmente existente se materializa en una nación que no se caracterizaba precisamente por contar con los presupuestos objetivos para la revolución, sino por una situación de rezago comparada con el ritmo de la modernidad. Una vez en el ejercicio del poder político, el programa bolchevique aboga por promover la modernización pendiente a través de un “capitalismo de Estado”.⁴⁶ La teoría marxista fue asumida *expressis verbis* como discurso político-revolucionario que tematiza la relativa ausencia de la producción industrial y de las alianzas con los sectores obrero-campesinos.

*Salida al tratamiento habitual
sobre la problemática del eurocentrismo*

AL tratarse de una idea de la sociedad moderna como trasfondo histórico, y de contextos no europeos, la comparación con los centros se vuelve un tema primordial. El diagnóstico que Marx postula para caracterizar a la modernidad plantea la discusión sobre el despliegue efectivo, y a escala global, de una experiencia sociohistórica concreta. Este nivel de universalidad —basado en el despliegue del modo de producción capitalista— discurre en el ámbito de la facticidad histórica. Hay que distinguirlo, necesariamente, de la pretensión de universalidad de una forma de pensar que reclama ser científica.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. V.I. Lenin, “Acerca del infantilismo ‘izquierdista’ y del espíritu pequeño-burgués” (1918), *Marxists Internet Archive* (2012), en DE: <<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1918/mayo/05.htm>>.

Ahora bien, cuando se tematiza la problemática del eurocentrismo desde la óptica marxista, ¿qué se está tematizando específicamente? ¿La asunción de categorías y esquemas conceptuales europeos para dar cuenta de otros contextos? ¿Asumirse en una condición de “minoría de edad” condenada a la imitación de las naciones desarrolladas? ¿Las premisas fundamentales y el núcleo epistémico de las teorías? ¿O tan sólo las consecuencias que se desprenden de la importación de teoría con respecto a los anhelos de desarrollo? Nuestro argumento es que la discusión eurocentrismo/universalidad no ha sido planteada con la radicalidad que merece y eso implica distinguir dos niveles de tratamiento, uno histórico y otro referente al ámbito teórico epistémico.

Lo primero es saber en qué ámbito situar las diferencias. Se ofrecen dos opciones: 1) el concepto de trabajo, vale decir, el hecho de que los hombres entran en relaciones para asegurar la producción y reproducción de su existencia; o 2) la existencia del sujeto histórico en un determinado contexto social puesto en relación con el desarrollo de las fuerzas productivas. ¿Queda invalidada, entonces, la teoría marxista en realidades que no han hecho de suyo el modo de producción capitalista? Ya señalamos que Mariátegui no lo ve así. El análisis de los hechos y de sus interdependencias —a partir de una interpretación sobre el desarrollo sociohistórico de la nación peruana— le permite argumentar a partir de las diferencias entre el capitalismo de los centros y su despliegue en la periferia. Este ejercicio de resignificación lo habilita para fundamentar una evidencia: Occidente ha perdido el monopolio de la concepción del progreso histórico.

La apreciación crítica de las leyes del progreso, sumada a la alternativa que simboliza la revolución soviética, derivó en un notable esfuerzo de autocomprensión. Varios autores ponderaron los 7 *ensayos* como la obra clásica más importante del marxismo en América Latina,⁴⁷ y destacaron que Mariátegui no asumió el método y las categorías de Marx en un sentido prescriptivo, y

⁴⁷ Antonio Melis, “Mariátegui, primer marxista de América”, en Zea, comp., *Fuentes de la cultura latinoamericana* [n. 29], tomo III, pp. 459-493, p. 473; Quijano, “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, pról. a Mariátegui, *7 ensayos* [n. 10], pp. IX-CXII; José María Aricó, *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*, Buenos Aires, Clacso, 2017.

siempre con miras a articular la interpretación de la situación concreta de la sociedad con su transformación. Esta premisa expresa el tratamiento habitual del marxismo latinoamericano con respecto a la problemática del eurocentrismo, confundiendo el discurso de Marx y su pretensión de universalidad con un planteamiento para iluminar condiciones de transformación política y precisar situaciones particulares.⁴⁸ Por eso, la discusión se ha enfocado en demostrar que, pese a su eurocentrismo, Marx no habría cerrado la puerta de la revolución para las sociedades no occidentales.⁴⁹ Ello permitiría salvar una pretensión historicista de universalidad a partir de los puntos ciegos de sus postulados.⁵⁰

⁴⁸ Piénsese, por ejemplo, en el trabajo de Martín Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó, traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, donde se sujeta la noción de *nuevo marxismo* a la productividad que ha tenido el ejercicio de confrontación de la teoría con las condiciones y problemáticas reales en el contexto de América Latina. El autor se refiere al desafío de la traducción de lenguajes importados (las ideas de Marx y las contribuciones del marxismo europeo) de acuerdo con las singularidades regionales y la conformación de un discurso para la transformación política desde los movimientos nacional-populares. La “superación” del problema del eurocentrismo consistiría en el ejercicio de confrontación-traducción que inevitablemente se hace desde la comparación histórica. Surgen, entonces, algunas preguntas: ¿dicha comparación y sus resultados responden a las premisas fundamentales de la teoría marxista?, ¿es suficiente el análisis comparado?, ¿la discusión marxista latinoamericana ha logrado avanzar más allá de eso?

⁴⁹ Al haber señalado en algunos de sus últimos escritos una preocupación por la “cuestión nacional”. Entiéndase como un posicionamiento historicista de la praxis a partir de una lectura de las condiciones “realmente existentes” en el ámbito nacional y de asumir el proyecto socialista como mito y voluntad emancipadora de carácter popular, cf. Aricó, *Dilemas del marxismo* [n. 47].

⁵⁰ Esto ha marcado una tendencia por demostrar que en ciertos artículos y reflexiones tardías de Marx y Engels (relativos a la comuna rusa y al caso irlandés) habría existido una preocupación por la problemática colonial y la situación de las sociedades no occidentales; preocupación que, además, sugeriría un acercamiento a las interpretaciones sobre el fenómeno del racismo de Frantz Fanon, cf. Perla Valero, “Esbozo para una crítica del racismo colonial: un diálogo entre Fanon, Marx y Engels”, en Margarita Aurora Vargas Canales, coord., *Guerrero de silicio: ecos a la obra de Frantz Fanon*, México, CIALC-UNAM, 2018, pp. 61-83. Tal vez no se debería forzar a una teoría a algo que ella misma no declaró en sus propósitos. Por otra parte, estas interpretaciones tienden a omitir una reflexión elemental en la obra de Marx y Engels —por cierto, constitutiva de las lecturas clásicas de la sociología, a saber: que la modernidad supone un avance con respecto a lo precedente—, lo que se pretende superar es el único sistema que ha sido capaz de revolucionar de manera incesante el desarrollo de las fuerzas productivas. Al hacer del capitalismo el típico de la crítica sólo se tiende a subestimar su significado en la historia en términos de sus conquistas, cf. Ágnes Heller y Rafael Alvear Moreno, “‘En casi todo el mundo el capitalismo existe sin democracia’. Capitales flotantes, tiranías democráticamente electas y redistribución invertida en la perspectiva de Ágnes Heller”, *Cuadernos de Teoría Social*, sección entrevistas (Santiago de Chile, Universidad Diego

El desplazamiento de una concepción unilineal de la evolución social detonó la preocupación por el eurocentrismo de la teoría en el nivel de la caracterización epocal y de la praxis política. En ese contexto, Mariátegui lee el testimonio de la Revolución de Octubre como una señal decisiva con respecto a una orientación distinta que adoptaba el curso de la historia. No obstante, en dicho esfuerzo de autocomprensión y de fundamentación de la praxis no descansa el criterio que le confiere un valor estrictamente científico al marxismo. Podría decirse que el eurocentrismo de Marx está ubicado en el terreno de la prognosis y de las valoraciones respecto de los distintos “caminos de la modernidad” (*Sonderwege*). Equivocaciones en sus diagnósticos sobre cuestiones históricas no son decisivas, puesto que no afectan el punto de partida epistémico en juego.

Por otro lado, abordar la pretensión de universalidad en términos historicistas tampoco resuelve el problema. El examen riguroso de la relación entre el significado de un pensamiento propio (auténticamente latinoamericano), la crítica al eurocentrismo y la pretensión universal del conocimiento conducen al campo de la epistemología. Por lo tanto, el interrogante sobre la pretensión de universalidad va más allá de la relativa presencia de una determinada formación social a escala planetaria, de la tematización de las singularidades en comparación con los centros o de la determinación del sujeto histórico al que apostarle para fundamentar la transformación política de la sociedad.

Un tratamiento apropiado de la cuestión no puede prescindir del hecho de que vivimos realmente en una *sociedad mundial* en la que confluyen diferentes tendencias de desarrollo. Aunque no se pueda sostener empíricamente el predominio de las relaciones capitalistas de producción en el contexto periférico —como bien lo ilustró Mariátegui—, la validez del fundamento epistémico sigue intacta. Desde la concepción marxista, en todas las sociedades se trabaja. Sin embargo, al tratarse de la generalización de la modernidad capitalista, el margen para afirmar que todas las vías de desarrollo son particulares se reduce bastante. Algunas

Portales), año 4, núm. 8 (2018), pp. 97-114. Sobre todo si se quieren discutir los alcances y limitaciones de la teoría marxista en un nivel de complejidad mayor, se tiende a pasar por alto los fundamentos teórico-epistemológicos (*Erkenntnistheoretische Grundlagen*) que descansan en las condiciones materiales de producción y reproducción de la existencia.

vías lograron expandirse más allá de su contexto de gestación, lo que produjo efectos estructurales y semánticos en todo el globo —aunque no bajo las expectativas de homogenización que Marx y Engels auguraban, donde lo que menos sucedió fue una nivelación de los rendimientos.⁵¹

La pretensión universal del marxismo se ha rechazado con el argumento de que la prognosis —como supuesta “ley histórica” del progreso de la sociedad— no se cumplió. Pero el que haya ocurrido así no invalida a la teoría en el nivel de sus premisas fundamentales, por ejemplo: la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales vigentes de producción (el conflicto estructural por excelencia); la tesis de la determinación de la conciencia por el ser social; o la afirmación sociológica de que los hombres contraen relaciones necesarias e independientes a su voluntad... también se ha rechazado recurriendo al repertorio de las cosmologías y de las “racionalidades alternativas”, lo que desplaza, a través de ejercicios de contextualización, la reflexión sobre los aspectos más abstractos de la teoría social y de la problemática del eurocentrismo.⁵² Estos ejercicios, sin ninguna duda, permiten fecundas apreciaciones en perspectiva comparada, aunque en cierto punto es obvio que todos los caminos locales son particulares. Había que apuntar, entonces, a la pretensión universal de la teoría como respuesta al desafío de explicar las diferencias al interior de una sola unidad (sociedad), y no oponiendo contextos con base en su especificidad.

¿Cómo explicar las diferencias a partir de instrumentos conceptuales que se refieren a lo que un paradigma postula como base para la constitución de la “sociedad humana”? La determinación conceptual no puede presentar variaciones; se aplican las mismas premisas en todas partes y épocas. Las diferencias surgen cuando estas premisas se ponen en marcha para dar cuenta de contextos específicos que siempre son analizados a partir del *instrumentarium*

⁵¹ Andre Gunder Frank, “El desarrollo del subdesarrollo”, *Pensamiento Crítico* (La Habana), núm. 7 (1967), pp. 159-173.

⁵² Cf. Ramón Grosfoguel, “Izquierdas e izquierdas otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales”, *Tabula Rasa* (Bogotá), núm. 11 (julio-diciembre de 2009), pp. 9-32; también Walter Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, trads., Barcelona, Gedisa, 2007.

ya conformado. Es decir, si partimos del fundamento del trabajo no sería plausible investigar la realidad peruana o mexicana y decir que allí no se trabaja. Cualquier análisis marxista está obligado a empezar por la categoría de trabajo.

Desde luego que la pregunta recién planteada no evitaría —tampoco sería deseable que lo hiciera— la oferta de diferentes miradas para dar cuenta del objeto de conocimiento. Basta un breve repaso a la diversidad de puntos de vista que conviven al interior del marxismo, así también otras miradas como la teoría de sistemas sociales, las llamadas “sociologías interpretativas” o la fenomenología social, las cuales ofrecen otra operación delimitante y constitutiva para el estudio de los fenómenos sociales.⁵³

El trabajo —para el paradigma marxista— constituye la llave maestra para analizar las formas de organización que las diversas sociedades concretas adoptan. Para insistir en este aspecto: trata las condiciones materiales de la existencia que hacen a los individuos seres sociales. Debe recalcar, además, que la lectura no sólo se concentra en la vigencia del capitalismo moderno, sino que toda la evolución social es analizada a partir de cómo se ha organizado (socialmente) el trabajo. En ello radica la genuina pretensión universal del marxismo y no, por ejemplo, en la existencia relativa de las formas capitalistas.

Ahora bien, si la configuración producto del trabajo se caracteriza por sus rasgos feudales, campesinos o capitalistas, es algo que se dirime empíricamente a través de la investigación. Por eso, señalar la vigencia de Marx a través de las condiciones reales para postular el tránsito hacia el socialismo, en América Latina o donde sea, es algo secundario. ¿Por qué en América Latina ha sido ésa la preocupación central del marxismo desde sus orígenes? ¿Por qué se ha concentrado la discusión en precisar diferencias socio-históricas como respuesta al sesgo eurocéntrico, y la necesidad de superarlo demostrando que Marx sí es válido acá? Porque se trata de generar estrategias de transformación política en contextos en

⁵³ Nuestra posición queda fijada de tal manera que se torna en una cuestión irrelevante sobre si tal o cual paradigma es el correcto, el mejor o superior. Lo que sí puede exigirse es que se realice una autoclarificación sobre el nivel de abstracción y los correlatos empíricos.

que la relativa presencia de relaciones capitalistas de producción se convierte en un motivo de reflexión ineludible.⁵⁴

Nuestro argumento no consiste en darle razón (o no) al notable esfuerzo de autocomprensión que inauguró Mariátegui, sino más bien en despejar un aspecto que —desde los críticos y grandes intérpretes de su obra— se ha dejado de lado: el nivel epistémico no ha sido planteado.⁵⁵ La recepción de las ideas y categorías de Marx ha estado orientada al tema de la singularidad histórica, las estrategias de transformación política y las alianzas de clase. El marxismo de América Latina se ha enfocado en el diagnóstico epocal y en la perpetua preocupación por las porciones de la realidad (individuos, pueblos, saberes) que tal o cual discurso teórico habría dejado de lado. ¿Por qué se dio así?, y ¿qué consecuencias ha tenido para la teoría social latinoamericana? son cuestiones que abordaremos en próximos trabajos.

⁵⁴ Mariana Bayle, “Abordajes latinoamericanos de la crisis del marxismo: la revista mexicana *Cuadernos Políticos* (1974-1989)”, en Chávez y García, eds., *Para una sociología de la emancipación mental* [n. 1], pp. 217-240.

⁵⁵ Sobre la vigencia del modo habitual de tratamiento y de crítica al eurocentrismo, cf. Fabián Cabaluz y Tomás Torres, *Aproximaciones al marxismo latinoamericano: teoría, historia y política*, Santiago de Chile, Ariadna, 2021.

RESUMEN

En América Latina el marxismo se ha discutido en torno a la cuestión de la singularidad histórica y la preocupación por impulsar procesos de transformación política. En ese sentido, la obra de José Carlos Mariátegui (1894-1930) representa una alternativa al eurocentrismo de la teoría. Su aporte consiste en dar cuenta de las condiciones para la práctica sociohistórica a partir de una interpretación situada en la realidad nacional. Los autores consideran que este modo de procesar el discurso crítico de Marx sustrajo la discusión de los aspectos más abstractos de su planteamiento. La pregunta guía es: ¿en qué radica la pretensión universal del marxismo? Se propone aquí una mirada al problema del eurocentrismo desde un ángulo de mayor complejidad que considera los fundamentos epistémicos de la teoría social.

Palabras clave: tradición intelectual latinoamericana, capitalismo europeo, pretensión de universalidad, teoría social latinoamericana.

ABSTRACT

The debate about Marxism in Latin America has revolved around the question of historical singularity and the concern of stimulating political transformation processes. In this sense, Mariátegui's work stands out as an alternative to the theory's Eurocentrism. His theoretical contributions state the conditions for this sociohistorical practice based on an interpretation grounded on the national reality. The authors argue that this way of processing Marx's critical theory deprives the discussion of the more abstract aspects of his approach. The guiding question is *what is the universal claim of Marxism standing on?* This paper suggests that Eurocentrism needs to be interpreted from a more complex angle that takes into consideration the epistemic foundations of social theory.

Key words: Latin American intellectual tradition, European capitalism, claims of universality, Latin American social theory.

