

GUIBAL, Francis: *Vigencia de Mariátegui*, Lima: Empresa Editora Amauta S.A., Serie Centenario, 1995, 234 pp.

Uno de los rasgos constitutivos de nuestra vida moral parece ser —lo dice Aristóteles— que necesitamos de ciertos modelos de virtud. Sean cuales fueren nuestros oficios, nuestros hábitos o nuestros propósitos, solemos recurrir siempre, aun secretamente, a algunos personajes ejemplares, en cuya vida reconocemos una forma de realización de nuestras aspiraciones más profundas. Esto es así porque la virtud o la felicidad no son cosas que puedan estudiarse o enseñarse, y porque son además difíciles de alcanzar a lo largo de toda una vida. Volvemos por eso la mirada hacia ciertos individuos que —creemos— supieron conjugar armoniosamente en su vida los valores que nosotros mismos deseáramos poner en práctica en la nuestra, y nos valemos de ellos como puntos de orientación en la praxis cotidiana. De estos personajes, o al menos de algunos de ellos, no nos importa tanto qué teorías o qué ideas específicas defendieron en un momento determinado de sus vidas, sino qué *actitud moral* adoptaron permanentemente en ellas, pues es esa actitud la que nos sirve simultáneamente de pauta para la acción y de fuente de identificación moral.

José Carlos Mariátegui es un modelo de virtud moral en el sentido aristotélico indicado, al menos para un cierto sector de la sociedad peruana. Su figura no es tan sólo la de un intelectual o la de un político, cuyas ideas o programas pudieran ser objeto de discusión en la actualidad. No. Su figura es la de un paradigma de actitud moral, la de un ejemplo, un héroe, un santo... Importa saber por eso no sólo qué escribió, sino qué dijo en tal o cual ocasión, cómo reaccionó ante tal o cual situación y, más en general, qué otras muestras dio de su buen juicio moral. El mismo Mariátegui ha contribuido a ofrecer esta imagen de sí mismo en un doble sentido: primero, por haberse ocupado casi permanentemente de la definición de nuestra identidad, de nuestra identidad nacional, y, segundo, por haber empleado una simbología futurista, romántica y moralizante. Se explica así que las celebraciones de su centenario, incluyendo no pocos de los trabajos que se han escrito con esta ocasión, hayan estado marcados por el elogio reverente al maestro, por la actualización de los mecanismos de identificación moral, por el culto casi ciego al modelo de virtud. ¡Paradójico destino de un pensador iconoclasta!

También para Francis Guibal es Mariátegui un modelo de virtud, aunque lo es en un sentido muy diferente al del culto ciego. ¿En qué sentido lo es, entonces? El Mariátegui que encontramos en él es, ante todo, un “transeúnte” (p. 34, p. 204), un pensador itinerante que tiende puentes entre los mundos

por los que transita, un hombre de síntesis originales y de talento hermenéutico. Guibal divide su libro en ocho capítulos, que llevan todos en el título el sello evocador del tránsito: “Entre pasado y presente”, “Entre mundialidad y peruanidad”, “Entre mito y mística”, y así sucesivamente, siempre con el “entre” por delante. Guibal ha querido pues expresar, hasta en los títulos, el valor peculiar de Mariátegui que le interesa resaltar en el desarrollo del texto: su capacidad para hacer dialogar a las tradiciones entre sí, su imaginación para buscar formas originales de conciliación entre ellas y su generosidad para entregarse a esta tarea.

Que Francis Guibal destaque estos valores en la figura de Mariátegui no debería sorprendernos, porque también él es un “transeúnte”, que ha recorrido y recorre muchos de los mundos por los que transitó Mariátegui con un impulso ético similar. Guibal está ligado a la “peruanidad” por su experiencia vivida y por su familia, y está ligado a la “mundialidad” por su origen y su oficio. Esa doble “filiación” lo llevó rápidamente a descubrir a Mariátegui, a interesarse por su obra y a identificarse con su manera de asumirla. No es nada casual que el seudónimo que eligiera para presentar este trabajo ante la Comisión Nacional del Centenario fuese precisamente: “Javier Alba”. “No puedo ni pretendo negar —escribe Guibal— que este Mariátegui, orgánicamente inquieto y ‘místico’, viajero del alba, caminante de lo desconocido, es ‘mi’ Mariátegui,... aquél que ha marcado con su huella mi existencia y mi pensamiento” (p. 35). Como decía hace un momento —siguiendo a Aristóteles—, la fuerza moral de los modelos de virtud radica justamente en que despiertan en nosotros sentimientos de identificación. Guibal llega a preguntarse si él, como francés, podría sentirse autorizado a apreciar la vigencia de un pensador latinoamericano, y responde —con razón, y con sentido moral— que lo hace porque lo “alienta y sostiene la figura misma de este gran ‘transeúnte’ que ha sido Mariátegui”, a quien él espera “permanecer fiel” (p. 204).

Pero Guibal no es sólo un transeúnte, sino es también un filósofo y un artesano de las ideas. Su libro tiene por eso una estructura sugerente y bien lograda. Contiene, como veíamos, ocho capítulos que se refieren explícitamente a ocho *tránsitos* del itinerario intelectual de Mariátegui. Todos son, nominalmente, tópicos de la investigación mariáteguiana —su “invitación a la vida heroica”, su noción de “peruanidad”, la síntesis entre modernidad y tradición, la noción de “mito”—, pero todos ellos son sometidos al cuestionamiento de su *vigencia*, como lo sugiere el título mismo del libro. Nos dice Guibal que se trata de “ensayos circunstanciales”, de “fragmentos”, es decir, de trabajos que fueron escritos independientemente y para ocasiones diversas (pp. 9-10). Pero, pese a ello, y pese a que también en este estilo de escritura opera un mecanismo de identificación, los “fragmentos” están muy bien articulados entre sí. El primero, “Entre pasado y presente, ¿Mariátegui hoy?”, plantea el problema de nuestra *distancia* histórica respecto de Mariátegui; el

último, “Entre repetición y olvido, la herencia de un legado”, discute la cuestión de nuestra *cercanía* a su universo conceptual o moral; y, entre ambos capítulos, hallamos una discusión interesante de algunos temas centrales de su pensamiento, sin tener nunca la impresión de que se está incurriendo en repeticiones. Lo más interesante del caso es, sin embargo, que Guibal no los llama “capítulos”, sino “espectros”, apoyándose en el sentido que da a este término Jacques Derrida en su obra reciente *Spectres de Marx*. Esta idea de Guibal me parece muy sugerente, muy atinada para el caso de Mariátegui, y quiero por eso analizarla con más detalle.

“Espectros” llama Derrida primeramente a los fantasmas de los muertos, en el doble sentido que la palabra encierra también en castellano: el fantasma es la figura de un muerto, pero es justamente su figura viva, es la presencia acechante del muerto ausente. Derrida utiliza la expresión para referirse a Marx, y juega para ello con la traducción francesa de la primera frase del *Manifiesto del Partido Comunista* —“Un fantasma (*un spectre*) recorre Europa...”—. De Marx, un muerto ya tantas veces sepultado en nuestros días, hay todavía un fantasma que ronda amenazante entre nosotros, hay una demanda aún vigente que nos advierte sobre las injusticias contra muchos oprimidos. También Mariátegui, podríamos añadir nosotros, es un muerto de dudosa reputación en nuestros días, y es sobre su vigencia, sobre su espectralidad acechante, que nos habla Guibal en su libro. Pero Derrida no habla de “un” espectro, sino de espectros en plural. Porque los “espectros” son también radios de acción, ámbitos de influencia, en los cuales y a través de los cuales puede hacer su aparición la figura interpeladora del fantasma. Los capítulos del libro de Guibal son justamente “espectros” porque cada uno de ellos analiza un ámbito de la realidad, o de la reflexión, en los que parece seguir teniendo vigencia, seguir teniendo vida, la memoria o la palabra de Mariátegui.

En el marco de este universo fantasmagórico, tan rico en significaciones, lo que el libro nos ofrece es un debate vivo entre Guibal, el filósofo, y Mariátegui, el pensador y ensayista. Animado por esa suerte de identificación ética con el pensador *transeúnte*, Guibal somete a análisis muchas de las tesis conocidas de Mariátegui, remitiéndolas al contexto de la discusión filosófica contemporánea y preguntándose por su actualidad. El análisis es muy sugerente, porque Guibal no oculta sus cartas —sus “filiaciones” teóricas— y porque no se escuda en la actitud paralizante de la reverencia. Es en eso fiel al iconoclasta con el que dialoga. Se trata realmente de un debate vivo, aunque naturalmente imaginario, porque Mariátegui aparece allí en escena como interlocutor de muchos de los filósofos contemporáneos, predominantemente franceses, incluyendo, por más paradójico que parezca, a algunos de los pensadores postmodernos. Volveremos más adelante sobre esta paradoja. Y como en todo debate vivo, más aún en uno relativo a la vigencia de un pensamiento, no todo es coincidencia o acuerdo. Hay también discrepancias, de fondo y de

forma.

Debatir con Mariátegui exige, sin embargo, en primer lugar una clara conciencia de la distancia que nos separa de él. Esa distancia es histórica y es teórica, porque no sólo ha cambiado el mundo desde entonces, sino ha cambiado también el universo conceptual en el que planteamos nuestras preguntas. “El respeto a esta distancia —escribe Guibal— es probablemente una condición necesaria para poder mantener viva una ‘inspiración’ auténticamente mariáteguiana” (p. 13). El libro que comentamos se abre, como ya dije, con una tematización de esta distancia y con un análisis de la situación política y del clima intelectual de nuestra época. Salta a la vista, sin embargo, también desde el comienzo, el curioso parentesco que vincula al mundo contemporáneo con el de Mariátegui, y salta también a la vista, en consecuencia, la relevancia de su posición matizada e inteligente.

Entonces, como ahora, parecen reinar en alianza extraña el positivismo y el nacionalismo, la razón instrumental y el tribalismo, el mercado y los diferentes tipos de fundamentalismo. Y ahora, como entonces, adquiere renovada vigencia un pensamiento mediador como el de Mariátegui, que sabe identificar no sólo los males sino igualmente los valores de la modernidad, y que busca conciliarlos con aquellos otros valores que están presentes en el imaginario de los pueblos (*cf.* p. 111). *Entre* la modernidad y la tradición, *entre* la “mundialidad” y la “peruanidad”, la vigencia de Mariátegui radica en su “intuición de fondo” (p. 115), que no es otra que la necesidad de “articular *de otro modo*” estas dos dimensiones constitutivas de nuestra identidad. Lo que sí parece haber cambiado radicalmente entre el entonces y el ahora es la crítica contemporánea a la idea misma de racionalidad, crítica de la que no está exento el marxismo. De muchas y muy distintas maneras se ha puesto hoy de manifiesto la herencia positivista, productivista, totalitaria del marxismo, su complicidad con el paradigma de la razón instrumental (o, como dice Guibal, con el paradigma de la “ecotécnica”). Pero, justamente en un contexto conceptual como éste, resuenan con más claridad las reservas que tuvo siempre Mariátegui frente a las interpretaciones cientificistas y uniformizantes del marxismo, y resulta mucho más convincente su esfuerzo por dotar al socialismo de un componente ético y un sustrato nacional.

La “intuición de fondo”, esa articulación novedosa de nuestras dimensiones constitutivas, la extiende por eso Guibal a tres temas en los que podría verificarse la vigencia de Mariátegui: 1) su convicción de la necesidad de concebir un socialismo acorde a la época y al país; 2) su esfuerzo por subrayar la dimensión ética del reconocimiento social; y 3) su idea de vincular el cambio social a la mentalidad y el imaginario de los hombres (*cf.* pp. 110-112). Expresados de esta manera —quiero decir: de esta manera genérica y abstracta—, los tres temas mencionados dan cuenta sin duda de la originalidad del pensamiento de Mariátegui y de las razones de su vigencia en la actualidad.

Pero, al entrar un poco más en los detalles de cada uno de ellos, comienzan a aflorar las diferencias o incluso las reservas de fondo. Es lo que ocurre, específicamente, con la crítica de Guibal a la concepción que Mariátegui tiene del mito. Por ser ésta su discrepancia más significativa, paso a analizarla brevemente a continuación.

Para empezar, constata Guibal una interesante tensión, una tensión difícil de conciliar, en la actitud de Mariátegui frente al mito: de un lado, es evidente su insistencia en la capacidad cohesionadora y movilizadora del mito colectivo; pero, de otro lado, no es menos evidente su elogio continuo del heroísmo voluntario y el misticismo individual. “Entre mito y mística”: así se llama precisamente el capítulo o “espectro” (cap. VII) en el que se lleva a cabo esta discusión. Pero “entre” ambos no parece esta vez, piensa Guibal, haber tendido Mariátegui un puente suficientemente consistente. Ello se debe a que el mito, como categoría, impide su asimilación o su instrumentalización histórica, como quizás lo imaginaba Mariátegui. Hay en él “una contradicción difícil de superar entre lo que se pretende y los medios a los que se recurre” (p. 196, *cf.* también p. 78). El *fin* perseguido es comprensible, e incluso inobjetable: articular la dimensión ética del sentimiento colectivo; pero los *medios* conceptuales son inadecuados porque al mito le es consustancial una dimensión mistificadora. Hay que renunciar al mito. Hay que “interrumpirlo”, nos dice Guibal, utilizando una expresión de Jean-Luc Nancy (p. 199), es decir, hay que despojarlo de su envoltura mistificante para permitir que tras ella aparezca la existencia plural de los individuos involucrados. Si en esta tensión entre el “mito” y la “mística”, Mariátegui parecía optar pues por el “mito”, Guibal no oculta su intención de optar más bien por la “mística” (*cf.* pp. 35, 215, 232). Trata por eso de corregir, de aligerar, en este punto la concepción de Mariátegui, tomando prestada de Walter Benjamin (en forma análoga a como lo hace Derrida) la noción de “débil fuerza mesiánica”, es decir, la idea de nuestra permanente receptividad ante una alteridad sufriente que desde el pasado o desde el presente nos interpela y mantiene viva nuestra vigilancia (*cf.* pp. 30-31).

La referencia a Benjamin no es casual ni esporádica. Es más bien sólo una expresión, entre muchas otras, de la concepción de la racionalidad que el filósofo Guibal lleva consigo en su diálogo con Mariátegui, y que posee un sello claramente levinasiano. Esta concepción puede reconstruirse también por medio de las fuentes que le sirven de inspiración: *entre* Eric Weil y Cornelius Castoriadis, *entre* Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy; a través de ellos Guibal va articulando a lo largo del libro un modelo de racionalidad receptiva, abierta, comunicativa, una racionalidad ética de la “vida sensata” (p. 63, *cf.* también p. 199). Siendo ésta la perspectiva de su reflexión, lo que Guibal pretende es aproximar a Mariátegui a este terreno, para hacer confluir y reconciliar en él las intuiciones centrales de su pensamiento, esas intuiciones que se

encuentran hasta hoy en una constelación conceptualmente inadecuada. Temo, sin embargo, que en esto va Guibal demasiado lejos. Hay en Mariátegui un voluntarismo tan ostensible, una confianza tan manifiesta en el progreso de la razón y en el destino de la humanidad, que su concepción difícilmente podría dejarse asimilar al paradigma de la racionalidad receptiva.

No quiero terminar sin antes llamar la atención sobre una dimensión importante de la obra de Mariátegui, que compromete también en cierto modo su vigencia, pero que no se halla problematizada en la obra de Guibal. Me refiero a la dimensión simbólica de su pensamiento. Mariátegui hace uso de una simbología moral exuberante, de claro corte futurista, que sirve de expresión a su voluntarismo y su vitalismo. Su “invitación a la vida heroica”, su elogio del nomadismo y la aventura, su insistencia metafórica en el “alma matinal” y en la “vida agónica”, toda esta simbología espartana, ingenua, romántica y hasta bélica, que parece desconocer los placeres y los valores de la vida sedentaria, no puede ser conciliable, ni estética ni éticamente, con el ideal de racionalidad del que el mismo Guibal se siente deudor. Si hacia el final de su libro escribe: “me parece muy sintomático que no haya sido y que no siga siendo necesario compartir todas las convicciones ideológicas ni todos los compromisos institucionales de Mariátegui para sentirse en afinidad y cercanía con sus orientaciones de fondo” (p. 229), yo me permitiría añadir que tampoco tendría que ser necesario, para reconocer su vigencia, compartir esta simbología de dudosa significación. Mejor haríamos en emular la actitud dialogante y polémica de Guibal, el transeúnte, con Mariátegui, el maestro de virtud, actitud dialogante y polémica que ambos realmente comparten y de la que este libro es un valioso testimonio.

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú