

DEFENSA DEL MARXISMO



JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI
EDICIÓN COMENTADA

Instituto de Filosofía
Universidad de Valparaíso



Defensa del marxismo. Edición chilena de 1934 comentada.
José Carlos Mariátegui La Chira
Editores: Osvaldo Fernández Díaz, Patricio Gutiérrez Donoso,
Jorge Budrovich Sáez, Gonzalo Jara Townsend.
Segunda edición. Santiago, 2017.

© 2017 de la presente edición,

Edición

Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano
Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

Número de copias:

ISBN 978-956-358-868-2

CDD: 320

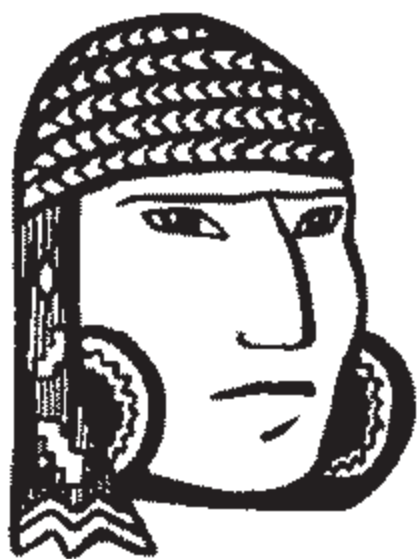
Contacto: cepib.filosofia@uv.cl

José Carlos Mariátegui

DEFENSA DEL
MARXISMO

Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano

Editorial Popular La Pajarilla



Índice

<i>Nota editorial</i>	8
<i>Prólogo a la segunda reedición</i>	10
1	15
2	20
3	25
4	32
5	39
6	44
7	52
8	55
9	57
10	61
11	64
12	68
13	76
14	80
15	88
16.....	93
17.....	102
<i>Itinerario de la edición de Defensa del Marxismo en Chile,</i>	
Patricio Gutiérrez Donoso	107
<i>¿Defensa o transformación del marxismo?,</i>	
Oswaldo Fernández Díaz.....	119
<i>Revitalizar la revolución: moral de productores y lucha por el socialismo en José Carlos Mariátegui,</i>	
Gonzalo Jara Townsend	138
<i>Del clamor de la realidad a la creación heroica: notas para un “marxismo peligroso”,</i>	
Jorge Budrovich S.....	161
<i>Mariátegui y la condición reformista del socialismo belga: ejemplo de una vida sin heroísmos,</i>	
Claudio Berrios	187
<i>Cuadro comparativo Defensa del Marxismo</i>	
José Carlos Mariátegui.....	201

Nota editorial

La fecunda y desinteresada relación que desde hace un tiempo hemos forjado con el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) se ha materializado en esta ocasión, a través del producto que en tus manos reposa.

Material de lectura de inconmensurable valor, útil y provechoso, sobre todo para aquellos/as obsesionados/as con los asuntos de la Revolución y la lucha por la felicidad plena de los pueblos.

El pensamiento herético de José Carlos Mariátegui no sólo comprueba la salud del dogma sino que además posibilita reinventarlo creativamente en nuestros tiempos, sin ser calco ni copia de nada. Es así como nos propone una Concepción del Mundo, totalmente empapada con la realidad concreta, de donde emana la praxis transformadora.

El texto que ahorita tú tienes, está compuesto por 17 ensayos, publicados y difundidos en distintas revistas de la época, coincidiendo con la explicitación de la revista Amauta respecto a su orientación socialista, lo que también contribuiría meses después a la conformación del Partido Socialista del Perú.[1]

Ésta elocuente apología busca defender el patrimonio teórico y práctico -producido por los fundadores del Materialismo Histórico- del proletariado a nivel mundial, respecto tanto de las desviaciones ideológicas provenientes de la socialdemocracia como también de la contemporánea a él e inaugurada por Stalin como marxismo-leninismo.

[1] También coincide con la publicación de los 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Podríamos entender entonces que esta etapa del autor es profunda e intensamente creativa con la genuina disposición de traducir dicha Concepción de Mundo a su propia realidad.

Es así como este sencillo hombre, de nacionalidad peruana pero de alcance universal, se inscribe entre los intelectuales orgánicos de Nuestra América junto a Martí, Fidel, el Che y muchos más. Verdadero tesoro para los/as explotados/as, oprimidas/os y dominados/as del mundo entero.

Editorial Popular La Pajarilla

Prólogo a la segunda reedición

José Carlos Mariátegui La Chira no es solamente uno de los marxistas latinoamericanos más importantes y más creativos que podemos encontrar en el siglo XX, en él observa Michel Lowy; "una fuerza y originalidad que contiene un significado universal. Su marxismo herético guarda profundas afinidades con algunos de los grandes pensadores del marxismo occidental como: Gramsci, Lukács o Walter Benjamín".[1] La reflexión que abre el pensamiento de Mariátegui en Latinoamérica, es colocar en perspectiva y en cuestión, un tipo de lectura y de mirada sobre el marxismo representado hasta esa fecha por esquemas positivistas y economicistas que fueron difundidos por la ortodoxia oficial en gran parte del continente.

En esta perspectiva el marxismo de Mariátegui lo "podríamos llamar comprometido pero a la vez conscientemente herético",[2] por el hecho de que las ideas de Marx aceptan exégesis para su extensión. El editor de la revista *Amauta* en sus textos; "rechazó su interpretación dogmática; se declaró a favor de la Revolución de Octubre pero no a favor de su repetición ahistórica".[3] Y es justamente en *El Mensaje al Congreso Obrero* de 1927, que Mariátegui manifiesta su anti-determinismo y su creencia relativista sobre la dialéctica expuesta por Marx:

“El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas,

[1] Michael Löwy, "Ni calco, ni copia : El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui," en : *7Ensayos*, 80 años, Lima n° 2, Marzo 2008, p.1, también en: www.7ensayos80aniversario.com

[2] Gabriel Vargas Lozano, «El marxismo herético de José Carlos Mariátegui», in: Weinberg, Liliana, Melgar, Ricardo, Editores, *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, Cuadernos de Cuadernos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000. p. 158

[3] Ídem.

igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades".[4]

Para Mariátegui, el marxismo, no se trata de aplicar un método o una teoría, esta debe ser constantemente contrastada con la realidad, ya que es amoldable a la praxis de cada pueblo. A través de este enfrentamiento con el ambiente inmediato, se fortalece o se desechan las concepciones teóricas. Es por este motivo que el Amauta no dudaba en afirmar sobre sus exploraciones; "volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica"[5], en esta perspectiva, la obra de Mariátegui "trata de toda una línea de pensamiento que reivindica una concepción activa y creadora de la realidad"[6], que mantiene como motor ante todo el deseo de transformación.

Defensa del Marxismo constituye en Mariátegui el núcleo central de su pensamiento, en tanto que muestra una construcción heterodoxa y herética de las ideas de Marx desde Latinoamérica, lo que sorprenderá a muchos espíritus lúcidos de su generación, cuyas repercusiones resuenan hasta la actualidad.

Defensa del marxismo, trata del conjunto de ensayos escritos originalmente entre noviembre de 1927 a junio de 1929 en las revistas Amauta y que originalmente habían sido publicados en las revistas limeñas Mundial y Variedades[7], y que serán pu-

[4] "Mensaje al Congreso Obrero" Amauta, nº5, año ii, enero de 1927, pp. 35-36, Publicado con motivo del segundo Congreso Obrero de Lima, también en: José Carlos Mariátegui, Ideología y Política, Amauta, séptima edición, Lima 1975, p. 111.

[5] José Carlos Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Amauta sexagésima segunda edición, Lima 1995. advertencia, p. 11

[6] Gabriel Vargas Lozano, «Marxismo herético de José Carlos Mariátegui», in: Weinberg, Liliana, Melgar, Ricardo, Editores, Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina, Cuadernos de Cuadernos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000. p. 159.

[7] Cfr., Rouillon, Guillermo, Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

blicado como libro en 1934 en Chile, bajo el título de Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria. Mariátegui había dejado organizado el texto para su publicación, pero una serie de circunstancias adversas, sumado a su prematura muerte dejó el proyecto sin editar, pero sin duda, la importancia internacional de su figura y obra para el pensamiento latinoamericano llevo a que se publicara por primera vez en Chile, obra que fue presentada con un prólogo escrito por su amigo y colaborador americanista Waldo Frank.[8]

La presente reedición contiene los 17 ensayos de Defensa del Marxismo publicados en Chile en 1934, en esta ocasión hemos omitido el prólogo hecho por Waldo Frank así como también la segunda parte del libro titulada La Emoción de nuestro tiempo[9]. Nuestra investigación muestra que las preocupaciones centrales de Mariátegui con respecto al marxismo se encuentran contenidas en los 17 ensayos. La reedición actual es el fruto de un análisis de contrastación de los ensayos de Defensa del Marxismo editados en Chile en 1934 con los ensayos aparecidos en las revistas Mundial, Variedades, y Amauta, junto a la edición popular de Defensa del marxismo de la editorial Amauta impresa en múltiples ocasiones desde 1959.

[8] Cfr. Mariátegui, José Carlos, Defensa del marxismo, polémica revolucionaria, Ediciones Nacionales y Extranjeras, Santiago Chile 1934.

[9] El apartado La emoción de nuestro tiempo incluye: El hombre y el mito publicado en Mundial, año V, núm. 241, Lima, ene. 16, 1925; Epígrafe de la sección Motivos Modernos; Dos concepciones de la Vida, en Mundial, año V, número. 240, 9, 1925. Lima, ene.17 Epígrafe de su sección Motivos Modernos. La lucha final, en Mundial año V, núm. 250, Lima, Mar. 26, 1925. La paz de Versalles. Claridad, año I, núm. 2, Lima, Jul. 1923. Lenin; en Claridad, núm. 5, Lima, Mar. 1924. La Lucha por la Independencia nacional de la India. Variedades, año XXVI, núm. 1139, Lima, ene. 1º, 1930, p. 2. Epígrafe de su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Bourdelle y el Anti-Rodin Amauta, núm. 26, Lima, set-oct.1929, p. 51-52; Populismo literario y estabilización capitalista. Amauta, núm. 28, Lima, ene. 1930, p. 6-9; la intervención Italiana en la guerra. Amauta, núm. 3, Lima, agos-set. 1930. La libertad de la enseñanza. Mundial, año VI, núm. 258, Lima may. 22, 1925. Epígrafe de su sección: Temas de nuestra América; La enseñanza y la economía. Mundial, año VI, núm. 259, Lima, may. 29, 1925. Epígrafe de la su sección: Temas de nuestra América; Los maestros y las nuevas corrientes. Mundial, año VI, núm.261, Lima, jun. 12, 1925. Epígrafe de su sección: temas de nuestra América; Arte, revolución y decadencia. Amauta, núm. 3, Lima, nov. 1926.

La reedición de Defensa del marxismo es el fruto del trabajo de investigación desarrollada al alero del Centro del Pensamiento Iberoamericana, perteneciente a la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, dirigido por el Doctor Osvaldo Fernández Díaz, en conjunto con Patricio Gutiérrez Donoso, Jorge Budrovich Saez y Gonzalo Jara Townsend. La reedición la hemos organizado en dos apartados; primero se presentan los 17 ensayos de la edición chilena de 1934, cada uno de los cuales son reseñados con un respetivo aparto crítico de citas al pie de páginas, que van dando cuenta de los cambios más relevantes producidos en las diferentes publicaciones en las cuales fueron aparecieron los ensayos con respecto a la edición chilena.

La segunda parte hemos incluido los cuatro trabajos de la primera reedición 2015, que reflexionan y ubican Defensa de Marxismo dentro de su importancia teórica para el marxismo latinoamericano, mostrando aspectos centrales de la reflexión mariáteguiana. Para una mayor claridad de lo que venimos señalando y poder seguir el itinerario de publicación que representan los 16 ensayos originales de Defensa del Marxismo, hemos realizado un cuadro comparativo[10], que informa sobre las publicaciones de los ensayos en sus diferentes ediciones. En esta ocasión hemos agregado un quinto trabajo de profesor Claudio Berrios que se titula: Mariátegui y la condición reformista del socialismo belga: ejemplo de una vida sin heroísmo.

Nos queda más que agradecer a Nadia Rojo Libuy por su colaboración en el trabajo investigativo y su contribución a la transcripción y corrección del texto, a Héctor Flores Ibérico del Perú por digitalizar las revistas Mundial y Variedades donde publica-

[10] Nos hemos valido para el cuadro comparativo de la revista Amauta (1926-1930), edición facsimilar Empresa Editora Amauta, Lima, Perú, 1976, también de Guillermo Rouillon, Bio-Biografía de José Carlos Mariátegui, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1963 y de Charles Jaime Lastra Domínguez Valoración del libro Defensa del marxismo. En ellos se pueden apreciar algunas variaciones en los títulos de los Ensayos así como en la compaginación de aquellos, no incluimos una serie de puntos y comas que nuestra investigación arrojo en el proceso comparativo.

ra José Carlos Mariátegui sus primeros ensayos de Defensa del Marxismo. También a muchos otros que nos permitieron exponer nuestra investigación, especialmente a Sara Beatriz Guardia por difundirlo a través de la Cátedra José Carlos Mariátegui en Perú.

Sin más dejamos a ustedes esta obra para que pueda iniciar nuevos problemas, desafíos y perspectivas para las investigaciones del marxismo en América Latina. Con este libro comentado, esperamos mantener vivo el sentido de José Carlos Mariátegui que manifestará en los Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana: el de meter toda mi sangre en mis ideas.

Patricio Gutiérrez Donoso
Gonzalo Jara Townsend
Valparaíso invierno del 2017

En un volumen que tal vez ambiciona la misma resonancia y divulgación que los dos tomos de la "Decadencia de Occidente" de Spengler, -y que ha sido ya traducido, con más premura que rigor, al español, para el editor M. Aguilar-[2] Henri de Man se propone -traspasando el límite del empeño de Eduardo Bernstein hace una cuarto de siglo- no solo la "revisión" sino la "liquidación" del marxismo.

La tentativa, sin duda, no es original. El marxismo sufre desde fines del siglo XIX - esto es, desde antes que se iniciara la reacción contra las características de ese siglo racionalista, entre las cuales se le cataloga- las acometidas, más o menos documentadas o instintivas, de profesores universitarios, herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels, y de militantes heterodoxos, disgustados del formalismo de la doctrina de partido. El profesor Charles Andler pronosticaba en 1897 la "disolución " del marxismo y entretenía a sus oyentes, en la cátedra, con sus divagaciones eruditas sobre este tema. El profesor Massaryk, ahora presidente de la república checoslovaca, diagnosticó en 1889 la "crisis del marxismo", y esta frase, menos extrema y más universitaria que la de Andler, tuvo mejor fortuna. Massaryk acumuló, más tarde, en seiscientas páginas de letra gótica, sesudos argumentos de sociólogo y filósofo

[1] Defensa del marxismo. La emoción de nuestro tiempo, y otros temas. Con "Una palabra sobre Mariátegui" por Waldo Frank. Ediciones Nacionales y Extranjeras, Santiago Chile, 1934 (en adelante "edición de 1934").

Esta edición no mantuvo la numeración romana de la revista Amauta (1926-1930), cambiándola por la arábica, la cual conservamos. En esta edición no incluimos ni los títulos que aparecen en el volumen 5 de las Ediciones Populares de las Obras Completas publicadas en Lima por la Empresa Editora Amauta (en adelante "edición popular"), ni aquellos que Mariátegui mismo empleo para las revistas limeñas Variedades (1908-1931) y Mundial (1920-1931). Dichos títulos serán señalados al pie de página de cada artículo, según las ediciones donde fueron publicados. Recordemos que en la revista Amauta, así como en la edición de 1934, los artículos no llevan títulos

[2] Esta advertencia sobre la traducción hecha por M. Aguilar del libro La decadencia de occidente de Spengler, solo aparece en la revista Amauta N° 17 (Lima, septiembre 1928, pp. 4-6) y en la edición chilena de 1934.

sobre el materialismo histórico sin que la crítica pedante que, como se lo probaron en seguida varios comentadores, no hacía el sentido de la doctrina de Marx, ni socavase mínimamente los cimientos de esta. Y Eduardo Bernstein, insigne estudioso de economía, procedente de la escuela social-demócrata, formuló en la misma época su tesis revisionista, elaborada con datos del desarrollo del capitalismo, que no confirmaban las previsiones de Marx respecto a la concentración del capital y la depauperación del proletariado. Por su carácter económico, la tesis de Bernstein halló más largo eco que la de los profesores Andler y Massaryk; pero ni Bernstein ni los demás "revisionistas" de su escuela, consiguieron expugnar la ciudadela del marxismo. Bernstein, que no pretendía suscitar una corriente secesionista sino reclamar la consideración de circunstancias no previstas por Marx, se mantuvo dentro de la social-democracia alemana, más dominada entonces de otro lado, por el espíritu reformista de Lassalle que por el pensamiento revolucionario del autor de "El Capital".

No vale la pena enumerar otras ofensivas menores, operadas con idénticos o análogos argumentos o circunscritas a las relaciones del marxismo con una ciencia dada, la del derecho verbigracia. La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma. Algunos han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo, cumpliendo una oportuna función de reactivo. De otras, puramente individuales, ha hecho justicia implacable el tiempo.

La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otras categorías de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo de lo que es formal y contingente, representó en los dos primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamenta-

ria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y en los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico, a la vez que se anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo, tan caras a Henri de Man. La reivindicación del sindicato, como factor primordial de una conciencia genuinamente socialista y como institución característica de un nuevo orden económico y político, señala el renacimiento de la idea clasista sojuzgada por las ilusiones democráticas del periodo de apogeo del sufragio universal en que retumbo magnifica la elocuencia de Jaurès. Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese periodo de parlamentarismo social-democrático, cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria post-bélica, la resistencia psicológica e intelectual de los leaders obreros a la toma del poder a que los empujaban las masas. Las "Reflexiones sobre la violencia" parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini. Y Lenin aparece, incontestablemente, en nuestra época como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista, cualesquiera que sean las dudas que a este respecto desgarren al desilusionado autor de "Más allá del marxismo". La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo con-

temporáneo. Es en ese acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede aún medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista

En "Más allá del Marxismo", Henri de Man, por una suerte de imposibilidad espiritual de aceptar y comprender la revolución, prefiere recoger los malos humores y las desilusiones de post-guerra, del proletariado occidental, como expresión del estado presente del sentimiento y la mentalidad socialista. Henri de Man es un reformista desengañado. El mismo cuenta, en el prólogo de su libro, cómo las decepciones de la guerra destruyeron su fe socialista. El origen de su libro, esta, sin duda, en "el abismo, cada vez más profundo, que lo separaba de sus antiguos correligionarios marxistas convertidos al bolchevismo". Desilusionado de la praxis reformista, De Man -discípulo de los teóricos de la social democracia alemana, aunque el ascendiente de Jaurès suavizara sensiblemente su ortodoxia- no se decidió, como los correligionarios de quienes habla, a seguir el camino de la revolución. La "liquidación del marxismo", en que se ocupa, representa ante todo su propia experiencia personal. Esa "liquidación" se ha operado en la conciencia de Henri de Man, como en la de otros muchos socialistas intelectuales, que con el egocentrismo peculiar a su mentalidad, se apresuraron a identificar con su experiencia el juicio de la historia.

De Man ha escrito, por esto, deliberadamente podríamos decir, un libro derrotista y negativo. Lo más importante de "Más allá del Marxismo" es, indudablemente, su crítica de la política reformista. El ambiente en el cual se sitúa, para su análisis de los móviles e impulsos del proletariado, es el ambiente mediocre y pasivo en el cual ha combatido: el del sindicato y el de la socialdemocracia belgas. No es, en ningún momento, el ambiente heroico de la revolución que durante la agitación post-bélica, no fue exclusivo de Rusia, como puede comprobarlo cualquier lector de estas líneas en las páginas rigurosamente históricas, periodísticas, -aunque el autor mezcle a su asunto un ligero

elemento novelesco-de "la senda roja", Álvarez del Vayo. De Man ignora y elude la emoción, el pathos revolucionario. El propósito de liquidar y superar el marxismo, lo ha conducido a una crítica minuciosa de un medio sindical y político que no es absolutamente, en nuestros días, el medio marxista. Los más severos y seguros estudiosos del movimiento socialista constatan que el rector efectivo de la social-democracia alemana, a la que teórica y prácticamente se siente tan cerca De Man, no fué Marx[3] sino Lassalle. El reformismo lassalliano se armonizaba con los móviles y la praxis empleados por la social-democracia en el proceso de su crecimiento, mucho más que el revolucionarismo marxista. Todas las incongruencias, todas las distancias que De Man observa entre la teoría y la práctica de la social-democracia tedesca, no son, por ende, estrictamente imputables al marxismo sino en la medida que se quiere llamar marxismo a algo que había dejado de serlo casi desde su origen. El marxismo activo, viviente, de hoy, tiene muy poco que ver con las desoladas comprobaciones de Henri de Man que deben preocupar, más bien, a Vanderverde y demás políticos de la social-democracia belga, a quienes, según parece, su libro ha hecho tan profunda impresión[4].

[3] En la revista *Variedades* se omite el nombre de Marx, lo que no sucede en la revista *Amauta* (1926), ni en la edición de 1934, ni en la edición popular (1985).

[4] En la revista *Variedades* el artículo se cierra con el siguiente anuncio: "En un próximo artículo resumiré y comentaré el pensamiento de este libro que, de toda suerte, tiene en la producción política contemporánea, una considerable significación, que lo señala para el estudio y la crítica, como el alegato y el testimonio de un intelectual, espectador y combatiente de uno de los más interesantes periodos históricos".

Ha habido siempre entre los intelectuales del tipo de Henri de Man una tendencia peculiar a aplicar al análisis de la política o de la economía, los principios de la ciencia más en boga. Hasta hace poco la biología imponía sus términos a especulaciones sociológicas e históricas, con un rigor impertinente y enfadoso. En nuestra América tropical, tan propensa a ciertos contagios, esta tendencia ha hecho muchas víctimas. El escritor cubano Lamar Schweyer, autor de una "biología de la Democracia", que pretende entender y explicar los fenómenos de la democracia latino-americana sin el auxilio de la ciencia económica, puede ser citado entre estas víctimas. Es obvio recordar que esta adaptación de una técnica científica a temas que escapan a su objeto, constituye un signo de diletantismo intelectual. Cada ciencia tiene su método propio y las ciencias sociales se encuentran entre las que reivindican con mayor derecho esta autonomía.

Henri de Man representa, en la crítica socialista, la moda de la psicología y del psico-análisis. La razón más poderosa de que el marxismo le parezca una concepción retrasada y ochosentista, reside sin duda en su disgusto de sentirlo anterior y extraño a los descubrimientos de Freud, Jung, Adler, Ferenczi etc. En esta inclinación se trasluce también su experiencia individual. El proceso de su reacción antimarxista es, ante todo, un proceso psicológico. Sería fácil explicar toda la génesis de "Más allá del Marxismo" psico-analíticamente, para esto, no urge internarse en las últimas etapas de la biografía del autor. Basta seguir, paso a paso, su propio análisis, en el cual se encuentra invariablemente en conflicto su desencanto de la práctica reformista y su recalcitrante y apriorística negativa a aceptar la concepción revolucionaria, no obstante la lógica de sus conclusio-

[1] Artículo n° 2, edición de 1934, pp. 11-16, también en: revista Variedades, "La tentativa revisionista de "Más allá del marxismo"", año XXIV, n° 1063, Lima, julio 14, 1928, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° II, revista Amauta, año III, n°17, Lima, septiembre 1928, pp. 6-9. Artículo II, edición popular (1985), "La tentativa revisionista de "Más allá del marxismo"", pp. 25-30.

nes acerca de la degeneración de los móviles de aquella. En la subconsciencia de "Más allá del Marxismo" actúa un complejo. De otra suerte, no sería posible explicarse la línea dramáticamente contradictoria, retorcida, arbitraria, de su pensamiento.

Esto no es un motivo para que el estudio de los elementos psíquicos de la política obrera no constituya la parte más positiva y original del libro, que contiene a este respecto, observaciones muy sagaces y buidas. Henri de Man emplea con fortuna en este terreno la ciencia psicológica, aunque extreme demasiado el resultado de sus inquisiciones cuando encuentra el resorte principal de la lucha anticapitalista en un "complejo de inferioridad social". Contra lo que De Man presupone, su psico-analítica no obtiene ningún esclarecimiento contrario a las premisas esenciales del marxismo. Así, por ejemplo, cuando sostiene que "el resentimiento contra la burguesía obedece, más que a su riqueza, a su poder", no dice nada que contradiga la praxis marxista que propone precisamente la conquista del poder político como base de la socialización de la riqueza. El error que se atribuye a Marx al extraer de sus reivindicaciones sociales y económicas una tesis política – y Henri de Man se cuenta entre los que usan este argumento– no existe absolutamente. Marx colocaba la captura del poder en la cima de su programa, no porque subestimase la acción sindical, sino porque consideraba la victoria sobre la burguesía como hecho político. Igualmente inocua es esta otra aserción: "Lo que impulsó a los obreros de la fábrica a la lucha defensiva, no fué tanto una disminución de salario como de independencia social, de alegría en el trabajo, de la seguridad en el vivir; era una tensión creciente entre las necesidades rápidamente multiplicadas y un salario que aumentaba muy lentamente y era, en fin, la sensación de una contradicción entre las bases morales y jurídicas del nuevo sistema de trabajo y las tradiciones del antiguo". Ninguna de estas comprobaciones disminuye la validez del método marxista que busca la causa económica "en último análisis",- y esto es lo que nunca han sabido entender los que reducen arbitrariamente el marxismo a una explicación puramente económica de los fenómenos.

De Man está enteramente en lo justo cuando reclama una mayor valoración de los factores psíquicos del trabajo. Es una verdad incontestable la que se resume en estas proposiciones: "aunque nos dediquemos a una labor utilitaria, no ha cambiado nuestra disposición original que nos impulso a buscar el placer del trabajo expresando en él los valores psíquicos que no son más personales"; "el hombre puede hallar la felicidad no solamente por el trabajo, sino también en el trabajo"; "hoy la mayor parte de la población de todos los países industriales se halla condenada a vivir mediante un trabajo que, aún creando más bienes útiles que antes, proporciona menos placer que nunca a los que trabajan"; "el capitalismo ha separado al productor de la producción; al obrero, de la obra". Pero ninguno de estos conceptos es un descubrimiento del autor de "Más allá del Marxismo", ni justifica en alguna forma una tentativa revisionista. Están expresados no sólo en la crítica del "taylorismo" y demás consecuencias de la civilización industrial, sino, ante todo, en la nutridísima obra de Sorel, que acordó la atención más cuidadosa a los elementos espirituales del trabajo. Sorel sintió, mejor acaso que ningún otro teórico del socialismo, no obstante su filiación netamente "materialista", en la acepción que tiene este término como antagónico del "idealista" - el desequilibrio espiritual a que condenaba al trabajador el orden capitalista. El mundo espiritual del trabajador, su personalidad moral, preocuparon al autor de "Reflexiones sobre la violencia", tanto como sus reivindicaciones económicas. En este plano, su investigación continúa la de Le Play y Proudhon, tan frecuentemente citado en algunos de sus trabajos, entre los cuales el que esboza las bases de una teoría sobre el dolor testimonia su fina y certera penetración del psicólogo. Mucho antes de que el freudismo cundiera, Sorel reivindicó todo el valor del siguiente pensamiento de Renan "Es sorprendente que la ciencia y la filosofía, adoptando el partido frívolo de las gentes de mundo de tratar la causa misteriosa por excelencia como una simple materia de chirigotas, no hayan hecho del amor el objeto capital de sus observaciones y de sus especulaciones. Es el hecho más extraordinario y sugestivo del

universo. Por una gazmoñería que no tiene sentido en el orden de la reflexión filosófica, no se habla de él o se adopta a su respecto algunas ingenuas vulgaridades. No se quiere ver que se está ante el nudo de las cosas, ante el más profundo secreto del mundo". Sorel, profundizando, como él mismo dice, esta opinión de Renan, se siente movido "a pensar que los hombres manifiestan en su vida sexual todo lo que hay de más esencial en su psicología; si esta ley psico-erótica ha sido tan descuidada por los psicólogos de profesión, ha sido en cambio casi siempre tomada en seria consideración por novelistas y dramaturgos".

Para Henri de Man es evidente la decadencia del marxismo por la poca curiosidad que, según él, despiertan ahora sus tópicos en el mundo intelectual, en el cual encuentra en cambio extraordinario favor los tópicos de psicología, religión, teosofía, etc. He aquí otra reacción del más específico tipo psicológico intelectual. Henri de Man probablemente siente la nostalgia de tiempos como los del proceso Dreyfus, en que un socialismo gaseoso y abstracto, administrado en dosis inocuas a la neurosis de una burguesía blanda y linfática, o de una aristocracia snobista, lograba las más impresionantes victorias mundanas. El entusiasmo por Jean Jaurès, que colora de delicado galicismo su lassalliana-y no marxista-educación social-democrática depende sin duda, de una estimación excesiva y "tout a fait" intelectual de los sufragios obtenidos en el gran mundo de su época por el idealismo humanista del gran tribuno. Y la observación misma, que motiva estas nostalgias, no es exacta. No hay duda que la reacción fascista primero y la estabilización capitalista y democrática después, han hecho estragos remarcables en el humor político de la literatos y universitarios. Pero la revolución rusa, que es la expresión culminante del marxismo teórico y práctico conserva intacto su interés para los estudiosos. Lo prueban los libros de Duhamel y Durtain, recibidos y comentados por el público con el mismo interés que, en los primeros años del experimento soviético, los de H. G Wells y Bertrand Russell. La más inquieta y valiosa falange vanguardista de la

literatura francesa -el suprarrealismo- se ha sentido espontáneamente empujada a solicitar del marxismo una concepción de la revolución que les esclareciera política e históricamente el sentido de su protesta. Y la misma tendencia asoma en otras corrientes artísticas e intelectuales de vanguardia, así de Europa como de América. En el Japón el estudio del marxismo ha nacido en la universidad; en la China se repite este fenómeno. Poco significa que el socialismo no consiga la misma clientela que en un público versátil hallan el espiritismo, la metapsíquica y Rodolfo Valentino.

La investigación psicológica de Henri de Man por otra parte, lo mismo que su indagación doctrinal, han tenido como sujeto el reformismo. El cuadro sintomático que nos ofrece en su libro del estado efectivo de la obrera industrial corresponde a su experiencia individual en los sindicatos belgas. Henri de Man conoce el campo de la reforma; ignora el campo de la Revolución. Su desencanto no tiene nada que ver con ésta. Y puede decirse que en la obra de este reformista decepcionado se reconoce, en general, el ánimo pequeño-burguesa de un país tampón, prisionero de la Europa capitalista, al cual sus límites prohíben toda autonomía de movimiento histórico. Hay aquí otro complejo y otra represión por esclarecer. Pero no será Henry de Man quien la esclarezca.

No se concibe una revisión -y menos todavía una liquidación- del marxismo que no intente, antes todo, una rectificación documentada y original de la economía marxista. Henri de Man, sin embargo, se contenta en este terreno con chirigotas como la de preguntarse "por qué^[2] no hizo derivar la evolución social de la evolución geológica o cosmológica", en vez de hacerla depender, en último análisis, de las causas económicas. De Man no nos ofrece ni una crítica ni una concepción de la economía contemporánea. Parece conformarse, a este respecto, con las conclusiones a que arribó Vandervelde en 1898, cuando declaró caducas las tres siguientes proposiciones de Marx: la ley de bronce de los salarios, ley de la concentración del capital y ley de la correlación entre la potencia económica y la política. Desde Vandervelde, que, como agudamente observaba Sorel, no se consuela, (ni aún con las satisfacciones de su gloria internacional). De la desgracia de haber nacido en un país demasiado chico para su genio, hasta Antonio Graziadei, que pretendía independizar la teoría del aprovechamiento de la teoría del valor; y desde Bernstein, líder del revisionismo alemán, hasta Hilferding, autor del "Finanzkapital", la bibliografía económica socialista encierra una especulación teórica, a la cual el novísimo y espontáneo albacea de la testamentaría marxista, no agrega nada de nuevo.

Henri de Man se entretiene en chicanear acerca del grado diverso en que se han cumplido las previsiones de Marx sobre la descalificación del trabajo a consecuencia del desarrollo del maquinismo. "la mecanización de la producción -sostiene De

[1] Artículo n°3, edición de 1934, pp. 16-22. También en: revista Mundial, "La crítica revisionista y los problemas de la reconstrucción económica", año VIII, n°432, Lima, septiembre 21, 1928, sección: Peruanicemos el Perú. Motivos polémicos. Artículo n° III, revista Amauta, año III, n°17, Lima, septiembre 1928, pp. 9-13. Artículo n° III, edición popular (1985), "La economía liberal y la economía socialista", pp. 31- 38.

[2] En la revista Mundial, en la revista Amauta y en la edición popular (1985) la cita no omite el nombre de Marx: "por qué Marx no hizo [...]".

Man- produce dos tendencias opuestas: una que descalifica el trabajo y otra que lo recalifica". Este Hecho es obvio. Lo que importa es saber la proporción en que la segunda tendencia compensa la primera. Y a este respecto, De Man no tiene ningún dato que darnos. Únicamente se siente en grado de "afirmar que por regla general las tendencias descalificadoras adquieren carácter al principio del maquinismo, mientras que las recalificadoras son peculiares de un estado más avanzado del progreso técnico". No cree De Man que el taylorismo, que "corresponde enteramente a la tendencia inherente a la técnica de la producción capitalista, como forma de producción que rinda todo lo más posible con ayuda de las máquinas y la mayor economía posible de la mano de obra", imponga sus leyes a la industria. En apoyo de esta conclusión afirma que "en Norte América, donde nació el taylorismo, no hay una sola empresa importante en que la aplicación completa del sistema no haya fracasado a causa de la imposibilidad psicológica de reducir a los seres humanos al estado de gorila". Esta puede ser otra ilusión del teorizante belga, muy satisfecho de que a su alrededor sigan hormigueando tenderos y artesanos; pero dista mucho de ser una aserción corroborada por los hechos. Es fácil comprobar que los hechos desmienten a De Man. El sistema industrial de Ford, del cual esperan los intelectuales de la democracia toda suerte de milagros, se basa, como es notorio, en la aplicación de los principios tayloristas. Ford, en su libro "Mi vida y mi Obra", no ahorra esfuerzos por justificar la organización tayloristas del trabajo. Su libro es, a este respecto, una defensa absoluta del maquinismo, contra las teorías de psicólogos y filántropos. "El trabajo que consiste en hacer sin cesar la misma cosa y siempre de la misma manera constituye una perspectiva terrificante para ciertas organizaciones intelectuales. Lo sería para mí. Me sería imposible hacer las mismas cosas de un extremo del día al otro; pero he debido darme cuenta de que para otros espíritus, tal vez para la mayoría, este género de trabajo no tiene nada de aterrante. Para ciertas inteligencias, al contrario, lo temible es pensar. Para estas, la ocupación ideal es aquella en que el espí-

ritu de iniciativa no tiene necesidad de manifestarse." De Man confía en que el taylorismo se desacredite por la comprobación de que "determina en el obrero consecuencias psicológicas de tal modo desfavorables a la productividad que no pueden hallarse compensadas con la economía de trabajo y de salarios teóricamente probable". Más, en ésta como en otras especulaciones su razonamiento es de psicólogo y no de economista. La industria se atiene, por ahora, al juicio de Ford mucho más que a los socialistas belgas. El método capitalista de racionalización del trabajo ignora radicalmente a Henry de Man. Su objetivo es el abaratamiento del costo mediante el máximo empleo de máquinas y obreros no calificados. La racionalización tiene, entre otras consecuencias, la de mantener, con un ejército permanente de desocupados, un nivel bajo de salarios. Esos desocupados provienen, en buena parte, de la descalificación del trabajo por el régimen taylorista que tan prematura y optimistamente De Man supone condenado.

De Man acepta la colaboración de los obreros en el trabajo de reconstrucción de la economía capitalista. La práctica reformista obtiene absolutamente su sufragio. "Ayudando al restablecimiento de la producción capitalista y a la conservación del estado actual,-afirma- los partidos obreros realizan una labor preliminar de todo progreso ulterior", Poca fatiga debía costarle, entonces, comprobar que entre los medios de esta reconstrucción se cuenta en primera línea el esfuerzo por racionalizar el trabajo perfeccionando los equipos industriales, aumentando el trabajo mecánico y reduciendo el empleo de mano de obra calificada.

Su mejor experiencia moderna la ha sacado, sin embargo, de Norte América, tierra de promisión cuya vitalidad capitalista lo ha hecho pensar que "el socialismo europeo en realidad, no ha nacido, tanto en la oposición contra el capitalismo, como entidad económica como de la lucha contra ciertas circunstancias que han acompañado al nacimiento del capitalismo europeo;

tales como la pauperización de los trabajadores, la subordinación de las clases sancionadas por leyes, los usos y costumbres, la ausencia de democracia política, la militarización de los Estados, etc.." En los Estados Unidos el capitalismo se ha desarrollado libre de residuos feudales y monárquicos. A pesar de ser un país capitalista por excelencia, "no hay un socialismo americano que podamos considerar como expresión del descontento de las masas obreras". El socialismo, en conclusión, viene a ser algo así como el resultado de una serie de taras europeas, que Norte América no conoce.

De Man no formula explícitamente este concepto, porque entonces quedaría liquidado no sólo el marxismo sino el propio socialismo ético que, a pesar de sus muchas decepciones, se obstina en confesar. Mas he aquí una de las cosas que el lector podría sacar en claro de su alegato. Para un estudioso serio y objetivo -no hablemos ya de un socialista- habría sido fácil reconocer en Norte América una economía capitalista vigorosa que debe una parte de su plenitud y impulso a las condiciones excepcionales de la libertad en que le ha tocado nacer y crecer, pero que no se sustrae por esta gracia original, al sino de toda economía capitalista. El obrero norteamericano es poco dócil al taylorismo. Más aún, Ford constata su arraigada voluntad de ascensión. Pero la industria yanqui dispone de obreros extranjeros que se adaptan fácilmente a las exigencias de la taylorización. Europa puede abastecerla de los hombres que necesita para los géneros de trabajo que repugnan al obrero yanqui. Por algo, los Estados Unidos es un imperio: y para algo, Europa tiene un fuerte saldo de población desocupada y famélica. Los emigrantes europeos no aspiran, generalmente, a salir de maestros obreros, remarca Mr. Ford. De Man, deslumbrado por la prosperidad yanqui, no se pregunta al menos si el trabajador americano encontrara siempre las mismas posibilidades de elevación individual. No tiene ojos para el proceso de proletarianización que también en Estados Unidos se cumple. La restricción de la entrada de emigrantes no le dice nada.

El neo-revisionismo se limita a unas pocas superficiales observaciones empíricas que no aprehenden en curso mismo de la economía, ni explican el sentido de la crisis post-bélica. Lo más importante de la previsión marxista -la concentración capitalista- se ha realizado. Social-demócratas como Hilferding, a cuya tesis se muestra más atento un político burgués como Caillaux (V. "Ou va la France?") que un teorizante "socialista como Henri de Man, aportan su testimonio científico a la comprobación de este fenómeno"[3]. ¿Qué valor tiene al lado del proceso de concentración capitalista, que confiere el más decisivo poder a las oligarquías financieras y a los trusts industriales, los menudos y parciales reflujos escrupulosamente[4] registrados por un revisionismo negativo, que no se cansa de rumiar mediocre e infatigablemente a Bernstein, tan superior, evidentemente, como ciencia y como mente, a sus presuntos continuadores? En Alemania, acaba de acontecer algo en que deberían meditar con provecho los teorizantes empeñados en negar la relación de poder político y poder económico. El Partido Populista (Deutsche Volkspartei) castigado en las elecciones, no ha resultado, sin embargo, mínimamente disminuido en el momento de organizarse un nuevo ministerio. Ha parlamentado y negociado de potencia a potencia con el Partido Socialista, victorioso en los escrutinios. Su fuerza depende de su carácter de partido de la burguesía industrial y financiera; y no puede afectarla la pérdida de algunos asientos en el Reichstag, ni aun si la social-democracia los gana en proporción triple.[5]

Lenin, jefe de una gran revolución proletaria al mismo tiempo que autor de obras de política y de economía marxista del valor de "El Imperialismo, última etapa del Capitalismo" -hay que recordarlo porque De Man discurre como si lo ignorase

[3] En la revista Amauta las comillas comienzan en "socialistas como Henri de Man [...]". En Mundial no existen tales comillas, como tampoco en la edición popular (1985).

[4] En Mundial y Amauta se lee: "reflujos escrupulosamente registrados [...]".

[5] En la revista Mundial el artículo se da por finalizado en este párrafo. Para la posterior edición en Amauta, Mariátegui agrega los párrafos siguientes que aparecen en esta edición y las posteriores.

totalmente- plantea la cuestión económica en términos que los reconstructores no han modificado absolutamente y que siguen correspondiendo a los hechos. “El antiguo capitalismo -escribía Lenin, en el estudio mencionado- ha terminado su tarea. El nuevo constituye una transición. Encontrar "principios sólidos y un fin concreto" para conciliar el monopolio y la libre competencia, es evidentemente tratar de resolver un problema insoluble”. “La "democratización" del sistema de acciones y obligaciones, del cual los sofistas burgueses, oportunistas y social-demócratas, esperan la "democratización" del capital, el reforzamiento de la pequeña producción y muchas otras cosas, no es, en definitiva sino uno de los medios de acrecer la potencia de la oligarquía financiera. Por esto, en los países capitalistas más avanzados o más experimentados, la legislación permite que se emitan títulos del más pequeño valor. En Alemania la ley no permite emitir acciones de menos de mil marcos y los magnates de la finanza alemana consideran con un ojo envidioso a Inglaterra donde la ley permite emitir acciones de una libra esterlina. Siemens, uno de los más grandes industriales y uno de los monarcas de la finanza alemana, declaraba en el Reichstag, el 7 de junio de 1900, que "la acción a una libra esterlina es la base del imperialismo británico"”[6].

El capitalismo ha dejado de coincidir con el progreso. He aquí un hecho, característico de la etapa del monopolio, que un intelectual tan preocupado como Henri de Man de los valores culturales, no habría debido negligir en su crítica. En el período de la libre competencia, el aporte de la ciencia hallaba enérgico estímulo en las necesidades de la economía capitalista. El inventor, el creador científico, concurrían al adelanto industrial y económico, y la industria excitaba el proceso científico. El régi-

[6] En la revista *Amauta* comienza la cita abriendo comillas en la oración “ El antiguo capitalismo – escribía Lenin – [...]” pero no las cierra. En la edición popular cierra las comillas en “problema insoluble”; en la misma edición, la palabra “democratización” aparece como la apertura de una cita y no como una palabra resaltada del texto por las comillas. Se trata de citas al texto de Lenin *Imperialismo*, última etapa del capitalismo (sic), tomadas de distintas partes del mismo trabajo (cf. Lenin, V.I. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, en *Obras*, Tomo V (1913 – 1916), Moscú, Progreso, 1973, pp. 176 y 178).

men del monopolio tiene distinto efecto. La industria, la finanza comienzan a ver, como anota Caillaux, un peligro en los descubrimientos científicos. El progreso de la ciencia se convierte en un factor de inestabilidad industrial. Para defenderse de este riesgo, un trust puede tener interés en sofocar o secuestrar un descubrimiento. "Como todo monopolio -dice Lenin- el monopolio capitalista engendra infaliblemente una tendencia a la estagnación y a la corrupción: en la medida en que se fijan, aunque sean temporalmente, precios de monopolio, en que desaparecen en cierta medida los estimulantes del progreso técnico y, por consiguiente, de todo otro progreso, los estimulantes de la marcha adelante, surge la posibilidad económica de entorpecer el progreso técnico". Gobernada la producción por una organización financiera, que funciona como intermediaria entre el rentista y la industria, en vez de la democratización del capital que algunos creían descubrir en las sociedades por acciones, tenemos un completo fenómeno de parasitismo: una ruptura del proceso capitalista de la producción se acompaña de un relajamiento de los factores a los que la industria moderna debe su colosal crecimiento. Este es un aspecto de la producción en la que el gusto de De Man por las pesquisas psicológicas podía haber descubierto motivos vírgenes todavía.

Pero De Man piensa que el capitalismo más que una economía es una mentalidad, y reprocha a Bernstein los límites deliberados de su revisionismo que, en vez de poner en discusión las hipótesis filosóficas de que partió el marxismo, se esforzó en emplear el método marxista y continuar sus indagaciones. Hay, pues, que buscar sus razones en otro terreno.

Con lenguaje bíblico el poeta Paul Valery expresaba así, en 1919, una línea genealógica: "Y éste fue Kant que engendró a Hegel, el cual engendró a Marx, el cual engendró a...". Aunque la revolución rusa estaba ya en acto, era todavía muy temprano para no contentarse prudentemente con estos puntos suspensivos al llegar a la descendencia de Marx. Pero en 1925, C. Ache-
lin los reemplazó por el nombre de Lenin. Y es probable que el propio Paul Valery, no encontrase entonces demasiado atrevido ese modo de completar su pensamiento.

El materialismo histórico reconoce en su origen tres fuentes: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Este es, precisamente, el concepto de Lenin. Conforme a él, Kant y Hegel anteceden y originan a Marx primero y a Lenin después^[2], de la misma manera que el capitalismo antecede y origina al socialismo. A la atención que representantes tan conspicuos de la filosofía idealista como los italianos Croce y Gentile, han dedicado al fondo filosófico del pensamiento de Marx, no es ajena, ciertamente, esta filiación evidente del materialismo histórico. La trascendencia dialéctica de Kant^[3] preludia, en la historia del pensamiento moderno, la dialéctica marxista.

Pero esta filiación no importa ninguna servidumbre del marxismo a Hegel ni a su filosofía que, según la célebre frase, Marx puso de pie, contra el intento de su autor que la había parado de cabeza. Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la ela-

[1] Artículo n° 4, edición de 1934, pp. 22-28. También en: revista *Varietades*, "La filosofía moderna y el marxismo", año XXVI, n° 1072, Lima, septiembre 22, 1928. Sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° IV, Revista *Amauta*, año III, n°17, Lima, septiembre 1928, pp. 13-14. Artículo n° IV, edición popular (1985), "La filosofía moderna y el marxismo", pp. 39-53.

[2] En la edición popular (1985) entre "después" y "de la misma manera", va un comentario entre guiones que dice: "– añadimos nosotros –".

[3] Solo en la revista *Amauta* y en la edición de 1934 aparece escrito "La trascendencia dialéctica de Kant". En *Varietades* y en la edición popular (1985) dice "La dialéctica trascendental" de Kant preludia".

boración de un sistema filosófico, sino de un método de interpretación histórica[4], destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos, en los cuales, como advierte Benedetto Croce, -para quien es filosofía todo pensamiento que tenga carácter filosófico- no se encuentra a veces sino su exterioridad. La concepción materialista de Marx nace dialécticamente como antítesis de la concepción idealista de Hegel. Y esta misma relación no aparece muy clara a críticos tan sagaces como Croce. "El lazo entre las dos concepciones -dice Croce- me parece, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la pre-cultura del joven Marx y es natural que cada uno anule los nuevos a los viejos pensamientos, como desenvolvimiento, como corrección, como antítesis".

El empeño de quienes, como Henri de Man, condenan sumariamente al marxismo como un simple producto del pensamiento racional del siglo XIX, no puede ser, pues, más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual. Refutando al profesor Stamler, Croce afirma que "el presupuesto del socialismo no es una filosofía de la historia, sino una concepción histórica determinada por las condiciones presentes de la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas". La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista, mantiene viva esa crítica, la continúa,

[4] Este pasaje ha sido dispuesto de distintas maneras en cada edición. En *Variaciones* dice: "Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico, sino de un método de interpretación histórica [...]". En la edición popular (1985) dice: "Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica [...]". En la revista *Amauta* lo encontramos tal como aparece la edición de 1934.

la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas. Porque "el materialismo histórico -habla de nuevo Croce- surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación de los factores de la vida histórica; y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompasados sabios de biblioteca".

Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas, que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas o filosóficas que la acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo.

Henri De Man formula así su juicio: "El marxismo es un hijo del siglo XIX. Sus orígenes se remontan a la época en que el reinado del conocimiento intelectual que inauguraran el humanismo y la Reforma, alcanzaba su apogeo con el método racionalista. Este método tomó su santo y seña de las ciencias naturales exactas, a las cuales se debía el progreso de las técnicas de la producción y de la intercomunicación; y consiste en transportar el principio de la causalidad mecánica, que se manifiesta en la técnica a la interpretación de los hechos psíquicos. Ve en el pensamiento racional, que la psicología contemporánea no reconoce más que como una función ordenadora e inhibitoria de la psíquica, la regla de todo deseo humano y de todo desenvolvimiento social". Y, en seguida se agrega que "Marx hizo una síntesis psicológica del pensamiento filosófico de su época" (conviniendo en que era, "singularmente en el propio orden sociológico, tan nueva y vigorosa, que no es lícito dudar de su genial originalidad"), y que "lo que se expresa en las doctrinas de Marx no son los movimientos de ideas, que no han surgido

sino después de su muerte de las profundidades de la vida obrera y de la práctica social; es el materialismo causal de Darwin y el idealismo teleológico de Hegel".

No son muy diversas las inapelables sentencias pronunciadas, de una parte, por el futurismo y, de otra, por el tomismo contra el socialismo marxista. Marinetti junta en un solo haz, para fusilarlos más rápida e implacablemente, a Marx, Darwin, Spencer y Comte, sin cuidarse de las distancias que pueden mediar entre estos hombres en su concepto igualmente ochocentistas y, por tanto, ajusticiables. Y los neo-tomistas, partiendo del extremo opuesto, -de la reivindicación del Medioevo contra la modernidad- descubren en el socialismo la conclusión lógica de la Reforma y de todas las herejías protestantes, liberales e individualistas. Así De Man no presenta siquiera el mérito de la originalidad en el esfuerzo, perfectamente reaccionario, de catalogar el marxismo entre los más específicos procesos mentales del "estúpido" siglo diecinueve.

No hace falta reivindicar a este siglo contra la artificiosa y superficial diatriba de sus execradores para confutar al autor de "Más allá del Marxismo". Ni hace falta siquiera demostrar que Darwin, como Spencer y Comte, corresponde, en todo caso, de diversas maneras, al modo de pensar del capitalismo, igual que Hegel, de quien descende, -con el mismo título aparente que el racionalismo revolucionario de Marx y Engels- el racionalismo conservador de los historiadores[5] que aplicaron la fórmula "todo lo racional es real" a la justificación de los despotismos y las plutocracias. Si Marx no pudo basar su plan político ni su concepción histórica en la biología de De Vries, ni en la psicología de Freud, ni en la física de Einstein, ni más ni menos que, Kant en su elaboración filosófica tuvo que contentarse con la física newtoniana y la ciencia de su tiempo, el marxismo, -o sus intelectuales,- en su curso posterior no ha cesado de asimilar lo

[5] En la revista *Varietades* se refiere directamente a las tendencias "historicistas", aludiendo a una línea de pensamiento inspirada en las ideas de Benedetto Croce, en lugar de "historiadores", un término vago.

más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista. Georges Sorel, tan influyente en la formación espiritual de Lenin, ilustró el movimiento revolucionario socialista, -con un talento que Henri de Man seguramente no ignora, aunque en su volumen omite toda cita del autor de "Reflexiones sobre la violencia",- a la luz de la filosofía bergsoniana continuando a Marx que, cincuenta años antes, lo había ilustrado a la luz de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach. La literatura revolucionaria no abunda, como le gustaría a De Man, en eruditas divulgaciones de psicología, metafísica, estética, etc., porque tiene que atender a objetivos concretos de agitación y crítica. Pero fuera de la prensa oficial de partido, en revistas como "Clarté" y "La Lutte des Classes" de París, "Unter den Banner des Marxismus" de Berlín, etc., encontraría las expresiones de un pensamiento filosófico bastante más serio que el de su tentativa revisionista.

Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista. Williams James no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel, tan señaladamente influenciada de otra parte por Wilfredo Pareto. Y la revolución rusa en Lenin, Trotsky y otros, ha producido un tipo de hombre pensante y operante, que debía dar algo que pensar a ciertos filosofistas baratos, llenos de todos los prejuicios y supersticiones racionalistas de que se imaginan purgados e impunes.

Marx inició este tipo de hombre de acción y de pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja, al lado de sus trabajos de estrategia de la lucha de clases, su "Materialismo y empirio-criticismo". Trotsky, en medio del trajín de la guerra civil y de la discusión de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre "Literatura y Revolución". ¿Y en "Rosa Lu-

xemburgo" acaso no se unimisman a toda hora la combatiente y la artista? ¿Quién entre los profesores, que Henri de Man admira, vive con más plenitud e intensidad de idea y creación? Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engréidos catedráticos que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión esas maravillosas cartas a Luisa Kautsky, despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora, -activo y contemplativo, al mismo tiempo,- puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonía y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría.

En vez de procesar al marxismo por retraso e indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y miedosa incomprensión de la lucha de clases y del socialismo. Y aun filósofo liberal como Benedetto Croce, -verdadero filósofo y verdadero liberal,- ha abierto este proceso, en términos de inapelable justicia,[6] antes

[6] ndagando las culpas de las generaciones inmediatamente precedentes, Croce las define y denuncia así:

“Dos grandes culpas: una contra el Pensamiento, cuando por protesta contra la violencia ocasionada a las ciencias empíricas (que era el motivo en cierto modo legítimo) y por la ignavia mental (que era el ilegítimo) se quiso después de Kant, Fichte y Hegel, tornar atrás, y se abandonó el principio de la potencia del pensamiento para abarcar y dominar toda la realidad, la cual no es, y no puede ser otra cosa, sino espiritualidad y pensamiento. Al principio, no se desconocía propia y abiertamente la potencia del pensamiento y solamente se le cambió en la de la observación y el experimento; pero, puesto que estos procedimientos empíricos debían necesariamente probarse insuficientes, la realidad real apareció como un más allá inaprehensible, un incognoscible, un misterio, y el positivismo generó de su seno el misticismo y las renovadas formas religiosas. Por esta razón he dicho que los dos períodos, tomados en examen, no se pueden separar netamente y poner en contraste entre sí: de este lado el positivismo, al frente el misticismo; porque éste es hijo de aquél. Un positivista después de la gelatina de los gabinetes, no creo que tenga otra cosa más cara que el incognoscible, esto es la gelatina en la cual se cultiva el microbio del misticismo”.

“Pero la otra culpa requeriría el análisis de las condiciones económicas y de las luchas sociales del siglo decimonono y en particular de aquel gran movimiento histórico que es el socialismo, o sea la entrada de la clase obrera en la arena política. Hablo desde un aspecto general; y trasciendo las pasiones y las contingencias del lugar y del momento. Como historiador y como observador político, no ignoro que tal o cual hecho que toma el nombre de socialismo, en tal o cual otro lugar y tiempo, puede ser con mayor o menor razón contrastado; como por lo demás sucede

de que otro filósofo, idealista y liberal también, y continuador y exégeta del pensamiento hegeliano, Giovanni Gentile, aceptase un puesto en las brigadas del fascismo, en promiscua sociedad con los más dogmáticos neotomistas y los más incandescentes anti-intelectualistas (Marinetti y su patrulla).

La bancarrota del positivismo y del cientificismo como filosofía, no compromete absolutamente la posición del marxismo. La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo. Y en la ciencia, quieren reposar hoy, como lo observa Benda, todos los programas políticos, sin excluir a los más reaccionarios y anti-históricos. Brunetiére, que proclama la quiebra de la ciencia, ¿no se complacía acaso en maridar catolicismo y positivismo? ¿Y Maurras no se reclama igualmente del pensamiento científico? La religión del porvenir, como piensa Waldo Frank, descansará en la ciencia, si alguna creencia ha de ascender a la categoría de verdadera religión.

con cualquier otro programa político, que es siempre contingente y puede ser más o menos extravagante e inmaduro y celar un contenido diverso de su forma aparente. Mas, bajo el aspecto general, la pretensión de destruir el movimiento obrero, nacido del seno de la burguesía, sería como pretender cancelar la Revolución Francesa, la cual creó el dominio de la burguesía; más aún, el absolutismo iluminado del siglo décimo octavo, que preparó la revolución; y poco a poco suspirar por la restauración del feudalismo y del Sacro Imperio Romano, y por añadidura por el regreso de la historia a sus orígenes: donde no sé si se encontraría el comunismo primitivo de los sociólogos (y la lengua única del profesor Trombetti), pero no se encontraría, ciertamente, la civilización. Quien se pone a combatir el socialismo, no ya en éste o en aquel momento de la vida de un país, sino en general (digamos así, en su exigencia) está constreñido a negar la civilización y el mismo concepto moral en que la civilización se funda. Negación imposible; negación que la palabra rehúsa pronunciar, y que por esto ha dado origen a los inefables ideales de la fuerza por la fuerza, del imperialismo, del aristocratismo, tan feos que sus mismos asertores no tienen ánimo de proponerlos en toda su rigidez y ora los moderan mezclándoles elementos heterogéneos, ora los presentan con cierto aire de bizarria fantástica y de paradoja literaria, que debería servir a hacerlos aceptables. O bien ha hecho surgir, por contragolpe, los ideales, peor que feos, tontos, de la paz, del quietismo y de la no resistencia al mal". (Crítica, 1907 y La letteratura della nuova Italia, vol. IV, p.187). (Nota del Autor). En la revista Amauta y en la edición de 1934, esta es la cita número uno, lo que no ocurre en la edición popular (1985), donde es la segunda.

No[2] son arbitrarias las alusiones que el lector ha encontrado en el curso de este estudio a la nacionalidad de Henri de Man. El caso De Man se explica, en gran parte, por el proceso de la lucha de clases de su país. Su tesis se alimenta de la experiencia belga. Quiero explicar esto antes de seguir adelante en el examen de sus proposiciones. El lector puede encerrar esta digresión dentro de un paréntesis.

Bélgica es un país de Europa con el que se identifica más el espíritu de la II Internacional. En ninguna ciudad encuentra mejor su clima que en Bruselas, el reformismo occidental. Berlín, París, significarían una sospechosa y envidiada hegemonía de la social-democracia alemana o de la S.F.I.O. La II Internacional ha preferido habitualmente para sus asambleas Bruselas, Amsterdam, Berna. Sus sedes características son Bruselas y Amsterdam. (El Labour Party Británico ha guardado en su política mucho de la situación insular de Inglaterra).

Vandervelde, De Broukéré, Huysman, han hecho temprano su aprendizaje de funcionarios de la II Internacional. Este trabajo les ha comunicado, forzosamente, cierto aire diplomático, cierto hábito de mesura y equilibrio, fácilmente asequibles a su psicología burocrática y pequeño-burguesa de socialistas belgas.

[1] Artículo n° 5, edición de 1934, pp. 29-32. También en: revista Variedades, "Rasgos y espíritu del socialismo belga", año XXIV, n° 1078, Lima, octubre 27, 1928, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° V, revista Amauta, año III, n° 18, Lima, octubre 1928, pp. 10-13. Artículo n° V, edición popular (1985), "Rasgos y espíritu del socialismo belga", pp. 49-52.

[2] En la revista Variedades el artículo n° 5 comienza con el siguiente párrafo: "Vandervelde, máximo líder del socialismo belga, opera como amigable compondor entre las fracciones socialistas de la República Argentina. Su visita a Buenos Aires, en misión diplomática de la Ila Internacional, es una ocasión de considerar algunos aspectos y personas del más céntrico y típico de los partidos europeos de esta Internacional, a la que su último congreso de Bruselas ha tratado de rejuvenecer un poco".

Porque Bélgica no debe a su función de hogar de la II Internacional el tono menor de su socialismo. Desde su origen, el movimiento socialista o proletario de Bélgica, se resiente del influjo de la tradición pequeña-burguesa de un pueblo católico y agrícola, apretado entre dos grandes nacionalidades rivales, fiel todavía en sus burgos a los gustos del artesanado, insuficientemente conquistado por la gran industria. Sorel no ahorra, en su obra, duros sarcasmos sobre Vandervelde y sus correligionarios. "Bélgica -escribe en "Reflexiones sobre la Violencia",- es uno de los países donde el movimiento sindical es más débil; toda la organización del socialismo está fundada sobre la panadería, la "epicerie" y la mercería, explotadas por comités del Partido; el obrero, habituado largo tiempo a una disciplina clerical, es siempre un "inferior", que se cree obligado a seguir la dirección de las gentes que le venden los productos de que ha menester, con una ligera rebaja, y que lo abrevan de arengas sea católicas, sea socialistas. No solamente encontramos el comercio de víveres erigido en sacerdocio, sino que es de Bélgica de donde nos vino la famosa teoría de los servicios públicos, contra la cual Guesde escribió en 1883 un tan violento folleto y que Deville llamaba, al mismo tiempo, una deformación belga del colectivismo. Todo el socialismo belga tiende al desarrollo de la industria del Estado, a la constitución de una clase de trabajadores-funcionarios, sólidamente disciplinada bajo la mano de hierro de los jefes que la democracia aceptaría". Marx, como se sabe, juzgaba a Bélgica el paraíso de los capitalistas.

En la época de tranquilo apogeo de la social-democracia lassalliana y jauresiana, estos juicios no eran, sin duda, muy populares. Entonces, se miraba a Bélgica como el paraíso de la reforma, más bien que del capital. Se admiraba el espíritu progresista de sus liberales, alertas y vigilantes defensores de la laicidad; de sus católicos-sociales, vanguardia del

Novarum Rerum[3]; de sus socialistas, sabiamente abastecidos de oportunismo lassalliano y de elocuencia jauresiana. Eliseo Reclus, había definido a Bélgica como "el campo de experiencia de Europa". La democracia occidental sentía descansar su optimismo en este pequeño Estado en que parecían dulcificarse todos los antagonismos de clase y de partido.

El proceso de la guerra quiso que en esta beata sede de la II Internacional, la política de la "unión sagrada" llevara a los socialistas al más exacerbado nacionalismo. Los líderes del internacionalismo, se convirtieron en excelentes ministros de la monarquía. De aquí proviene, evidentemente, en gran parte, la desilusión de Henri de Man respecto al internacionalismo de los socialistas. Sus inmediatos puntos de referencia están en Bruselas, la capital donde Jaurès pronunciará inútilmente, dos días antes del desencadenamiento de la guerra, su última arenga internacionalista.

En su erección nacionalista, ante la invasión, Bélgica mostró mucha más grandeza y coraje que en su oficio pacifista e internacional de "bureau" del socialismo europeo[4]. "El sentimiento de la falta de heroísmo -afirma Piero Gobettino debe explicar los improvisos gestos de dignidad y de altruismo en este pueblo utilitarista y calculador que, en 1830 como en 1924[5], en todos los grandes cruceros de su historia, sabe comportarse con desinterés señorial". Para Gobetti -a quien no se puede atribuir el mismo humor de polémica con Vandervelde que a Sorel,- la vida normal de Bélgica sufre de la ausencia de lo sublime y de lo heroico. Gobetti completa la diagnosis soreliana. "La fuerza de Bélgica -observa- está en el equilibrio realizado entre agricultura, industria y comercio. Resulta de esto la feliz mediocridad de

[3] En la revista Variedades y en la revista Amauta dice "Novarum Rerum", mientras que en la edición popular (1985) "Rerum novarum".

[4] En la revista Variedades la frase "del socialismo europeo" no aparece.

[5] En la revista Variedades aparece la fecha de 1914. En Amauta, en la edición de 1934 y en la edición popular (1985), aparece "1924".

las tierras fértiles y cerradas. Las relaciones con el exterior son extremadamente delicadas; ninguna audacia le es consentida impunemente; todas las crisis mundiales repercuten con gran sensibilidad en su comercio, en su capacidad de expansión, amenazando a cada rato constreñirlo en las posiciones seguras pero insoportables de su equilibrio casero. Bélgica es un pueblo de tipo casero y provincial, empujado por la situación absurda y afortunada, a jugar siempre un rol superior a sus fuerzas en la vida europea". A las consecuencias de la tradición y la mecánica de la vida belga, no podía escapar el movimiento obrero y socialista. "La práctica de la lucha de clases, -agrega Gobetti,- no era consentida por las mismas exigencias idílicas de una industria experimental y de una agricultura que acerca y adapta a todas las clases. La mediocridad es enemiga hasta de la desesperación. Un país en el cual se experimenta, no puede dejar de cultivarla discreción de los gestos, la quietud modesta y optimista.

Además, aunque del 1848 al 1900, han desaparecido casi completamente en Bélgica los artesanos y la industria a domicilio, el instinto pequeño-burgués ha substituido en el operario de la gran industria, que a veces es contemporáneamente agricultor y obrero y siempre, habitando a treinta o cuarenta kilómetros de la fábrica, se sustrae a la vida y a la psicología de la ciudad, escuela del socialismo intransigente". A juicio de Gobetti, los líderes del socialismo belga "han conducido a los obreros de Bélgica a la vanguardia del cooperativismo y del ahorro, pero los han dejado sin un ideal de lucha. Después de treinta años de vida política se hallan de representantes naturales de un socialismo áulico y obligatorio, y continuador de las funciones conservadoras".

La consideración de estos hechos nos explica no sólo la entonación general de la larga obra de Vandervelde, el actual huésped del socialismo argentino, sino también la inspiración del libro derrotista y desencantado de Henri de Man,

quien poco antes de la guerra fundara una "central de educación" de la que proceden justamente los animadores del primer movimiento comunista belga. Henri de Man, como él mismo lo dice en su libro, no pudo acompañar a sus amigos, en su trayectoria heroica. Malhumorado y pesimista, regresa, por esto, al lado de Vandervelde, que lo acoge con sus más zalameros y comprometedores elogios[6].

[6] La frase final, "que lo acoge con sus más zalameros y comprometedores elogios", que encontramos en *Varietades* y en *Amauta*, no se encuentra en la edición popular (1985).

No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta anti-eticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La crítica neo-revisionista no dice, a este respecto, ninguna cosa que no hayan dicho antes utopistas y fariseos de toda marca. Pero la reivindicación de Marx, desde el punto de vista ético, la ha hecho ya también Benedetto Croce -este es uno de los representantes más autorizados de la filosofía idealista, cuyo dictamen parecerá a todos más decisivo que cualquier deplo- ración jesuíta de la inteligencia pequeño-burguesa.- En uno de sus primeros ensayos sobre el materialismo histórico, confutando la tesis de la anti-eticidad del marxismo, Croce escribía lo siguiente: "Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llama- dos morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocre- sías de clase. Ha estado luego ayudada, según me parece, por el origen hegeliano del pensamiento de Marx y Engels, siendo sabido que en la filosofía hegeliana la ética pierde la rigidez que le diera Kant y le conservara Herbart. Y, finalmente, no carece en esto de eficacia la denominación de "materialismo", que hace pensar en seguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absolu- to de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiera decir, el interés que nos mueve a construir un concepto del sobre-valor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su fuerza

[1] Artículo n° 6, edición de 1934, pp. 32-39. También en: revista Mundial, "Ética y socialismo", año VIII, n° 440, Lima, noviembre 16, 1928, sección: Motivos polémicos. Artículo n° VI, revista Amauta, año III, n°19, Lima, diciembre 1928, pp. 10-14. En esta última, lleva como título una advertencia que dice: "a propósito del libro de Henri de Man". Artículo n° VI, edición popular (1985), "Ética y socialismo", pp. 55-63.

de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral, ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página del "Capital"? (Materialismo Storico ed Economía Marxística). Me ha tocado ya apelar a este juicio de Croce, a propósito de algunas frases de Unamuno, en "La Agonía del Cristianismo", obteniendo que el genial español, al honrarme con su respuesta, escribiera que, en verdad, Marx no fue un profesor sino un profeta.[2]

"Croce ha ratificado explícitamente, más de una vez, las palabras "eticidad del marxismo", "la negación de la intrínseca amoralidad o de la intrínseca anti-eticidad del marxismo". Y, como en el mismo escrito, se maravilla de que nadie "haya pensado en llamar a Marx, a título de honor el Maquiavelo del proletariado", hay que encontrarla explicación amplia y cabal de su concepto en su defensa del autor del "Príncipe" tan perseguido igualmente por las deploraciones de sus pósteros. Sobre Maquiavelo, Croce ha escrito que "descubre la necesidad y la autonomía de la política, que está más allá del bien y del mal moral, que tiene sus leyes contra las cuales es vano rebelarse y a la que no se puede exorcizar o arrojar del mundo con el agua bendita". Maquiavelo, en opinión de Croce, se presenta "como dividido de ánimo y de mente acerca de la política, de la cual ha descubierto la autonomía y que le aparece ora triste necesidad de envilecerse las manos por tener que habérselas con gente bruta, ora arte sublime de fundar y sostener aquella gran institución que es el Estado ("Elimenti di politica"). El parecido entre los dos casos ha sido expresamente indicado por el propio Croce, en estos términos: "Un caso análogo en ciertos aspectos a éste de las discusiones sobre la ética de Marx, es la crítica tradicional de la ética de Maquiavelo: crítica que fue su-

[2] Carta de Miguel de Unamuno a José Carlos Mariátegui, revista *Amauta*, nº5, 1927, p. 1. La frase de Unamuno que cita Mariátegui dice: "Sí, en Marx había un profeta; no era un profesor. (Y vea Usted cómo estos dos términos, profesor y profeta, latino el uno y el otro griego, que etimológicamente son parientes, han venido a significar cosas tan distintas y hasta opuestas. Mucho de mi vida íntima ha sido una lucha contra el oficio oficial, contra la profesoría académica)".

perada por De Sanctis (en el capítulo entorno a Maquiavelo de su "Storia della Letteratura"), pero que retorna de continuo y se afirma en la obra del profesor Villari, quien halla la imperfección de Maquiavelo en esto: en que él no se propuso la cuestión moral. Y me ha ocurrido siempre preguntarme por qué obligación, por qué contrato Maquiavelo debiese tratar toda suerte de cuestiones, inclusive aquéllas por las cuales no se interesaba y sobre las cuales no creía tener nada que decir. Sería lo mismo que reprochar, a quien haga investigaciones de Química, el no remontarse a las investigaciones generales metafísicas sobre los principios de lo real".

La función ética del socialismo, -respecto a la cual inducen sin duda en error las presurosas y sumarias exorbitancias de algunos marxistas como Lafargue,- debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anti-capitalista. "En vano -ha dicho Kautsky- se busca inspirar al obrero inglés con sermones morales una concepción más elevada de la vida, el sentimiento de más nobles esfuerzos. La ética del proletariado emana de sus aspiraciones revolucionarias; son ellas las que le dan más fuerza y elevación. Es la idea de la revolución lo que ha salvado al proletariado del rebajamiento". Sorel agrega que para Kautsky la moral está siempre subordinada a la idea de lo sublime y, aunque en desacuerdo con muchos marxistas oficiales que extremaron las paradojas y burlas sobre los moralistas, conviene en que "los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero".

Al pensamiento soreliano de Eduardo Berth debemos una apología de esta función ética del socialismo. "Daniel Halevy -dice Berth- parece creer que la exaltación del productor debe perjudicar la del hombre; me atribuye un entusiasmo totalmente americano por una civilización industrial. No es así absolutamente; la vida del espíritu libre me es tan cara como a él mismo, y estoy lejos de creer que no hay más que la producción en el mundo. Es siempre, en el fondo, el viejo reproche hecho a los marxistas, a quienes se acusa de ser moral y metafísicamente, materialista. Nada más falso; el materialismo histórico no impide en ningún modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el espíritu libre o absoluto es, por el contrario, su condición preliminar. Y nuestra esperanza es, precisamente, que en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una federación de talleres donde obreros libres estarían animados de un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión y la filosofía podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hacia las alturas".

La sagacidad, no exenta de fina ironía francesa, de Luc Durtain constata este ascendiente religioso del marxismo, en el primer país cuya constitución se conforma a sus principios. Históricamente estaba ya comprobado por la lucha socialista de Occidente, que lo sublime proletario no es una utopía intelectual ni una hipótesis propagandística.

Cuando Henri de Man, reclamando al socialismo un contenido ético, se esfuerza en demostrar que el interés de clase no puede ser por sí solo motor suficiente de un orden nuevo, no va absolutamente "más allá del marxismo", ni repara en cosas que no hayan sido ya advertidas por la crítica revolucionaria. Su revisionismo ataca al sindicalismo reformista, en cuya práctica el interés de clase se contenta con la satisfacción de limitadas aspiraciones materiales. Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la concebía Kautsky, no surge mecánica-

mente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada. Es absurdo buscar el sentimiento ético del socialismo en los sindicatos aburguesados -en los cuales una burocracia domesticada ha enervado la conciencia de clase- o en los grupos parlamentarios, espiritualmente asimilados al enemigo que combaten con discursos y mociones. Henri de Man dice algo perfectamente ocioso cuando afirma: "El interés de clase no lo explica todo. No crea móviles éticos". Estas constataciones pueden impresionar a cierto género de intelectuales novecentistas que, ignorando clamorosamente el pensamiento marxista, ignorando la historia de la lucha de clases, se imaginan fácilmente, como Henri de Man, rebasar los límites de Marx y su escuela. La ética del socialismo se forma en la lucha de clases. Para que el proletariado cumpla, en el progreso moral, su misión histórica, es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase; pero el interés de clase por sí solo, no basta. Mucho antes de Henri de Man, los marxistas lo han entendido y sentido perfectamente. De aquí, precisamente, arrancan sus acérrimas críticas contra el reformismo poltrón. "Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria", repetía Lenin, aludiendo a la tendencia amarilla a olvidar el finalismo revolucionario por atender sólo a las circunstancias presentes.

La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en el nombre de una moral de teorizantes y filósofos. Luc Durtain, después de visitar una escuela soviética, preguntaba si no podría encontrar en Rusia una escuela laica, a tal punto le parecía religiosa la enseñanza marxista. El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista. (Ya Unamuno, tocando otro aspecto de la oposición entre idealismo y materialismo, ha dicho que "como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo").

El trabajador, indiferente a la lucha de clases, contento con su tenor de vida, satisfecho de su bienestar material, podrá llegar a una mediocre moral burguesa, pero no alcanzará jamás a elevarse a una ética socialista. Y es una impostura pretender que Marx quería separar al obrero de su trabajo, privarlo de cuanto espiritualmente lo une a su oficio, para que de él se adueñase mejor el demonio de la lucha de clases. Esta conjetura sólo es concebible en quienes se atienen a las especulaciones de marxistas, como Lafargue, el apologista de "El derecho a la pereza".

La usina, la fábrica, actúan en el trabajador psíquica y mentalmente. El sindicato, la lucha de clases, continúan y completan el trabajo, la educación que ahí empieza. "La fábrica -apunta Gobetti- da la precisa visión de la coexistencia de los intereses sociales: la solidaridad del trabajo. El individuo se habitúa a sentirse parte de un proceso productivo, parte indispensable del mismo modo que insuficiente. He aquí la más perfecta escuela de orgullo y humildad. Recordaré siempre la impresión que tuve de los obreros, cuando me ocurrió visitar las usinas de la Fiat, uno de los pocos establecimientos anglo-sajones modernos, capitalistas, que existen en Italia. Sentía en ellos una actitud de dominio, una seguridad sin pose, un desprecio por toda suerte de diletantismo. Quien vive en una fábrica, tiene la dignidad del trabajo, el hábito al sacrificio y a la fatiga. Un ritmo de vida que se funda severamente en el sentido de tolerancia y de interdependencia, que habitúa a la puntualidad, al rigor, a la continuidad. Estas virtudes del capitalismo, se resienten de un ascetismo casi árido; pero en cambio el sufrimiento contenido alimenta con la exasperación el coraje de la lucha y el instinto de la defensa política. La madurez anglo-sajona, la capacidad de creer en ideologías precisas, de afrontar los peligros por hacerlas prevalecer, la voluntad rígida de practicar dignamente la lucha política, nacen en este noviciado, que significa la más grande revolución sobrevenida después del Cristianismo". En este ambiente severo, de persistencia, de esfuerzo, de tenacidad, se han templado las energías del socialismo europeo que,

aun en los países donde el reformismo parlamentario prevalece sobre las masas, ofrece a los indo-americanos un ejemplo tan admirable de continuidad y de duración. Cien derrotas han sufrido en esos países los partidos socialistas, las masas sindicales. Sin embargo, cada nuevo año, la elección, la protesta, una movilización cualquiera, ordinaria y extraordinaria, las encuentra siempre acrecidas y obstinadas. Renán reconocía lo que de religioso y de místico había en esta fe social. Labriola enaltecía con razón, en el socialismo alemán, "este caso verdaderamente nuevo e imponente de pedagogía social, o sea que en un número tan grande de obreros y de pequeños burgueses se forme una conciencia nueva, a la cual concurren en igual medida el sentimiento director de la situación económica, que induce a la lucha, y la propaganda del socialismo, entendido como meta y punto de arribo". Si el socialismo no debiera realizarse como orden social, bastaría esta obra formidable de educación y elevación para justificarlo en la historia. El propio De Man admite este concepto al decir, aun que con distinta intención, que "lo esencial en el socialismo es la lucha por él", frase que recuerda mucho aquéllas en que Bernstein aconsejaba a los socialistas preocuparse del movimiento y no del fin, diciendo, según Sorrel, una cosa mucho más filosófica de lo que el líder revisionista pensaba.

De Man no ignora la función pedagógica, espiritual del sindicato y la fábrica, aunque su experiencia sea mediocremente socialdemocrática. "Las organizaciones sindicales -observa- contribuyen, mucho más de lo que se suponen la mayor parte de los trabajadores y casi todos los patrones, a estrechar los lazos que unen al obrero al trabajo. Obtienen este resultado casi sin saberlo, procurando sostener la aptitud profesional y desarrollar la enseñanza industrial, al organizar el derecho de inspección de los obreros y democratizar la disciplina del taller, por el sistema de delegados y secciones, etc. De este modo prestan al obrero un servicio mucho menos problemático, considerándolo como ciudadano de una ciudad futura, que buscando el remedio en la

desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller". Pero el neo-revisionista belga, no obstante sus alardes idealistas, encuentra la ventaja y el mérito de esto en el creciente apego del obrero a su bienestar material y en la medida en que éste hace de él un filisteo. ¡Paradojas del idealismo pequeño-burgués!

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la guerra. Estos reproches no se avienen con la crítica de las supersticiones racionalistas y utopísticas y del fondo místico del movimiento socialista. Pero Henri de Man no podía dejar de echar mano de un argumento que tan fácil estrago hace en los intelectuales del Novecientos, seducidos por el esnobismo de la reacción contra el "estúpido siglo XIX". El revisionista belga observa, a este respecto, cierta prudencia. "Hay que hacer constar -declara- que Marx no merece el reproche que con frecuencia se le dirige de ser un fatalista, en el sentido de que negara la influencia de la volición humana en el desarrollo histórico. Lo que ocurre es que considera esta volición como predeterminada". Y agrega que "tienen razón los discípulos de Marx, cuando defienden a su maestro del reproche de haber predicado esa especie de fatalismo". Nada de esto le impide, sin embargo, acusarlos de su "creencia en otro fatalismo, el de los fines categoriales ineluctables", pues "según la concepción marxista, hay una volición social sometida a leyes, la cual se cumple por medio de la lucha de clases y el resultado ineluctable de la evolución económica que crea oposiciones de intereses".

En substancia, el neo-revisionismo adopta, aunque con dis-

[1] Artículo n° 7, edición de 1934, pp. 39-41. En esta edición el texto fue dividido en dos, razón por la cual se cuentan 17 artículos y no 16, la cantidad establecida por su autor. El artículo 7 (pp. 39-41) y el 8 (pp. 41-42) aparecen unificados en la revista Mundial bajo el título "El determinismo marxista", año VIII, n° 443, Lima, diciembre 7, 1928, sección: Peruanicemos el Perú. Como artículo n° VII en la revista Amauta, año III, n°19, Lima, noviembre-diciembre 1928, pp. 14-16. Como artículo n° VII en la edición popular (1985), con el título "El determinismo marxista" pp. 64-69. Los artículos 7 y 8 de la edición de 1934, se encuentran distribuidos de la siguiente manera en la edición popular (1985): 7, pp. 65-67; 8, pp. 67-69.

cretas enmiendas, la crítica idealista que reivindica la acción de la voluntad y del espíritu. Pero esta crítica concierne sólo a la ortodoxia social-democrática que como ya está establecido, no es ni ha sido marxista sino lasalliana, hecho probado hasta por el vigor con que se difunde hoy en la social-democracia tudesca esta palabra de orden: el retorno a "Lasalle". Para que esta crítica fuera válida, habría que empezar por probar que el marxismo es la social-democracia, trabajo que Henri de Man se guarda de intentar. Reconoce por el contrario en la III Internacional la heredera de la Asociación Internacional de Trabajadores, en cuyas asambleas alentaba un misticismo muy próximo al cristianismo de las catacumbas, Y consigna en su libro este juicio explícito: "Los marxistas vulgares del comunismo son los verdaderos usufructuarios de la herencia marxiana. No lo son en el sentido de que comprenden a Marx mejor con referencia a su época, sino porque lo utilizan con más eficacia para las tareas de su época, para la realización de sus objetivos. La imagen que de Marx nos ofrece Kautsky se parece más al original que la que Lenin popularizó entre sus discípulos; pero Kautsky ha comentado una política en que Marx no ha influido nunca, mientras que las palabras que como santo y seña tomó Lenin de Marx son la misma política después de muerto éste y continúan creando realidades nuevas".

A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su "Agonía del Cristianismo"; la que pronunciara una vez contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: "¡Tanto peor para la realidad!". El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir donde ha sido marxismo,- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido. Los reformistas resistieron a la Revolución, durante la agitación revolucionaria post-bélica con razones del más rudimentario determinismo económico. Razones que, en el fondo, se identificaban con las de la burguesía conservadora, y que denunciaban el carácter absolutamente burgués, y no socialista, de ese determinismo. A la mayoría de sus críticos, la Revolu-

ción rusa aparece, en cambio como una tentativa racionalista, romántica, anti-histórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprobaban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de "blanquista" y "putschista" la táctica de los partidos de la III Internacional.

Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista, y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases. Antes de Marx, el mundo moderno había arribado ya a un momento en que ninguna doctrina política y social podía aparecer en contradicción con la historia y la ciencia. La decadencia de las religiones tiene un origen demasiado visible en su creciente alejamiento de la experiencia histórica y científica. Y sería absurdo pedirle una concepción política, eminentemente moderna en todos sus elementos, como el socialismo, indiferencia por este orden de consideraciones. Todos los movimientos políticos contemporáneos, a comenzar por los más reaccionarios, se caracterizan, como lo observa Benda en su "Trahison des Clercs" por su empeño en atribuirse una estricta correspondencia con el curso de la historia. Para los reaccionarios de "L'Action Française", literalmente más positivistas que cualquier revolucionario, todo el período que inauguró la revolución liberal, es monstruosamente romántico y anti-histórico. Los límites y función del determinismo marxista están fijados desde hace tiempo. Críticos ajenos a todo criterio de partido, como Adriano Tilgher, suscriben la siguiente interpretación: "La táctica socialista, para conducir a buen éxito, debe tener en cuenta la situación histórica sobre la cual le toca operar y, donde ésta es todavía inmadura para la instauración del socialismo, guardarse bien de forzarle la mano; pero, de otro lado, no debe remitirse quietistamente a la acción de los sucesos, sino insertándose en su curso, tender siempre más a orientarlos en sentido socialista de modo de hacerlos maduros para la transformación final. La táctica marxista es, así, dinámica y dialéc-

[1] Artículo n°8, edición de 1934, pp. 41-42. Insistimos en que este artículo sólo aparece en la edición de 1934. Véase supra, nota 26.

tica como la doctrina misma de Marx: la voluntad socialista no se agita en el vacío, no prescinde de la situación preexistente, no se ilusiona de mudarla con llamamientos al buen corazón de los hombres, sino que adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella; antes bien, reaccionando contra ella siempre más enérgicamente, en el sentido de reforzar económica y espiritualmente al proletariado, de acentuar en él la conciencia de su conflicto con la burguesía, hasta que habiendo llegado al máximo de la exasperación y la burguesía al extremo de las fuerzas, el régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y sustituido, con ventaja para todos por el régimen socialista". ("La Crisi Mondiale e Saggi critiche di Marxismo e Socialismo")

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels, en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la U.R.S.S. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista.

Todos los que como Henri de Man predicaban y anunciaban un socialismo ético, basado en principios humanitarios, en vez de contribuir de algún modo a la elevación moral del proletariado, trabajan inconscientemente, paradójicamente, contra su afirmación como una fuerza creadora y heroica, vale decir contra su rol civilizador. Por la vía del socialismo "moral", y de sus pláticas anti-materialistas no se consigue sino recaer en el más estéril y lacrimoso romanticismo humanitario, en la más decadente apologética del "paria", en el más sentimental e inepto plagio de la frase evangélica de los "pobres de espíritu". Y esto equivale a retrotraer al socialismo a su estación romántica, utopista, en que sus reivindicaciones se alimentaban, en gran parte, del resentimiento y la divagación de esa aristocracia que, después de haberse entretenido, idílica y dieciochescamente en disfrazarse de pastores y zagalas y en convertirse a la Enciclopedia y el liberalismo, soñaba con acaudillar bizarra y caballarescamente una revolución de descamisados y de ilotas. Obedeciendo a una tendencia de sublimación de su sentimiento, este género de socialistas,- al cual nadie piensa en negar sus servicios y en el cual descollaron a gran altura espíritus extraordinarios y admirables- recogía del arroyo los clichés sentimentales y las imágenes demagógicas de una epopeya de "sans culottes", destinada a instaurar en el mundo una edad paradisiacamente rousseauiana. Pero, como sabemos desde hace mucho tiempo, no era ese absolutamente el camino de la revolución socialista. Marx descubrió y enseñó que había que empezar por comprender la fatalidad de la etapa capitalista y, sobre todo, su valor. El socialismo, a partir de Marx, aparecía como la concepción de una nueva clase, como una doctrina y un movimiento que no tenían nada de común con el romanticismo de quienes repudia-

[1] Artículo n° 9, edición de 1934, pp. 42-45. También en: revista Mundial, "Sentido heroico y creador del socialismo", año VIII, n° 450, Lima, febrero 1, 1929, sección: Motivos polémicos. Artículo n° VIII, revista Amauta, n° 20, Lima, enero 1929, pp. 13-14. Artículo n° VIII, edición popular (1985), "Sentido heroico y creador del socialismo", pp. 71-74.

ban, cual una abominación, la obra capitalista. El proletariado sucedía a la burguesía en la empresa civilizadora. Y asumía esta misión, consciente de su responsabilidad y capacidad -adquiridas en la acción revolucionaria y en la usina capitalista- cuando la burguesía, cumplido su destino, cesaba de ser una fuerza de progreso y cultura. Por esto, la obra de Marx tiene cierto acento de admiración de la obra capitalista, y "El Capital", al par que da las bases de una ciencia socialista, es la mejor versión de la epopeya del capitalismo (algo que no escapa exteriormente a la observación de Henri de Man, pero sí en su sentido profundo).

El socialismo ético, pseudo cristianismo, humanitario, que se trata anacrónicamente de oponer al socialismo marxista, puede ser un ejercicio más o menos lírico e inocuo de una burguesía fatigada y decadente, más no la teoría de una clase que ha alcanzado su mayoría de edad superando los más altos objetivos de la clase capitalista. El marxismo es totalmente extraño y contrario a estas mediocres especulaciones altruistas y filantrópicas. Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos, guiada por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión y de envidia. En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una "moral de productores", muy distante y distinta de la "moral de esclavos" de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horrorizados de su materialismo. Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillado mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de su ilotismo y su miseria. El proletariado ingresa en la historia políticamente, sino como clase social, en el instante en que descubre su misión de edificar con los elementos allegados por el esfuerzo humano, moral o amoral, justo o injusto, un orden social superior. Y a esta capacidad no ha arribado por milagro. La adquiere situándose sólidamente en el terreno de la econo-

mía, de la producción. Su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opere en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa.

De Man roza, a veces, esta verdad; pero en general se guarda de adoptarla. Así, por ejemplo, escribe: "Lo esencial en el socialismo es la lucha por él". Según la fórmula de un representante de la "Juventud Socialista" alemana, el objeto de nuestra existencia no es paradisíaco sino heroico". Pero no es esta precisamente la concepción en que se inspira el pensamiento del revisionista belga, quien, algunas páginas antes, confiesa: "Me siento más cerca del práctico reformista que del extremista, y estimo en más una alcantarilla nueva en un barrio obrero o un jardín florido ante una casa de trabajadores que en una nueva teoría de la lucha de clases". De Man critica, en la primera parte de su obra, la tendencia a idealizar al proletario como se idealizaba al campesino, al hombre primitivo y simple, en la época de Rousseau. Y esto indica que su especulación y su práctica se basan casi únicamente en el socialismo humanitario de los intelectuales.

No hay duda de que este socialismo humanitario anda hasta hoy no poco propagado en las masas obreras. "La Internacional", el himno de la Revolución, se dirige en su primer verso a "los pobres del mundo", frase de neta reminiscencia evangélica. Si se recuerda que el autor de estos versos es un poeta popular francés de pura estirpe bohemia y romántica, la veta de su inspiración aparece clara. La obra de otro francés, el gran Henri Barbusse, se presenta impregnada del mismo sentimiento de idealización de la masa, de la masa intemporal, eterna, sobre la que pesa opresora la gloria de los héroes y el fardo de las culturas. Masa cariátide. Pero la masa no es el proletariado moderno; y su reivindicación genérica no es la reivindicación revolucionaria y socialista.

El mérito excepcional de Marx consiste en haber, en este sentido, descubierto al proletariado. Como escribe Adriano Tilgher,

"ante la historia, Marx aparece como el descubridor y diría casi el inventor del proletariado; él, en efecto, no sólo ha dado al movimiento proletario la consciencia de su naturaleza, de su legitimidad y necesidad histórica, de su ley interna, del último término hacia el cual se encamina y ha infundido así en el proletariado aquella consciencia que antes les faltaba; sino ha creado, puede decirse, la noción misma, y tras la noción, la realidad del proletariado como clase esencialmente antitética de la burguesía, verdadera y solo portadora del espíritu revolucionario en la sociedad industrial moderna"[2].

[2] En la revista Mundial este artículo continua con las siguientes líneas: "Y a esta concepción, a este descubrimiento, debe el socialismo su potencia política, a la vez que su emoción religiosa. Y el proletariado la capacidad moral e intelectual a que está subordinada la realización del socialismo." En el artículo n° VIII de la revista Amauta y en el n° VIII de la edición popular (1985), estas líneas no aparecen.

Aquellas fases del proceso económico que Marx no previó -y hay que desistir de consultar, como si fueran las memorias de una pitonisa, los nutridos volúmenes de crítica y teoría en que expuso su método de interpretación- no afectan mínimamente los fundamentos de la economía marxista; exactamente como los hechos mucho más graves y profundos que han rectificado en el último siglo la práctica del capitalismo; forzándolo a preferir según los casos el proteccionismo al libre cambio y el intervencionismo a la libre concurrencia, no destruyen los fundamentos de la economía liberal, en cuanto bases teóricas del orden capitalista. Hoy mismo, en plena época de estadización mundial de servicios y empresas, el líder el Partido Republicano y Presidente electo de los Estados Unidos, reivindica estos principios individualistas como esenciales a la prosperidad y desarrollo de esa nación, considerando un ataque a la más vital fuerza de la economía yanqui la tendencia del partido antagónico a hipertrofiar al Estado con funciones de empresario. Por mucho que el régimen republicano mantenga al Estado yanqui en su línea clásica, reservando los negocios y la producción a las empresas privadas, la política de los trusts, la práctica del monopolio, representan por sí solas la derogación de los viejos principios a los cuales se reclama Hoover con tanto vigor. Pero, sin estos principios, que en último análisis se reducen al principio de propiedad privada, el capitalismo no tendría nada que oponer ideológicamente al socialismo. Aunque los hechos restrinjan y, en ciertos casos anulen su vigencia -como corresponde al proceso de una economía que ha cumplido su misión- esos principios, que constituyen la sustancia de la economía liberal, son irrenunciables por ésta, y en consecuencia, por sus estadistas o políticos.

[1] Artículo n° 10, edición de 1934, pp. 46-48. También en: revista Mundial, "La economía liberal y la economía socialista", año VIII, n° 444, Lima, diciembre 14, 1928, sección: Motivos polémicos. Artículo n° IX, revista Amauta, n°20, Lima, enero 1929, p. 15. Artículo n° IX, edición popular (1985), "La economía Liberal y la economía socialista", pp. 75-77.

Esta constatación se emparenta estrechamente con la que, fallando en el proceso intentado a la economía marxista por su abstracción -por su racionalismo diría ahora Henri de Man- sirvió a eminentes filósofos e historiógrafos de diversos campos, preocupados ante todo de una rigurosa objetividad científica, para demostrar la improcedencia y nulidad de ese cargo por parte de los profesores de economía política liberal, en razón de que esta misma tampoco correspondía exactamente a la realidad histórica regida por sus principios. "La economía política liberal -observaba Sorel- ha sido uno de los mejores ejemplos de utopías que se pueda citar. Se había imaginado una sociedad en que todo estaría reducido a tipos comerciales, bajo la ley de la más completa libre concurrencia; se reconoce hoy que esta sociedad ideal sería tan difícil de realizar como la de Platón; pero grandes ministros modernos han debido su gloria a los esfuerzos que han hecho para introducir algo de esta libertad comercial en la legislación industrial". Croce, a su vez, no se explicaba a qué título los economistas liberales podrían tachar de utopía al socialismo, siendo evidente que con mucha mayor razón "los socialistas podrían devolver la misma tacha al liberalismo, si lo estudiaran tal cual es presentemente y no cual era hace años, cuando Marx meditaba su crítica. El liberalismo se dirige con sus exhortaciones a un ente que, por lo menos ahora, no existe, el interés nacional o general de la Sociedad; porque la sociedad presente está dividida en grupos antagonistas y reconoce el interés de cada uno de estos grupos, mas no, o sólo muy débilmente, un interés general". ("Materialismo Storico ed Economía Marxística", p.96).

Y no se diga, de otro lado, que el marxismo como praxis se atiene actualmente a los datos y premisas de la economía estudiada y definida por Marx, porque las tesis y debates de todos sus congresos no son otra cosa que un continuo replanteamiento de los problemas económicos y políticos conforme a los nuevos aspectos de la realidad. Los Soviets, que al respecto pueden invocar una variada y extensa experiencia, han sostenido en

la última Conferencia Económica Europea, el principio de la coexistencia legítima de Estados de economía socialista con los Estados de economía capitalista. Para esta coexistencia que hoy se da en la historia como hecho, reclamaban el reconocimiento como derecho, a fin de llegar a la organización jurídica y económica de sus relaciones. En esta proposición, el primer Estado socialista se muestra mucho más liberal que los Estados formalmente liberales. Lo que confirmaría la conclusión a que arriban los pensadores liberales cuando afirman que la función del liberalismo, histórica y filosóficamente, ha pasado al socialismo y que, siendo el liberalismo un principio de evolución y progreso incesantes, nada es hoy menos liberal que los viejos partidos de este nombre[2].

[2] En la revista Mundial el artículo continúa con el comentario del texto de Lenin El imperialismo, última etapa del capitalismo (más conocido como El imperialismo, fase superior del capitalismo, 1917), párrafos que se trasladaran al artículo 3 en ediciones posteriores (véase supra nota 10). Este es el texto aludido:

“En su libro “El imperialismo última etapa del capitalismo”, Lenin plantea la cuestión económica en términos que los reconstructores no han modificado absolutamente y que siguen correspondiendo a los hechos. “El antiguo capitalismo -escribía Lenin- ha terminado su tarea. El nuevo constituye una transición. Encontrar “principios sólidos y un fin concreto” para conciliar el monopolio y la libre concurrencia, es evidentemente tratar de resolver un problema insoluble.” “La democratización del sistema de acciones y obligaciones del cual los sofistas burgueses, oportunistas y socialdemócratas, esperan la democratización del capital, el reforzamiento de la pequeña producción y muchas otras cosas, no es en definitiva sino uno de los medios acrecer la potencia de la oligarquía financiera. Por esto, en los países capitalistas más avanzados o más experimentados, la legislación permite que se emitan títulos del más pequeño valor.

El capitalismo ha dejado de coincidir con el progreso o, si se prefiere, ha dejado de representarlo. He aquí un hecho característico de la etapa del monopolio, que un intelectual tan preocupado como Henri de Man de los valores culturales, no habría debido negligir en su crítica. En el periodo de la libre concurrencia, el aporte de la ciencia hallaba enérgico estímulo en las necesidades de la economía capitalista. El inventor, el creador científico, concurrían al adelanto industrial y económico y la industria excitaba el proceso científico. El régimen del monopolio tiene distinto efecto. La industria, la finanza, comienzan ver como anota Caillaux, un peligro en los descubrimientos científicos.

El progreso de la ciencia se convierte en un factor de la inestabilidad industrial. Para defenderse de este riesgo, un trust puede tener interés en sofocar o secuestrar un descubrimiento.

“Como todo monopolio - dice Lenin - el monopolio capitalista engendra infaliblemente una tendencia a la estagnación y a la corrupción: en la medida en que se fijan, aunque sea temporalmente, precios de monopolio, en que desaparecen en cierta medida los estimulantes de progreso técnico y, por consiguiente, de todo otro progreso, los estimulantes de la marcha adelante, surge la posibilidad económica de entabrar el progreso técnico”.

EL reciente libro de Max Eastman "La Ciencia de la Revolución"[2], coincide con el de Henri de Man en la tendencia a estudiar el marxismo con los datos de la nueva Psicología. Pero Eastman, que resentido con los bolcheviques, no está exento de móviles revisionistas, parte de puntos de vista distintos de los del escritor belga y, bajo varios aspectos, aporta a la crítica del marxismo, una contribución más original. Henri de Man es un hereje del reformismo o la social-democracia; Max Eastman es un hereje de la Revolución. Su criticismo de intelectual super-trotskyista, lo divorció de los Soviets a cuyos jefes, en especial Stalin, atacó violentamente en su libro "Depuis la mort de Lénine"[3].

Max Eastman está lejos de creer que la psicología contemporánea en general, y la psicología freudiana en particular, disminuyan la validez del marxismo, como ciencia práctica de la revolución. Todo lo contrario: afirma que la refuerzan y señala interesantes afinidades entre el carácter de los descubrimientos

Gobernada la producción por una organización financiera que funciona como intermediaria entre el rentista y la industria, en vez de la democratización del capital, que algunos creían descubrir en las sociedades por acciones, tenemos un complejo fenómeno de parasitismo: una ruptura del proceso capitalista de la producción se acompaña a un relajamiento de los factores a los que la industria moderna debe su colosal crecimiento. Este es un aspecto de la producción en la que el gusto de De Man por las pesquisas psicológicas podía haber descubierto motivos vírgenes todavía.

Pero De Man piensa que el capitalismo más que una economía es una mentalidad y reprocha a Bernstein los límites deliberados de su revisionismo que, en vez de poner en discusión las hipótesis filosóficas de que partió el marxismo, se esforzó en emplear el método marxista y continuar sus indagaciones. Hay, pues, que buscar sus razones en otro terreno".

[1] Artículo n° 11, edición de 1934, pp. 48-51. También en: revista Variedades, "Freudismo y marxismo", año XXVI, n° 1087, Lima, 29 diciembre 1928, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° XI, revista Amauta, n°21, Lima, febrero-marzo 1929, pp. 73-74. En Amauta el apartado que correspondería al artículo n° X aparece con el número XI, error tipográfico que descompagina la numeración de la serie, finalizando con un supuesto artículo XVII (en realidad el XVI). Artículo n° X, edición popular (1985), "Freudismo y marxismo", pp. 79-83.

[2] En la revista Variedades Mariátegui agrega una nota editorial sobre el texto de Max Eastman: "que acaba de ser traducido al español".

[3] En revista Variedades aparece titulado como "Aprés la morte de Lenin".

esenciales de Marx y el de los descubrimientos de Freud, así como de las reacciones provocadas en la ciencia oficial por uno y otro. Marx demostró que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que, detrás de sus ideologías, esto es, de sus principios políticos, filosóficos o religiosos, actuaban sus intereses y necesidades económicas. Esta aserción, formulada con el rigor y el absolutismo que en su origen tiene siempre toda teoría revolucionaria, y que se acentúa por razones polémicas en el debate con sus contradictores, hería profundamente el idealismo de los intelectuales, reacios hasta hoy a admitir cualquier noción científica que implique una negación o una reducción de la autonomía y majestad del pensamiento o más exactamente, de los profesionales o funcionarios del pensamiento.

Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de “humillación”, como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan. “Para curar los trastornos individuales, -observa Max Eastman- el psicoanalista presta una atención particular a las deformaciones de la conciencia producidas por los móviles sexuales comprimidos. El marxista que trata de curar los trastornos de la sociedad, presta una atención particular a las deformaciones engendradas por el hambre y el egoísmo”. El vocablo “ideología” de Marx es simplemente un nombre que sirve para designar las deformaciones del pensamiento social y político producidas por los móviles comprimidos. Este vocablo traduce la idea de los freudianos, cuando hablan de racionalización, de substitución, de traspaso, de desplazamiento, de sublimación. La interpretación económica de la historia no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. De ello tenemos una prueba en la resistencia espasmódica e irrazonada que opone el paciente. La diagnosis marxista es considerada como un ultraje, más bien que como una constatación científica. En vez de ser acogida

con espíritu crítico verdaderamente comprensivo, tropieza con racionalizaciones y “reacciones de defensa” del carácter más violento e infantil”.

Freud, examinando las resistencias al Psicoanálisis, ha descrito ya estas reacciones, que ni en los médicos ni en los filósofos han obedecido a razones propiamente científicas ni filosóficas. El Psicoanálisis era objetado, ante todo, porque contrariaba y soliviantaba una espesa capa de sentimientos y supersticiones. Sus afirmaciones sobre la subconsciencia, y en especial sobre la libido, infligían a los hombres una humillación tan grave como la experimentada con la teoría de Darwin y con el descubrimiento de Copérnico. A la humillación biológica y a la humillación cosmológica, Freud podría haber agregado un tercer precedente: el de la humillación ideológica, causada por el materialismo económico, en pleno auge de la filosofía idealista.

La acusación de pan-sexualismo que encuentra la teoría de Freud, tiene un exacto equivalente en la acusación de pan-economicismo que halla todavía la doctrina de Marx. Aparte de que el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como en Freud el de libido, el principio dialéctico en que se basa toda la concepción marxista excluía la reducción del proceso histórico a una pura mecánica económica. Y los marxistas pueden refutar y destruir la acusación de pan-economicismo, con la misma lógica con que Freud defendiendo el psicoanálisis dice que “se le reprochó su pan-sexualismo, aunque el estudio psicoanalítico de los instintos hubiese sido siempre rigurosamente dualista y no hubiese jamás dejado de reconocer, al lado de los apetitos sexuales, otros móviles bastante potentes para producir el rechazo del instinto sexual”. Asimismo, en los ataques al psicoanálisis no ha influido más que en las resistencias al marxismo el sentimiento anti-semita. Y muchas de las ironías y reservas con que en Francia se acoge al Psicoanálisis, por proceder de un germano, cuya nebulosidad se aviene poco con la claridad y la mesura, latinas y francesas, se parecen sor-

prendentemente a las que ha encontrado siempre el marxismo, y no sólo entre los anti-socialistas, en ese país, donde un subconsciente nacionalismo ha inclinado habitualmente a las gentes a ver en el pensamiento de Marx el de un "boche" oscuro y metafísico. Los italianos no le han ahorrado, por su parte, los mismos epítetos ni han sido menos extremistas y celosos en oponer, según los casos, el idealismo o el positivismo latinos al materialismo o la abstracción germanas de Marx.

A los móviles de clase y de educación intelectual que rigen la resistencia al método marxista, no consiguen sustraerse, entre los hombres de ciencia, como lo observara Max Eastman, los propios discípulos de Freud, proclives a considerar la actitud revolucionaria como una simple neurosis. El instinto de clase determina este juicio de fondo reaccionario.

El valor científico, lógico, del libro de Max Eastman, -y esta es la curiosa conclusión a la que se arriba al final de su lectura recordando los antecedentes de su "Depuis la Morte de Lenin" y de su ruidosa excomuni6n por los comunistas rusos,- resulta muy relativo, a poco que se investigue en los sentimientos que inevitablemente lo inspiran. El psicoanálisis, desde este punto puede ser perjudicial a Max Eastman como elemento de crítica marxista. Al autor de "La Ciencia de la Revoluci6n" le sería imposible probar que en sus razonamientos neo-revisionistas, en su posici6n herética y, sobre todo, en sus conceptos sobre el bolchevismo, no influyen mínimamente sus resentimientos personales. El sentimiento se impone con demasiada frecuencia al razonamiento de este escritor que tan apasionadamente pretende situarse en un terreno objetivo y científico.

Opuestamente[2] a lo que pretende una crítica superficial y apriorística, el desarrollo del socialismo inglés importa la confirmación más inapelable de la teoría marxista, que no en balde descansa en el estudio de la economía, teórica y práctica, de Inglaterra. Marx y su escuela -de Lenin a Hilferding- sostienen que la evolución del capitalismo conduce a las condiciones materiales y espirituales de un orden socialista. Y hoy no son pocos los revisionistas y polemistas del género Henri de Man que contentándose con anotar el carácter esencialmente británico y nulamente marxista del movimiento socialista de la Gran Bretaña, lo indican como un testimonio contrario a la doctrina de Marx. Basta, sin embargo, ahondar un poco en los hechos, para comprobar que el testimonio es, más bien, favorable.

Los orígenes del movimiento socialista inglés no son doctrinarios, intelectualistas, como los de la social-democracia alemana ni como los del bolchevismo ruso. En Inglaterra, el Labour Party nace de los "trade-unions" que aparecen y se desenvuelven como asociaciones de naturaleza estrictamente económica y profesional. El "trade-unionismo" crece indiferente y hasta hostil al doctrinarismo político y económico. En absoluto acuerdo con el espíritu británico, le interesan los hechos, no las teorías. Los núcleos intelectuales socialistas, carecen durante mucho tiempo de arraigo en los sindicatos. El "Independent Labour Party", no obstante su moderación, sólo se convierte en el estado mayor del movimiento obrero después de la gue-

[1] Artículo n°12, edición de 1934, pp. 51-57. También en: revista *Variedades*, "Posición del socialismo británico", año XXV, n° 1091, Lima, enero 26, 1929, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° XII, revista *Amauta*, n°21, Lima, febrero-marzo, 1929, pp. 75-76 y *Amauta*, n°22, Lima, abril, 1929, pp. 13-15. Artículo n° XI, edición popular (1985), "Posición del socialismo británico", pp. 85-93.

[2] En la revista *Variedades* aparece un apartado que no se encuentra en las demás ediciones (*Amauta*, edición de 1934 y edición popular [1985]). En *Variedades* dice: "Próximamente las elecciones británicas, en las cuales el partido laborista disputará la victoria al conservador, con no pocas probabilidades de sustituirlo en el poder, resulta del más actual y agudo interés examinar la posición doctrinal e histórica del socialismo en la Gran Bretaña".

rra. Y el propio Partido Laborista sólo entra en su edad adulta en este siglo. Antes, la mayor parte de los votos obreros no se sentía aún vinculada a su política. El proletariado británico, organizado en las "trade-unions", no había reivindicado todavía su autonomía política en un partido de clase. Pero, a medida que el capitalismo declina, -y que la función del partido Liberal pierde su sentido clásico, -y que el poder y la madurez políticas del proletariado se acrecientan- crece el alcance de las reivindicaciones obreras hasta desbordar y romper su marco primitivo. Las reivindicaciones corporativas, inmediatas, se transforman gradualmente, en reivindicaciones de clase. La influencia de los líderes convictos de socialismo, se sobrepone a la autoridad de una burocracia meramente sindical. En el Labour Party se descubre, poco a poco, un finalismo socialista. Quiere la socialización de los medios de producción como los otros Partidos Socialistas. Y aunque la quiere con parsimonia y prudencia británicas propugnándola en lenguaje simplemente reformista, lo cierto es que la reconoce como su meta natural y legítima. Los otros partidos reformistas de Europa, emplean desde su nacimiento un lenguaje distinto. Se atribuyen, en grado más o menos enérgico, una ortodoxia marxista. Pero si esta ha sido su teoría, su praxis -y su mismo espíritu- no ha estado muy distante de la del reformismo inglés. Hoy mismo la distancia entre una y otra práctica es insignificante si existe. El Partido Socialista Francés puede convertirse, en cualquier momento, en un partido ministerial como el Laborista. Y entre un discurso de Paul Boncour y otro de Ramsay Mc Donald, a la orilla del lago Lemán, no habrá nunca ninguna diferencia substancial. Ambos, por otra parte, tienen el mismo aire mundano y empolvado de filósofos de la Enciclopedia y de primeros ministros del rey.

El proletario británico ha llegado a la política socialista por espontáneo impulso de su acción de clase, malgrado su supersticiosa y conservadora aprehensión acerca del socialismo y sus teóricos. Los sindicatos y las gildas, descienden de las corpora-

ciones medioevales. Y en el proceso de su crecimiento, se han impregnado hondamente de los principios de una educación y una economía liberales. Más aún: su volición ha sido refractaria al socialismo. Las "trade-unions", en parte por empirismo británico, en parte por representaren el mundo, en la época de expansión y prosperidad del imperio de la Gran Bretaña una aristocracia obrera, en parte por el ascendiente de un capitalismo vigoroso y progresista, han temido y evitado el doctrinarismo socialista. Sin embargo, acentuadas las contradicciones internas del capitalismo, planteada la cuestión de su impotencia para resolver la crisis de la producción, ese proletariado no encuentra otro camino ni adopta otro programa que el del socialismo.

Esta cuantiosa experiencia, cumplida en el mayor Estado capitalista de Europa, demuestra, contra lo que puedan sofisticar revisionistas y confusionistas tan baratos como pedantes, que, por la vía del capitalismo y sus instituciones, empírica o doctrinalmente, se marcha hacia el socialismo. Lo que no quiere decir, absolutamente, que antes de que el proletariado adquiera conciencia de su misión histórica, y se organice y discipline políticamente, el socialismo sea posible. La premisa política, intelectual, no es menos indispensable que la premisa económica. No basta la decadencia o agotamiento del capitalismo. El socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión.

El caso inglés no prueba, sino que aun negando a priori al socialismo doctrinario político, se arriba ineluctablemente a él, apenas el proletariado entra, como fuerza política, en su mayor edad. La resistencia a este socialismo en el movimiento trade-unionista, de otro lado, se explica perfectamente por los factores ya enumerados. Inglaterra, en el terreno filosófico, se ha atenido siempre al hecho, a la experiencia. Ha sido un país receloso ante toda metafísica. "El espíritu general de la cultura intelectual y de la filosofía anglo-sajona -observa fundamen-

te Max Eastman- ha sido siempre, a pesar del pequeño petardo lanzado, en nombre de la divinidad, por el obispo Berkeley, "terre-a-terre" y científica". La política inglesa ha preferido ser práctica a ser teórica. Como consecuencia, el empirismo británico se dobla de conservantismo. Y a esto se debe, a la vez que la segura marcha del capitalismo en Inglaterra, su incapacidad de resolver su antinomia con instituciones y privilegios supérrites, que no lo embarazan excesivamente en su desarrollo. Esta ha sido, desde cierto punto de vista, y hasta un dado momento, la fuerza del capitalismo británico; pero esta ha sido también su debilidad [3].

La revolución liberal no liquidó en Inglaterra la monarquía ni otras instituciones del régimen aristocrático. Su carácter industrial y urbano, le permitió una gran largueza con la nobleza terrateniente. La economía capitalista creció, cómodamente, sin necesidad de sacrificar la decoración aristocrática, el cuadro monárquico del Imperio. En el primer imperio capitalista, dueño de inmensas colonias, dominador de los mares, la economía agraria pasaba a un plano secundario. Su producción industrial, su poder financiero, sus empresas transoceánicas y coloniales, lo colocaban en aptitud de abastecerse ventajosamente, en los más distantes mercados, de los productos agrícolas necesarios para su consumo. La Gran Bretaña podía costearse, sin esfuerzo excesivo, el lujo de mantener una aristocracia refinada, con sus caballos, perros, parques y cotos.

Esto, bajo cierto aspecto, admite ser relacionado con un rasgo general de la sociedad burguesa que, ni aun en los países de más avanzado republicanismo, ha logrado emanciparse de la imitación de los arquetipos y del estilo aristocrático. El "bur-

[3] En Variedades aparece el siguiente párrafo, con el cual se cierra el artículo y que no aparece en las otras ediciones consultadas: "La situación imperial de la Gran Bretaña, su dominio de los mercados del mundo, ha asegurado al mismo tiempo al proletariado industrial inglés un grado de bienestar que lo preservaba del contagio revolucionario. Y, finalmente, el espíritu y la mentalidad de un capitalismo modelo, no han podido dejar de retardar en el proletariado la formación de un espíritu y una mentalidad autónomos, vale decir anti-capitalistas".

gués gentilhomme” es actual hasta ahora. La última aspiración de la burguesía, consumada su obra, es parecerse o asimilarse a las aristocracias que desplazó y sucedió. El propio capitalismo yanqui que se ha desarrollado en un clima tan indemne de supersticiones y privilegios, y que ha producido en sus tipos de capitanes de empresa una jerarquía tan original y vigorosa de jefes, no ha estado libre de esta imitación, ni ha resistido a la sugestión de los títulos y los castillos de la decaída nobleza europea. El noble se sentía y sabía la culminación de una cultura, de un orden; el burgués, no. Y acaso, por esto, el burgués ha conservado un respeto subconsciente por la corte, el ocio, el gusto y el protocolo aristocráticos.

Pero en Inglaterra esto no sólo se presta a consideraciones de psicología social y política. La conciliación de la economía capitalista y la política democrática con la tradición monárquica, tiene en su caso concretas consecuencias económicas. Inglaterra se encuentra en la necesidad de afrontar un problema agrario, que Estados Unidos ignora, que Francia resolvió con su revolución. El lujo de sus tierras improductivas está en estriidente contraste con la economía de una época de depresión industrial y millón y medio de desocupados. Este millón de desocupados, cuya miseria pesa sobre el presupuesto y el consumo domésticos de la Gran Bretaña, pertenecen a una población esencialmente industrial y urbana. Los oficios y las costumbres citadinas de esta gente, estorban la empresa de emplearla en los más prósperos dominios británicos: Canadá, Australia, donde el obrero y el empleado inmigrante tendrían que transformarse en labriegos.

El empirismo y el conservatismo a que ya me he referido, el hábito de regirse por los hechos con prescindencia y aun con desdén de las teorías, han permitido a la Gran Bretaña cierta insensibilidad respecto a las incompatibilidades entre las instituciones y privilegios nobiliarios, respetados por su evolución, y las consecuencias de su economía liberal y capitalista. Pero

esta insensibilidad, esta negligencia, que en tiempos de pingüe prosperidad capitalista y de incontestable hegemonía mundial, han podido ser un lujo y un capricho británicos, en tiempos de desocupación y de competencia, a la vez que devienen onerosas con exceso, producen contradicciones que perturban el ritmo evolucionista.

La concentración industrial y urbana asegura la preponderancia final del partido del trabajo. El socialismo no conoce casi en la Gran Bretaña el problema de la difícil conquista de un campesinado de rol decisivo en la lucha social. Las bases políticas y económicas de la nación son sus ciudades y sus industrias. La política agraria del socialismo no ha menester, como en Francia y en Alemania, de complicadas concesiones a una gran masa de pequeños propietarios, ligados fuertemente al orden establecido. Dirigida contra los "land lords" es, más bien, una válida arma de ataque contra los intereses de la clase conservadora.

La marcha al socialismo está garantizada por las condiciones objetivas del país. Lo que falta al movimiento socialista inglés es, más bien, ese finalismo, ese racionalismo, que los revisionistas encuentran exorbitantes en otros partidos socialistas europeos. El proletariado inglés está dirigido por pedagogos y funcionarios, obedientes a un evolucionismo, a un pragmatismo, de fondo rigurosamente burgués. El crecimiento del poder político del Laborismo ha ido mucho más a prisa que la adaptación de sus parlamentarios. No en balde estos parlamentarios se hallan todavía bajo el influjo intelectual y espiritual de un gran imperio capitalista. La aristocracia obrera de Inglaterra por razones peculiares de la historia inglesa, es la más enfeudada mentalmente a la burguesía y a su tradición. Se siente obligada a luchar contra la burguesía con la misma moderación con que ésta se comportara -Cromwel y su política exceptuadas- con la aristocracia y sus privilegios. Los neo-revisionistas a nada son tan propensos como a regocijarse de que así ocurra. "La social-democracia alemana -escribe Henri De Man- se consideró en sus comienzos como encarnación de las doctri-

nas revolucionarias y teleológicas del marxismo intransigente; como consecuencia, la tendencia creciente de su política, hacia un oportunismo conservador de Estado, aparece ante sus elementos jóvenes y extremistas como una renunciación gradual de la social-democracia a sus fines tradicionales. Por el contrario, el partido obrero británico, el Labour Party el tipo del movimiento de mentalidad “causal”, refractario por esencia a formular objetivos remotos, en forma de una teleología a priori. Sólo movido por la experiencia es como se ha desenvuelto llegando, desde una representación muy moderada de intereses profesionales, hasta constituir un Partido Socialista. Parece, pues, que el progreso del movimiento alemán aleja a éste de su finalidad, mientras que el del inglés lo aproxima a la suya. La consecuencia práctica de esta diferencia es que el grado de desarrollo, correspondiente a una tendencia progresiva en la vida intelectual del socialismo inglés, contrasta con una tendencia regresiva en la vida intelectual de la social-democracia alemana. El movimiento inglés, cuyos fines impulsan, por decirlo así, día por día, la experiencia de una lucha por objetivos inmediatos, pero justificados por móviles éticos, anima de este modo todo objetivo parcial y ensancha la acción de ese impulso en la medida en que éste extiende el campo de su práctica reformista. De ahí que el partido obrero británico, pese a su mentalidad fundamentalmente oportunista y empírica, ejerza una atracción creciente entre los elementos más accesibles a los móviles éticos y absolutos: la juventud y los intelectuales en primer término”.

Fácil es demostrar que esta presunta ventaja queda ampliamente desmentida por la relación entre el poder objetivo y los factores subjetivos de la acción laborista. El Labour Party se ha desarrollado en número con mayor rapidez que en espíritu y mentalidad. Ante las elecciones vecinas, se le siente inferior a su misión, a su tarea.

En Inglaterra nadie podrá acusar al socialismo de romanticismo revolucionario. Por consiguiente, si ahí se llega al gobierno

socialista será, indudablemente, no porque se lo hayan propuesto, forzando la historia, los teorizantes y los políticos del socialismo, sino porque el curso de los acontecimientos, la afirmación espontánea del proletariado como fuerza política, lo ha impuesto inexorablemente. La historia confirma en Inglaterra a Marx, hasta cuando, según los revisionistas, parece rectificarlo.

Vandervelde[2], en su reciente libro "Le Marxisme a-t-il fait faillite?" que reúne estudios dispares, sobre teoría y política socialistas, examina principalmente la tesis expuesta por Henri de Man en su notorio volumen (que en su edición alemana tiene el título mesurado de "Zur Psychologie des Socialismus") y en su menos notoria conferencia a los estudiantes socialistas de París.

Vandervelde, que, como ya lo he recordado, participó temprano en el revisionismo, comienza por recordar, no sin cierta intención irónica, la antigüedad de la tendencia a fáciles y apresuradas sentencias a muerte del socialismo. Cita las frases del académico Raybaud, después de las jornadas de junio de 1848: "el socialismo ha muerto; hablar de él, es pronunciar su oración fúnebre". Mezcla a renglón seguido, con evidente fin confusio-nista, las críticas de Menger y Andler con las de Sorel. Opone, en cierta forma, la tentativa revisionista también de Nicholson, que prudentemente se contenta con anunciar el renovamiento del marxismo, a la tentativa de Henri de Man, que proclama su liquidación. Pero, después de un capítulo en que deja a salvo su propio revisionismo, se declara en desacuerdo con ciertos jóvenes e impresionables lectores que han creído ver en la obra de Henri de Man la revelación de una doctrina nueva. La reacción del autor de "Más allá del Marxismo", en general, le parece excesiva.

Si se tiene en cuenta que la propaganda de "Más allá del Marxismo" ha explotado el juicio de Vandervelde sobre esta obra, considerada por él como la más importante que se ha publicado después de la guerra, sobre el socialismo, sus reservas

[1] Artículo n° 13, edición de 1934, pp. 58-61. También en: revista Variedades, "Un Libro de Emile Vandervelde", año XXV, n° 1102, Lima, abril 17, 1929, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° XIII, revista Amauta, n°22, Lima, abril, 1929, p. 13 y n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 1-2. Artículo n° XII, edición popular (1985), "El libro de Emile Vandervelde", pp. 95-99.

[2] En la revista Variedades, el artículo comienza con las siguientes palabras: "El sumo líder de la social-democracia belga, Emile [...]".

y sus críticas cobran una oportunidad y un valor singulares. Vandervelde, en el curso de su carrera política, aunque él lo discuta, ha abandonado visiblemente la línea marxista. En su época de teorizante, su posición fue la de un revisionista y en sus tiempos de parlamentario y ministro lo ha sido mucho más. Todos los argumentos del revisionismo viejo y nuevo le son familiares. En el caso de que De Man hubiera encontrado, efectivamente, los principios de un nuevo socialismo no marxista o post-marxista, Vandervelde, por mil razones especulativas, prácticas y sentimentales, no habría dejado de regocijarse. Pero De Man no ha descubierto nada, ya que no se puede tomar como un descubrimiento los resultados de un ingenioso, y a veces feliz, empleo de la psicología actual en la indagación de algunos resortes psíquicos de la acción obrera. Y Vandervelde advertido y cauteloso, debe tomar a tiempo sus preocupaciones, contra cualquier superestimación, exorbitante de la tesis de su compatriota. Reconoce así, de modo categórico, que no hay “nada absolutamente esencial en el libro de De Man que no se encuentre ya, al menos en germen, en Andler, en Menger, en Jaurès, y aún en ese buen viejo Benoit Malon”. Y esto equivale a desautorizar, a desvanecer completamente, por parte de quien más importancia ha atribuido al libro de Henri de Man, la hipótesis de su novedad u originalidad.

Vandervelde contribuye con varios otros argumentos a la refutación de Henri de Man. El esquema del estado afectivo de la clase obrera industrial que Henri de Man ofrece, y que lo conduce a un olvido radical del fondo económico de su movimiento, no prueba absolutamente, con sus solos elementos psicológicos, lo que el revisionista belga se imagina probar. “Yo puedo admitir -escribe Vandervelde a este respecto- que el instinto de clase, es superior a la conciencia de clase, que no es indispensable que los trabajadores hayan dilucidado el problema de la plusvalía para luchar contra la explotación y dominación de que son víctimas, que no es únicamente el “instinto adquisitivo” lo que determina sus voliciones sociales; pero en

definitiva, después de haber dado con él un rodeo psicológico, interesante del resto, regresamos a lo que, desde el punto de vista socialista, es verdaderamente esencial en el marxismo; es decir, la primacía de lo económico, la importancia primordial del progreso de la técnica, el desarrollo autónomo de las fuerzas productivas, en el sentido de una concentración que tiende a eliminar o a subordinar las pequeñas empresas, a acrecentar el proletariado, a transformar la concurrencia en monopolio, y a crear finalmente una contradicción ostensible entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación capitalista”. La afirmación de Henri de Man de que “en último análisis la inferioridad social de las clases laboriosas no reposa en una injusticia política ni en un prejuicio económico, sino en un estado psíquico”, es para Vandervelde una “enormidad”. De Man ha superpuesto la psicología a la economía, en un trabajo realizado sin objetividad científica, sin rigor especulativo, con el propósito extra-científico y anti-científico de escamotear la economía. Y Vandervelde no tiene más remedio que negar que “su interpretación psicológica del movimiento obrero, cambie algo que sea esencial en lo que hay de realmente sólido en las concepciones económicas y sociales del marxismo”.

Paralelamente al libro de Henri de Man, Vandervelde examina la "Theorie du Materialismo Historique" de Bujarin. Y su conclusión comparativa es la siguiente: “Si hubiese que caracterizar con una palabra – excesiva por lo demás – las dos obras que acaban de ser analizadas, tal vez se podría decir que Bujarin descarna al marxismo so pretexto de depurarlo, en tanto que De Man lo desosa, le quita su osamenta económica, so capa de idealizarlo”[3]. De esta comparación Bujarin sale, sin duda,

[3] En la edición de 1934, la cita de Vandervelde es incorrectamente transcrita al saltarse una parte fundamental del texto. Tanto en la edición popular (1985) como en Variedades, la cita está transcrita correctamente. Hemos preferido corregir la errata de la edición que hemos empleado, dado que se trata de una omisión pedestre. Este es el pasaje con la errata: “Si hubiese que caracterizar con una palabra – excesiva por lo demás – las dos obras que acaban de ser analizadas, tal vez se podría decir que Bujarin descarna al marxismo, so capa de idealizarlo”. En la revista Amauta, la cita también aparece mal transcrita: “Bukharin descarna al marxismo so...menta económica, so capa de idealizarlo”.

mucho mejor parado que De Man, aunque todas las simpatías de Vandervelde sean para este último. Basta considerar que la "Theorie du Materialisme Historique" es un manual popular, un libro de divulgación, en el que por fuerza el marxismo debía quedar reducido a un esquema elemental. El marxismo descarnado, esquelético de Bujarin se mantendría siempre en pie, llenando el oficio didáctico de un catecismo, como esas osamentas de museo que dan una idea de las dimensiones, la estructura y la fisiología de la especie que representan, mientras el marxismo desosado de Henri de Man, incapaz de sostenerse un segundo, está condenado a corromperse y disgregarse, sin dejar un vestigio duradero.

Henri de Man resulta, pues, descalificado por el reformismo, por boca de quien entre todos sus corifeos se sentía, ciertamente, más propenso a tratarlo con simpatía. Y eso es perfectamente lógico, no sólo porque una buena parte de "Más allá del Marxismo" constituye una crítica disolvente de las contradicciones y del sistema reformistas, sino porque la base económica y clasista del marxismo no es menos indispensable, prácticamente, a los reformistas que a los revolucionarios. Si el socialismo reniega, como pretende De Man, su carácter y su función clasistas, para atenerse a las revelaciones inesperadas de los intelectuales y moralistas dispuestos a prohijarlo o renovarlo, ¿de qué resortes dispondrían los reformistas para encuadrar en sus marcos a la clase obrera, para movilizar en las batallas del sufragio a un imponente electorado de clase y para ocupar, a título distinto de los varios partidos burgueses, una fuerte posición parlamentaria? La social democracia no puede suscribir absolutamente las conclusiones del revisionista belga, sin renunciar a su propio cimiento. Aceptar en teoría, la caducidad del materialismo económico, sería el mejor modo de servir toda suerte de prédicas fascistas. Vandervelde, interesado como el que más en apuntalar la democracia liberal, es todo lo cauto que hace falta para comprenderlo.

Me escribe un amigo y camarada, cuya inteligencia aprecio mucho, que a su juicio el mérito de la obra de Henri de Man es el de un esfuerzo de espiritualización del marxismo. En su doble calidad de intelectual y universitario, mi amigo debe haberse escandalizado, en más de un comicio, del materialismo simplista y elemental de ortodoxos catequistas. Conozco muchos de estos casos; y yo mismo he hecho su experiencia en las primeras etapas de mi indagación del fenómeno revolucionario. Pero, aún sin avanzar prácticamente en esta indagación, basta meditar en la naturaleza de los elementos de que ese juicio se contenta, para advertir su nulidad. Mi amigo encontraría absurda la pretensión de conocer y valorar el catolicismo por las pláticas de un cura de barrio. Exigiría en el crítico un trato serio y profundo de la escolástica y de la mística. Y todo investigador honrado lo acompañaría en esta exigencia. ¿Cómo puede, entonces, convenir con el primer estudiante de filosofía, que acaba de recoger de su profesor una frase de disgusto y desdén por el marxismo, en la necesidad de espiritualización de esta doctrina, demasiado grosera para el paladar de la cátedra, tal como la entienden y propagan sus vulgarizadores de mitin?

¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea? Si la civilización capitalista en su decadencia, -bajo tantos aspectos semejante a la de la civilización romana- renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y depotencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no la inquietaron en su juventud,

[1] Artículo n° 14, edición de 1934, pp. 61-68. También en: revista Mundial, "El idealismo materialista", año IX, n° 465, Lima, mayo 17, 1929, sección: Motivos polémicos. Artículo n° XIV, revista Amauta, n°23, Lima, mayo 1929, pp. 2-6. Artículo n° XIII, edición popular (1985), "El idealismo materialista", pp. 101-109.

la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio, de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia.

Contra los delirios sentimentales -no religiosos- contra las nostalgias ultraterrenas de una clase que siente concluida su misión, una nueva clase dirigente, no dispone de defensa más válida que su ratificación en los principios materialistas de su filosofía revolucionaria. ¿En qué se distinguiría, del más senil y extenuado pensamiento capitalista, un pensamiento socialista que empezase por compartir todos sus gustos clandestinos? No; nada más insensato que suponer que es un signo de superioridad en el profesor o el banquero su larvada tendencia a reverenciar a Krihsnamurti, o por lo menos a mostrarse comprensivo con su mensaje. Nadie en su clientela le pide al mismo banquero, nadie en su auditorio le pide al mismo profesor, que se muestre comprensivo, al mismo título, con el mensaje de Lenin.

¿Quién, que siga con lucidez crítica el proceso del pensamiento moderno, dejará de notar que el retorno a las ideas espiritualistas, la evasión a los paraísos asiáticos, tiene estímulos y orígenes netamente decadentistas? El marxismo, como especulación filosófica, toma la obra del pensamiento capitalista en el punto en que éste, vacilante ante sus extremas consecuencias, vacilación que corresponde estrictamente, en el orden económico y político, a una crisis del sistema liberal burgués, renuncia a seguir adelante y empieza su maniobra de retroceso. Su misión es continuar esta obra. Los revisionistas como Henri de Man, que según la frase de Vandervelde, desosan el marxismo, por medio de que aparezca en retraso respecto de actitudes filosóficas de impulso claramente reaccionario, no intentan otra cosa que una rectificación apóstata, con la que el socialismo, por un frívolo prurito de adaptarse a la moda, atenuaría sus premisas materialistas hasta hacerlas aceptables a espiritistas y teólogos.

La primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos -no filosóficos- que actúan como residuo en mentes que se imaginan liberadas de superados dogmatismos, inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerial. La historia contradice, con innumerables testimonios, este arbitrario concepto. La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras. La U.R.S.S. combate la ideología burguesa con las armas del más ultraísta materialismo. La obra de la U.R.S.S. toca, sin embargo, en sus afirmaciones y en sus objetivos, los límites modernos del racionalismo y del espiritualismo, si el objeto del racionalismo y espiritualismo, es mejorar y ennoblecer la vida. ¿Creen, los que aspiran a una espiritualización del marxismo, que el espíritu creador esté menos presente y activo en la acción de los que luchan en el mundo por un orden nuevo que en el de los prestamistas o industriales que en Nueva York, señalando un instante de cansancio capitalista, reniegan de una fuerte ética nietzscheana -la moral sublimada del capitalismo- para flirtear con fakires y ocultistas? Tal como la metafísica cristiana, no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época.

Piero Gobetti, discípulo y heredero del idealismo crociano, en lo que éste tiene de más activo y puro, ha considerado este problema en términos de admirable justeza: "El cristianismo -escribe Gobetti- transportaba el mundo de la verdad en nosotros; en la intimidad del espíritu, indicaba a los hombres un deber, una misión, una redención. Pero, abandonado el dogma

cristiano, nos hemos encontrado más ricos de valores espirituales, más conscientes, más capaces de acción. Nuestro problema es moral y político: nuestra filosofía santifica los valores de la práctica. Todo se reduce a un criterio de responsabilidad humana; si la lucha terrenal es la única realidad, cada uno vale en cuanto obra, y somos nosotros los que hacemos nuestra historia. Esta es un progreso, porque se desenvuelve siempre más rica de nuevas experiencias. No se trata ya de alcanzar un fin o de negarse en un renunciamento ascético; se trata de ser siempre más intensa y conscientemente uno mismo, de superar las cadenas de nuestra debilidad en un esfuerzo más que humano, perenne. El nuevo criterio de la verdad es la obra que se adecua a la responsabilidad de cada uno. Estamos en el reino de la lucha (lucha de hombres contra los hombres, de las clases contra las clases, de los Estados contra los Estados) porque solamente a través de la lucha se templan las capacidades y cada cual, defendiendo con intransigencia su puesto, colabora en el proceso vital que ha superado el punto muerto del ascetismo y del objetivismo griego". No puede hallar una mente latina una fórmula más clásicamente precisa que ésta: "Nuestra filosofía santifica los valores de la práctica"[2].

Las clases que se han sucedido en el dominio de la sociedad, han disfrazado siempre sus móviles materiales con una mitología que abonaba el idealismo de su conducta. Como el socialismo, consecuente con sus premisas filosóficas, renuncia a este indumento anacrónico, todas las supersticiones espiritualistas se amotinan contra él, en un cónclave del fariseísmo universal, a cuyas sagradas decisiones sienten el deber de mostrarse atentos, sin reparar en su sentido reaccionario, intelectuales pávidos y universitarios ingenuos.

Pero, porque el pensamiento filosófico burgués, ha perdido esa seguridad, ese estoicismo con que quiso caracterizarse en su época afirmativa y revolucionaria, ¿debe el socialismo imitar-

[2] Hasta aquí el artículo en la revista Mundial.

lo en su retiro al claustro tomista, o en su peregrinación a la pagoda del Bhuda viviente, siguiendo el itinerario parisién de Jean Cocteau o el turístico de Paul Morand? ¿Quiénes son más idealistas, en la acepción superior, abstracta de este vocablo, los idealistas, del orden burgués o los materialistas de la revolución socialista? Y si la palabra idealismo está desacreditada y comprometida por la servidumbre de los sistemas que designa a todos los pasados intereses y privilegios de clase, ¿qué necesidad histórica tiene el socialismo de acogerse a su amparo? La filosofía idealista, históricamente, es la filosofía de la sociedad liberal y del orden burgués. Y ya sabemos los frutos que, desde que la burguesía se ha hecho conservadora, da en la teoría y en la práctica. Por un Benedetto Croce que, continuando lealmente esta filosofía, denuncia la enconada conjuración de la cátedra contra el socialismo, desconocido como idea que surge del desenvolvimiento del liberalismo, ¡cuántos Giovanni Gentile, al servicio de un partido cuyos ideólogos, fautores sectarios de una restauración espiritual del Medio Evo, repudian en bloque la modernidad! La burguesía, historicista y evolucionista dogmática y estrechamente, en los tiempos que contra el racionalismo y el utopismo igualitarios, le bastaba la fórmula: "todo lo real es racional", dispuso entonces de casi la unanimidad de los "idealistas". Ahora que no sirviéndole ya los mitos de la Historia y de la Evolución para resistir al socialismo, deviene anti-historicista, se reconcilia con todas las iglesias y todas las supersticiones, favorece el retorno a la trascendencia y a la teología, adopta los principios de los reaccionarios que más sañudamente la combatieron cuando era revolucionaria y liberal, otra vez encuentra en los sectores y en las capillas de una filosofía idealista "bonne a tout faire" -neo-kantiastas, neo-pragmatistas, etc.- solícitos proveedores, ora dandys y elegantes como el conde Keyserling, ora panfletarios y provinciales a lo Leon Bloy, como Domenico Guilliotti, de todas las prédicas útiles al remozamiento de los más viejos mitos.

Es posible que universitarios vagamente simpatizantes de Marx y Lenin pero sobre todo de Jaurès y Mc Donald, echen de menos una teorización o una literatura socialista, de fervoroso espiritualismo, con abundantes citas de Keyserling, Scheller, Stammler y aún de Steiner y Krishnamurti. Entre estos elementos, ayunos a veces de una seria información marxista, es lógico que el revisionismo de Henri de Man, y hasta otro de menos cuantía, encuentre discípulos y admiradores. Pocos entre ellos se preocuparán de averiguar si las ideas de "Más allá del Marxismo" son al menos originales, o si, como lo certifica el propio Vandervelde, no agregan nada a la antigua crítica revisionista.

Tanto Henri de Man como Max Eastman, extraen sus mayores objeciones de la crítica de la concepción materialista de la historia formulada hace varios años por el profesor Brandenburg en los siguientes términos: "Ella quiere fundar todas las variaciones de la vida en común de los hombres en los cambios que sobrevienen en el dominio de las fuerzas productivas; pero ella no puede explicar por qué estas últimas deben cambiar constantemente y porqué este cambio debe necesariamente efectuarse en la dirección del socialismo". Bujarin responde a esta crítica en un apéndice a "La Theorie du Materialisme Historique". Pero más fácil y cómodo es contentarse con la lectura de Henri de Man que indagar sus fuentes y enterarse de los argumentos de Bujarin y el profesor Brandenburg, menos difundidos por los distribuidores de novedades.

Peculiar y exclusiva de la tentativa de espiritualización del socialismo de Henri de Man es, en cambio, la siguiente proposición: "Los valores vitales son superiores a los materiales, y entre los vitales, los más elevados son los espirituales. Lo que en el aspecto eudomonológico podría expresarse así: en condiciones iguales, las satisfacciones más apetecibles son las que uno siente en la conciencia cuando refleja lo más vivo de la realidad del yo y del medio que lo rodea". Esta arbitraria categorización de los valores no está destinada a otra cosa que a satisfacer a los pseu-

do-socialistas deseosos de que se les suministre una fórmula equivalente a la de los neo-tomistas: "primacía de lo espiritual". Henri de Man no podría explicar jamás satisfactoriamente en qué se diferencian los valores vitales de los materiales. Y al distinguir los materiales de los espirituales tendría que atenerse al más arcaico dualismo.

En el apéndice ya citado de su libro sobre el materialismo histórico, Bujarin enjuicia así la tendencia dentro de la cual se clasifica De Man: "Según Marx, las relaciones de producción son la base material de la sociedad. Sin embargo, en numerosos grupos marxistas (o, más bien, pseudo-marxistas), existe una tendencia irresistible a espiritualizar esa base material. Los progresos de la escuela y del método psicológicos en la sociología burguesa no podían "contaminar" los medios marxistas y semi-marxistas. Este fenómeno marchaba a la par con la influencia creciente de la filosofía académica idealista. Se pusieron a rehacer la construcción de Marx introduciendo en su base material la base psicológica "ideal", la escuela austriaca (Bohm-Bawark) L. Ward y tutti quanti. En este menester, la iniciativa volvió al austro-marxismo teóricamente en decadencia. Se comenzó a tratar la base material en el espíritu del "Pickwick Club". La economía, el modo de producción pasaron a una categoría inferior a la de las reacciones psíquicas. El cimiento sólido de lo material desapareció del edificio social".

Que Keyserling y Spengler, sirenas de la decadencia, continúen al margen de la especulación marxista. El más nocivo sentimiento que podría turbar al socialismo, en sus actuales jornadas, es el temor de no parecer bastante intelectualista y espiritualista a la crítica universitaria. "Los hombres que han recibido una educación primaria – escribía Sorel en el prólogo de "Reflexiones sobre la Violencia" – tienen en general la superstición del libro y atribuyen fácilmente genio a las gentes que ocupan mucho la atención del mundo letrado; se imaginan que tendrían mucho que aprender de los autores cuyo nombre es

citado frecuentemente con elogio de los periódicos; escuchan con un singular respeto los comentarios que los laureados de los concursos vienen a aportarles. Combatir estos prejuicios no es cosa fácil; pero es hacer obra útil. Consideramos este trabajo como absolutamente capital y podemos llevarlo a buen término sin ocupar jamás la dirección del mundo obrero. Es necesario que no le ocurra al proletariado lo que le sucedió a los germanos que conquistaron el imperio romano: tuvieron vergüenza e hicieron sus maestros a los rectores de la decadencia latina, pero no tuvieron que alabarse de haberse querido civilizar". La admonición del hombre de pensamiento y de estudio que mejor partido sacó para el socialismo de las enseñanzas de Bergson, no ha sido nunca tan actual como en estos tiempos interinos de estabilización capitalista.

Un sentimiento mesiánico, romántico, más o menos difundido en la juventud intelectual de post-guerra, que la inclina a una idea excesiva, a veces delirante, de su misión histórica, influye en la tendencia de esta juventud a encontrar al marxismo más o menos retrasado, respecto de las adquisiciones y exigencias de la “nueva sensibilidad”. En política, como en literatura, hay muy poca sustancia bajo esta palabra. Pero esto no obsta para que de la “nueva sensibilidad”, que en el orden social e ideológico prefiere llamarse “nuevo espíritu”, se llegue a hacer un verdadero mito, cuya justa evaluación, cuyo estricto análisis es tiempo de emprender, sin oportunistas miramientos[2].

La “nueva generación” empieza a escribir su autobiografía. Está ya en la estación de las confesiones, o mejor del examen de conciencia. Esto podría ser una señal de que estos años de estabilización capitalista la encuentran más o menos desocupada. Drieu la Rochelle inauguró estas “confesiones”. Casi simultáneamente André Chamson y Jean Prevost, en documentos de distinto mérito y diversa inspiración, nos cuentan ahora su experiencia del año 19. André Chamson, representa en Francia a una juventud bien distante de la que se entretiene mediocremente en la imitación de los sutiles juegos de Giraudoux y de las pequeñas farsas de Cocteau. Su literatura, novela o ensayo, se caracteriza por una búsqueda generosa y seria.

La juventud francesa, cuyas jornadas de 1919 nos explican André Chamson en un ensayo crítico e interpretativo y Jean Prevost en una crónica novelada y autobiográfica, es la que no pudo por su edad marchar al frente y se impuso prematuramente madura y grave, la obligación de pronunciar a los dieciocho años

[1] Artículo n° 15, edición de 1934, pp. 68-72. También en revista Variedades, “André Chamson y el mito de la nueva generación: la revolución del 19”, año XXV, n° 1106, Lima, 15 mayo, 1929, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° XV, revista Amauta, n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 6-9. Artículo n° XIV, edición popular (1985), “El mito de la nueva generación”, pp. 111-116.

[2] Este primer párrafo no se encuentra en la revista Variedades.

un juicio sobre la historia. “Se vio entonces -escribe Chamson- toda una juventud revolucionaria, aceptando la revolución, o viviendo en la espera de su triunfo”. Chamson alcanza un tono fervoroso en la exégesis de esta emoción. Pero el contagio de su exaltación no debe turbar la serenidad de nuestro análisis, precisamente porque en este proceso de la nueva generación, nosotros mismos nos sentimos en causa. La onda espiritual, que recorrió después de la guerra las universidades y los grupos literarios y artísticos de la América Latina, arranca de la misma crisis que agitaba a la juventud de 1919, coetánea de André Chamson y Jean Prevost, en la ansiedad de una palingenesia. Dentro de las diversas condiciones de lugar y hora, la revolución de 1919 no es un fenómeno extraño a nuestro Continente.

Chamson se atiene, respecto al espíritu revolucionario de esa juventud, a pruebas en exceso subjetivas. Las propias palabras transcritas indican, sin embargo, que ese espíritu revolucionario, más que un fenómeno subjetivo, más que una propiedad exclusiva de la generación del 19, era un reflejo de la situación revolucionaria creada en Europa por la guerra y sus consecuencias, por la victoria del socialismo en Rusia y por la caída de las monarquías de la Europa central. Porque si la juventud del 19 “aceptaba” la revolución o vivía “en espera” de su triunfo, era porque la revolución estaba en acto, anterior y superior a las voliciones de los adolescentes, testigos de los horrores y sacrificios de la guerra. “Nosotros esperábamos la revolución -agrega el joven ensayista francés- nosotros queríamos estar seguros de su triunfo. Pero, en la mayor parte, no habiendo arribado a ella por el camino de las doctrinas, éramos incapaces de fijarle un sentido político, ni siquiera un valor social bien preciso. Estos juegos de la mente, estas previsiones de los sistemas habrían sin duda engañado nuestra espera: pero nosotros queríamos más y, del primer golpe, nos habíamos colocado más allá de esta revolución social, en una especie de absoluto revolucionario. Lo que nosotros esperábamos era una purificación del Mundo, un nuevo nacimiento; la sola posibilidad de vivir fuera de la Guerra”.

Lo que nos interesa ahora, en tiempos de crítica de la estabilización capitalista y de los factores que preparan una nueva ofensiva revolucionaria, no es tanto el psicoanálisis ni la idealización del "pathos" juvenil de 1919, como el esclarecimiento de los valores que ha creado y de la experiencia a que ha servido. La historia de ese episodio sentimental, que Chamson eleva a la categoría de una revolución, nos enseña que, poco a poco, después que las ametralladoras de Noske restablecieron en Alemania el poder de la burguesía, el mesianismo de la "nueva generación" empezó a calmarse, renunciando a las responsabilidades precoces que en los primeros años de post-guerra se había apasionadamente atribuido. La fuerza que mantuvo viva hasta 1925[3], con alguna intermitencia, la esperanza revolucionaria, no era, pues, la voluntad romántica de reconstrucción, la inquietud tumultuaria de la juventud en severa vigilia; era la desesperada lucha del proletariado, en las barricadas, en las huelgas, en los comicios, en las trincheras, la acción heroica, operada con desigual fortuna de Lenin y su aguerrida facción en Rusia, de Liebknecht, Rosa de Luxemburgo y Eugenio Levíné en Alemania; de Bela Kun, en Hungría; de los obreros de la Fiom[4], en Italia hasta la ocupación de las fábricas y la escisión de las masas socialistas en Livorno.

La esperanza de la juventud no se encontraba suficientemente ligada a su época. André Chamson lo reconoce cuando escribe lo siguiente: "En realidad, vivíamos un último episodio de la Revolución del 48. Por última vez, acaso, espíritus formados por la más profunda experiencia histórica (fuese intuitiva o razonada) demandaban su fuerza a la más extrema ingenuidad de esperanza. Lo que nosotros buscábamos era una prosecución proudhoniana, una filosofía del progreso en la cual pudiésemos creer. Por un tiempo, la demandamos a Marx. Obedeciendo a

[3] En la revista *Variedades*, en la revista *Amauta* n°23 y en la edición popular (1985), aparece como 1923.

[4] En la revista *Variedades* y en la revista *Amauta* también dice "Fiom". Estas siglas refieren al sindicato italiano *Federazione Impiegati Operai Metallurgici*. En la edición popular se cambia estas siglas por FIAT, acrónimo de *Fabbrica Italiana Automobili Torino*.

nuestros deseos, el marxismo nos aparecía como una exacta filosofía de la historia. La confianza que le acordábamos debía desaparecer pronto, en la abstracción triunfante de la Revolución del 19 y, más todavía, en las consecuencias que este mito debía tener sobre nuestras vidas y nuestros esfuerzos; pero en este momento poseía, por esto mismo, más fuerza. Vivimos, por ella, en la certidumbre de conocer el orden de los hechos que iban a desarrollarse, la marcha misma de los acontecimientos”. El testimonio de Jean Prevost ilustra otros lados de la revolución del 19[5]: el esnobismo universitario con que los estudiantes de su generación se entregaron a una lectura rabiosa de Marx; el aflojamiento súbito de su impulso al choque con el escandalizado ambiente doméstico y con los primeros bastonazos de la policía; la decepción, el escepticismo, más o menos disfrazados de retorno a la "sagesse". Los mejores espíritus, las mejores mentes de la nueva generación siguieron su trayectoria: los dadaístas pasaron del estridente tumulto de Dadá a las jornadas de la revolución supra-rrrealista: Raymond Lefevre formuló su programa en estos términos intransigentes: “la revolución o la muerte”; el equipo de intelectuales del "Ordine Nuovo" de Turín, asumió la empresa de dar vida en Italia al Partido Comunista, iniciando el trabajo político que debía costar, bajo el fascismo, a Gramsci, Terracini, etc., la condena a veinte o veinticinco años de prisión; Ernst Toller, Johannes R. Becher, George Grosz, en Alemania, reclamaron un puesto en la lucha proletaria. Pero, en esta nueva jornada, ninguno de estos revolucionarios había continuado pensando que la revolución era una empresa de la juventud que, en 1919, se había plegado al socialismo. Todos dejaban, más bien, de invocar su calidad de jóvenes, para aceptar su responsabilidad y su misión de hombres. La palabra “juventud” políticamente, estaba ya bastante comprometida. No en balde las jornadas del fascismo se cumplían al ritornello de "Giovinezza, Giovinezza".

[5] La frase “El testimonio de Jean Prevost ilustra otros lados de la revolución del 19”, aparece en la revista *Variedades* de la siguiente manera: “El testimonio de Jean Prevost, menos idealista, menos filosófico, ilustra lados opuestos de la revolución del 19”.

El mito de la nueva generación de la revolución del 19, ha perdido mucha de su fuerza. Sin duda, la guerra señaló una ruptura, una separación. La derrota del proletariado, en no pequeña parte, se debe al espíritu adiposamente parlamentario, positivista, demo-burgués de sus cuadros, compuestos en el 90 por ciento por gente formada en el clima prebélico. En la juventud socialista se reclutaron los primeros equipos de la Tercera Internacional. Los viejos líderes, los Ebert y los Kautsky en Alemania, los Turati y los Modigliani en Italia, los Bauer y los Renner en Austria, sabotearon la Revolución. Pero Lenin, Trotsky, Stalin, procedían de una generación madura, templada en una larga lucha. Y hasta ahora la “abstracción triunfante de la revolución del 19” cuenta muy poco en la historia, al lado de la obra concreta, de la creación positiva de la U.R.S.S.

La conquista de la juventud no deja de ser, por esto, una de las necesidades más evidentes, más actuales, de los partidos revolucionarios. Pero, a condición de que los jóvenes sepan que mañana les tocará cumplir su misión, sin los álibis de la juventud, con responsabilidad y capacidad de hombres.

Explorando[2] un sector contiguo al de las confesiones de Chamson, Prevost y otros "jóvenes europeos", para emplear el término de Drieu la Rochelle, me detendré con el lector en otro ensayo novísimo, el publicado por Emmanuel Berl, con el título de "Premier Panphlet. Les literateurs et la revolution", en los números 73 a 75 de "Europe". Berl intenta, en este ensayo, el replanteamiento de la cuestión de la Revolución y la Inteligencia, que tan frecuentemente preocupa a los intelectuales de los tiempos post-bélicos. Su estudio es, en gran parte, un proceso a la literatura francesa contemporánea, severamente acusada por su conformismo y su burguesismo que Berl documenta copiosa y vivazmente.

Berl, parte en su investigación, de este punto de vista: "dudo —comienza diciendo— que la idea de la revolución pueda ser clara para cualquiera que no signifique por ella la esperanza de confiscar el poder en provecho del grupo de que forma parte. La más sólida enseñanza de Lenin es aquí, tal vez, dónde hay que buscarla. La idea de la revolución no se oscurece jamás en Lenin, porque él dispone de un criterio muy seguro para que sea posible que se oscurezca: todo el poder a los Soviets, todo el poder a los bolcheviques. Triunfa sobre Kautsky con facilidad, porque Kautsky no sabe ya lo que entiende por la palabra Revolución, en tanto que Lenin lo sabe. En "Les Conquerants" Borodine declara: "la Revolución es pagar al ejército". Así hubiera hablado Saint-Just. Y nosotros tenemos aquí el sentimiento de tocar la evidencia revolucionaria. Pero semejantes definiciones cesan de valer desde que no se está más en plena acción justifica-

[1] Artículo n° 16, edición de 1934, pp. 72-80. También en: revista *Varietades*, Emmanuel Berl y el proceso a la literatura francesa contemporánea", año XXI, n° 1107, Lima, mayo 22, 1929, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° XVI, revista *Amauta*, n°23, Lima, mayo, 1929, p. 9 y n°24, Lima, junio, 1929, pp. 22-25. Artículo n° XV, edición popular (1985), "El proceso a la literatura francesa contemporánea", pp. 117-126. .

[2] En la revista *Varietades* el artículo comienza con las siguientes palabras: "He comentado, en el número anterior de *VARIETADES*, el ensayo de André Chamson sobre la mitología de la "nueva generación" y de la "revolución del 19"".

do por el acontecimiento que se desencadena. No puedo aceptar que se reduzca la idea revolucionaria a la serie de emociones o de efusiones líricas que puede suscitar en tal o cual persona. La Revolución no es el muchacho que disputa con su familia, ni el señor a quien aburre su mujer, ni la cortesana ávida de dejar a su amante para cambiar de mentira. Estamos obligados al análisis desde que queremos pensar. Es nuestro lote". En la primera parte de esta proposición, la posición de Berl es justa; pero como veremos más adelante, no lo es igualmente en la segunda. Berl distingue y separa los tiempos de acción de los tiempos de espera, distinción que para el "revolucionario profesional", de que habla Max Eastman, no existe. El secreto de Lenin está precisamente en su facultad de continuar su trabajo de crítica y de preparación, sin aflojar nunca en su empeño, después de la derrota de 1905, en una época de pesimismo y desaliento. Marx y Engels realizaron la mayor parte de su obra, grande por su valor espiritual y científico, aun independientemente de su eficacia revolucionaria, en tiempos que ellos eran los primeros en no considerar de inminencia insurreccional. Ni el análisis los llevaba a inhibirse de la acción, ni la acción a inhibirse del análisis.

El autor de "Premier Panphlet" permanece fiel, en el fondo, a la reivindicación de la inteligencia pura. Esta es la razón de que acepte los reproches que M. Benda hace al pensamiento contemporáneo, aunque crea que "la más grave enfermedad de que sufre es la falta de coraje, no la falta de universalidad". Berl observa, muy certeramente, que "el clerc no es estorbado por la política en la medida en que él la piensa, sino en la medida en que no la piensa" y que "la naturaleza del espíritu comporta que no sea jamás siervo de lo que considera, sino de lo que negligie". Pero cuando se trata de las consecuencias y las obligaciones de pensar la política, Berl exige que el intelectual comparta, forzosamente, su pesimismo, su criticismo negativo. Evitar, negligir la política es, sin duda, una manera de traicionar al espíritu; pero a su juicio, suscribir la esperanza de un partido, el mito de una revolución, lo es también.

Más interesante que su tesis respecto a los deberes de la inteligencia, son los juicios sobre la actual literatura francesa que la ilustran. Esta literatura es, ante todo, más burguesa que la burguesía. "La burguesía constantemente duda de sí. Hace bien. Afirmarse como burguesía es suscribir al marxismo". Los literatos, en tanto, empiezan a ocuparse en una apologética de la burguesía como clase. Su burguesismo se manifiesta vivamente en su desconfianza de la ideología. "Amor de la historia, odio de la idea", he aquí uno de los rasgos dominantes. Esta es, precisamente, la actitud de la burguesía desde que, lejanas sus jornadas románticas, superada su estación racionalista, se refugia[3] en esa divinización de la historia que denuncia en términos tan precisos Tilgher. La desconfianza en la idea precede a la desconfianza en el hombre. También en este gesto, la burguesía no hace otra cosa que renegar del romanticismo. El literato moderno busca en el arsenal de la nueva psicología las armas que pueden servirle a demostrar la impotencia, la contradicción, la miseria del hombre. "Para que la desconfianza en el hombre sea completa, hace falta denigrar al héroe". Este le parece a Berl el verdadero objeto de la biografía novelada.

La literatura conformista de la Francia contemporánea se siente superior y extraña a la ideología. No por eso está menos saturada de ideas, menos regida por impulsos que la conducen a un total acatamiento del espíritu reaccionario y decadente de la burguesía que traduce y complace. Berl, anota sagazmente que "no hay nada tan poincarista como los libros de M. Giraudoux, inspirados por la Notaría Berrichon, repletos de alusiones culturales como un discurso de M. Leon Berard y murmurantes de gratitud al Dios histórico y social que permite estos ocios virgilianos". Los personajes de Giraudoux reflejan el mismo sentimiento. Eglantina, por ejemplo, "tiende por inclinación natural hacia los señores ricos y nobles: posee esa afición preciosa del viejo que Frosine alababa ya en Marianne". Cocteau obedece con idéntico rigor al gusto del público burgués. Poco

[3] En la revista *Varietades* dice: "se refugia, en el historicismo, en esa divinización de la historia".

importa su amor por Picasso y Apollinaire. Hasta cuando parece empeñarse en la más insólita aventura. Cocteau no hace más que "preparar sus finas charadas para la duquesa de Guermantes" Berl desvanece la ilusión de Albert Thibaudet sobre una literatura antagonica, antitética de la política, por la juventud de sus líderes. "Los jóvenes cantan – dice Berl – como los viejos silban. M. Maurois escribe como M. Poincaré gobierna, con el cuidado y el sentido del menor riesgo. M. Morand compone como M. Philippe Berthelot administra".

Pero, ¿la técnica al menos de la novela Francesa de hoy no es nueva? Berl lo niega. Los autores no abandonan, en verdad, las recetas de la novela ochocentista. "La novela no logra adaptar sus métodos a los resultados de la psicología moderna. La mayor parte de los autores conservan o fingen conservar una fe en la confesión de sus personajes inadmisibles después de Freud. No quieren admitir que el relato que un personaje hace de su pasado revela más su estado presente que el pasado del cual hablan. Continúan representándose la vida de una persona como el desenvolvimiento de una cosa solitaria y determinada por anticipado en un tiempo vacío. No siguen las lecciones del behaviorismo que debería producir sin embargo, una literatura mucho más precisa que la nuestra, ni siquiera las lecciones del psicoanálisis, que debería convencer definitivamente a los autores de que un personaje está impedido, por las leyes de la represión, de adquirir una conciencia clara de sí. Apenas si tienen en cuenta los descubrimientos de Bergson sobre el funcionamiento de la memoria". Bergsonismo dictado quizá por razones patrióticas, se podría agregar, de acatamiento a la autoridad de un Bergson académico y conservador. Pues las reservas del orden y la claridad francesa a Freud y el psicoanálisis, dependerán siempre, en no pequeña parte, de cierta escasa disposición patriótica a adherir a las fórmulas de un "boche", aunque partan de las experiencias de Charcot.

Lo mejor del trabajo de Emmanuel Berl es esta requisitoria. En cuanto pasa a reivindicar la autonomía del intelectual, frente a las fórmulas y al pensamiento de la Revolución no menos que, frente a las fórmulas y el pensamiento reaccionarios, cae en la más incondicional servidumbre al mito de la Inteligencia pura. Todos los prejuicios de la crítica pequeño-burguesa y de su gusto por la utopía o su clausura en el escepticismo, asoman en este concepto: "La causa de la Inteligencia y la de la Revolución no se confunden sino en la medida en que la revolución es un no-conformismo. Pero es claro que la Revolución no puede reducirse a esto. Manera de negar, es también una manera de combatir y una manera de construir. Exige un programa por realizar y un grupo que lo realice. Ahora bien, el no-conformismo no sabría aceptar un programa y un orden dados, por el solo motivo de que se oponen al orden establecido". Berl no quiere que el intelectual sea un hombre de partido. Tiene, tanto como Julien Benda, la idolatría del "clerc". Y en esto lo aventajan esos surrealistas contra quienes no ahorra críticas e ironías. Y no sólo los jóvenes surrealistas sino también el viejo Bernard Shaw que, aunque fabiano y heterodoxo, declaró en la más solemne ocasión de su vida: "Karl Marx hizo de mí un hombre".

Piensa Berl que el primer valor de la inteligencia, en esta época de transición y de crisis, debe ser la lucidez. Pero lo que, en verdad, disimulan sus preocupaciones es la tendencia intelectual a evadirse de la lucha de clases, la pretensión de mantenerse "au dessus de la mêlée". Todos los intelectuales que reconocen como suyo el estado de conciencia de Emmanuel Berl adhieren abstractamente a la Revolución, pero se detienen ante la revolución concreta. Repudian a la burguesía, pero no se deciden a marchar al lado del proletariado. En el fondo de su actitud, se agita un desesperado egocentrismo. Los intelectuales querrían sustituir al marxismo, demasiado técnico para unos, demasiado materialista para otros, con una teoría propia. Un literato más o menos ausente de la historia, más o menos extraño a la revolución en acto, se imagina suficientemente inspirado para

suministrar a las masas una nueva concepción de la sociedad y la política. Como las masas no le abren inmediatamente un crédito bastante largo, y prefieren continuar, sin esperar el taumáturgico descubrimiento, el método marxista-leninista, el literato se disgusta del socialismo y del proletariado, de una doctrina y una clase que apenas conoce y a las que se acerca con todos sus prejuicios de universidad, de cenáculo o de café. "El drama del intelectual contemporáneo -escribe Berl- es que querría ser revolucionario y no puede conseguirlo. Siente la necesidad de sacudir el mundo moderno, cogido en la red de los nacionalismos y de las clases, siente la imposibilidad moral de aceptar el destino de los obreros de Europa -destino más inaceptable quizás que el de ningún grupo humano en ningún período de la historia- porque la civilización capitalista, si no los condena necesariamente a la miseria integral en que Marx los veía arrojados, no puede ofrecerles ninguna justificación de su existencia, en relación a un principio o a una finalidad cualquiera". Los prejuicios de universidad, de cenáculo y de café, exigen coquetear con los evangelios del espiritualismo, imponen el gusto de lo mágico y lo oscuro, restituyen un sentido misterioso y sobrenatural al espíritu. Es lógico que estos sentimientos estorben la aceptación del marxismo. Pero es absurdo mirar en ellos otra cosa que un humor reaccionario del que no cabe esperar ningún concurso al esclarecimiento de los problemas de la Inteligencia y la Revolución.

Cumplido el experimento del dadaísmo y del suprarrealismo, un grupo de grandes artistas, a los que nadie discutirá la más absoluta modernidad estética, se ha dado cuenta de que, en el plano social y político, el marxismo representa incontestablemente la Revolución. André Breton encuentra vano alzarse contra las leyes del materialismo histórico y declara falsa "toda empresa de explicación social distinta de la de Marx". El suprarrealismo, acusado por Berl de haberse refugiado en un club de la desesperanza, en una literatura de la desesperanza, ha demostrado, en verdad, un entendimiento mucho más exacto, una noción

mucho más clara de la misión del Espíritu. Quien, en cambio, no ha salido de la etapa de la desesperanza es más bien Emmanuel Berl, negativo, escéptico, nihilista, confortado apenas por la impresión de que para la Inteligencia "no ha sonado todavía la hora de un suicidio quizá ineluctable". ¿Y no es significativo que un hombre de la calidad de Pierre Morhange, después del experimento de "philosophies" y de "L'Esprit", haya acabado enrolándose en el equipo fundador de "La Revue Marxiste"? Morhange, no menos que Berl, reivindicaba intransigentemente los derechos del Espíritu. Pero en su severo análisis, en su honrada indagación de los ingredientes de todas las teorías filosóficas que se atribuyen la representación del Espíritu, debe haber comprobado que, en verdad, no tendrían sino al sabotaje intelectual de la Revolución.

Seguramente, Berl teme que, al aceptar el marxismo, el intelectual renuncie a ese supremo valor, la lucidez, celosamente defendido en su proceso a la literatura. En este punto, como en todos, se acusa su extremo acatamiento a los postulados anárquicos y anti-dogmáticos del "libre pensamiento". Massis tiene, sin duda, razón contra estos heréticos sistemáticos cuando afirma que sólo hay posibilidad de progreso y de libertad dentro del dogma. La aserción es falsa en lo que se refiere al dogma de Massis, que hace mucho tiempo dejó de ser susceptible de desarrollo, se petrificó en fórmulas eternas, se tornó extraño al devenir social e ideológico; pero adquiere validez si se le aplica a la doctrina de un movimiento social en marcha. La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir un dogma o de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio que

haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo. Shaw tiene esta intuición cuando dice: "Karl Marx hizo de mí un hombre; el socialismo hizo de mí un hombre". El dogma no impidió a Dante, en su época, ser uno de los más grandes poetas de todos los tiempos; el dogma, si así se prefiere llamarlo, ensanchando la acepción del término, no ha impedido a Lenin, ser uno de los más grandes revolucionarios y uno de los más grandes estadistas. Un dogmático como Marx, como Engels, influye en los acontecimientos y en las ideas, más que cualquier gran herético y que cualquier gran nihilista. Este solo hecho debería anular toda aprehensión, todo temor respecto a la limitación de lo dogmático. La posición marxista, para el intelectual contemporáneo no utopista, es la única posición que le ofrezca una vía de libertad y de avance. El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse por mala información, en ninguna "impasse". El libre pensador a ultranza, se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres: su especulación volteja a una velocidad loca pero inútil en torno a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertada absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita. El sorelismo como retorno al sentimiento original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma. Y en Sorel reconocemos al intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clase y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del marxismo, porque comenzó por aceptar todas las premisas del marxismo, no por repudiarlas a priori y en bloque, como Henri de Man en su vanidosa aventura. Lenin nos prueba, en la política práctica,

con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx.

"La Ciencia de la Revolución", de Max Eastman[2], se contrae casi a la aserción de que Marx, en su pensamiento, no consiguió nunca emanciparse de Hegel. Si este hegelianismo incurable hubiese persistido sólo en Marx y Engels preocuparía sin duda muy poco al autor de "La Ciencia de la Revolución". Pero como lo encuentra subsistente en la teorización marxista de sus continuadores y sobre todo, dogmáticamente profesado por los ideólogos de la Revolución rusa, Max Eastman considera urgente y esencial denunciarlo y combatirlo. Hay que entender sus reparos a Marx como reparos al marxismo.

Pero lo que "La Ciencia de la Revolución" demuestra, más bien que la imposibilidad de Marx de emanciparse de Hegel, es la incapacidad de Max Eastman para emanciparse de William James. Eastman se muestra particularmente fiel a William James en su antihegelianismo. William James, después de reconocer a Hegel como uno de los pocos pensadores que propugnan una solución de conjunto de los problemas dialécticos, se apresura a agregar: "escribía de una manera tan abominable que no lo he comprendido jamás". ("Introducción a la Filosofía"). Max Eastman no se ha esforzado más por comprender a Hegel. En su ofensiva contra el método dialéctico, actúan todas sus resistencias de norteamericano -proclive a un practicismo flexible e individualista, permeado de ideas pragmáticas,- contra el panlogismo germánico, contra el sistema de una concepción unitaria y dialéctica. En apariencia, el "americanismo" de la tesis de Max Eastman, está en su creencia de que la Revolución no necesita una filosofía sino solamente una ciencia, una técnica;

[1] Artículo n° 17, edición de 1934, pp. 80-84. También en: revista Variedades, "La ciencia de la revolución" por Max Eastman", año XXV, n° 1112, Lima, junio 26, 1929, sección: Figuras y aspectos de la vida mundial. Artículo n° XVII, revista Amauta, n°24, Lima, junio, 1929, pp. 25-27. Artículo n° XVI, edición popular (1985), "La ciencia de la revolución", pp. 126-131.

[2] En la revista Variedades se incluye el siguiente comentario entre guiones: "La Ciencia de la Revolución" de Max Eastman – uno de los libros de resonancia de la literatura política última – se contrae [...]".

pero, en el fondo, está verdaderamente en su tendencia anglosajona a rechazar, en el nombre del puro "buen sentido", toda difícil construcción ideológica chocante a su educación pragmática.

Max Eastman, al reprochar a Marx el no haberse liberado de Hegel, le reprocha en general el no haberse liberado de toda metafísica, de toda filosofía. No cae en cuenta de que si Marx se hubiera propuesto y realizado únicamente, con la prolijidad de un técnico alemán, el esclarecimiento científico de los problemas de la Revolución, tales como se presentaban empíricamente en su tiempo, no habría alcanzado sus más eficaces y valiosas conclusiones científicas, ni habría mucho menos elevado al socialismo al grado de disciplina ideológica y de organización política que lo han convertido en la fuerza constructora de un nuevo orden social. Marx pudo ser un técnico de la revolución, lo mismo que Lenin, precisamente porque no se detuvo en la elaboración de unas cuantas recetas de efecto estrictamente verificable. Si hubiese rehusado o temido confrontar las dificultades de la creación de un "sistema", para no disgustar más tarde al pluralismo irreductible de Max Eastman, su obra teórica no superaría en trascendencia histórica a la de Proudhon o Kropotkin.

No advierte tampoco Max Eastman, que sin la teoría del materialismo histórico, el socialismo no habría abandonado el punto muerto del materialismo filosófico y, en el envejecimiento inevitable de éste por su incompreensión de la necesidad de fijar las leyes de la evolución y el movimiento, se habría contagiado más fácilmente de todo linaje de "idealismos" reaccionarios. Para Max Eastman el hegelianismo es un demonio que hay que hacer salir del cuerpo del marxismo, exorcizándolo en nombre de la ciencia. ¿En qué razones se apoya su tesis para afirmar que en la obra de Marx alienta, hasta el fin, el hegelianismo más metafísico y tudesco? En verdad, Max Eastman no tiene más pruebas de esta convicción, que las que tenía antiguamente un

creyente de la presencia del demonio en el cuerpo del individuo que debía ser exorcizado. He aquí su diagnóstico del caso Marx: "Al declarar alegremente que no hay tal idea, que no hay Empíreo alguno que anda en el centro del Universo, que la realidad última es, no el espíritu sino la materia, puso de lado toda emoción sentimental y, en una disposición que parecía ser completamente realista, se puso a escribir la ciencia de la revolución del proletariado. Pero a pesar de esta profunda transformación emocional por él experimentada, sus escritos siguen teniendo un carácter metafísico y esencialmente animista. Marx no había examinado este mundo material, del mismo modo que un artesano examina sus materiales, a fin de ver la manera de sacar el mejor partido de ellos. Marx examinó el mundo material del mismo modo que un sacerdote examina el mundo ideal, con la esperanza de encontrar en él sus propias aspiraciones creadoras y, en caso contrario, para ver de qué modo podía trasplantarlas en él. Bajo su forma intelectual el marxismo no representaba el pasaje del socialismo utópico al socialismo científico; no representaba la sustitución del evangelio nada práctico de un mundo mejor por un plan práctico, apoyado en un estudio de la sociedad actual e indicando los medios de reemplazarla por una sociedad mejor. El marxismo constituía el pasaje del socialismo utópico a una religión socialista, un esquema destinado a convencer al creyente de que el universo mismo engendra automáticamente una sociedad mejor y que él, el creyente, no tiene más que seguir el movimiento general de este universo". No le bastan a Max Eastman, como garantía del sentido totalmente nuevo y revolucionario que tiene en Marx el empleo de la dialéctica, las proposiciones que él mismo copia en "La Ciencia de la Revolución" de la "Tesis sobre Feuerbach". No recuerda, en ningún momento, esta terminante afirmación de Marx: "El método dialéctico no solamente difiere en cuanto al fondo del de Hegel sino que le es, aún más, del todo contrario. Para Hegel el proceso del pensamiento, que él transforma, bajo el nombre de idea, en un sujeto independiente, es el demiurgo (creador) de la realidad, no siendo esta última sino su manifestación exte-

rior. Para mí, al contrario, la idea no es otra cosa que el mundo material traducido y transformado por el cerebro humano". Sin duda, Max Eastman pretenderá que su crítica no concierne a la exposición teórica del materialismo histórico, sino a un hegelianismo espiritual e intelectual —acierta conformación mental de profesor de metafísica— de que a su juicio Marx no supo nunca desprenderse, a pesar del materialismo histórico, y cuyos signos hay que buscar en el tono dominante de su especulación y de su prédica. Y aquí tocamos su error fundamental: su repudio a la filosofía misma, su mística convicción de que todo, absolutamente todo, es reducible a ciencia y de que la revolución socialista no necesita filósofos sino técnicos. Emmanuel Berl se burla cabalmente de esta tendencia, aunque sin distinguirla, como es de rigor, de las expresiones auténticas del pensamiento revolucionario. "La agitación revolucionaria misma —escribe Berl— acaba por ser representada como una técnica especial que se podría enseñar en una Escuela Central. Estudio del marxismo superior, historia de las revoluciones, participación más o menos real en los diversos movimientos que pueden producirse en tal o cual punto, conclusiones obtenidas de estos ejemplos de los cuales hay que extraer una fórmula abstracta que se podría aplicar automáticamente en todo lugar donde aparezca una posibilidad revolucionaria. Al lado del Comisario del caucho, el Comisario de propaganda, ambos politécnicos".

El científicismo de Max Eastman no es tampoco rigurosamente original. En tiempos en que pontificaban aún los positivistas, Enrique Ferri, dando al término "socialismo científico" una acepción estricta y literal, pensó también que era posible algo así como ciencia de la Revolución. Sorel se divirtió mucho, con este motivo, a expensas del sabio italiano, cuyos aportes a la especulación socialista no fueron nunca tomados en serio por los jefes del socialismo alemán. Hoy los tiempos son menos que antes favorables, no ya desde los puntos de vista de la escuela positiva, sino desde los del practicismo yanqui, para renovar la tentativa. Max Eastman, además, no esboza ninguno de los

principios de una ciencia de la Revolución. A este respecto, la intención de su libro, que coincide con el de Henri de Man en su carácter negativo, se queda en el título.

Itinerario de la edición de Defensa del Marxismo en Chile

Patricio Gutiérrez Donoso[1]

La presencia intelectual de José Carlos Mariátegui en Chile no es un fenómeno aislado, más bien se inserta en una enorme red de intercambio de ideas que se generan en todo el continente Americano. Es así, que los complejos y dinámicos años de la década de 1920-1930, no son impedimento para que el pensamiento de Mariátegui circule por los diferentes pliegues de nuestra historicidad, tomando presencia en diferentes espacios político-culturales, donde su figura y su obra comienzan a convertirse en referencia crítica[2].

Cuando aún en Chile no se apagaban los ecos de la noticia del deceso de Mariátegui,[3] su polémica de crítico y guía intelectual para las nuevas generaciones, aparece en la revista *Mástil*, perteneciente al Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Chile, un número especial de homenaje a Mariátegui[4]. Dicho homenaje se enmarca dentro de la discusión de la Reforma Universitaria[5], donde la juventud que se estremecía con la crisis de la década de 1930, reivindicará como eco de la reforma universitaria de Córdoba, una Universidad y una educación al

[1] Académico Universidad de Valparaíso, Facultad de Humanidades carrera de Pedagogía en Historia y Ciencias Sociales, contacto Patricio.gutierrez@uv.cl

[2] Cfr. Gutiérrez Donoso, Patricio, "La recepción del pensamiento de José Mariátegui en Chile (primera parte: de 1926 a 1973)", *Analecta revista de Humanidades* n°4 – primer semestre 2010, pp. 35-50.

[3] José Carlos Mariátegui nace el Moquegua Perú en 1894 y muere el 16 de abril de 1930 en Lima Perú.

[4] Rhusso, Américo, "Mariátegui y la Reforma Universitaria", *Mástil*, Revista del Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, año I junio de 1930, n° 2, pp. 6-8.

[5] A propósito de la incorporación del pensamiento de Mariátegui en la producción local se señala, en la editorial de la revista *Mástil*, la siguiente cita de José Carlos Mariátegui, "La escuela del orden burgués seguirá siendo la escuela burguesa, la escuela vendrá con el orden nuevo, la prueba más fehaciente de esta verdad nos ofrece nuestra época. La crisis de la enseñanza coincide universalmente con una crisis política". en: *Mástil*, Editorial, "A propósito de la reforma Universitaria", Santiago de Chile, año III enero de 1932, n° 6, p. 2.

servicio de un Hombre Nuevo[6]. Américo Rhusso apoyándose en el pensamiento de Mariátegui señalaba que:

El régimen económico y político determinado por el predominio de las aristocracias coloniales que algunos países hispanos americanos subsisten todavía aunque en irreparable y progresiva desilusión, ha colocado por mucho tiempo a las universidades de la América Latina bajo la tutela de estas oligarquías y de su clientela[7].

Esta exégesis fundamental de Mariátegui del sistema educacional universitario –añade Rhusso– y que sin ninguna modificación alcanza a todo el régimen educativo de estos países, sirve de punto de partida al ilustre camarada peruano para concluir que el origen del movimiento renovador universitario es netamente clasista y por tanto económico[8].

Eugenio Orrego Vicuña[9] es quien, en la misma revista, reseña el libro escrito dos años antes por Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana* –nos dice Orrego Vicuña– es el más sustantivo libro que de la vecina literatura conozco. Merece que detengamos la mirada sobre él más cargadamente. En sus páginas nutridas de savia vital, rico en atisbos interesantes, en trouvailles magníficas, aplica Mariátegui los principios del Materialismo Histórico para intentar una revolución completa del Perú. Si no puede afirmarse que lo ha logrado por completo, cabe sí decir que nadie ha realizado una labor de interpretación más sólida, más sincera, más científica[10].

En una publicación especial, reseñada como ediciones Más-

[6] *Ibídem*, p. 6.

[7] Rhusso, Américo, “Mariátegui y la Reforma...”, *op. cit.*, p. 6.

[8] *Ibídem*, p. 6.

[9] Para un acercamiento a la obra de Eugenio Orrego Vicuña, Cfr., Araneda, Bravo, Fidel, “Orrego Vicuña y su obra”, *Anales de la Universidad de Chile*, N° 83-44, 4ta serie, 1951 p. 167-184.

[10] Orrego, Vicuña Eugenio, “Fragmento de un estudio: Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana por José Carlos Mariátegui”, in: *Mástil*, año I, n° 2, Santiago de Chile, junio de 1930, pp. 36-42. (cursivas nuestras).

til[11], donde Eugenio Orrego Vicuña publica Mariátegui[12], la conferencia que fue dictada en la Universidad de Chile y de Concepción, en mayo de 1930, a nuestro entender se trata de un primer estudio referente a la vida y labor de pensador de Moquehua publicado en Chile.

Mariátegui —señala Orrego Vicuña— era integralmente doctrinario en sus ideas, pero ello no le impedía oír e indagar. [...]. La misión de Mariátegui conformada con esta aptitud, fue peruana en su aspecto apostólico, pero su trascendencia intelectual, la importancia de su mensaje, le dieron relieve de americanismo. Mariátegui no fue sólo un hombre del Perú. Ha sido, esencialmente, un ciudadano de nuestra América[13].

Es en la misma publicación donde Orrego Vicuña analiza Defensa del marxismo, conjunto de artículos que aparecen en la revista Amauta[14], y es de donde los leyó con toda seguridad, mostrando la circulación y presencia de la revista y la obra de Mariátegui en el ámbito local. Apunta Orrego Vicuña que el valor de Defensa del Marxismo está en que el doctrinarismo de Mariátegui “excluye, sin dejar de ser dogmático en lo esencial, toda intransigencia y, en tal sentido, lo aparta de la ortodoxia escrita de Moscú”[15].

[11] Mástil, “Noticias, Notas, Libros y revistas,” Mástil, Santiago de Chile, año III, n° 4 junio de 1931, p. 60.

[12] Orrego, Vicuña Eugenio, Mariátegui, Mástil, Santiago de Chile, 1930.

[13] *Ibidem*, p. 8.

[14] Mariátegui, José Carlos, “Defensa del Marxismo” in: revista Amauta, año III, n°17, Lima, septiembre de 1928, pp. 4-14. Mariátegui José Carlos, “Defensa del Marxismo. A propósito del libro de Henri de Man.” in: revista Amauta, año III, n°18, Lima, octubre de 1928, pp. 10-16. Mariátegui, José Carlos, “Defensa del Marxismo. A propósito del libro de Henri de Man”. in: revista Amauta, año III, n°19, Lima, noviembre-diciembre de 1928, pp. 10-16. Mariátegui, José Carlos, “Defensa del Marxismo”. in: revista Amauta, año III, n°17, Lima, enero de 1929, pp. 13-15. Mariátegui, José Carlos, “Defensa del Marxismo.” in: revista Amauta, año III, n°21, Lima, febrero-marzo de 1929, pp. 72-76. Mariátegui, José Carlos, “Defensa del Marxismo”. in: revista Amauta, año III, n°22, Lima, abril de 1929, pp., 13-16. Mariátegui, José Carlos, “Defensa del Marxismo”. in: revista Amauta, año III, n°23, Lima, mayo de 1929, pp., 1-11. Mariátegui, José Carlos, “Defensa del Marxismo”. in: revista Amauta, año III, n°24, Lima, junio de 1929, pp., 22-27.

[15] Orrego, Vicuña Eugenio, Mariátegui...op., cit., p. 28 (cursivas nuestras).

Sin duda la presencia de Mariátegui se hace más extensa y circula en amplios sectores sociales, estos últimos buscan situar, y traducir, su pensamiento en la problemática nacional. Dentro de esta dinámica el diario *Crónica*, anuncia la fundación de un Centro cultural de Propaganda Socialista que llevará por nombre José Carlos Mariátegui. Dicho Centro tendrá por principal objeto el estudio y divulgación de la doctrina socialista, contenida en la obra de Carlos Marx y cuyo nombre es José Carlos Mariátegui[16] —agrega con respecto al Centro el artículo del periódico *La Crónica*— llevará el nombre de uno de los valores revolucionarios de la América; José Carlos Mariátegui, “el sociólogo peruano que, a través de la teoría marxista, enfocó con agudeza el problema peruano y por extensión todos los problemas americanos, y que al socialismo le tocará resolver”[17].

El Centro abrió las puertas al público el día miércoles 3 de febrero de 1932 en la calle Ahumada 144 de Santiago, dictó cursos que comprendían “materias previas al estudio del marxismo, como la economía política clásica y otros netamente de divulgación cultural y de utilidad práctica”[18]. El primer curso fue inaugurado por don Ramón Alzamora, quien dictó una charla sobre la Personalidad de Mariátegui[19]. El sábado 6 de febrero de 1932, continuó la exposición don Jorge Rubén Morales, abogado, “quien diera comienzo a sus cursos de sociología marxista, en el cual estudiará los orígenes sociales de la civilización, de acuerdo con la interpretación materialista de la historia”[20]. El Centro estaba abocado a desarrollar una intensa labor cultural, pedagógica y política[21]. De hecho, la información recogida muestra que estaba ligado al Partido Socialista Marxista, agrupación que con posterioridad, formará

[16] *Crónica*, “fundación de un Centro de Propaganda Socialista”, Santiago de Chile, martes 2 de febrero de 1932, n° 72, p. 2.

[17] *Ibíd.*, p. 2.

[18] *Ibíd.*, p. 2.

[19] *Ibíd.*, p. 2.

[20] *Ibíd.*, p. 2.

[21] *Crónica*, “Centro de propaganda Socialista J.C Mariátegui conferencia de hoy”, año I Santiago de Chile, domingo 8 de mayo de 1932 n° 168, p. 3

filas en la conformación del Partido Socialista de Chile[22].

Una nueva recepción local se realiza a través del periódico Izquierda semanario de la izquierda comunista, puntualmente en la sección chilena de la Liga Comunista Internacional bolchevique-leninista. En esta publicación, Maximiliano Fernández[23] a propósito de las llamadas Fiestas Patrias escribe el artículo, 1810 -18 de septiembre de- 1934. Chile se proclama “Nación” “Independiente” y “Liberal.” En el artículo el autor señalando que su aporte se centra en una “interpretación marxista (proletaria) de su significación histórica”, Mariátegui es convocado en dicho artículo reforzando la tesis de la tan celebrada “independencia”[24].

Es en el mismo semanario Izquierda encontramos un ensayo de Mariátegui denominado Punto de vista Anti Imperialista[25], el cual fue presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires en junio de 1929[26]. Señala la presentación del artículo lo siguiente: “Publicamos hoy algunos fragmentos del interesante trabajo presentado por Mariátegui a la Conferencia Latinoamericana de Montevideo de 1929. El fallecimiento prematuro del escritor revolucionario peruano –agrega la presentación– impidió que uno de los más abnegados luchadores marxistas del Continente continuara en su labor de esclarecimiento de los problemas de la revolución socialista en América Latina.

[22] Jobet, Julio Cesar, El Partido Socialista de Chile, Prensa Latinoamérica S&A, Santiago de Chile, 1971, tomo I, p., 100

[23] Fernández, Maximiliano, “1810 – 18 de septiembre de -1934. Chile se proclama ‘Nación’ ‘Independiente’ y ‘Liberal’.” in: Izquierda, semanario de la izquierda comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista), año I n° 15, Santiago de Chile, miércoles 19 de septiembre de 1934, p.1.

[24] *Ibidem*, p. 1.

[25] Mariátegui, José Carlos, “Punto de Vista Anti Imperialista”, in: Izquierda, semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista), año I n° 15, Santiago de Chile, miércoles 19 de septiembre de 1934, p. 2.

[26] Mariátegui, José Carlos, *Ideología y Política*, Amauta, Lima, sexta edición, 1975. Especialmente pp. 87-95. Artículo que fue reproducido del *El movimiento Revolucionario Americano*, editado por La Correspondencia Sudamericana. Documento que fue leído por Julio Portocarrero en circunstancias que se debatía la lucha anti imperialista y los problemas de táctica de los partidos Comunista. Para una mirada crítica de dicho periodo Cfr. Flores Galindo, Alberto, *La Agonía de Mariátegui*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima Perú, 1989.

Rendimos, en esta ocasión, homenaje al representante genuino de la fe revolucionaria del proletariado americano”[27].

En este horizonte de búsqueda intelectual de la década de 1930, surge un nuevo elemento para avanzar localmente en el conocimiento de Mariátegui, se trata del conjunto de artículos escritos entre noviembre de 1927 y junio de 1929 en las revistas *Amauta* y que originalmente habían sido publicados en las revistas limeñas *Mundial* y *Variedades*[28], y que serán publicado en 1934 en Chile, bajo el título de *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, que Mariátegui había dejado organizado para su edición póstuma. La edición chilena es antecedida por un prólogo escrito por Waldo Frank[29].

Defensa del marxismo abre una reflexión original y a nuestro conocimiento, es el primer libro que en América latina se plantea la reelaboración del marxismo, mostrando con ello una comprensión no canonizada de la obra de Marx, lectura que expresa así, desde los trabajadores peruanos, una extrema originalidad:

Marx no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico –nos dice Mariátegui en *Defensa del marxismo*– sino de un método de interpretación histórica destinado a servir de instrumento a la actuación de sus ideas política y revolucionaria... Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual... la crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya transformado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista, man-

[27] *Izquierda*, semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista), año I n° 15, Santiago de Chile, miércoles 19 de septiembre de 1934, p. 2.

[28] Cfr., Rouillon, Guillermo, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

[29] Cfr. Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo, polémica revolucionaria*, ediciones Nacionales y extranjeras, Santiago 1934.

tiene viva esa crítica, la continua, la confirma, la corrige.[30]

La recepción y circulación que venimos reseñando tiene como objetivo señalar que la edición de *Defensa del marxismo* en Chile no es un caso aislado, sino que más bien se entreteje en una intensa red de intercambios intelectuales, editoriales y epistolares que se producía en el continente y que Chile no se encontraba ajeno a dicho proceso[31].

Se puede señalar que en dicho proceso surge en el horizonte epistolar de Mariátegui dos figuras importantes en su vida intelectual, nos referimos al editor de la *Vida Literaria* y de la editorial Babel, el argentino Samuel Glusberg y el hispanista norteamericano Waldo Frank, triángulo intelectual que reflexionará en torno a los problemas de América Latina.

Aquí comienza un frondoso epistolario y una amistad personal que sólo se iban a interrumpir con la muerte de Frank: intercambios de ideas, estímulos mutuos, proyectos de ediciones aquí y allá, y números. Porque el espiritualista Frank sabía ser muy concreto a la hora de hablar de derechos de autor y honorarios de conferencias. Pero él solícito Glusberg se las arregla siempre para conseguir lo necesario y satisfacer a su amigo Frank. También en la consagración de esta 'hermandad' se había operado una identificación -y si Mariátegui habló de Frank como un hermano mayor, y Glusberg [...] lo llamó 'maestro', lo cierto es que el trato más habitual en su correspondencia era el de 'hermano'[32].

Justamente es al editor argentino a quién Mariátegui presentara el proyecto de *Defensa del Marxismo*. "Tengo otro libro de tema internacional, como *La Escena Contemporánea*, al cual

[30] *Ibidem*, p. 23. (cursivas nuestras).

[31] Cfr., Sánchez, Luis Alberto, *Visto y vivido en Chile*, Tamar, Santiago de Chile, 2004.

[32] Tarcus, Horacio. *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, editorial El Cielo por Asalto, Argentina, Buenos Aires, 2001, p. 29.

título *Polémica Revolucionaria*,”[33] *Polémica Revolucionaria* es el título que había pensado Mariátegui originalmente para su posterior *Defensa del Marxismo*. “Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño conservador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y el de reducir la revolución rusa, engendrada por el marxismo, esto es por el pensamiento y la experiencia de Europa, a un fenómeno de barbarie oriental”[34].

Glusberg quien no se había politizado y más bien sus preocupaciones eran literarias, recomienda a Mariátegui cambiar el título de *Polémica Revolucionaria*, con el objetivo de tener una mejor recepción en Buenos Aires “eso si no me gusta el título —señala Glusberg— me parece mejor como subtítulo explicativo; pero si Ud. Lo juzga insustituible no hay nada qué hacer [...] Publicaré su *Polémica Revolucionaria*. No me hago grandes ilusiones de venta”[35].

En el intercambio epistolar entre Mariátegui y Glusberg, la preocupación por editar *Defensa del marxismo* se presenta como una necesidad primordial por dar salida al libro en Argentina, “no olvido mi compromiso con Ud.-señala Mariátegui- el libro que daré a Babel se *Titula Defensa del Marxismo* porque incluiré en él un ensayo que concluye en el próximo número de *Amauta* y que revisaré antes de enviarle. Como segunda parte va un largo ensayo: *Teoría y Práctica de la Reacción*, crítica de las mistelas neo-tomistas y fascistas. El subtítulo de la obra será siempre *Polémica Revolucionaria*”[36].

Glusberg no estaba convencido de editar *Defensa del Marxismo* por la editorial *Babel*, más bien sugiere a Mariátegui, contactar

[33] Carta de José Carlos. Mariátegui a Samuel Glusberg, Lima 10 de enero de 1928. in: *Correspondencia (1915-1930)*, Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, Lima, Amauta, 1984, t ii, p. 330.

[34] *Ibíd*em, p. 330.

[35] *Ibíd*em, p.340. Carta Samuel Glusberg a José Carlos Mariátegui, Buenos Aires 28 de enero de 1928.

[36] *Ibíd*em, p.468. Carta de José Carlos. Mariátegui a Samuel Glusberg, Lima 7 de noviembre de 1928.

con la Vanguardia, editorial ligada al Partido Socialista Argentino, gestiones que a la larga no dieron los frutos esperados para publicar el libro. Sin embargo el entusiasmo de editar el libro no acaban con la esperanza de Mariátegui, nuevamente impulsa su proyecto esta vez, para ser publicado en España, escribe a su amigo César Falcón en Madrid, para que se publicará su proyecto por Historia Nueva, sin embargo, la muerte prematura en abril de 1930 no permiten concreta en vida del autor el proyecto de Defensa del Marxismo “trabajo –señala Mariátegui– que es-timo exento de todo pedantismo doctrinal y de toda preocupación de ortodoxia.”[37].

El proyecto de Defensa del Marxismo que Mariátegui promoviera con gran ímpetu, aparece cuatro años después de su muerte en Chile[38]. Defensa del Marxismo, es publicado por ediciones Nacionales y Extranjeras, en su serie Problemas Contemporáneos., en la presentación realizada por su amigo latinoamericano Waldo Frank señalaba que:

En Mariátegui se encuentran orgánicamente encarnados los valores que nuestra generación tiene que encarnar y que poner en vigor para que América pueda Ser. Él está dedicado a la severa necesidad de un nuevo cuerpo económico, el de la revolución social. Hierve con las fuerzas estéticas de nuestro tiempo, cuya recepción, asimilación e integración en pensamiento revolucionario constituyen una necesidad todavía más rigurosa.[39]

Como nos orientara aquel entrañable intelectual argentino que fue José Aricó con respecto al lugar de importancia que ocupó Mariátegui en el contexto del pensamiento latinoamericano y el

[37] *Ibidem*, p.740. Carta de José Carlos. Mariátegui a Samuel Glusberg, Lima 11 de marzo de 1930.

[38] La investigación no arroja con certeza cómo y quién edita el libro de Defensa del Marxismo en Chile o como llegó el libro al ámbito local, solo se puede especular hasta el momento que es Glusberg quien había viajado en forma esporádica a Chile a comienzos de 1930 para luego establecerse en nuestro país y quizás ahí se encuentre el vínculo de la edición chilena de Defensa del Marxismo.

[39] Frank, Waldo, “Una palabra sobre Mariátegui”, in: Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo...op.*, cit., p. 6.

significado de su pensamiento donde Defensa del marxismo, es una reflexión madura de sus ideas, que contiene una discusión más subterránea sobre Marx y el marxismo, así mismo también las batallas que Mariátegui mantuvo con sus contemporáneos intelectuales, señala Arico que:

Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente anti economicista y anti dogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebibles y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación idealista italiana [...] Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, características del marxismo de la II Internacional. El destino deparó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, de llegar a Marx a través de la experiencia cultural, ideológica y política de constitución de un movimiento marxista obligado a justar cuenta por una parte con la crisis de la sociedad y de la cultura del liberales, y con la crisis de la política y de la cultura del socialismo formado en la envoltura ideológica de la II Internacional[40].

Las lecturas sobre Mariátegui van despertando la intuición de que el pensador peruano, se teje algo más que una simple lectura del marxismo; gustos, formas, inclinaciones, estilos, muestran la potencia en el despliegue de su obra. Lo que se percibe en el escenario local de Mariátegui, es de estar presente ante una nuevo pensador, que porta, un nuevo ensayo de interpretación, que irá dando forma y frutos a través de la praxis política y cultural que despliega él y posteriormente sus intérpretes. Desde esta comprensión Mariátegui es portador de una heterodoxia intelectual que se instala como matriz, como centralidad de una nueva generación que se enfrenta con los dogmas y las ortodoxias establecidas, desplegando su acción creadora.

[40] Aricó, José, (compilador), Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, Siglo XXI, México 1973. p. xiv.

Bibliografía

Arico, José, (compilador), Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, Siglo XXI, México 1973

Amauta, edición facsimilar, N° 17-24, AMAUTA, Lima, 1976.

Araneda Bravo, Fidel, Orrego Vicuña y su obra, Anales de la Universidad de Chile, N° 83-44, 4ta serie, 1951.

Jobet, Julio Cesar, El Partido Socialista de Chile, Prensa Latinoamérica S&A, Santiago de Chile, 1971, tomo I.

Orrego, Vicuña Eugenio, Fragmento de un estudio: Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana por José Carlos Mariátegui”, en: Mástil, año I, n° 2, Santiago de Chile, junio de 1930.

....., Mariátegui, Mástil, Santiago de Chile, 1930.

Flores Galindo, Alberto, La Agonía de Mariátegui, Instituto de Apoyo Agrario, Lima Perú, 1989

Rhusso, Américo, Mariátegui y la Reforma Universitaria, Mástil, Revista del Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, año I junio de 1930, n° 2.

Guillermo, Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

Gutiérrez Donoso, Patricio, La recepción del pensamiento de José Mariátegui en Chile (primera parte: de 1926 a 1973), Analecta revista de Humanidades n°4 – primer semestre 2010.

Mástil, Editorial, A propósito de la reforma Universitaria, Santiago de Chile, año III enero de 1932, n° 6.

Mariátegui, José Carlos, *Ideología y Política*, Amauta, Lima, sexta edición, 1975.

Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo, polémica revolucionaria*, ediciones Nacionales y extranjeras, Santiago 1934

Melis, Antonio, *Correspondencia de José Carlos Mariátegui (1915-1930)*, Tomo II. Amauta, 1984.

Sánchez, Luis Alberto, *Visto y vivido en Chile*, Tajamar, Santiago de Chile, 2004.

¿Defensa o transformación del marxismo?

Oswaldo Fernández Díaz[1]

Amauta, es el lugar en donde la respuesta a Henri de Man, se transforma en “defensa” del marxismo

En septiembre de 1928 José Carlos Mariátegui decide fundar un partido que llamaría Partido socialista del Perú; da un impulso diferente a la revista Amauta, inaugurando en ella, por esta misma fecha, una nueva etapa. Al mismo tiempo, y en afán de precipitar un definido proceso de definición socialista, publica en ese número de septiembre, los cinco primeros ensayos de su polémica con Henri De Man, que aparecen bajo el título de Defensa del marxismo. Todos estos hechos están conectados y responden a una misma inquietud: a saber, resolver los conflictos teóricos y orgánicos que había provocado su ruptura con Haya y el APRA, hecha pública en abril del mismo año. Pero también, aunque más en el fondo, subyacía por aquellos años, otro conflicto que explica también estas casi simultáneas decisiones. Nos referimos a la presión que sobre él comenzaba a ejercer la III Internacional. Es en este mismo contexto político teórico que se debe situar la lectura de los diez y seis ensayos que comprenden Defensa del marxismo.

En ese momento, Mariátegui se jugaba en dos frentes disímiles, casi antitéticos. Por una parte, en enero de 1928 había aparecido el Manifiesto de Haya de la Torre en México, donde había decidido darle al APRA la forma de un partido político, lo que daba por terminado su vida como movimiento, al cual, en su ocasión Mariátegui había adherido y apoyado decididamente. Ante esta sorpresiva e inconsulta medida adoptada por Haya, Mariátegui redacta y envía una carta colectiva el 10 de julio del mismo año,

[1] Doctor en Filosofía por la Universidad de Paris I, Pantheón Sorbonne. Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso en la cátedra de Filosofía Social y Política. Director y fundador del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB). Contacto: osvaldo.fernandez@uv.cl

haciendo pública su ruptura con él, y su desafección del APRA en tanto partido político. Por otra parte y casi al mismo tiempo, comenzaban a hacerse evidentes sus problemas con la III Internacional comunista, y las presiones que este organismo ejercía sobre el joven peruano, para que fundara el Partido comunista del Perú.

Amauta, el lugar natural de Defensa del marxismo

Amauta es el lugar obvio de los escritos de Defensa del marxismo, pues allí la polémica con de Man se integra a las otras polémicas que pusieron en tensión el pensamiento del peruano en ese entonces. Allí la respuesta a de Man adquiere un sentido diferente, en parte por la importancia que la revista asumía como centro orgánico de su intervención política y cultural del propio Mariátegui, y en parte por la iluminación particular que puede proporcionar leer allí estos textos, en ese espacio de debate, en aquella regular batalla de ideas. En esta zona de debate y confrontación abierta por la revista, tanto por los que ella había contribuido a crear, como por los que surgen a su paso, hacen que estos 16 ensayos sean sacados de su factura europea, y que tras una segunda lectura, aflore en ellos el contenido peruano que les es pertinente. Segunda lectura que sobrepasa lo textual, para iluminar el movimiento interno del discurso.

Lo peruano de la polémica se desprende del contexto y juega dentro en su interior. Está definido por las circunstancias que rodean la aparición de cada número de la revista en este segundo periodo. Por la ruptura con Haya, que a su vez precipita la creación del Partido socialista del Perú. Por los conflictos con la III Internacional comunista cuya presión por que se cambie el nombre del partido, será de más en más persistente, y por la polémica que se desata entre apristas y socialistas, por primera vez individualizados como categorías distintas. En el fondo, como tema central de la polémica, y configurándose como lo peruano en disputa, iba emergiendo la pregunta por el socialismo en el Perú.

Cabe entonces, explorar las motivaciones más escondidas de estos ensayos. Motivaciones que es necesario reconocer, aunque anunciadas por el propio Mariátegui, están dispersas, dichas al pasar, y no incorporadas orgánicamente al cuerpo de Defensa del marxismo. Algunas de ellas se encuentran, por ejemplo, en la nota que adjuntó a los documentos que los peruanos llevaron a las reuniones internacionales de la III Internacional en Buenos Aires y Montevideo; o las que se deslizan en la correspondencia que mantiene con Blumsberg; o en lo que dice en 1929 a propósito de una encuesta hecha en el periódico *Le Monde* de Romain Rolland. Estas informaciones aunque sucintas, son reveladoras, pues insisten en puntos que serán los ejes de la organización interna de Defensa del marxismo.

Amauta fue el lugar natural de esta polémica, no porque fuera el espacio privilegiado por Mariátegui para desplegar su intervención teórica, ni tampoco porque de la respuesta a De Man se desprendera una intencionalidad semejante a aquella que precipita el cambio en la revista, sino porque sólo ahí, el carácter europeo de la polémica, se hacía peruano. Sólo en ese contexto, la respuesta a De Man, se hacía evidente el conjunto de sus implicaciones. En estos ensayos Mariátegui hace explícito el instrumento teórico con que había emprendido la construcción de una peruanidad diferente y alternativa a la de los civilistas. Se podría afirmar, entonces, que había una motivación interna, si no fuera porque las razones teóricas palidecen frente a los conflictos políticos que acucian a Mariátegui en el año 28, y que muy pronto invaden y dominan, tanto a la revista, como al texto. Cada una de sus respuestas debe ser leída a través de esta alusión que las desborda; y la crítica a De Man, se puede aplicar también a la ortodoxia marxista oficial, por ese entonces en ciernes. Pues si De Man es un pretexto, la "defensa" también lo es, y la explicación, aunque finamente insinuada, queda disimulada en los sucesivos pliegues de la lectura de *Au delà du marxisme*.

En consecuencia, detrás de la pregunta por el método, emerge acuciante la necesidad de proveer una respuesta teórica y orgánica a la pregunta por el socialismo en el Perú. De ahí que esta incursión al interior del marxismo, por la vía de una polémica europea, no sea únicamente interna, ni sólo europea. Al contrario, en sus rasgos europeos, hay que leer lo peruano. ¿No habría que leer acaso, en su flagrante inclinación por la herejía, un cierto privilegio de lo ex-céntrico concebido como lo no europeo, o el desequilibrio de una universalidad abusiva? ¿No reivindica, con ello, al mismo tiempo, lo regional americano, o quizás, simplemente, lo peruano, no previsto ni pensado en la, por entonces, versión ortodoxa del marxismo? ¿Al enfatizar la parte de la herejía, incorporando al marxismo el incómodo adjetivo de "peruano", no abría acaso una brecha por la que haría posible un socialismo vernáculo, que no llamó sólo americano, sino provocadoramente y como un desafío, "indo-americano"? ¿No turba, por último, que la pregunta por el marxismo se haga a través de una "defensa", que debe ser escrita entre comillas, pues se remite a leer detrás del marxismo que se imagina De Man, un marxismo que no es, porque nunca pudo haber sido?

El segundo período de Amauta

A partir del N° 17, Mariátegui apura un empeño de definición de la revista, proclamándola, decididamente, revista socialista. El editorial, "Aniversario y balance", está dedicado a señalar la culminación del proceso de decantación anunciado en el primer número. "Amauta, dice el editorial, no necesita ya llamarse revista de la "nueva generación", de la "vanguardia", de las "izquierdas"... Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista"[2]. Es al parecer otro objetivo; diferente, en todo caso, del que se propusiera en el primer número, donde expresó claramente que el "...objeto de esta revista es de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos."[3]

[2] Mariátegui, José Carlos, Ideología y política, Amauta, Lima, 1983. p. 247

[3] ibíd. p. 239

¿Cuáles son las circunstancias que deciden que este momento preciso, sea el momento de optar por una vía socialista para revista? ¿Ha concluido realmente el proceso de decantación que se empeñaba desde el primer número, y terminado lo que llamó entonces, "un fenómeno de polarización y concentración"? Y si fueran otras las circunstancias que están apurando este empeño por definir, ¿no cabría preguntarse, en tal caso, qué ocurre con el debate que la revista había instalado? ¿Qué queda de la confrontación interna, que había hecho de Amauta un espacio abierto? Si esta etapa está acabada, nos encontramos en otro momento, donde el esfuerzo principal va a estar destinado a definir ideológicamente la revista. ¿Significa esto que el debate exploratorio que había caracterizado la primera etapa de Amauta, queda también atrás?

Mariátegui emprende ahora un proceso de definición que al parecer tendrá lugar en el centro mismo de la revista. Ajuste de cuentas doctrinal, que impregna el tono de este editorial, y explica gran parte de las alusiones del texto. En torno al socialismo va a girar toda la reflexión en este editorial. Este será su eje. La revista será exigida en torno al concepto de socialismo, pero a su vez, se le asignará un objetivo nuevo que consistirá en producir el concepto de socialismo que se requiere. Para iluminar lo nuevo que intenta decir, acudirá a otros conceptos, provenientes de los más distintos campos ideológicos. Con ellos irá creando un nuevo campo de referencia para la palabra. La tensión anterior entre civilismo e indigenismo, el enfrentamiento de la ideología y cultura oligárquicas, que estaban situadas, más bien, en un frente externo, se desplazan ahora a otro, de índole interna, compuesto por las distintas opciones que se estaban dando en el Perú acerca del socialismo, y que incidían en la índole misma de la revista.

La respuesta no es simple. Mariátegui está consciente de que no basta con decir alto y claro, "En nuestra bandera, inscribimos

esta sola, sencilla y gran palabra: socialismo." [4] Barrunta que tampoco puede ser sólo interna. Desborda la práctica intelectual de la revista, o su mero movimiento intrínseco. El carácter socialista, que según Mariátegui debe asumir Amauta, tiene explicaciones externas, motivaciones políticas que en el contexto de este editorial se expresan en un apremio teórico al concepto de socialismo, donde se concentraran todas las inquietudes que le visitaban en esos momentos.

Mariátegui aborda la cuestión diciendo que el socialismo no es doctrina Indoamericana, porque, "ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo." [5] Si la afirmación se acerca como mariposa a la llama, a la acusación del socialismo como una idea foránea, escapa al peligro, introduciéndola en la dicotomía de siempre, de nuestro pensamiento, entre lo europeo y lo americano. Oposición que se exagera cuando lo europeo es postulado como lo universal, como lo hacía en ese entonces la III Internacional; y lo americano pretende ser una originalidad a ultranza, como ocurría con la posición de los apristas.

Mariátegui parte, en consecuencia, de la tensión histórica del problema. Antítesis de base, que hará suya, y desde la cual tratará de resolver tanto los problemas políticos inmediatos que le había creado la fundación del Partido socialista del Perú, como los teóricos que se suscitaban a propósito de su Defensa del marxismo. De ahí que, luego de negar un origen americano a la idea socialista, abra un desarrollo mediante dos vías de explicación: Una que sitúa en América y que afirma que si la Conquista, no fue un producto vernáculo, tampoco lo fue la Independencia, pues había sangre europea en ellas, pues eran actos políticos, culturalmente inspirados por Europa:

Hace cien años, debimos nuestra independencia como naciones al ritmo de la historia de Occidente, que desde la colonización nos impuso ineluctablemente su compás. Libertad, Democracia,

[4] *Ibíd.*, p. 246

[5] *Ibíd.*, p. 248

Parlamento, Soberanía del Pueblo, todas las grandes palabras que pronunciaran nuestros hombres de entonces, procedían del repertorio europeo[6].

La otra vía, ya no se refiere a América Latina en su especificidad, como tampoco a Europa, que para el caso, es también una región específica. La otra dimensión del problema, se refiere a la mundialización del capitalismo, dentro de la cual Mariátegui va a postular la vigencia y legitimidad regional del marxismo, concebido como una lógica anticapitalista. De ahí que el socialismo, "...aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica y particularmente europeo"[7].

Esta civilización capitalista nos lleva, "...con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad." [8] De esta universalidad se desprenden dos hechos: el primero, que nos hallamos ante un concepto cuya validez universal se ha impuesto geopolíticamente a medida que las relaciones de producción capitalista se mundializaban. Por lo tanto, en la misma medida que no pertenece del todo a Europa, puede pretender legitimidad nacional allí donde surge y se afina.

Lo mismo puede decirse, entonces, del socialismo, que acompaña al fenómeno capitalista, como su reacción crítica. Con una notable diferencia, empero; que si la dominación colonial e imperialista, logra imponer modelos ajenos, esquemas de producción las más de las veces exógenos, estableciendo una cierta universalización del comercio, del intercambio, y de las modalidades financieras, el socialismo sólo podrá funcionar en la medida que cumpla hasta el final el proceso de asimilación nacional. Luego es algo que se gesta o crea internamente, y que no puede imponerse.

[6] *Ibíd*, p. 248-249

[7] *Ibíd*, p. 249

[8] *Ibíd*, p. 249

Por eso, cuando concluye diciendo: "No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia; debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo Indo-americano"[9], el análisis parece retornar al punto de partida. Pero la idea con que retorna, expresa casi lo contrario de aquella con que comenzó. Si la anterior bloqueaba y concluía el análisis, esta otra anuncia todo un programa. El socialismo, que no puede ser indo-americano por origen, puede llegar a serlo mediante un proceso práctico de creación, que lo despoja de su factura paradigmática, haciéndolo propio, interno y necesario a América Latina.

Además de mostrar la notable movilidad que Mariátegui impone a las ideas, pocos textos declaran de manera tan tajante, como éste, la necesidad de traducir la idea del socialismo en la realidad específica. Optar por el socialismo, no es, en consecuencia, un mero acto de adopción, ni la elección de alguno de los modelos alternativos que por entonces llegaban hasta el Perú, sino un acto de creación, de producción específica de algo nuevo. Creación autónoma, propia, nacional, tanto del concepto, como del movimiento que lo impondrá, y que supone una serie de tareas. Por ejemplo, la especificidad peruana definida gráficamente por estas naciones indígenas, que en la época representaban los cuatro quintos de la población. Pero también por la necesidad de elaborar un "lenguaje propio", de crear un discurso específico, que tenga en cuenta que la interpretación de esta realidad requiere de conceptos diferentes. Llama entonces, a la creación de conceptos nuevos que expresen los nuevos aspectos que ella revela. Fenómenos que plantean como inevitable la modificación de lo universal, una vez que se ha penetrado en la singularidad concreta de la realidad nacional.

[9] *Ibíd.*, p. 249

¿Por qué De Man?

La extrañeza viene, más bien, del momento elegido, dadas las circunstancias que rodean estos ensayos. Un aquí y ahora, que nos muestran a Mariátegui presionado por una serie de problemas políticos de índole exclusivamente peruana. Su ruptura con Haya, que interrumpe, como hemos dicho, un proyecto político en donde Mariátegui se había comprometido con el APRA, y los conflictos que siguen a la creación del Partido socialista del Perú, la necesidad de recomponer una "élite" que en ese momento estaba en vías de fragmentarse peligrosamente. No es, por lo tanto, un escrito neutro, al margen de esta problemática existente. Pero si se trataba de una intervención teórica, hecha en el interior de Amauta, y orientada a influir, de alguna manera, en los conflictos políticos que se le planteaban en el año 28, ¿Por qué recurre a De Man para ello? ¿Por qué lo elige para hablar del marxismo, o más aún, para ajustar cuentas con su propia concepción del marxismo? Doble interrogante, que por una parte, trata de explicar la razón de por qué es De Man el autor escogido para emprender este viaje al corazón del marxismo, y por otra, se pregunta por qué la incursión se hace a través de una polémica europea. No obstante fuera ésta, la polémica que estaba de actualidad, y como tal, tocara aspectos del marxismo que particularmente inquietaban a Mariátegui.

El volumen 5 de las Obras Completas de Mariátegui, editadas a partir de 1959, por la empresa editora Amauta, apareció hasta 1974 remitida a los 16 artículos centrales. En la sexta edición de este mismo año se le agregaron otros trabajos. los editores justifican la decisión de incluirlos diciendo lo siguiente: "La lectura atenta de la correspondencia de José Carlos Mariátegui permite inferir que era la idea del autor incluir en "Teoría y práctica de la Reacción" de Defensa del marxismo los artículos reunidos con el epígrafe de "Especímenes de la reacción", incorporados por nosotros a El alma Matinal, hasta su tercera edición" (Lima, 1964) A partir de esta fecha el quinto volumen comprende: 16

artículos que constituyen el núcleo de Defensa del marxismo, y cinco artículos bajo el título de Teoría y práctica de la reacción.

Los 16 primeros artículos se pueden distinguir de la siguiente manera: el ensayo XII que comenta el libro de E. Vandervelde, *Le marxisme a-t-il fait faillite?* parece tener la autonomía propia de una reseña de libro. También los ensayos X y XVI, versan sobre el libro de Max Eastman, *La ciencia de la revolución*. Los ensayos XIV y XV, se refieren a la literatura francesa de los años veinte, en especial a Berl, Drieu la Rochelle, André Chamson, etc. El resto de los ensayos abordan y responden directamente al libro de Henri de Man, *Au delà du marxisme*.

Los cinco primeros ensayos aparecen en el N° 17 de *Amauta*. Con ellos se inicia una inflexión nueva de la intervención de Mariátegui en la revista, la que viene precedida del famoso editorial "Aniversario y balance", que ya hemos comentado. Es cierto que la producción teórica de Mariátegui estuvo siempre atenta a los fenómenos europeos, en primer lugar, porque partía de la evidente repercusión de éstos en la realidad nacional, y luego, porque, consideraba que «sin la ciencia y el pensamiento europeos», no había salvación para Indoamérica. Sin embargo, los artículos de que hablamos, parecen escapar a al aspecto latinoamericano de esta norma. En efecto, si sobre un punto se requería, en esa coyuntura histórica precisa, respuestas peruanas, o al menos latinoamericanas, Mariátegui adopta la vía de una polémica, al parecer, europea.

Si las urgencias eran nacionales, y cuestionaban al marxismo nacionalmente, había que responder, por lo tanto, en el marco de la realidad peruana de los años veinte. No lo hace así, sin embargo, y parece enfrascarse, por el contrario en una réplica al belga, Henri de Man. No obstante las explicaciones que hemos dado a propósito de este hecho, casi podríamos lamentar que haya elegido esta vía indirecta. Porque en estos artículos que sólo hablan de un debate europeo, se hallan sus más penetrantes desarrollos

acerca del marxismo en su dimensión latinoamericana, y es en ellos que se produce una reformulación del instrumento teórico, a partir de aquellas exigencias específicamente peruanas, que se ligaban a la intervención político cultural de Mariátegui. Aunque no es aquí, donde por primera vez se cuestiona el marxismo a propósito de América Latina, nos hacemos la pregunta de por qué su reflexión asume esta forma indirecta, pues en ella están presentes las respuestas que el propio Mariátegui se había procurado a propósito del método marxista con que había interpretado la realidad peruana.

Si De Man es un pretexto, veremos enseguida que el "pretexto" tiene valor por sí mismo, y que responder a De Man, no es esquivar el problema sino enfrentarlo en su propio terreno, es decir en Europa. Además, la confrontación con la ortodoxia no sólo mira para atrás, aquella de la cual parte el marxismo de Mariátegui, sino también precave aquella que amenaza, que está aflorando. Pero, ¿están ausentes estas respuestas de la concepción del marxismo que emerge a medida que polemiza con De Man? Si esto no se hace explícito en la epidermis del texto, abunda en su plano alusivo.

Si todo parece ser equívoco, en su réplica, y nos lleva a confusión, es evidente que el contenido de estos artículos implica un enjuiciamiento de la teoría, una prevención de todo ademán ortodoxo, actitudes ambas lo más alejado de una "defensa". Por otra parte, la polémica no era sólo europea, dado que sus posiciones y contenidos comprometían todo el horizonte marxista, en especial sus incursiones ex-céntricas. Henri de Man, que no era más que uno de los síntomas del sismo doctrinal, que por aquél entonces sacudía al pensamiento marxista, a diez años de la revolución de Octubre, pero cerca de la derrota de la revolución en Alemania. Henri De Man escribía su libro, justo en los momentos en que la codificación estaliniana comenzaba a instalarse.

Mariátegui debió sentirse particularmente motivado por la crítica que De Man le hacía al marxismo. Aunque su sensibilidad política fuera radicalmente diferente de la del belga, participaba por su formación italiana de comienzos del veinte, del impacto posbélico en el pensamiento marxista, a saber, la bancarrota política y teórica de la II Internacional, y el fenómeno emergente de la revolución rusa y el pensamiento de Lenin. En este espíritu y sensibilidad se había formado. Por otra parte, De Man abordaba en *Au delà du marxisme* muchos de los problemas que el mismo Mariátegui se había planteado, aunque, por supuesto, dentro de una línea de reflexión muy diferente, tanto por las motivaciones como por la meta que se proponía. De Man, en su crítica, desconocía un tratamiento marxista de una serie de aspectos que Mariátegui buscaba integrar. Por eso Mariátegui se hará cargo de la crítica demaniana, asumirá sus objeciones, poniendo, eso sí, como restricción, que el belga defina exactamente cuál es el marxismo al que la crítica alude.

El lugar de la intervención es cercano al de Gramsci. Se trata de ese núcleo de problemas y situaciones que Gramsci definiría, tomando una frase de Reman, como "reforma intelectual y moral", y que nosotros hemos formulado a propósito de Mariátegui como "intervención política y cultural". Esto es, todos aquellos problemas de la sociedad civil, que tienen que ver con su regulación frente al Estado, así como el conjunto de problemas derivados del desarrollo del individuo y la persona humana en ese terreno. Aquí se sitúan los problemas éticos, los problemas psicológicos de masas, los problemas de las minorías, los efectos de las culturas, las nacionalidades, el indigenismo, etc.

¿Por qué la pregunta por el marxismo?

Desde las primeras líneas de estos artículos vemos que el discurso marxista ha cambiado. No se trata ya de una proclamación de fe revolucionaria, y ha quedado atrás también la promoción de un método de análisis. La reflexión se vuelve sobre el mismo

instrumento. Es el marxismo que, a la postre, aparece interrogado. Luego estos artículos constatan un cambio importante no sólo en el aspecto marxista del discurso de Mariátegui, sino en el discurso en cuanto tal. De ahí que volvamos a preguntarnos, dadas todas estas circunstancias y teniendo en cuenta la serie de estos considerandos, ¿por qué este ajuste de cuentas con la ortodoxia marxista, pasa a ser el centro de las preocupaciones teóricas de Mariátegui?

Si el libro de Henri De Man es un pretexto, la lectura que nos proponemos, supone darle al pretexto valor por sí mismo. De donde, responder a De Man, no es esquivar el problema sino enfrentarlo en su propio terreno. Además, la confrontación con la ortodoxia no solo mira hacia atrás, confrontándose con aquella ortodoxia contra la cual Mariátegui comienza a pensar, e inaugura su pensamiento, sino que alude también a la nueva confrontación que se avecina, y contra la cual pugnaba plenamente en pugna por aquellos años, contra la oficialidad marxista-leninista.

Los ensayos de Defensa del marxismo, pueden ser definidos como el lugar y el momento en que se hace explícito el instrumento teórico con que se había emprendido la interpretación de la realidad peruana. ¿Es De Man un pretexto para hablar del conflicto metodológico que los problemas relativos a la interpretación del Perú le habían suscitado? Si lo es; a este pretexto abierto, declarado, que define la intervención de Mariátegui en la revista durante su segundo periodo, habría que agregar otro más oculto, que involucra las preocupaciones íntimas del propio Mariátegui, y que solo son advertibles en alguno que otro pliegue de la argumentación. Mariátegui sigue la argumentación de Henri de Man, seducido, porque el otro ha preguntado por aquello que también a él lo acuciaba en ese entonces. Por eso, cuando le responde, se responde. Por eso las respuestas dan por establecido lo que antes solo era posibilidad.

Así, el pretexto termina por dominar al texto y la explicitación, adquiere la forma de una revisión, de una crítica a la ortodoxia, de la producción de un marxismo muy próximo de las necesidades que el objeto inédito que se propuso hacer emerger en los 7 Ensayos, exigía. De ahí que, el propósito escondido de esta "defensa" se revelará solo cuando las distintas capas del pretexto logren ser traspasadas. Es decir, la respuesta a de Man, nos deja encaminados hacia la cuestión de fondo, que tuvo siempre en vilo el pensamiento de Mariátegui, a saber: ¿cómo y con qué medios era posible dar cuenta de la realidad peruana, de una manera diferente a lo que dijeron al respecto los civilistas? Interpretación que no solo se trataba que fuera nueva, por el solo hecho de serlo, sino que al mismo tiempo debía ser productiva. Debía precipitar, por la sola emergencia de un Perú distinto, anclado en una distinta tradición, y teniendo en vista un nuevo sujeto histórico.

La confrontación con de Man, y la pregunta por el marxismo

Detrás del desarrollo de cada respuesta, hay una capa significativa que está aludiendo a la pregunta acerca de cuál puede ser el tipo de socialismo más adecuado para el Perú de ese entonces. Luego, a este propósito abierto y declarado, que define la intervención de Mariátegui en la revista *Amauta*, durante su segundo periodo, habría que agregar otro más oculto, que involucra las preocupaciones secretas del propio Mariátegui. Aunque el otro asume, en esta ocasión, la figura de un liquidador del marxismo, lo hace planteando las preguntas que él hubiera querido hacer. Ha puesto las objeciones que a él también le obsesionaban. Es así, como estas motivaciones más escondidas terminan por dominar al texto, y la explicitación del marxismo que allí se efectúa, adquiere la forma de una revisión, crítica de la ortodoxia, produciendo un marxismo muy próximo de las necesidades, que exigía el objeto inédito que se propuso hacer emerger cuando escribió los 7 Ensayos.

Desde que Mariátegui se empeñaba en interpretar al Perú de los años veinte, había preocupado respecto del instrumento con que llevaría a cabo esta operación. Lo que equivale a decir, que este debía pensarse y utilizarse, en tanto había sido ya adecuado a la nueva empresa. Por eso en los 7 Ensayos, cuando se habla de marxismo, se le tiene por un instrumento de trabajo. Pero quedaba lo más complicado de todo, esto es, las transformaciones y casi total rectificación que la teoría, pensada como tal instrumento, debía soportar en este proceso. Pues tal como el marxismo era conocido y asimilado por la III Internacional, en el momento que Mariátegui polemizaba con De Man, no era productivo para la interpretación de la formación económico-social peruana. Al menos no era ese el marxismo que había usado, instrumentalmente, en su proceso de interpretación de la realidad peruana que lleva a cabo en los 7 Ensayos.

El instrumento requería, por lo tanto, de una profunda transformación, y es ésta la que se lleva a cabo, al mismo tiempo que se procede a interpretar la realidad peruana, a pesar de que el discurso, cuando hace referencias explícitas al marxismo presume y se ufane de su ortodoxia. Esta será la forma principal como el marxismo va a entrar en el orden de las preocupaciones de Mariátegui. Como una opción metodológica que constituye al sujeto que la asume. Como método del análisis, pero también, como opción política cultural. Y las preguntas vendrán justamente de allí. De la absoluta novedad del objeto. De lo que queda de la ortodoxia una vez que este instrumento teórico se pone a prueba. Pues, desde que se refiere al marxismo como a un instrumento, Mariátegui sabe que esta desacralizando arraigadas convicciones de la tradición marxista. Lo sabe, como sabe también que esto no es usual, ni para aquella tradición de la cual intentaba desprenderse, ni para las versiones más actuales del nuevo dogmatismo.

La llave maestra de toda esta operación teórica va a ser el asedio constante a que va a someter a la ortodoxia. Para ello va a abrir

el espacio cerrado en que se mantenía el cuerpo doctrinal, a la presencia del otro. Presencia que, por una parte, constituye una práctica cultural convocante llevada a cabo por Mariátegui, pero que es también teórica, cuando la vemos expresada en la utilización de conceptos que pertenecen a otros horizontes ideológicos. De esta manera logra producir una radical modificación en el corazón mismo de la ortodoxia. El carácter abierto como es concebida la teoría, será asegurado por una regulación interna, entre ortodoxia y heterodoxia. E incluso Mariátegui le da a esta última un valor interno y necesario, que funciona en el interior del propio discurso, como única manera de hacer posible pensar el nuevo objeto real, en tanto marxista.

Pues la heterodoxia representa lo otro en la totalidad de sus manifestaciones, que van desde lo que es claramente antagónico hasta lo que sólo es diferente. Cuando la teoría actúa como un cuerpo cerrado no hace más que repetir un número también circunscrito de movimientos, sin aceptar los procesos nuevos a que la invita el carácter original del objeto que enfrenta. Sobre todo cuando este procedía de una realidad periférica, de un desarrollo capitalista deformado, y con un movimiento obrero que rápidamente, en pocos años, atravesaba las etapas que en Europa habían durado décadas.

Rectificación del marxismo, por lo tanto, que culmina el empeño por transformar el instrumento del análisis, a propósito de la problemática específica que enfrenta. Este empeño, inserto en una problemática peruana precisa, que se plantea en el contexto histórico de una coyuntura también precisa, Mariátegui produce, desde esta perspectiva absolutamente local, la inserción del marxismo en la realidad latinoamericana.

¿Por qué "defensa" sui generis?

¿Por qué no adopta la posición exegética que la noción del término defensa evoca? ¿Por qué acometiendo las críticas al mar-

xismo hechas desde varias posiciones ideológicas muestra que el marxismo no es lo que le acusan ser? Dice que es otra cosa; algo diferente de lo que se suele concebir por tal, sobre todo por el discurso oficial. Por eso al “defenderlo”, abre flancos que la ortodoxia no estaría dispuesta a admitir. Pero esta es la manera como los conceptos funcionan en el discurso de Mariátegui, siempre intentando decir otra cosa de lo que dicen. Abriendo la reflexión, cuando lo que parece dominar es el tono enfático. La posición de Mariátegui es subrepticia, escondida en los pliegues del discurso, en los juegos de palabras, en la ambigüedad que parece tener el uso de los conceptos. ¿Son éstas, fallas, como se han querido ver, o más bien pistas que es preciso explorar? ¿Cambios de tono o anuncios de que en tal formulación se admite o esconde otra nueva luminosidad?

Pero quedaba lo más complicado de todo, esto es, las modificaciones y casi total rectificación que la teoría debía experimentar en este proceso. El instrumento requería, por lo tanto, de una profunda transformación, la que lleva a cabo al mismo tiempo que se procede a interpretar la realidad peruana, a pesar de que el discurso se ufane de ser ortodoxo. Esta será la forma principal como el marxismo va a entrar en el orden de las preocupaciones de Mariátegui. Como una opción metodológica que constituye al sujeto que la asume. Como método del análisis, pero también, como opción política cultural. Como referencia teórica que sustenta el movimiento obrero, lo que queda en evidencia en su Mensaje al Congreso obrero de 1927:

El marxismo de cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre

el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades[10].

Como podemos leer en esta definición que Mariátegui propone, no aborda el marxismo en estado puro, o como absoluta preocupación teórica. Sino como momento segundo, ligado siempre a la emergencia del objeto. ¿Qué queda del marxismo una vez que ha sido puesta a prueba a propósito de la construcción de un nuevo proyecto de nación, de una nueva peruanidad, que esta vez es pensada junto con el socialismo?

De esta manera logra producir una radical modificación en el concepto mismo de ortodoxia, donde el movimiento de la teoría, es asegurado por una regulación y reciprocidad internas, entre ortodoxia y heterodoxia. En tanto la heterodoxia representa lo otro en la totalidad de sus manifestaciones, desde lo que es claramente antagónico hasta lo que solo es diferente, cuando la teoría actúa como un cuerpo cerrado no hace más que repetir un número también circunscrito de movimientos, sin aceptar los procesos nuevos a que la invita el carácter original del objeto que enfrenta. Rectificación del marxismo, por lo tanto. Culminación del empeño por transformar el instrumento del análisis, en pro de la problemática específica que se enfrenta. Empeño, inserto en una problemática peruana precisa, que se plantea en el contexto histórico de una coyuntura también precisa, Mariátegui produce, desde esta perspectiva absolutamente local, la inserción y adecuación del marxismo en la realidad latinoamericana. Quizás, por primera vez en América latina, el marxismo es pensado a propósito de esta realidad anclada en un aquí y ahora precisos, pues en la misma medida que se usa el marxismo como el instrumento del análisis de esta realidad, se modifica tanto la realidad como el instrumento.

[10] *Ibid*, pp. 111-112

Bibliografía

Mariátegui, José Carlos, Ideología y política, Amauta, Lima, 1985.

-----, Defensa del marxismo, Amauta, Lima, 1959.

-----, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Quimantu, Santiago, 2008.

Revitalizar la revolución: moral de productores y lucha por el socialismo en José Carlos Mariátegui

Gonzalo Jara Townsend[1]

"El trabajador, indiferente a la lucha de clases, contento con su tenor de vida, satisfecho de su bienestar material, podrá llegar a una mediocre moral burguesa, pero no alcanzará jamás a elevarse a una ética socialista..."
José Carlos Mariátegui, Defensa del Marxismo

Introducción

José Carlos Mariátegui siempre concibió que los procesos sociales y políticos debían construirse junto a una acción moral de características vitales. Entendió esto como una forma de actuar voluntariosa, heroica y de sacrificio que apuntaba hacia objetivos determinados, de los cuales, para Mariátegui, el más importante era la llegada del socialismo a Perú y América Latina. La construcción de una moral para este proceso se hacía necesaria, ya que a través de ella se lograrían representar los hombres que decidieran llevar el camino de la revolución socialista. Mariátegui creía que la revolución tenía sacrificios y que Tanto las características negativas como positivas había que aceptarlas sin reparos. Mariátegui escribe el año 1927 a Samuel Glusberg sobre esta actitud: "Si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. La acepto en bloque, con todos sus horrores, sin reservas cobardes"[2] con estas palabras, podemos observar el ánimo de Mariátegui en relación a la acción que debía tener un hombre comprometido en una causa. En Europa, en los años en que se formaron las ideas marxistas de Mariátegui, no parecía extraño tratar de articular una forma

[1] Profesor de Filosofía. Magister en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Valparaíso. Miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) de la Universidad de Valparaíso. Contacto: ga_jaratownsend@hotmail.cl

[2] Mariátegui, José Carlos, Correspondencia Tomo II, AMAUTA, Lima, 1984. p. 273.

de actuar correspondiente a la clase trabajadora. Algunos intelectuales y activistas, concebían que la idea de cavilar sobre la praxis de la clase proletaria era una reflexión que se había dejado de lado por parte de algunos intelectuales reformistas[3]. El reformismo, proponía esperar la caída paulatina del capitalismo o su humanización, habían enfocado sus ideas a un determinismo en lo económico y con esto comenzaban a concebir un cambio evolutivo del modelo capitalista, dejando de lado la importancia de la acción de la clase obrera en estos hechos, eliminando de las ideas el dinamismo, concibiendo únicamente la opción de la reforma social y la mantención de estados paternalistas, contrario a la imagen revolucionaria que estaba mostrando la Revolución Rusa.

Necesitamos de entrada considerar que esta reflexión sobre una manera determinada de actuar del proletariado o de una moral para el mismo, Marx nunca lo había realizado en sus textos. El filósofo alemán no les había entregado un parámetro moral, como tampoco realizó una definición cabal de qué era la clase trabajadora, lo único que dejó al respecto sobre este último punto se encuentra en un borrador incompleto del tercer tomo de El Capital, el cual no entrega Concreta y satisfactoriamente una definición de las clases, dejando de

[3] Ya en el año 1919 el filósofo marxista Gyorgy Lukács publicaba su controvertido texto Táctica y ética que dedica a la joven generación del Partido Comunista. En el ensayo, da una definición tanto de la táctica política como también de la acción moral que debería comprender el proletariado, Lukács escribe sobre esta última: "La acción moralmente correcta se encuentra estrechamente relacionada, para todos los socialistas, con el conocimiento correcto de la situación histórico-filosófica dada; y la vía para la abstención de ese conocimiento solo ha de alcanzarse cuando cada individuo se empeña en hacer consiente para sí solo esta autoconciencia. El presupuesto primero e ineludible para ello es el desarrollo de la conciencia de clases. Para que la acción correcta se convierta en un regulador verdadero y correcto, la conciencia de clase debe elevarse por encima de la existencia meramente dada y ajustarse a su misión histórica-universal y a su sentido de responsabilidad." Lukács, Gyorgy, Táctica y ética escritos tempranos (1919-1929), Herramienta, Buenos Aires, 2014, p. 37. Con esta cita, podemos apreciar que la visión de Lukács no es muy distinta a la de Mariátegui a pesar que este último es mucho más soreliano sobre la moral y nos permitirá saber que era un tema dentro de la educación del proletariado en la época de nuestro autor y del concepto de unificación de la clase obrera, de la cual hablaremos más adelante en nuestro trabajo.

alguna forma un vacío en la reflexión sobre la misma[4].

Por su parte, Mariátegui, en su constante intento de movilizar al proletariado y al indio hacia la “lucha final” que llevaría al socialismo, comenzaba sus argumentaciones siempre desde principios aparentemente morales, como por ejemplo la idea de la “unificación de la clase trabajadora”. Posición dejaba de lado las tendencias políticas disímiles que profesaban cada una de las individualidades que la componían y solo se debía tener en cuenta la idea general de "lucha de clases", la cual era la idea movilizadora de cada uno de ellos en contra del enemigo común que se encontraba representado en la burguesía y su decadencia moral, que estaba visualizada en su aparente apatía al mundo del trabajo contraria a las clases oprimidas. De esta manera es como Mariátegui comienza a poner hincapié en la clase proletaria como tal y no en las ideas particulares que representaban a cada uno de los individuos que participaban de la clase. Alejándolos así de constructos teóricos, pero asimilándolos como una verdadera unidad “compacta” hecha entre hombres definidos por una forma de actuar común. Estos constructos teóricos provocaban que sus acciones no respondieran a sus fines, los que eran manifestados en su realidad como clase. Para Mariátegui, el proletariado había llegado a su definición total, puesto que el capitalismo llegó a su estabilización y por el mismo hecho a su debilitamiento más evidente.

La visión de Marx sobre la moral: El hombre como mercancía y la moral como ideología Marx, por el contrario de algunos pensadores posteriores a él que hablan de una moral proletaria o que trataban de articular alguna clase de ética de la clase obrera, en muchas ocasiones escribió en contra de las ideas morales en

[4] Cuando Marx se pregunta ¿qué es una clase? (burgueses, proletarios asalariados y terratenientes) en su breve manuscrito, solo alcanza afirmar consistentemente lo siguiente: “Es, a primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de renta. Trátase de tres grandes grupos sociales cuyos componentes, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta del suelo, es decir, de la explotación de su fuerza de trabajo, de su capital o de su propiedad territorial.” Marx, Carlos, El Capital, F.C.E, D. F México, 1968. p, 817.

textos que no conocieron directamente Mariátegui y muchos otros intelectuales de izquierda de los años 20. Tenemos que tener en cuenta que el coautor del Manifiesto comunista, más que hablar en contra de la moral, nos habla de la imposibilidad de resguardar alguna de ellas dentro del modelo de producción capitalista, ya que el modelo mismo hacía que estos principios aparecieran o se manifestaran como parte del idealismo, y a la vez, como falsos y engañosos. Esta posición en contra de la moral la podemos encontrar tanto en Los manuscritos económicos filosóficos de 1844, La ideología alemana (1845-1846) y en el Prólogo a la contribución a la economía política de 1859.

En los Manuscritos observamos que la idea que estructura Marx de concebir que los constructos morales son imposibles, ya que todos los hombres, específicamente el trabajador y el capitalista, se encuentran enajenados, no son ellos mismos en su forma de actuar, perdieron su esencia como humanos, se convirtieron en simples mercancías que circulan y dependen de otras mercancías. Los hombres, en fin, se cosifican. Marx plantea que la única manera de salir de este estado de enajenación y, de alguna forma, poder tener una moral que los lleve a la unificación de la humanidad y que apunte hacia un bien común, es en el comunismo. El hombre en el capitalismo se encuentra en una inmoralidad constante y acercarse a una moral cualquiera es imposible, Marx nos comenta:

La producción produce al hombre no sólo como mercancía, mercancía humana, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas[5].

El hombre en el capitalismo es "mercancía humana", se encuentra disuelto, es un ser amoral y embrutecido, esto solo por el hecho de estar en el modo de producción capitalista y participar

[5] Marx, Karl, Manuscritos económicos filosóficos 1844, Alianza, Madrid, 2002. p, 123.

en él, ya que el capitalismo es solo una relación entre cosas. Este modelo arrebató su esencia, visualizada en el trabajo, el capitalista y el obrero no viven del fruto de su trabajo y esto provoca su alienación.

En *La ideología Alemana*, Marx nos afirma también sobre esta situación de inmoralidad. En este texto, podemos observar la crítica que hace Marx a las exhortaciones morales que anuncia Max Stirner a sus lectores, recalcando con esto las construcciones moralizantes y espectrales que se habían encargado de producir y reproducir los jóvenes hegelianos de izquierda, escribe Marx y Engel sobre Max Stirner:

El comunismo resulta, por ello, sencillamente inconcebible para nuestro santo, porque los comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo, ni envuelven teóricamente esta contraposición en aquella superabundante forma ideológica, sino que ponen de manifiesto, por el contrario, su fuente material, con la que desaparece la contraposición misma. Los comunistas no predicán absolutamente ninguna moral, lo que Stirner hace con gran largueza[6].

En este texto, en el cual Marx y Engels trataban de alguna manera de rendir cuentas con su generación, confirma que los comunistas no defienden ninguna moral porque, como ya dejamos claro más arriba, estas respondían a la ideología producida por el modelo capitalista de producción. Marx también concebía las luchas por principios como el de libertad, igualdad y derechos del hombre como construcciones liberales y que estos se manifestaban en luchas que correspondían solamente al marco ideológico del capitalismo y que al parecer solo eran funcionales a su lógica interna. Las ideas morales, en los tiempos de Marx y hasta en la actualidad, les son muy cercanas a ciertas fracciones de anarquistas. Para los ácratas, los principios morales creaban formas de vivir

[6] Marx, Karl, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974. p, 287.

nuevas, eran la base para el cambio revolucionario de la sociedad capitalista al comunismo libertario o el colectivismo. La visión de los ácratas era la sociedad futura, para Marx y Engels era la comprensión de la sociedad "presente", es por ese motivo que estos últimos fundamentaban estas creencias que tenían sobre la manera de actuar de los hombres, ya que concebían primero el cambio de la manera de actuar de los individuos y luego del modelo de producción. Marx estaba empeñado en comprender la circulación de las mercancías, para de esta forma poder buscar la salida a estas problemáticas abstractas, para luego llegar a algo concreto y práctico.

El desarrollo de la moral de productores en Mariátegui: La formación de una autonomía de clase

En Mariátegui, en tanto, observamos cómo es que desarrolla una moral para la clase trabajadora. José Carlos Mariátegui, se alimenta fuertemente de las ideas marxistas que se estaban dando en un momento de reestructuración intelectual dentro de la izquierda de toda Europa. Las ideas del siglo XIX se venían cayendo a pedazos por la desconfianza que arrastraban todas sus premisas, para muchos ya estaban desgastadas y ellas mismas provocaban su propia crisis, empujándose a su propio colapso. Ideas respaldadas fuertemente en el racionalismo positivista, en el determinismo y el evolucionismo más obtuso.

Mariátegui y otros marxistas conocen nuevas ideas que se podían integrar al pensamiento de Marx, más para su vitalización que para su revisión. Comprenden que ya ninguna podía avanzar por sí sola. El desencanto de la época de la razón provoca el intento de revitalizarlas, y el marxismo a la vez, no era la excepción en ese contexto, se encontraba en el proceso a completar su idea central. El pragmatismo, el vitalismo, el intuicionismo y el relativismo se convierten en las ideas que mostrarán una imagen del marxismo mucho más revolucionaria, versada en la creencia, en la abducción e inundadas del espíritu que había dejado la posguerra en toda una generación.

Como sabemos, al volver Mariátegui a Perú su idea fija era la construcción del socialismo en la región, como lo muestra en las páginas de la revista *Amauta*. Debía reconocer los intereses de clase y provocar que el concepto de “lucha de clase” permaneciera vigente, esto para que los trabajadores no cayeran en las enredaderas de los socialdemócratas que trataban de neutralizar el conflicto entre burgueses y proletarios, entregando la vía propicia para el parlamentarismo y el fariseísmo en el que, según Mariátegui, pretendían colocar a los trabajadores. La socialdemocracia belga, que se había instalado en Europa y que estaba tratando de anclarse en el campo político latinoamericano, propagandísticamente se había convertido en el enemigo ideológico de Mariátegui y de los trabajadores. Mariátegui, combatió estas ideas, postuladas principalmente por Henri de Man y sus seguidores, en distintos campos y siempre las puso en cuestión por la mediocridad del funcionamiento y por instalar discursivamente la lucha de clases como un problema de inferioridad que sentían los trabajadores en relación a la burguesía.

Mariátegui, cuando llega de Europa a su tierra natal comienza inmediatamente su trabajo de unificación de la clase trabajadora. En el año 1924, intenta formar un Frente Único, con ansias de construir la vanguardia que movilizará a la clase proletaria. De esta forma, este frente llegará a convertirse en una Central Única de Trabajadores. El Frente Único debía nacer con un eje común, el cual sería la clase obrera y sus intereses. Escribe Mariátegui:

El frente único no anula la personalidad, no anula la afiliación de ninguno de los que lo componen. No significa la confusión ni la amalgama de todas las doctrinas en una doctrina única. Es una acción contingente, concreta práctica. El programa del frente único considera exclusivamente la realidad inmediata, fuera de toda abstracción y de toda utopía. Preconizar el frente único no es, pues, preconizar el confu-sionismo ideológico [...] todos deben sentirse unidos por la

solidaridad de clases, vinculadas por la lucha con el adversario común[7].

La idea de una solidaridad de clases, además de ser un principio moral que movilizaba a los trabajadores en contra del individualismo burgués, era también un principio programático que unía a los trabajadores en tanto tales y no por teorías que no tenían sentido alguno al discutirse en lo relacionado a la praxis "contingente" a los problemas que parecían centrales en esos momentos a los trabajadores organizados, al parecer lo más importante era remarcar el antagonismo de clase. Mariátegui, como ya vimos, también tenía una visión heroica e idealizada del trabajador. Lo podemos observar en un comentario que hace a un colaborador llamado Eliseo García sobre la relación entre partido político y sindicato obrero, donde comenta sobre la autonomía que debían tener los sindicatos frente al partido político:

Yo recuerdo que a José Carlos Mariátegui le hice un pregunta: “Compañero ¿Qué hago si el partido me ordena a mí que levante una huelga, tiene razón?”; José Carlos se quedó pensado, y me dijo: “no compañero, primero que todo están los trabajadores de la clase obrera” eso se quedó en mi mente[8].

La unificación de la clase trabajadora que nos planteó Mariátegui el año 1924 y el recuerdo de Eliseo García sobre la autonomía de la clase, nos deja en claro que veía en los trabajadores una forma de actuar que les pertenecía solo a ellos y que ésta era totalmente distinta tanto a la burguesía, como también a la lógica de los partidos políticos tradicionales. Mariátegui, colocaba a los trabajadores como una entidad que sobrepasaba al mismo partido, no necesitaban de una guía mayor y menos aún de sus directrices para poder actuar en los problemas que pertenecían

[7] Mariátegui, José Carlos, El 1º de mayo y el frente único, en: Ideología y política, Editorial el Perro y la Rana, Caracas, 2010. p. 66.

[8] Aquino, Amigdio, Mariátegui y el problema nacional, Amaltea Editores, Huipulco, México, 1997. P. 156.

solamente a la clase misma. La idea de Frente Único es ya una idea apartidista y, por lo tanto, un intento de crear autonomía obrera.

En el año 1927, un Año antes de publicar Defensa del Marxismo (1928-1929), en la revista Amauta redacta el Mensaje al segundo congreso obrero (1927), en donde Mariátegui hace un intento, tanto de definir el marxismo y la clase trabajadora, como también de mostrar una nueva forma de observarlo, además de proponerse como un colaborador, presentando la forma en que deberían actuar los sindicatos juntos con los indios como clases explotadas.

Primero, en el Mensaje Mariátegui afirma el poder dialéctico del marxismo, comentando categóricamente que éste se puede y debe ser de manera distinta en cada lugar del globo. Afirma que Rusia no es igual a Perú, ni Bolivia igual a Inglaterra en lo que respecta a la formación de las ideas socialistas. El marxismo, según Mariátegui, se acomoda y se activa en cualquier parte, solo reconociendo sus factores económicos, geográficos y culturales.

Para Mariátegui el marxismo no busca un centro, sino que se activa desde los bordes. Ninguna revolución puede comenzar de la misma manera y terminar de la misma forma, todas serán distintas y dependerán fuertemente de la voluntad de sus participantes en especial de la clase obrera.

Desde la visión anti determinista de Mariátegui sobre la revolución y el marxismo, podemos comprender cómo hace hincapié en que existe una “nueva escuela del marxismo” la cual es “sindicalista, marxista y revolucionaria”. George Sorel, había teorizado desde sobre esta escuela, profeso el sindicalismo revolucionario, reclamando que los que seguían esta idea eran los verdaderos intérpretes de Marx, ya que apuntaban a la praxis y a complementar las ideas centrales del filósofo alemán, tales como la “lucha de clases”, la "catástrofe capitalista" y la violencia que implicaba.

En el mensaje al congreso obrero, Mariátegui también afirma su afinidad con los hechos ocurridos en Rusia para la revolución de Octubre y acepta a Lenin como imagen a seguir para la destrucción de lo que parecía inamovible. Pero para esto, Mariátegui también tenía pensado entregarle a la clase trabajadora algunas ideas que lo ayudarían a avanzar de manera concreta en el Perú, sin ser una mala imitación de los hechos rusos.

Nuestro autor, mantiene su posición entorno a que los trabajadores solo deben preocuparse de sus intereses como clase, no como una entidad envuelta en un partido político. Según Mariátegui, en el sindicato deben unirse todas las tendencias que se consideran obreras y olvidar sus diferencias ideológicas y luchar por la causa común. Desde anarquistas hasta social demócratas debían luchar por los mismos intereses, pero teniendo en cuenta que sus ideas en algún momento saldrían a flote y que de ellas ganaría la que le entregara más garantías a la clase trabajadora y los llevara a un final mucho más acorde con sus intereses.

Según Mariátegui, lo único que debe exigir el sindicato a sus afiliados es el principio clasista. La conciencia de la clase entrega el arma más fuerte a los trabajadores y esta es la “solidaridad de clases”. El sindicato obrero debía incondicionalmente unirse a todos los explotados y entre ellos estaban la otra parte de los hombres que se residían en el Perú: los indígenas. Ellos, quienes vivían explícitamente en un modelo de producción completamente distinto, de características feudales y esclavistas. De este modo el sindicato, debía reivindicar sus reclamos, ya que de manera evidente, estos pasarían a ser los verdaderos despojados de la tierra, tanto de la costa como de la sierra, y a estos mismos se les había prohibido su modelo de producción (Ayllu) que guardaba en sí mismo principios comunistas.

Mariátegui, logra visualizar al trabajador y al indio como entidades distintas, pero con proyectos comunes de liberación, se igualan en cuanto viven la misma problemática económica: a

ambos les fueron arrebatados sus medios de producción por capitalistas extranjeros y latifundistas. En consecuencia Obreros e indígenas luchan por su emancipación, ambos conciben de alguna manera la revolución socialista y “esperan por su Lenin” como escribía Valcárcel en su *Tempestad en los Andes* (1926).

Mariátegui ve a la clase obrera en un intento de definición de la misma. No duda en complementar su visión sobre ella con una moral que fuera consecuente con su actividad primaria, que es el trabajo. Hemos dicho antes que Mariátegui se enmarcaba en una nueva escuela del marxismo, la cual aparecía en los sindicatos obreros con características revolucionarias. El proletario toma ahora una condición distinta que otros actores sociales y, como tal, maneja un estilo de vida distinto, pensado en la vida dentro del trabajo, como un productor dentro de una fábrica.

El Amauta comienza a poner hincapié en el concepto de trabajo, que para él creaba una forma de vida y una visión de mundo diferente. Mariátegui nos habla de una revisión del marxismo que es dinámica y a la vez revolucionaria. Esta revisión tiene al sindicato como la estructura primordial del socialismo y desde ella saldrán todas las estructuras económicas y sociales para un nuevo orden socialista que se posiciona en contra del sufragio universal y todas las construcciones modernas. Desde la perspectiva de Mariátegui, solo del sindicato saldrán estructuras económicas y sociales nuevas, de él ascenderá a una nueva moral.

Mariátegui desde este momento trata de indicarnos que habrá una forma nueva de nueva moral, que saldrá de su misma condición, que es superior a la burguesía, la cual se encuentra en descenso vital. En el proletariado se manifiesta en un ascenso como clase y con esto se presentarán como próximos dueños de la producción socializada. Por su parte, la burguesía había detenido su avance dentro del capitalismo, como lo demuestra su estabilización y a la vez también lo constata su caída como "capitanes de industria".

El socialismo dentro de los sindicatos, también comenzaba a tener características trágicas de vida, como por ejemplo, el ser heroico, voluntarioso y creador. Fórmula para la moral que Mariátegui quería encontrar en el proletariado, la cual lo llevaba a la acción inmediata no filantrópica y no guiada por predicadores del bien y de las buenas costumbres. Para Mariátegui, la moral cristiana era parte de esa decadencia burguesa: una imagen de compasión y de humanitarismo que no llevaban a nada más que a creencias abstractas, idealistas y a detener las posibilidades creativas.

La moral de esclavos y la de productores

Mariátegui nos pone en cuestión dos clases de moral: una “moral de esclavos” y una “moral de productores”. La primera era una moral de ilotas, no de hombres creativos y lanzados a la aventura. Mariátegui comenta que existe un socialismo ético, del cual es representante Henri de Man, este socialismo llama a un humanitarismo, que a la vez, según Mariátegui, es pseudocristiano. Cuando Mariátegui critica al humanitarismo es porque no cree en las construcciones modernas y moderadas que representan los socialdemócratas, pues estas actitudes detienen su potencialidad individual. Este llamado “socialismo ético” de características humanitarias es parte de esta “moral de esclavos” y todo su socialismo posicionaba al hombre en una psicología individualista que contenía como móviles más plausibles los valores jurídicos y éticos de la sociedad burguesa. Henri de Man elevaba una crítica a los marxistas ya que según él, estos eran completamente materialistas y economicistas en lo que atañía a su forma de actuar. Comprendemos esta idea de Mariátegui sobre una moral de esclavos desde una óptica nietzscheana[9] producto de la afinidad que tuvo Mariátegui con el filósofo, para quién la moral de esclavos está presente tanto en el rebaño como en el pastor que los guía. Es la afirmación de una mala conciencia versada

[9] Revisar sobre esta relación: Schutte, Ofelia, Nietzsche, Mariátegui y el Socialismo: ¿Un caso de “Marxismo Nietzscheano” en el Perú?, en Anuarios Mariateguinos N° 4, Amauta, Lima, 1992. pp, 85-90.

en el “otro”, es el propio individuo que se auto reprime por la creencia en su pastor y que por ser parte del rebaño le debe algo. Considera que tiene una deuda con el individuo que lo somete. Este esclavo sometido en algún momento ve hacer decaer a su señor, irguiéndose, de esta manera, moralmente superior a él en una rebelión triunfante. Se concreta así una forma de actuar de débiles que no les permitirá avanzar a la transvaloración de los valores, Y por tanto, a crear los suyos propios. Esta moral que los mantiene como hombres que intentan constantemente ser buenos y humildes con otros hombres, logrando superar moralmente a su amo o señor del cual sienten un resentimiento permanente hasta después de su derrota. Somete así sus energías vitales a principios mediocres. Valores judeo-cristianos enquistados a la sociedad occidental. La moral de esclavos es un decir "no" a todo lo distinto a todo lo que podría ser nuevo creador, nos cometa Nietzsche:

La rebelión de los esclavos en la moral empieza cuando el resentimiento se torna creador y da a luz valores: el resentimiento de los seres que les es negado la auténtica reacción, la de las obras, y que solamente puede compensar ese déficit con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral triunfante crece de un triunfante decir que "sí", así mismo, la moral de esclavos dice de antemano "no" a todo "fuera", a todo lo "distinto", a todo "no yo": y este "no" es su obra creadora[10].

Mariátegui, cree que el socialismo ético de Henri de Man de alguna manera estaba comportándose como el siervo que se rebela contra su señor; siempre esperando su caída para mantenerse en una posición moral que verdaderamente no supera jamás a la anterior. No crea nada nuevo en lo absoluto, no transforma la realidad, si no que la mantiene, y a la vez, perpetua el quietismo de un decir "no yo".

El pensador peruano, nos habla en cambio de una “moral de

[10] Nietzsche, Friedrich, La genealogía de la moral, en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211756.pdf>.

productores” totalmente trágica y que está en contra posición a aquella moral de esclavos. A través de esta nueva moral, Mariátegui nos lleva ahora a reflexionar "el indio de la sierra peruana", porque esta forma de actuar trágica no solo abarca a los obreros industriales, sino también nos revela que esta moral se encuentra en el Perú, especialmente en el trabajo de los indígenas y en su modo de producción ancestral.

Primero debemos saber en qué consiste esta moral de productores que para muchos parece algo complejo de articular, dado que sus bases se concentran en un pensamiento vitalista que moviliza a las responsabilidades individuales en favor de la comunidad del trabajo, concretando una metafísica realista de alguna forma en desmedro de una moral puramente materialista, ya que esta debía actuar en la creación de una nueva realidad inmediata para cada uno de los individuos, en donde la intuición tenía gran importancia.

La moral de productores de la que nos habla Mariátegui la formula Georges Sorel en sus Reflexiones sobre la violencia (1908) que es un texto clave para entender el sindicalismo revolucionario. Sorel, siempre se consideró un moralista y como tal creía que el estudio de ésta era esencial para desarrollar una acción importante hacia el socialismo. Mariátegui, concuerda con la moral de Sorel y en Defensa del marxismo (1928-1929) escribe sobre el pensamiento soreliano de Eduard Berth[11]. Mariátegui,

[11] E. Berth es un sindicalista colaborador y amigo de Georges Sorel, y prologó algunos de sus textos como De Aristóteles a Marx (1935), como también escribió artículos sobre el pensamiento Soreliano y a la vez Sorel prologó alguno de los libros versados en las ideas socialistas. Berth y Hubert Lagardelle, fueron fieles a la revista Movimiento socialista en donde escribió Sorel los capítulos de sus Reflexiones sobre la violencia, en estos dos hombres se verso el francés para hablar de una “ nueva escuela del marxismo” ya que estos representaban el Sindicalismo Revolucionario de la época. revisar introducción y notas biográficas en: Sorel, Georges, Scritici politici, UTET, Torino, 2011. p, 9-78. Pierre Andreu, nos comenta que la relación de Sorel Y Berth productiva y constante, nos hable sobre ella: “de 1922 hasta su muerte 1939, Berth va a consagrar lo mejor de sí mismo a defender y a honrar la memoria de su maestro desaparecido” prestándose siempre cercano a sus ideas las del espiritualismo bergsonian y el materialismo histórico. Revisar: La casta Zabala, José Ignacio, Georges Sorel en su tiempo (1847-1922). El conductor de herejías. Talasa Ediciones, 1994. p, 155.

cita unas palabras de este colaborador de Sorel sobre la ética de los trabajadores dentro de la fábrica, Berth estaría respondiendo a las críticas que se le hace a los marxistas de ser moralmente y metafísicamente materialistas, así como lo creía Henri De Man, nos cita Mariátegui esta respuesta:

Nada más falso; el materialismo histórico no impide en ningún modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el espíritu libre o absoluto; es por el contrario, su condición preliminar. Y nuestra esperanza es, precisamente, que en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una federación de talleres donde obreros libres estarían animados de un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión y la filosofía, podrán tomar un impulso prodigioso y al mismo ritmo ardiente y frenético que lo transportará hacia la altura[12].

Estas últimas ideas son evidentemente sorelianas, de hecho Sorel, con su mentalidad de ingeniero estaba convencido que dentro de las misma fábrica se podían ramificar los trabajadores en talleres donde los hombres se podían convertir en sus propios maestros. De hecho la “educación popular” se realizaría dentro de ella. El aprendizaje tanto práctico como moral solo podía ser en la fábrica, en la línea de producción. Todo esto se debía dar en especial dentro del socialismo pues todos los hombres deben dedicarse a la producción, cualquier clase de trabajo que no sea manual no debe ser ni siquiera remunerado, pero estos trabajos no remunerados se manifestarán espontáneamente y de esta forma el trabajo teórico se volvería, según Sorel, mucho más fructífero, pues se conocerá directamente la práctica y se teorizará sobre ella misma en el acto. Entonces, Mariátegui cuando nos plantea esta moral de productores, de alguna manera responde a estas ideas. Recordemos que Mariátegui concebía al proletariado como un motor autónomo de toda estructura ajena al mismo y el sindicato como también la fábrica eran lugares de “educación popular” intensiva.

[12] Mariátegui, José Carlos, Defensa del Marxismo, Ediciones Nacionales y Extranjeras, Santiago, 1934. p, 35.

Mariátegui, al igual que Sorel, concibe que Marx fue el que fundó la reflexión del proletariado como "el nuevo motor de la historia". Esta energía que nace del capitalismo, era la herramienta para su propia destrucción, Mariátegui en Defensa del marxismo escribe que "el proletariado sucedió a la burguesía en su empresa civilizadora"[13]. La moral de productores, responde a esta exigencia por la destrucción del capitalismo y la burguesía con el fin de crear una nueva civilización, que apunta a fomentar tanto los bienes espirituales de los individuos, como los bienes materiales y no versada en una moral pequeño burguesa y oligárquica.

La moral de productores se concibe y se estructura en dos lugares del proceso. Como ya lo veníamos visualizando más arriba, se da dentro de la fábrica y en la idea de lucha de clases. Esta última se manifiesta verdaderamente en la violencia revolucionaria. Son trincheras en las cuales el proletariado no puede perder su integridad moral, su disciplina y sus acciones heroicas. Dentro de la fábrica, el hombre construye su temple, se forma psíquicamente. La actitud del proletariado dentro de la industria es el ánimo que tiene el mismo por mejorar la producción. Esto último lo convierte en un ser comprometido con su trabajo y para lograrlo necesita cualidades distintas a las de la burguesía. Todo esto se puede contemplar en el ánimo constante de superación y creatividad dentro del taller en el cual trabaja el proletario. La moral de productores es una moral de sacrificio, apunta al mejoramiento y con esto, según Mariátegui, se da un paso decidido hacia al socialismo. Esta actitud llevará a los hombres a la creación de productores libres, los trabajadores no responderán a ningún amo, nadie está sobre ellos en su puesto de producción. Cada uno es responsable de su lugar de trabajo sabiendo que si falla, se verá paralizado el dinamismo perjudicando al resto de sus compañeros. Es un acto individual de sacrificio y en un sentido, de abnegación personal.

[13] *ibíd.* p 43.

Lo anteriormente dicho, fácilmente podría confundirse como un mecanicismo, pero verdaderamente lo que provoca la moral de productores es que cada uno de los hombres se sentirá parte indispensable en su puesto de trabajo. El proletario se convierte en un héroe de una batalla liberadora y tratan de entregar todo de sí mismos en el campo de batalla; el hombre se forja libre en el taller, siempre postulará a la superación; piensa en la exactitud, actúa sin esperar recompensa alguna y en beneficio de la clase, lo que hace al trabajador una entidad moral.

La moral que se desarrolla en la fábrica se transfiere a la lucha de clases, a la violencia utilizada por el proletariado, y se posiciona en contra de la idea democrática del sufragio universal. Mariátegui, afirma que el trabajador que está conforme con lo que tiene, con su bienestar material solo está cerca de adjudicarse una moral burguesa y no una vida volitiva. Los trabajadores deben vivir inspirados en la imagen de la lucha de clase, en la idea del antagonismo, en el poder concebir a la movilización indicada en contra del enemigo común. La moral se vuelve entonces la base de esta movilización. Los socialdemócratas y los intelectuales que creían superar el marxismo, como Henri De Man, no conciben esta forma de actuar. Recordemos que estos postulaban el socialismo ético y no consideraban que existiera una diferencia entre las clases. Proponían un socialismo entre clases reunidas e interactuando entre sí de manera apacible. Desde la perspectiva de Mariátegui, esta negación de la socialdemocracia por la acción revolucionaria no los convierte en hombre de su época, ni tampoco les permite exigir una moral acorde con los tiempos de conflicto en los que viven. Después de la Revolución Rusa todo había cambiado y se evidenciaba como el parlamentarismo no había dado los frutos esperados. Mariátegui creía que era el momento de tener un espíritu religioso nuevo, actuar con una nueva fe a través de un mito, con el “alma encantada” de la nueva generación, consiguiendo de esta forma proyectar una moral. Mariátegui sabe que la burguesía y los reformistas nunca lograrán movilizar a los hombres a una nueva visión de mundo,

Henri Man presenta el mismo problema en lo que refiere a la ética y al interés de la clase trabajadora, escribe Mariátegui:

Es absurdo buscar el sentimiento ético del socialismo en los sindicatos aburguesados en los cuales una burocracia domesticada ha enervado la conciencia de clase o en los grupos parlamentarios, espiritualmente asimilados al enemigo que combaten con discursos y mociones. Henri de Man dice algo perfectamente ocioso cuando afirma: "El interés de clase no lo explica todo. No crea móviles éticos"[14].

La moral de productores, que guarda el interés de la clase, crea estos "móviles éticos". El hombre que se expone en la trinchera debe actuar como actúa dentro de la fábrica, no dejando en ningún momento su puesto de trabajo. Mariátegui, siempre vio los principios de la revolución socialista como una actitud ante la vida, los hombres debía actuar consecuentemente y a través del sacrificio que exigía el acto revolucionario.

La "moral de productores" y el indio de la sierra

En el Perú, la idea de la "moral de productores" debía presentarse durante el advenimiento del socialismo y esto lo tenía muy presente Mariátegui. Ya en los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1927) coloca su atención en el ámbito económico, en lo que respecta al trabajo en la sierra, como también en la producción y en la ideológica idea de Progreso, que utilizaba la República en la educación nacional. La burguesía en Perú, no es la única clase que existe, sino que también se cuenta con construcciones arcaicas como el gamonal y el latifundista. El trabajo estaba constituido a través de la agricultura que se despeñaba en un régimen de propiedad. La economía en el Perú se había orientado hacia el capitalismo, fortaleciendo el trabajo desde un ámbito feudal donde el indio de la sierra es quien sale más desfavorecido. Los indios de la sierra Presentan una moral

[14] Mariátegui, José Carlos, op, cit. p, 36.

de la producción mucho antes de la llegada de los españoles. Mariátegui lo tenía en cuenta al contemplar y reivindicar la producción de los incas a través del ayllu, que era una organización comunitaria en donde los hombres se mantenían en constante unión con la tierra. Mariátegui nos habla sobre el trabajo y lo importante que es para la sociedad incaica la producción, ya que correspondía a un acto virtuoso, pero antes nos define la importancia del trabajo para todo hombre. Mariátegui escribe en los siete ensayos citando al escritor francés Pierre Hamp quien comenta sobre el oficio y la idea de trabajo:

La grandeza del hombre se reduce a hacer bien su oficio. El viejo amor al oficio, malogrado por la sociedad, es la salud social. La habilidad de las manos del hombre, no carece nunca de orgullo, ni siquiera en las labores más bajas. Si el desdén del trabajo existiera en cada uno, como lo siente la gente de manos blancas y si los obreros no continuasen en su oficio más que por coacción, sin encontrar en su obra ninguna complacencia del espíritu, la haraganería y la corrupción aniquilarán al pueblo desesperado[15].

El trabajo en el Perú y en América fue destituido de esta condición de oficio que entregaba cierta salud social. Por el contrario se instala el maquinismo taylorista que se estaba dando en la industria europea y norteamericana. Para Mariátegui el maquinismo de la fábrica había alejado una de las virtudes más importantes, esto es la “virtud de creación”. La esencia de una vida socialista sería el poder crear, lo que solo se da y se entiende en el trabajo como una virtud social. Mariátegui escribe en los Siete ensayos... sobre la sociedad del Perú diciendo que esa virtud creativa en el trabajo era lo esencial que tenían los incas y que el país debía readquirirla: “Tiene que ser éste el principio de una sociedad heredera del espíritu y la tradición de la sociedad incaica, en la que el ocio era un crimen y el trabajo, cumpliendo

[15] Mariátegui, José Carlos, Los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Editorial Universitaria, Santiago, 1955. p, 114.

amorosamente, la más alta virtud [...]”[16]. La sociedad peruana debía reivindicar el espíritu incaico y mantenerlo como forma de lucha.

Proponer a la sociedad incaica, no como una sociedad de ocio o mágica, sino como una sociedad fundada en el trabajo como una comunidad de productores con una actitud moral, es lo que Mariátegui quería mostrar a la tradición nacional, él no quería intentar imitar, sino más bien complementar y transformar la realidad con la idea de una “moral de productores” y mostrar que esta se podía observar en el crecimiento de la vida dentro del imperio, tanto en lo técnico como en lo moral.

El inca participaba constantemente del trabajo y desde la llegada de los españoles hasta la República, la relación fue mutando paulatinamente. Así, durante la República el valor del trabajo fue eliminándose de manera evidente a través de las distintas reformas educacionales que prefirieron una educación teórica por sobre una educación práctica y técnica

La adquisición de la idea de una moral de productores de Sorel, lleva a Mariátegui a concebir una nueva postura en relación a ésta, ya que a pesar de todo intentaba de cierta forma complementar lo adquirido en Europa con su realidad nacional. Por este mismo motivo no es extraño que haya tratado de encontrar estas mismas virtudes en los hombres de la sierra y en su modelo de producción asiático manifestado en el ayllu, el cual era distinto al comunismo contemporáneo, "pero que en su espíritu se igualaban". Mariátegui no deja de pensar al indio como una fuerza creativa, al igual que en el proletariado.

Consideraciones finales a manera de conclusión

Marx al no hablar de una moral del proletariado provocó de alguna manera mucha confusión en los teóricos del marxismo

[16] Ídem.

que querían encontrar rasgos de humanismo en su teoría. Una de ellas es el socialismo ético, el cual estaba representado para Mariátegui en Henri De Man, que posicionó a muchos socialistas en la creencia de que las ideas de Marx ya estaban superadas. Pero para Mariátegui el poder postular una "moral de productores" enriqueció en un sentido ontológico, las ideas de Marx, en especial su eje central que era la lucha de clases, manteniendo con esto viva la idea del antagonismo que era necesaria para el ánimo revolucionario. Asunto de crucial interés para Mariátegui, pues así se volvió a revalorar la clase obrera como organización cuyos sindicatos, como nos comenta en Defensa del Marxismo, serán los iniciadores "de un nuevo orden económico y político"[17]. Ya no se tomará su lucha como un simple resentimiento social de características patológicas como lo mostraba Henri de Man en su psicología burguesa. Mariátegui, de esta forma, se aleja del derrotismo y de las posiciones negativas sobre el socialismo que se estaban posicionando por ideas de una masa que se había alejado del proyecto socialista, que en las ideas esenciales de Marx consistían en la reivindicación de herramientas del proletariado para su emancipación tanto teórica como práctica. Mariátegui, extiende la "moral de productores" de Sorel hacia el indio, concibiendo al trabajo como un principio ontológico que estaba en un proceso de acenso volitivo. La moral de productores se convierte en una herramienta herética para el proletariado que era propia de su clase, que les permite consolidarse y a la vez crear de alguna manera una definición de la misma a través de su praxis cotidiana. Mariátegui, concibe que la esencia del proletariado es el trabajo, Característica más evidente: la labor de trabajar constituye su manera de actuar ante las dificultades que les presenta la vida en todos sus campos. Mariátegui logra establecer una moral porque logra ver la esencia de las clases oprimidas, la que se manifiesta en el quehacer diario de los hombres para su subsistencia. Por el contrario de Marx, los hombres sí logran encontrar su humanidad en el capitalismo, pero a través de la lucha directa en el campo de batalla y

[17] Mariátegui, José Carlos, Op cit. p, 45.

en su trabajo. Mariátegui, logra establecer de alguna forma una moral a seguir, porque logra ver la esencia de las clases.

Bibliografía

Aquino, Amigdio, Mariátegui y el problema nacional, Amaltea Editores, Huipulco, México, 1997

Ferreti, Pierina, La Dimensión Religiosa y la ética del socialismo Mariateguiano en Defensa del marxismo, en: Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno a José Carlos Mariátegui, Patricio Gutiérrez (edit), Editorial Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2014.

Lukács, Gyorgy, Táctica y ética escritos tempranos (1919-1929), Herramienta, Buenos aires, 2014.

Mariátegui, José Carlos, Los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Editorial Universitaria, Santiago, 1953.

-----, Defensa del Marxismo, Ediciones Nacionales y Extranjeras, Santiago, 1934.

-----, El 1° de mayo y el frente único, en: Ideología y política, Editorial el Perro y la Rana, Caracas, 2010.

-----, Mensaje al congreso obrero de 1927, en: Ideología y política, Editorial el Perro y la Rana, Caracas, 2010.

-----, Correspondencia tomo II, AMAUTA, Lima, 1984.

Marx, Karl, Manuscritos económicos filosóficos 1844, Alianza, Madrid, 2002.

-----, La ideología alemana, Grijalbo, Barcelona, 1974

-----, El Capital, F.C.E, D.F México, 1968.

Nietzsche, Friedrich, La genealogía de la moral, en:
<http://www.biblioteca.org.ar/libros/211756.pdf>.

Schutte, Ofelia, Nietzsche, Mariátegui y el Socialismo: ¿Un caso de “Marxismo Nietzscheano” en el Perú?, en Anuarios Mariateguinos N° 4, Amauta, Lima, 1992.

Sobrevilla, David, El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos, Fondo de Desarrollo Editorial, Lima, 2005.

Sorel, Georges, Reflexiones sobre la violencia, Alianza Editorial, Madrid 2005.

Sorel, Georges, Scritici politici, UTET, Torino, 2011.

Zabala, José Ignacio, Georges Sorel en su tiempo (1847-1922). El conductor de herejías. Talasa Ediciones, 1994.

Del clamor de la realidad a la creación heroica: notas para un “marxismo peligroso”

Jorge Budrovich S.[1]

*“Si hay alguien que cree
que rezando consigue algo
que levante un milagro,
yo cantaré con él sus letanías
si rezamos
brazo a brazo trabajando.”
Quelentaro*

Imaginar un marxismo o el marxismo como imagen

¿Cómo leer el marxismo que imagina Mariátegui? ¿Cómo evocarle sin ser anacrónicos, nostálgicos o hagiográficos?

Entre sus textos catalogables de “marxistas” no encontramos rastro alguno de marxología o teoría crítica. Más bien se expresa la potencia de un movimiento, un punto de vista arrancado del ciclo revolucionario de las primeras décadas del siglo XX europeo, puesto al servicio de la interpretación de una realidad ajena a la experiencia que lo possibilitó.

La defensa del marxismo[2] de Mariátegui postula un enfoque metodológico del controvertido credo; señas y exhortaciones para salir del capitalismo allí donde las condiciones históricas ponen en entredicho las formulas estandarizadas. La apertura del recurso teórico a las enseñanzas concretas de la acción dará sentido a la idea de un marxismo puesto al servicio de la realidad.

[1] Profesor de Filosofía. Estudiante del programa de Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Valparaíso (DEI – UV). Miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) y del Núcleo Interdisciplinario de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales a cargo del proyecto “Arte y nuevos medios”, ambos de la Universidad de Valparaíso. Contacto: jorge.budrovich@postgrado.uv.cl , <https://uv-cl.academia.edu/JorgeBudrovichSaez>

[2] En lo que sigue, las referencias a Defensa del marxismo serán indicadas como DM, seguidas del número de página correspondiente a la presente edición.

La brisa de la buena nueva del socialismo marxista refresca la protesta de los oprimidos en la periferia, en lugares donde las necesidades de la industrialización parecen radicalmente extrañas. La armonización de la teoría con la nueva realidad precisará el encuentro y el diálogo con los diversos actores sociales, con fuentes y expresiones que les atraviesan e interpelan. Condición mínima para la apertura de un campo reflexivo orientado hacia la creación heroica del socialismo, por encima de la redacción de programas y la formación de cuadros.

En una carta dirigida a Samuel Glusberg, fechada el 10 de enero de 1928, Mariátegui se expresa en los siguientes términos sobre el objeto de su querido proyecto de libro *Defensa del marxismo*:

Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño conservador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y el de reducir la revolución rusa, engendrada por el marxismo, esto es por el pensamiento y la experiencia de Europa, a un fenómeno de barbarie oriental (Tarcus, 2001: 135).

La civilización occidental excede su destino capitalista. El marxismo es expresión del pensamiento y experiencia europea, del espíritu de la civilización occidental. El marxismo ha engendrado la revolución rusa y engendrará la revolución contra el capitalismo allí donde sea que lo encontremos.

No se trata de obviedades. Sin marxismo no hay revolución rusa, sin el pensamiento y la experiencia europea no hay revolución en ninguna parte. La transformación radical que exige un escenario social ajeno y, tal vez, antagónico a la civilización occidental, no puede no contar con dicho pensamiento y experiencia. Por eso mismo, si bien la crisis de la civilización occidental puede ser leída como crisis de todas sus obras, incluido el marxismo, también puede ser comprendida como crisis de la burguesía: el crepúsculo de una etapa y el anuncio de la nueva era del proletariado.

El anhelado acontecimiento revolucionario que funda el así llamado “país de los soviets” se da en el hemisferio oriental del mundo, en las frías tierras que el imaginario europeo había poblado de barbaros. Casi una contradicción en los términos para los sabios ortodoxos de la época (cf. Van der Linden, 2007). La defensa de la revolución rusa, de la teoría y acción revolucionaria de hombres como Trotsky y Lenin, será canalizada en la proclamación de un marxismo cuya única condición de existencia será ir más allá de Marx. Dar la palabra a la urgencia, a la coyuntura, al clamor de la realidad, y no perder de vista el desafío heroico que implica la lucha del proletariado, se convierte en el gesto prioritario de cara a la obediencia al verbo congelado.

Los marxistas soviéticos impulsan un proceso revolucionario bajo el signo de la urgencia, de las demandas de la coyuntura, acosados por exigencias que desbordan la línea programática atribuida a los maestros. El único modo de hacer una revolución contra el capitalismo, de sembrar la semilla del marxismo, será, por tanto, elaborarlo teórica y prácticamente a la altura de lo que clame la misma realidad.

Mariátegui justifica el recurso al marxismo en su interpretación de la “realidad peruana” – contra quienes le suponen un europeizante, ajeno a los hechos y las cuestiones de su país – mostrando su significado impostergable. La amalgama “capitalismo – civilización europea” no es otra cosa que patrimonio de políticos conservadores, negligentes a ver en el capitalismo una etapa a dejar atrás en la historia del hombre, negligentes a asumir que el capitalismo es un fenómeno mundial. De allí a la cristalización de una visión del marxismo que busca su lugar en los límites de su esfera. Una interpretación de la realidad que convoca a Marx y los marxistas a comparecer allí donde también encontramos a Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, William James, Henri Bergson, Georges Sorel y Miguel de Unamuno.

La exploración de las notas para un socialismo marxista que abandona las tierras que le formaron, se pierde a través de senderos y paisajes cuyos peregrinos transitan a ciegas. La luz propia de conceptos y categorías críticas, reducidas a sermones y formulas en el manual doctrinario, fascina pero también embauca. Peor aún, posterga la deriva hacia la existencia, hacia la experiencia vivida. Mariátegui nos convoca a arriesgarnos en esa existencia y no paralizarnos ante la altura del pulpito, la aspereza del cálculo y el enigma de la realidad a descubrir.

El marxismo que imagina Mariátegui revelará la magnitud de su sentido al pensarse como recurso indispensable para la creación del socialismo indo – americano. ¿Cuál es el tenor de ese recurso? ¿Cuáles son sus antecedentes? ¿Cuáles son sus consecuencias? Veamos algunas notas al respecto, dispuestas para ser discutidas, confrontadas y, en el mejor de los casos, desarrolladas.

La experiencia europea, el Espíritu y el socialismo

En “La crisis del Espíritu” (1919), Paul Valéry vierte todo su desconcierto ante la época oscura que cruza el “espíritu europeo”, perturbado y conmovido tras las primera guerra mundial. Dejando clara su admiración por la unicidad de la cultura europea, se alza contra la universalización que implica la mercantilización de su hegemonía. Entre dichas páginas, menciona una genealogía que va de Leibniz pasando por Kant y Hegel hasta llegar a Marx, seguido del cual, unos puntos suspensivos dejarán en suspenso el porvenir del pensamiento filosófico moderno.

Lejos de las preocupaciones culturales de Valéry, aunque tal vez interiorizadas con un matinal espíritu americano, Mariátegui evocará en el 4º artículo de DM a un oscuro personaje del partido comunista francés de los años veinte – un tal Ch.

Achelin[3] –, para colocar el nombre de Lenin después de los mentados y misteriosos puntos suspensivos, consignando así un desconcertante “lugar filosófico” a la figura rusa (DM: 21).

Hombres como Lenin serían la expresión viviente de un pathos que no se deja aprehender por la idea tradicional de actividad filosófica: entre la guerra civil y la meditación, entre la estrategia y el debate teórico; “ideólogo realizador”, “filosofante en la teoría y en la praxis”. Lo filosófico estaría en la vida, en el espíritu, en la lucha misma, ya no tan sólo en aulas y bibliotecas, sino en la agonía de la existencia heroica; de agónicas como Rosa Luxemburgo o Teresa de Ávila.

Las expresiones desajustan los calificativos tradicionalmente asociados a la Filosofía en tanto disciplina. Parecerían poco serias a cualquier iniciado o representante del saber oficial. Una jerga oscura y descuidada de consideraciones analíticas. Pero tal percepción no revelaría más que la rigidez de quien evalúa.

Si el marxismo tiene algún arraigo en la Historia de la Filosofía, Mariátegui lo reconocerá en las “tres fuentes” del materialismo histórico: “la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés... precisamente, el concepto de Lenin” (DM: 21). Tres fuentes y tres claves para comprender la esencia misma del marxismo y el “materialismo histórico” (Cf. Bensussan y Labica, 1982: 713 – 715; 727 – 730). Veamos ahora algo sobre el origen de estas tres fuentes.

Los primeros antecedentes los encontramos en el libro del

[3] Cf. Achlin, C. “Social – Démocratie et Religion” en Cahiers du bolchévisme : organe théorique du Parti communiste français (S.F.I.C.) en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12595j/f22.image> Probablemente el enunciado de donde Mariátegui tomó esta variable genealógica fue la revista Clarté (algún número de 1925). Achelin, tras el nombre de Lucien Henri, publicó en 1935 un reconocido libro titulado Los orígenes de la religión (traducido a varios idiomas). Con respecto a lo que aquí nos interesa, la evocación de Mariátegui a su figura no es casual: entre otras cosas, “Achelin” es recordado por su defensa de la importancia de Materialismo y empiriocriticismo, la obra “filosófica” de Lenin, como por insistir en los errores teóricos de Plejanov, Kautsky y Bauer.

joven hegeliano Moses Hess, *Die europäische Triarchie* (La Triarquía Europea, 1841), título que parodia a *Die europäische Pentarchie*, un reaccionario texto que llamaba a una alianza conservadora entre Rusia, Prusia, Austria, Francia e Inglaterra (cf. González Varela). Hess responde a este llamado postulando una síntesis revolucionaria entre los recursos espirituales y teóricos de Alemania, la experiencia práctica de Francia y el reformismo británico; según Kolakowski: “el primer ensayo por integrar la herencia filosófica hegeliana con los ideales comunistas” (1980: 113), un primer esfuerzo por transformar la filosofía hegeliana en una filosofía de la acción.

El joven Marx recibirá de forma entusiasta el comentado trabajo de Hess. Pero es ante la impresión que le produce el libro *Garantías de la armonía y la libertad* (1842), del sastre y socialista alemán Wilhelm Weitling, que se insinuará por primera vez – en un artículo redactado en 1844 – respecto de las tres fuentes:

Debemos admitir que el proletariado inglés es el economista y que el proletariado francés es el político, así como que Alemania posee tanto una vocación clásica para la revolución social como una incapacidad para la revolución política. Del mismo modo que la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia política de Alemania, las aptitudes sociales de Alemania; la desproporción existente entre el desarrollo político y el desarrollo filosófico de Alemania no tiene nada de anormal, sino que es una desproporción necesaria. Tan sólo en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada, y únicamente en el proletariado puede hallar el elemento activo de su liberación (Marx, 1992).

Quince años después, en el prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), en el contexto de una conocida reconstrucción de su itinerario intelectual, Marx sugiere el tema de las tres fuentes. Así mismo, lo encontramos en la obra de F. Engels, *Anti – Dühring*. La subversión de la ciencia por el señor

Eugen Dühring, cuya división en tres secciones (Filosofía, Economía política y Socialismo) es fundacional de la comprensión de la obra de Marx como doctrina compuesta de tres fuentes, aunque la distinción de Engels haya seguido otras motivaciones distintas a la de clausurar un “sistema marxista”.

F. Mehring, en su *Karl Marx. Historia de su vida* (1971: 101 y ss.), tiende a presentar el encuentro de las trayectorias vitales de Marx y Engels como el desenlace inminente del socialismo científico, desembocadura final de las tres fuentes. Pero es Lenin quien popularizará esta fuente trinitaria del marxismo en su conocido texto *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo* (1971: 15 – 19); sin embargo, nos encontramos ante un texto que hace eco de las enseñanzas de su primer maestro y posterior adversario: Karl Kautsky.

El socialismo más allá de la experiencia europea: Kautsky y Lenin

En *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo* (1913), Lenin parte por declarar que en una sociedad erigida sobre la lucha de clases no puede haber ciencia social imparcial. Asumir la evidencia de la lucha de clases es el santo y seña del marxismo propugnado por el revolucionario ruso. Es una respuesta convencida a la “ciencia burguesa” (u oficial), obstinada en descalificar el estatus científico del marxismo. Lo que se propone Lenin es mostrar la legitimidad de la ciencia marxista, su necesidad e incluso su exactitud como doctrina. Lo curioso de toda esta historia reside en que, en determinado momento, las tres fuentes pasan a ser los antecedentes de una ciencia en manos de especialistas. El calificativo de “ciencia” es el que será objeto de debates y encontradas interpretaciones.

Según Lenin:

El genio de Marx estriba, precisamente, en haber dado solución a los problemas planteados antes por el pensamiento avanzado de la humanidad. Su doctrina apareció como continuación

directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política y el socialismo (1971: 15).

La filosofía del marxismo es el “materialismo”, definido fundamentalmente a partir de su oposición al feudalismo, su filiación con las ciencias naturales y la reducción de toda forma de idealismo a apologética de la religión. Las principales fuentes bibliográficas son el *Anti – Dühring* y *Ludwig Feuerbach* y el fin de la filosofía clásica alemana, ambas de Engels. La “dialéctica”, que se complementa con el materialismo, sería la “doctrina del desarrollo en su forma más completa, más profunda y más exenta de unilateralidad, la doctrina de la relatividad del conocimiento humano, que nos da un reflejo de la materia en constante desarrollo” (Lenin, 1971: 16). Así, el nombre propiamente tal de la filosofía de Marx sería “materialismo dialéctico” (formulado en esos términos por Plejanov) y su objeto de conocimiento sería la “naturaleza”. Mientras que el “materialismo histórico”, correspondería al conocimiento científico extendido a la sociedad humana y el desarrollo de los tipos de vida social en virtud del crecimiento de las fuerzas productivas.

Del mismo modo que el conocimiento del hombre refleja la naturaleza, que existe independientemente de él, es decir, la materia en desarrollo, el conocimiento social del hombre (es decir, las diversas opiniones y doctrinas filosóficas, religiosas, políticas, etc.) refleja el régimen económico de la sociedad. Las instituciones políticas son la superestructura que se alza sobre la base económica (Lenin, 1971: 16 – 17).

No cabe duda que estas palabras se inspiran en las siguientes de Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su

voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [Uberbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia (Marx, 2008: 4 – 5).

La lectura de Lenin ha sumado, restado y resignificado mucho de lo que se puede seguir del texto de Marx. Nos encontramos ante una singular interpretación, producida en el contexto de la recepción editorial propia a algunos de los personeros de la segunda internacional de fines del siglo XIX.

Como ya decíamos, la interpretación del marxismo que Lenin suscribe en 1913, tiene como antecedente directo un texto poco difundido del “viejo sabio”[4] de la socialdemocracia alemana: K. Kautsky y su trabajo de 1908, *Las tres fuentes del marxismo*. La obra histórica de Marx, publicado a propósito del aniversario número 25 de la muerte del “maestro”.

El marxismo es opuesto por Kautsky a lo que califica como “ciencia burguesa”. Se trataría de un “método” formado a partir de la síntesis de dominios diferentes e incluso contradictorios: las ciencias naturales y las psicológicas; el pensamiento inglés, el francés y el alemán; el movimiento obrero y el socialismo; la teoría y la praxis. El encuentro mismo entre Marx y Engels es interpretado como elemento constituyente de tal síntesis, la coincidencia entre hombres de diversas trayectorias que se complementan en la formación del punto de vista científico del socialismo (recordemos a Mehring).

[4] Así le llama Ruy Fausto (2001).

Kautsky comprende el socialismo como “ciencia de la sociedad” desde el punto de vista del proletariado. La clave del acontecimiento histórico que significa el marxismo, radicaría en la penetración del espíritu socialista en el movimiento obrero. La fortaleza del socialismo, la posibilidad de la victoria política y económica del proletariado, se apoyaría en la solidez de sus objetivos, en una organización única y en la independencia ante la burguesía. La obra de Marx y Engels señala su magnitud histórica al arribar al terreno revolucionario de ese socialismo científico:

Así, el combate de emancipación proletaria recibió un fundamento científico de una grandeza y una solidez que no poseyó ninguna otra clase revolucionaria antes. Pero, ciertamente, no ha habido ninguna clase a la que le incumbiese una tarea tan gigantesca como la que le incumbe al proletariado moderno que debe reencuadrar el mundo entero que el capitalismo ha sacado de sus cabales. El proletariado no es, por suerte, un Hamlet que acoge tal tarea con lamento. De la grandeza de ésta saca él su confianza (Kautsky, 2014).

El nombre de Kautsky será popularizado por Lenin en un folleto de 1915 (publicado recién en 1924), “El oportunismo y la bancarrota de la segunda internacional”, pero aún más en el folleto de 1918 La revolución proletaria y el renegado Kautsky, sustancialmente distinto a aquel que nos presenta en ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento (1902) (Lenin, 1973a). Los dos primeros folletos forman parte de un olvidado pero importantísimo debate de la época, motivado por el supuesto ejercicio de la dictadura del proletariado y “el terror” en la Rusia revolucionaria de 1917, polémica que profundizará la ruptura entre los socialistas[5].

[5] El intercambio se desenvuelve entre los siguientes títulos, que ilustran la aparición del Lenin militante de la revolución proletaria y del Kautsky reaccionario y socialdemócrata:

- Lenin, El Estado y la revolución, libro escrito en vísperas de la revolución rusa de octubre de 1917, toma posición frente a la tradición marxista y ante las polémicas de la segunda internacional relativas al rol de Estado y la democracia.

La negativa imagen del “viejo sabio”, se forja en tal contexto, donde es estigmatizado como oportunista, revisionista y obsesivo enemigo de la revolución rusa, en las antípodas del Lenin militante, revolucionario y creador. Atrás quedaba el obsesivo sondeo de la fórmula organizativa correcta y la esquematización doctrinaria.

El olvido o desapercibimiento de la filiación Kautsky – Lenin, específicamente en lo que concierne a la demarcación explícita de las tres fuentes del marxismo como doctrina científica, se da, en consecuencia, tras los debates que azotan a la ortodoxia socialdemócrata alemana, asfixiada entre las urgencias de la guerra y la Revolución.

Pero los debates del socialismo perderán sustancia y pertinencia política; pasarán a la Historia. No así las tres fuentes y las tres partes, que quedarán asociadas a una definición general

• Kautsky *La dictadura del proletariado* (1918). Kautsky reacciona ante la coyuntura política rusa y las posiciones de Lenin expuestas en su libro “El Estado y la revolución”; somete a examen los conceptos clave del marxismo, abanderándose por el evolucionismo y los procedimientos democráticos.

• Lenin *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918). Lenin responde al libro de Kautsky con una dura crítica, tanto al autor como a toda la corriente socialdemócrata que representa, aclarando sus posiciones a la vez que defendiendo los logros de la revolución soviética.

• Kautsky *Terrorismo y comunismo* (1919). Kautsky responde a Lenin con un libro que se presenta como “contribución a la historia natural de la revolución”, haciendo sarcástica gala de su evolucionismo y economicismo, insistiendo en sus tesis características sobre la transición al socialismo: un proceso que evoluciona por etapas tanto así como se desarrolla un organismo vivo; su lección básica: las cosas no deben ser forzadas, menos aún en un país que presenta las condiciones sociales, económicas e históricas de Rusia.

• Trotsky *Terrorismo y comunismo*: el anti Kautsky (1920), escrito en medio de la guerra civil engendrada por los acontecimientos revolucionarios de 1917, el libro es una respuesta a Kautsky a la vez que una defensa de la lucha por la consolidación bolchevique del poder en Rusia.

• Radek *Dictadura proletaria y terrorismo* (1920). Revolucionario ruso cercano a Trotsky, se suma a la defensa de la política bolchevique en la elaboración de la experiencia revolucionaria rusa.

• Kautsky *De la democracia a la esclavitud estatal: una polémica con Trotsky* (1921). Tercer libro de Kautsky dirigido contra la revolución encabezada por los bolcheviques, contestado en 1922 por Karl Radek en *Los senderos de la revolución rusa*.

del marxismo. Althusser señalará con acierto que habría algo así como una ideología de las fuentes de un pensamiento. Lo primordial es que se operaría una reducción, vaga e imprecisa, pero necesaria; tranquilizadora pero evidentemente insuficiente, abierta a las precisiones indispensables para percibir la grandeza del pensamiento de Marx (2003: 49 – 52).

Lo que no debemos olvidar es que la reconstrucción del pensamiento de Marx y Engels, o sea, la edificación del marxismo como tal, perfectamente puede acudir a otras fuentes, que pese a no parecer evidentes, proporcionarían un cuadro mucho más complejo. Recordemos como ejemplo la voluminosa obra *Las principales corrientes del marxismo* de Leszek Kolakowski, enfocada en la historia intelectual del marxismo. El primer capítulo del primer tomo, titulado “Los orígenes de la dialéctica”, lleva los antecedentes del marxismo hasta Plotino, Eriugena y Eckhart, pasando por Hume, Kant y Hegel hasta llegar a los jóvenes hegelianos de izquierda, la matriz de las reflexiones de Marx y Engels.

Validez y vigencia del marxismo

No olvidemos que *Defensa del marxismo* es un trabajo escrito a partir de la polémica con el libro de Henri de Man, *Au-delà du marxisme* (1927). Mariátegui responde a las “provocaciones” revisionistas del autor belga, oportunidad para exponer su propio punto de vista del marxismo, específicamente de lo que sería una verdadera revisión. En ese contexto, la discusión sobre el carácter filosófico del marxismo es afrontada a propósito del reproche que Henri de Man dirige a Bernstein por no haber discutido las hipótesis filosóficas del marxismo (DM: 20), supuestamente la auténtica clave para una revisión efectiva.

La filiación del marxismo con Hegel, sugerida por las tres fuentes y por la genealogía de Valéry, no importaría servidumbre alguna con la obra del prominente filósofo. Marx no ha propues-

to “la elaboración de un sistema filosófico” (DM: 21). Tampoco el marxismo es sólo una “filosofía de la Historia” producto del siglo XIX: “la crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido” (DM: 22).

La lucha confirma la crítica, “evangelio” y “método” de un movimiento de masas. Descalificar el marxismo en tanto producto del siglo XIX, sería subestimar la potencialidad del polémico vocable y anquilosarse en el lugar común de las ideologías antimarxistas. El marxismo asimila la especulación filosófica e histórica posthegeliana, saltando de una primera época a otra: el criterio último de su validez lo determina la persistencia del capitalismo, imperialista y monopolístico según el concepto que Mariátegui adopta[6].

¿Cómo se produce ese salto? Se da en tanto continuidad de

[6] Según creemos, Mariátegui emplea tal concepto en un sentido leninista. En *Das Finanzkapital* (El capital financiero, 1910), Rudolf Hilferding expone su análisis sobre el monopolio – más tarde desarrollado por Lenin y Bujarin (aunque las consecuencias del análisis sean distintas) – donde contrasta la transformación de un capitalismo liberal, pluralista y competitivo en uno monopolístico, en que los intereses bancarios, industriales y mercantiles se unifican, incrementando la intervención del Estado a favor de las clases propietarias e intensificando la polarización de las clases. Según Kolakowski: “Su obra (Hilferding) está escrita desde el punto de vista del marxismo “clásico”, es decir sobre el supuesto de que la concentración llevará finalmente a la polarización de clases y de que el proletariado industrial es el ariete llamado a destruir el mundo del capital. Sin embargo no sacó las mismas consecuencias de su análisis que Lenin. Hilferding consideró el capitalismo como un sistema mundial que había de ser destruido a causa de la exacerbación del antagonismo de clase entre la burguesía y el proletariado. Lenin, desde el mismo punto de vista global, llegó a la conclusión de que las contradicciones del imperialismo conducirían a su destrucción no en el momento de mayor desarrollo de la evolución económica, sino en el que hubiera una mayor concentración y complejidad de conflictos sociales. Junto a las del proletariado, otras exigencias –en particular las de las nacionalidades y el campesinado– pasarían a constituir una reserva de tensión, y la revolución sería más probable donde más numerosas fueran las protestas y desacuerdos, más que en los principales centros del capital financiero. Hilferding creyó en una revolución proletaria en sentido marxiano, como también Rosa Luxemburg, Pannekoek y todo el socialismo de izquierda europeo-occidental; Lenin creyó en una revolución política dirigida por el partido, apoyada por el proletariado pero que necesitaba además el ímpetu de otras exigencias a las que pretendía representar y que fortalecieron su causa” (1982: 300 – 301).

la obra de Marx. En su momento, el maestro de Tréveris ha iluminado al movimiento revolucionario socialista a la luz de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach, “sus fuentes filosóficas”. Como legítimo continuador, según Mariátegui, Georges Sorel habría hecho lo mismo, pero a la luz de la filosofía bergsoniana (cf. 1976). Es más, habría puesto a Bergson en las viejas funciones de los idealistas germanos. Una operación curiosa (cf. González, 2008), por decir lo menos, si es que pensamos en un juicio “oficial” del marxismo sobre el bergsonismo como aquel manifestado en el libro de Georges Politzer *Le bergsonisme - une mystification philosophique* (1947).

La obra de Marx sólo en parte es filosófica. El materialismo histórico ha surgido como necesidad de elucidación y no de investigación, en hombres de acción que necesitan un momento de contemplación (revolucionarios) y no hombres de contemplación que necesitan algo de acción (intelectuales). La validez y vigencia de las enseñanzas de Marx, se sustentan en teoremas de una naturaleza completamente extraña al ciclo característico de las teorías filosóficas y científicas; la regularidad a la cual deben su actualidad, se inscribe en la carne de las muchedumbres en lucha y en la superficie histórica de la crisis de la sociedad burguesa.

El recurso a teorías filosóficas y científicas obedecería a fines prácticos, cuya validez y vigencia se prueba en el terreno de la lucha. Mientras que la validez y vigencia de teorías filosóficas y científicas, producidas en el marco de una sociedad escindida e inclinada a autoperpetuarse, obedecería a los ciclos propios de la ciencia oficial. Así, las mismas teorías tendrían destinos completamente distintos según sea la perspectiva desde la cual se validan.

La arriesgada revisión soreliana, tal vez creativa, tal vez liquidadora, dará lugar a un punto de vista que algunos califican de “vitalista”, hostil a los temas canónicos de la pura especulación

abstracta de la filosofía moderna. Tal vez por eso Mariátegui deseche las divisiones tradicionales de la Filosofía (metafísica, estética, psicología) y enfatice la interacción con objetivos concretos como *raison d'être* de la interpretación marxista de la realidad.

Un filósofo liberal como Benedetto Croce[7], idealista e historicista, es atentamente leído y reclamado por Mariátegui para sustentar su propia lectura del marxismo y su “fondo filosófico”. En una larga pero afortunada cita del pensador italiano, quedará claro el modo en que es articulado marxismo, socialismo y civilización occidental:

Quien se pone a combatir el socialismo, no ya en éste o en aquel momento de la vida de un país, sino en general (digamos así, en su exigencia) está constreñido a negar la civilización y el mismo concepto moral en que la civilización se funda. Negación imposible; negación que la palabra rehúsa pronunciar, y que por esto ha dado origen a los inefables ideales de la fuerza por la fuerza, del imperialismo, del aristocratismo, tan feos que sus mismos asertores no tienen ánimo de proponerlos en toda su rigidez y ora los moderan mezclándoles elementos heterogéneos, ora los presentan con cierto aire de bizzarria fantástica y de paradoja literaria, que debería servir a hacerlos aceptables. O bien ha hecho surgir, por contragolpe, los ideales, peor que feos, tontos, de la paz, del quietismo y de la no resistencia al mal (DM: 26).

De la interpretación de la realidad y la creación heroica

En la editorial de la revista “Amauta” N° 17 (Septiembre de 1928), bajo el título de “Aniversario y balance”, Mariátegui des-

[7] Respecto de la relación y atención que puso nuestro autor a estos dos filósofos neo idealistas e historicistas italianos (extensiva a Labriola e incluso a Vico), la que no desarrollaremos en este trabajo, se puede consultar numerosas investigaciones, entre las que podemos mencionar: Rouillon (1975, 1984), Paris (1981), Beigel (2003, 2006), Massardo (1986, 2010). La apelación a la relevancia de estas fuentes bibliográficas en la obra del autor peruano, ha sido una de las claves para aquellos estudios que buscan probar, con distintos grados de insistencia, la proximidad Gramsci – Mariátegui.

cribe en los siguientes términos las condiciones para el socialismo en América:

No vale el grito aislado, por muy largo que sea su eco; vale la prédica constante, continúa, persistente. No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento... No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva.

Los términos con que se expresa el autor no parecen familiares al marxismo. Salvo una que otra intuición de alcance doctrinario, el lenguaje figurado del discurso – según el cual el socialismo debe ser “creación heroica” – sugiere, sin embargo, un tema tan característico del marxismo como el de la relación entre ortodoxia y revisionismo. Oposiciones familiares al debate marxista, tales como teoría/práctica y programa/movimiento son recogidas en los términos de “dogma y herejía”:

La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir un dogma o de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo (DM: 79 – 80).

El dogma tiene sentido por su utilidad en la superación de un problema, es una carta geográfica, “no es un itinerario sino una brújula en el viaje”. La herejía no es productiva cuando es expresión del ejercicio intelectual solitario, de una reacción antidogmática que se rebela contra el dogma de modo anárquico. La herejía hace avanzar una doctrina, le hace estar a la altura del progreso histórico, especialmente cuando ésta no consiste de una serie de instrucciones invariables.

Mariátegui ofrecerá dos ejemplos de herejía dinamizadora del dogma, concretamente para el caso que le interesa, el marxismo: uno en la teoría, Sorel, otro en la política, Lenin. El dogma no parece ser identificado con el marxismo, sino con las enseñanzas de Marx, mientras que el campo de la “verdadera revisión”, el de la herejía, sería lo que corresponde al marxismo. Sorel es un intelectual comprometido, al servicio de una idea, continuador del marxismo en tanto acepta todas sus premisas sin intentar demoler sus bases, que busca aportar con originalidad a la verdadera revisión de una doctrina que le ha parecido justa. Lenin, político y hombre de acción, “nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx” (DM: 80).

El marxismo entraña libertad y progreso en virtud de su vocación revolucionaria y creadora de una clase que marcha hacia un nuevo orden, imperturbable frente a las ilusiones de progreso y libertad que la burguesía despliega como coartada sobre su insalvable decadencia. La libertad y el progreso toman su significado y su valor del fondo mismo de la lucha de clases, siempre del lado de la doctrina y la clase llamadas a emprender la creación de una nueva civilización: el socialismo, tal como en el pasado lo hizo el cristianismo agónico o la joven burguesía.

El diálogo productivo entre dogma y herejía no es novedad en las filas del marxismo. Encontramos algunos rastros en discursos

de Engels y de Lenin. Así, en una carta a Adolph Sorge, Engels habla del tratamiento dogmático de la teoría:

Los alemanes no han aprendido a usar su teoría como palanca que podría poner en movimiento a las masas norteamericanas; en su mayor parte no entienden la teoría y la tratan en forma abstracta y dogmática, como algo que debe aprenderse de memoria y que proveerá entonces sin más a todas las necesidades. Para ellos es un credo y no una guía para la acción. A lo que se agrega que por principio no aprenden el inglés (Engels, 2010).

Los mismos términos son retomados por Lenin en algunos de sus discursos allá por 1918:

En eso estriba el sentido de la revolución, en que el socialismo ha pasado de la esfera del dogma, del que sólo pueden hablar quienes no entienden absolutamente nada, de la esfera de los libros y programas a la esfera del trabajo práctico. Los obreros y los campesinos están construyendo ahora el socialismo con sus propias manos.

Han pasado ya para Rusia, y estoy seguro de que para no volver, los tiempos en que discutíamos los programas socialistas por lo que sabíamos de nuestras lecturas. Hoy podemos hablar de socialismo sólo por la experiencia. ... El socialismo, repito, ha dejado de ser un dogma, lo mismo que, tal vez, haya dejado de ser un programa. Nuestro partido aún no ha redactado un programa nuevo, y el viejo ya no sirve para nada. Distribuir el pan con acierto y equidad: eso es lo que constituye hoy la base del socialismo[8].

Mientras que en otro discurso, Lenin se refiere a la “doctrina de Marx y Engels” como guía para la acción:

La doctrina de Marx y Engels no es un dogma que nos aprendemos de memoria. Hay que tomarla como una guía para la

[8] “V congreso de toda Rusia de los soviets de diputados obreros, campesinos, soldados y combatientes del ejército rojo” (4 – 10 de julio de 1918) (Lenin, 1973c: 119 – 121).

acción. Esto es lo que hemos dicho siempre, y creo que hemos obrado de la manera conveniente, sin caer nunca en el oportunismo, sino modificando nuestra táctica. Eso en modo alguno es una desviación del marxismo ni puede, en modo alguno, denominarse oportunismo. Lo dije antes y vuelvo a repetirlo que esta doctrina no es un dogma, sino una guía para la acción[9].

Tales pasajes se componen inesperadamente con *La agonía del cristianismo* de Miguel de Unamuno, donde el maestro español se concentra en la relación dogma / herejía:

Y con la letra nació el dogma, esto es, el decreto. Y la lucha, la agonía fue dentro del dogma y por el dogma mismo, en virtud de la contradicción misma que el dogma lleva en sí, porque la letra mata. Y vino la agonía dogmática, la lucha contra las herejías, la lucha de las ideas contra los pensamientos. Pero el dogma vivía de las herejías como la fe vive de dudas. El dogma se mantenía de negaciones y se afirmaba por negaciones... La Reforma, que fue la explosión de la letra, trató de resucitar en ella la palabra; trató de sacar del Libro el Verbo, de la Historia el Evangelio, y resucita la vieja contradicción latente (1938: 43). La relación dogma / herejía es indispensable para la germinación del marxismo en Latinoamérica. Si con la letra nació el dogma, las enseñanzas de Marx legadas a través de sus escritos, traducidas en programas y decretos, repetidas por discípulos más o menos ortodoxos, la herejía abre la única posibilidad de revitalizar la letra más allá de las circunstancias que la posibilitaron. La idea, el concepto, no puede contener la intensidad de una revolución. Por eso es mucho más justo hablar de sentimiento, de pasión, de pathos, comprensible desde una actitud espiritual espontánea y no en el mero ejercicio intelectual de salón.

La realidad castiga la ideologización y el acomodo con sangre, guerras y traición. La revisión del marxismo se convierte en

[9] "Discurso de resumen de la discusión del informe sobre la actitud del proletariado ante la democracia pequeño burguesa. Reunión de los cuadros del partido celebrada en Moscú" (27 de noviembre de 1918) (Lenin, 1973c: 191).

una exigencia de la realidad. El marxismo, junto a todos los saberes y verdades asociadas que legitimaban una ortodoxia intocable o atrapada en los códigos de la intelectualidad socialista, demandan una “verdadera revisión” e inserción en la “nueva realidad”. Allí creemos que la relación dialéctica entre dogma y herejía revela su centralidad y pertinencia en la germinación del socialismo en lo que se asume como una “nueva realidad”.

Conclusión

Hemos intentado exponer y ligar los elementos que nos parecen claves en el discurso que Mariátegui comprenderá como “marxismo”. Esto implica pensar lo que determina su continuidad y su verdadera revisión; su relación congénita con el socialismo revolucionario, con el materialismo histórico, con la filosofía, con la realidad y la nueva realidad, con la civilización occidental, con la revolución rusa y con la creación heroica del socialismo en América.

El problema es la combinatoria de los elementos que asisten a la composición de tal discurso. Y esa combinatoria, sea cual sea la disposición de los elementos, nos llevará a callejones sin salida siempre que ansiamos lograr equilibrio, pureza, claridad o distinción. Jamás descubriremos la ecuación correcta. Por eso partimos hablando del “marxismo que imagina Mariátegui”, comprendiendo el término “imaginación” de un modo spinoziano, de un modo que nos permita aproximarnos a una conceptualización donde pensamiento y vida “constituyen una sola cosa, un único proceso” (Mariátegui, 2007: 5). O tal vez de un modo nietzscheano o de uno bergsonian, que no nos darían menos luces para aproximarnos a ese “marxismo peligroso” que hallamos en Mariátegui.

A pesar de la confusión que entraña la imaginación ante la razón, la virtud de la potencia imaginativa se encuentra allí donde es puesta al servicio del entendimiento. El marxismo será

esa cosa que al ser imaginada favorecerá la potencia de acción de los cuerpos (cf. Spinoza, 1987: 186). Y “a cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma” y “tanto más frecuentemente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida” (Spinoza, 1987: 354 – 355). La potencia del marxismo como imagen que refiere a un movimiento, a un evangelio, a un método, al socialismo, a la lucha, a la revolución rusa y sus agonistas, se revela allí donde la imaginación es el cara y sello de la fluctuación afectiva de los cuerpos.

Se equivocaba Mariátegui al creer que Valéry habría puesto a Lenin luego de los puntos suspensivos que siguen al nombre de Marx (cf. Budrovich, 2015: 68). Y las aventuras del Espíritu en América, no han favorecido tanto la creación del socialismo como la perpetuación del capitalismo y la aparición de los ideales de la fuerza por la fuerza.

Pero a pesar de lo definitivamente ido, nos podemos quedar con el verbo que se hace carne a condición de ser leído como experiencia del riesgo, de la apuesta comprometida en la continuación y revisión del marxismo, de la creación del socialismo en América. Defensa del marxismo es un texto que no puede ser reducido a fuente informativa de los debates doctrinarios de una época. Sólo tras progresivas lecturas, lograremos probar la pasión revolucionaria y el desconcierto intelectual que se expresa entre las líneas de una vieja y olvidada polémica.

Bibliografía

Achlin, C. (1925): “Social – Démocratie et Religion”. En Cahiers du bolchévisme : organe théorique du Parti communiste français (S.F.I.C.). Edición electrónica en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12595j/f22.image>

Althusser, L. (2003): Marx dentro de sus límites. Madrid: Ediciones Akal.

Anderson, P. (1979): Considerations on western marxism. London: Verso.

Aricó, J. ed. (1978): Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México: Ediciones Pasado y Presente.

Beigel, F. (2003): El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui. Buenos aires: Editorial Biblos.

Beigel, F. (2006): La epopeya de una generación y una revista: las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina. Buenos aires: Editorial Biblos.

Bensussan, G. et G. Labica eds. (1982): Dictionnaire critique du Marxisme. Paris: Quadrige / PUF.

Berger, V. y J. Concha, eds. (1987): Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva York / 1980. Lima: Amauta.

Budrovich, J. (2015): ““Espíritu”, espíritu, espíritus: Jacques Derrida como lector de Paul Valéry”. En J. Budrovich y R. López eds: Estudios y preludios. Contribuciones a la filosofía desde Valparaíso. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Engels, F. (1968): Anti – Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring. México: Editorial Grijalbo.

Engels F. (2010): “Carta a Adolph Sorge (29 de noviembre de 1886)”. Edición electrónica en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1886-11-29.htm>

Engels, F. (1886): Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica.

sica alemana. Edición electrónica en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/feuer/index.htm#indice>

Fausto, R. (2001): “A polémica sobre o poder Bolchevista (Kautsky, Lenin, Trotsky)”. En Revista “Lua Nova”, nº 53, 29-67. Brasil: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea.

Fernández, O. (2010): Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.

Flores Galindo, A. (1980): La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern. Lima: DESCO.

González, H. et al. (2008): ¿Inactualidad del bergsonismo? Buenos Aires: Colihue.

González Varela, N. “Moritz Hess: el rabino rojo amigo de Marx”. Edición electrónica en <http://es.scribd.com/doc/31873490/Moritz-Hess-el-rabino-rojo-amigo-de-Marx-por-Nicolas-Gonzalez-Varela>

Hook, S. (1958): El héroe en la historia. Un estudio sobre la limitación y la posibilidad. Buenos Aires: Ediciones Galatea – Nueva Visión.

Kautsky, K. (2014): Las tres fuentes del marxismo. La obra histórica de Marx. Edición electrónica en <https://www.marxists.org/espanol/kautsky/1907/lastresfuentesmarxismo-kautsky-1907.pdf>

Kautsky, K. (1956): Terrorismo y comunismo. Buenos Aires: Ediciones Transición.

Kolakowski, L. (1980): Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. Tomo I: los fundadores. Madrid: Alianza Editorial.

Kolakowski, L. (1982): Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. Tomo II: La edad

de oro. Madrid: Alianza editorial.

Lenin, V. I. (1930): The teachings of Karl Marx (Little Lenin Library, Volume I). New York: International Publishers.

Lenin, V. I. (1971): Obras escogidas. Moscú: Editorial Progreso.

Lenin, V. I. (1973a): “¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento”. En Obras, Tomo II (1902 – 1905). Moscú: Editorial Progreso.

Lenin, V. I. (1973b): Obras, Tomo V (1913 – 1916). Moscú: Editorial Progreso.

Lenin, V. I. (1973c): Obras, Tomo VIII (1918). Moscú: Editorial Progreso.

Mariátegui, J. C. (1928): “Aniversario y balance”. En Amauta n° 17, Lima.

Mariátegui, J. C. (1959): La escena contemporánea. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (2007): 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

Marx, K. – Engels, F. (1955): Obras escogidas en dos tomos. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Marx, K. (1992): “Glosas críticas marginales al artículo: ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’” (“Vorwärts!”, n° 64, 10 de agosto de 1844, París). En Revista Comunismo n° 31. Edición electrónica en: http://gciicg.org/spanish/comunismo31.htm#estado3_glosas

Marx, K. (2008): Contribución a la crítica de la economía política. México: Siglo XXI.

Massardo, J. (1986): “El marxismo de Mariátegui”. En revista *Dialéctica*, Año XI, nº 18, Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, septiembre de 1986, 89-101.

Massardo, J. (2010): “En torno a la concepción de la historia de José Carlos Mariátegui”. Edición digital en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=114989>

Mehring, F. (1971): *Karl Marx. Historia de su vida*. México: Editorial Grijalbo.

Merquior J. G. (1986): *Western Marxism*. London: Paladin.

Nietzsche, F. (1972): *Así hablo Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

Paris, R. (1981): *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Ediciones Pasado y Presente.

Rouillon, G. (1975): *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: La Edad de Piedra*. Lima: Editorial Arica.

Rouillon, G. (1984): *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: La Edad Revolucionaria*. Lima: Editorial Arica.

Sánchez, L. A. (1938): *Dialéctica y determinismo*. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.

Sorel, G. (1976): *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1987): *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.

Tarcus, H. (2001): *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires: Ediciones El cie-

lo por Asalto.

Trotsky, L. (2009): Terrorismo y comunismo. Madrid: Ediciones Akal.

Trotsky, L. (1942): In defense of Marxism (against the petty – bourgeois opposition). New York: Pioneer Publishers.

Tucker, R. (1972): Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press, second edition.

Unamuno, M. (1938): La agonía del cristianismo. Buenos Aires: Editorial Losada.

Valéry, P. (1919): La Crise de l'esprit. Edición electrónica en: http://fr.wikisource.org/wiki/La_Crise_de_l%E2%80%99esprit

Valéry, P. (1945): Política del espíritu. Buenos Aires: Editorial Losada, 2ª edición.

Vanden, H. E. (1975): Mariátegui, influencias en su formación ideológica. Lima: Amauta.

Mariátegui y la condición reformista del socialismo belga: ejemplo de una vida sin heroísmos

Claudio Berrios[1]

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.”

Karl Marx, Dieciocho brumario de Luis Bonaparte

En Defensa del marxismo, texto comenzado a publicarse en la revista Amauta en 1928, será el intento de Mariátegui por articular una revisión crítica del texto del belga Henry de Man, *Au delà du marxisme*, traducido en español como *Más allá del marxismo*, quien por medio de un análisis personal y psicológico intentó dar un tinte acabado al desarrollo del marxismo en su tiempo[2]. De Man, como bien señala Mariátegui, “propone – traspasando el límite del empeño de Eduardo Bernstein hace un cuarto de siglo– no sólo la “revisión” sino la “liquidación” del marxismo”[3], desde la banca de la social-democracia belga fuertemente influenciada por el lassallianismo y marcada por el descontento de la postguerra, el cual llevó al movimiento obrero, en muchos países de Europa, a pensar en una “crisis del marxismo”, en cuanto a la efectividad que esta tuviera para la

[1] Profesor de Historia. Magister en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Valparaíso. Miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV) de la Universidad de Valparaíso. Contacto: Claudio.berrios@gmail.com

[2] Mariátegui se referirá al análisis de De Man: “Henri de Man representa, en la crítica socialista, la moda de la psicología y del psicoanálisis. La razón más poderosa de que el marxismo le parezca una concepción retrasada y ochocentista reside, sin duda, en su disgusto de sentirlo anterior y extraño a los descubrimientos de Freud, Jung, Adler, Ferenczi, etc.” Mariátegui, José Carlos. *Defensa del Marxismo*. Amauta. Perú. 1967. p. 21

[3] *Ibid.*, p. 15

realidad. “De Man era uno de los síntomas del sismo doctrinal que por aquel entonces sacudían al pensamiento marxista”[4] señalará Osvaldo Fernández. En este sentido, Mariátegui destina un capítulo -el quinto[5]- al análisis de las raíces del socialismo que conoció y circundo De Man, y por el cual se propondrá “liquidar el marxismo.” Frente a esto, cabe preguntarse: ¿Por qué hablar del socialismo en Bélgica? ¿Qué tipo de sociedad encuentra Mariátegui al analizar dicho país? ¿De qué manera irrumpe la situación de Bélgica dentro de la polémica que vive Mariátegui en el Perú? Las preguntas vierten la construcción de un planteamiento que ayudaría a encontrar el rostro ideológico que encierra el socialismo belga. Mariátegui sitúa este ensayo como un paréntesis, un espacio aclaratorio de los argumentos que el lector debe relacionar al cuerpo teórico que la totalidad de Defensa del marxismo presenta.

Para entender el socialismo que se encuentra presente en Bélgica en el momento en que Mariátegui realiza su crítica a De Man, se debe analizar el proceso político y social que vivió Bélgica, junto al marco ideológico que tomó su socialismo al momento de la fundación y proceso. Mariátegui comienza señalando que los resultados arrojados por De Man acerca del marxismo son en gran parte “por el proceso de la lucha de clases en su país”[6]. Mariátegui manifiesta que las conclusiones obtenidas en Más allá del marxismo, son meros resultados del movimiento histórico que ha ido tomando Bélgica. Indudablemente el peso que en este país ejerció la Segunda Internacional fue enorme, sin embargo, para Mariátegui no es solo el hecho de ser sede de esta organización lo que dará a Bélgica su orientación y aire reformista, también lo será su historia como un país que recoge la tradición “pequeña-burguesa de un pueblo católico y agrícola”[7]. Este argumento nos orienta hacia la vi-

[4] Fernández, Osvaldo. Itinerario y trayecto herético de José Carlos Mariátegui. Editorial Quimantú. Chile. 2010. 176

[5] En la colección popular de la editorial Amauta, tomo V, el capítulo señalado lleva como título “Rasgos y espíritus del socialismo belga.”

[6] Mariátegui, José Carlos. Defensa del Marxismo. ed. cit. p. 28

[7] *Ibíd.* p. 44

sión de una sociedad que persiguió ideales liberales, siempre al amparo de una composición fuertemente jerarquizada. Empero, el socialismo que revistió al partido laborista belga –único partido socialista y marxista en el país hasta finales del siglo XIX– nació al amparo de los axiomas emanados de la socialdemocracia alemana.

Expresiones históricas de la mentalidad política belga

Bélgica, en un sentido histórico, es un país que fue tomando forma al amparo de los procesos políticos que vivían los países vecinos, siendo muchas veces un territorio en disputa por las potencias adyacentes. Desde 1581 Bélgica fue un país dependiente de la corona de los Habsburgo, hasta 1790, cuando el clero y la nobleza decidieron exigir sus privilegios, sin pasar por el arbitraje de la corona. Junto a esto, la burguesía belga necesitaba la apertura comercial como sistema para ir creciendo su economía. Esto generó una alianza entre estas fuerzas, lo cual desencadenó una sublevación en contra de los Habsburgo. En 1794 Bélgica pasa a ser “liberada” de Austria por Francia, quien la anexiona como departamento de su país. Tras la derrota de Napoleón en 1815, Bélgica pasará a conformar –vía el congreso de Viena– parte de los Países Bajos. Por último, en 1830, cuando una nueva alianza entre el clero, la nobleza y la burguesía, se funda el actual Estado de Bélgica[8].

Toda la aventura histórica que vivió este país a lo largo de casi tres siglos, se produjo por el rol que desempeñaron las clases sociales más fuertes: clero, nobleza y burguesía. Las alianzas que estas desarrollaron a lo largo de los procesos más significativos que ocurrieron en Bélgica, anteceden la explicación de una sociedad cuya praxis estuvo en manos de las clases más aventajadas, y donde los sectores populares fueron invisibiliza-

[8] Tal como señala Cole: “Bélgica, con su industrialización relativamente avanzada, los “feudalistas” y la gran burguesía se habían unido ya para dominar el nuevo Estado, obra de la revolución de 1830.” Cole, G.D.H. Historia del pensamiento socialista. II Marxismo y Anarquismo. 1850-1890. Fondo de cultura económica. México. 1974. p.72

dos. Esto concluyó en la aparición de dos fuerzas políticas que gobernaron la situación belga de manera única hasta finales del siglo XIX:

“El partido católico y el Partido Liberal. El partido católico era originalmente la parte de la nobleza, campesinos ricos y de los notables conservadores; el partido liberal era el partido de la burguesía por excelencia industrial y comercial. El partido católico era parte profundamente reaccionaria del ala fundamentalista del catolicismo internacional, fanáticamente adjunta al Vaticano y condenar incluso un siglo después de la Revolución Francesa, su trabajo como el trabajo del diablo”[9].

A nivel económico, Bélgica junto con Inglaterra, desarrollaron el capitalismo más precoz que conoció Europa. Antes que países como Alemania y Francia, Bélgica había logrado posicionarse con un capital financiero firme, bajo el amparo de la Societé Générale. Sin duda, podemos apoyar la frase de Marx, al considerar a Bélgica como “el paraíso del capitalismo”, pues asentó las bases de una economía fuertemente financiera e industrial. Empero, el desarrollo económico de Bélgica fue también cuidadoso, tanto en su política externa, como interna. La economía nacional se desarrolló al amparo de un paulatino crecimiento privado y estatal, generando un espacio donde el trabajador podía ser también funcionario. Esto desembocó en la construcción de un mundo sindical marcado por el desarrollo de un capitalismo que en cierta manera podía generar clima de estabilidad y crecimiento, ganancias que unían a los espíritus más diversos, y alejaban cualquier atisbo de lucha social, muy cercano a la visión que Lassalle tenía sobre el rol del Estado[10].

[9] Ernest Mandel, *La Belgique entre néo-capitalisme et socialisme*, en *La Gauche* n° 21, 22 y 23, mayo-junio de 1964. véase www.ernestmandel.org

[10] Lassalle atacaba al individualismo liberal y la propiedad privada, consideraba que los obreros deberían tomar las riendas del Estado, pues este es “el instrumento indispensable para que la humanidad pueda cumplir los fines de su existencia, alcanzando el más alto grado de cultura. Es necesario, por esto, llevar la actividad del Estado al límite más extremo, con el fin de conseguir el bienestar de la humanidad.” Gettel, Raymond. *Historia de las ideas políticas*. Tomo II. Editorial Nacional, México. p. 234

En este sentido, la sociedad belga fue el claro ejemplo de lo que Mariátegui llamó la visión de vida pre-bélica:

“La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos pre-bélicos, por encima de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva. Conservadores y revolucionarios aceptaban prácticamente las consecuencias de la tesis evolucionista. Unos y otros coincidían en la misma adhesión a la idea del progreso y en la misma aversión a la violencia”[11].

Esta condición pre-bélica –en el caso de Bélgica- se encuentra sumida en una política cuya historia estaba fuera de toda manifestación heroica. Este país, que si bien, se destacó por su agitada relación con sus vecinos, a nivel interior, fue el resultado de un fuerte acuerdo entre una clase eclesiástica, que mantenía junto a los nobles los privilegios a la tierra, y la nascente burguesía industrial y financiera. Fue la llamada Unión Sagrada. Dicha unión permitió el apaciguamiento de cualquier alzamiento popular que pudiera salir del clima revolucionario que vivían sus vecinos. Frente a esto, no es extraño identificar a Bélgica como uno de los pocos países de Europa Occidental que no emuló el proceso revolucionario que vivió el continente en 1848[12]. Esta condición política particular en Bélgica provocó un clima

[11] Mariátegui, José Carlos. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. Amauta. Lima. 1972. p. 17-18

[12] De esta manera señaló Marx esta ausencia de Bélgica en el proceso revolucionario del 48: “¿Es de extrañar que los barones belgas de las finanzas consideren a la monarquía constitucional más rentable que la república? El ministerio católico ha mimado esencialmente los intereses más sagrados, es decir, los intereses materiales de los terratenientes. El ministerio liberal trata con la misma tierna solícitud los intereses de los terratenientes, los barones de las finanzas y los lacayos de la corte. No sorprende que bajo sus manos expertas, estos llamados partidos acaparan con la misma avidez la riqueza nacional, o mejor dicho, en Bélgica, la pobreza nacional; y que en esta ocasión a veces llegan a las manos; ni que ahora, todos reconciliados en un abrazo general, constituyen un solo gran partido, el ‘Partido Nacional’.” Marx, Karl. The “Model Constitutional State” en the Neue Rheinische Zeitung No. 123, October 22, 1848.

en donde la lucha de clases se fue diluyendo hacia un conformismo social, en donde los intereses particulares de las clases más poderosas lograron aunarse. Esto generó también que el posicionamiento del socialismo belga fuera guiado por pensadores que sostenían el desarrollo de una economía mantenida y fortalecida por el Estado. Debemos pensar que la composición política belga se constituyó en pilares cerrados, los cuales por mucho tiempo estuvieron en manos, de la fuerza católica por un lado, y de la liberal por otro. Cuando los socialistas entraron en la arena política, lo hicieron con el fin de posicionarse como un tercer pilar cerrado, aglutinándose en torno a la vida parlamentaria.

Mariátegui, como ya hemos señalado, observa en la sociedad belga una fuerte adhesión campesina y cristiana. La división del movimiento obrero entre socialistas y cristianos, dará lugar a dos organizaciones sindicales que posteriormente serán prácticamente iguales en poder, siendo los socialistas mayoritarios en el Sur y los cristianos mayoritarios en el Norte del país. Esta sociedad marcada por una vida cristiana y campesina se traduce en una sociedad estamental, en donde toda mala condición social puede ser el resultado de algún designio divino. Pensamiento que se difundió ampliamente desde el mundo campesino hacia el urbano industrial. Mariátegui en otro texto manifiesta la condición de la vida rural, señalando que “la marea campesina parece, en verdad, movida por una voluntad reaccionaria hacia fines reaccionarios. El campo ama demasiado la tradición. Es conservador y supersticioso. Conquistaban fácilmente su ánimo la antipatía y la resistencia al espíritu herético e iconoclasta del progreso”[13]. Esto, en el caso de Bélgica, generó las bases para una política dentro del mundo obrero altamente sumisa, supe-
ditada al terreno de las reformas que hicieran posible la aceptación de un capitalismo más humano[14]. Como señaló Mariáte-

[13] Mariátegui, José Carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. ed.cit. p. 55

[14] Es por esto que Mariátegui se sirve de Piero Gobetti para analizar la condición campesina de la sociedad belga, citando al pensador italiano: “Aunque del 1848 al 1900, -señala Gobetti- han desaparecido casi completamente en Bélgica los ar-

gui, “La democracia occidental sentía descansar su optimismo en este pequeño Estado, en que parecían dulcificarse todos los antagonismos de clase y de partido”[15]. Será Marx quien demuestre en *El Capital* la condición de Bélgica como país cuya clase obrera se encuentra sumida en un capitalismo altamente explotador[16].

El socialismo dentro del imaginario social belga

Mariátegui señalará que “el ambiente en el cual se sitúa (De Man), para su análisis de los móviles e impulsos del proletariado, es el ambiente mediocre y pasivo en el cual ha combatido: el del sindicato y el de la social-democracia belgas.” La experiencia histórica en la que se sumerge Bélgica es la de un socialismo aparejado a los tintes del lassallianismo, ocupando en el espacio del socialismo, una doctrina reformista que buscó más el desarrollo de prácticas legislativas que apoyaran el trabajo obrero, que una verdadera propuesta revolucionaria. En este sentido, el movimiento obrero y sindical belga nace al amparo de la social-democracia alemana, la cual lleva marcada en su seno la vertiente de Lassalle[17]. Por lo tanto cabe preguntarse ¿de dónde

tesanos y la industria a domicilio, el instinto pequeño-burgués ha substituido en el operario de la gran industria, que a veces es contemporáneamente agricultor y obrero y siempre, habitado a treinta o cuarenta kilómetros de la fábrica, se sus trae a la vida y a la psicología de la ciudad, escuela del socialismo intransigente.” Mariátegui, José Carlos. *Defensa del Marxismo*. ed. cit. p. 46

[15] Mariátegui, José Carlos. *Defensa del Marxismo*. ed. cit. p. 45

[16] Son notorios y claros los argumentos que utiliza Marx en su texto para considerar a Bélgica como “el paraíso del capitalismo”. Por un lado, Bélgica es un país que en tiempos de Marx se presentaba a los ojos del mundo como un verdadero Estado liberal, pues sus leyes se centran en el principio de “libertad de trabajo”. Marx señalaba en una cita a pie de página: “Bélgica se acredita también como Estado burgués modelo, en lo que respecta a la reglamentación de la jornada de trabajo. Lord Howard de Welden. ministro plenipotenciario inglés en Bruselas, informa al Foreign Office, con fecha 12 de mayo de 1862: “El ministro Rogier me ha dicho que el trabajo infantil no se halla reglamentado por ninguna ley general ni por estatutos de carácter local: que hace tres años que el gobierno se debate en cada legislatura con la idea de someter a la Cámara una ley sobre esta materia, pero que siempre se ha interpuesto ante ese propósito el temor celoso de que tal ley se halle en contradicción con el principio de la libertad absoluta de trabajo.” Marx, Karl. *El Capital*. Fondo de Cultura Económica. México. 2012. p. 218

[17] Cole, G.D.H. *Historia del pensamiento socialista. II Marxismo y Anarquismo. 1850-1890*. Fondo de cultura económica. México. 1974. p.p. 225-251

deriva esta condición de hablar de un marxismo belga que De Man intenta liquidar? Es muy probable que se diera en relación al rol hegemónico que el marxismo tuvo como teoría crítica a partir de la segunda mitad del siglo XIX:

“El partido belga, semejante al futuro partido laborista inglés por el hecho de ser una fusión de diversos tipos de organización obrera y de grupos socialistas sobre la base de la conciencia de clase, tal vez sólo fue “marxista” en cuanto el marxismo era la versión hegemónica, en ese entonces, del socialismo mucho menos específico que sostenían”[18].

Así pues, el marxismo que critica De Man no es sino el reformismo que se presentó en la sociedad belga como marxismo. Es por esto que Mariátegui establece que De Man realiza su crítica hacia un socialismo que nunca tuvo una verdadera fuerza revolucionaria:

“De Man ignora y elude la emoción, el pathos revolucionario. El propósito de liquidar y superar el marxismo, lo ha conducido a una crítica minuciosa de un medio sindical y político que no es absolutamente, en nuestros días, el medio marxista. Los más severos y seguros estudiosos del movimiento socialista constatan que el rector efectivo de la social-democracia alemana, a la que teórica y prácticamente se siente tan cerca de Man, no fue Marx sino Lassalle. El reformismo lassalliano se armonizaba con los móviles y la praxis empleados por la social-democracia en el proceso de su crecimiento, mucho más que el revolucionarismo marxista”[19].

Por ende, el socialismo belga se nutre de un pensamiento que estaba enraizado en un reformismo, más que en un marxismo. Esto nos lleva a preguntar acerca del tipo de organización política belga, sobretudo de izquierda, y cómo esta fue generando

[18] Hobsbawm, Eric. *Marxismo e Historia Social*. Universidad Autónoma de Puebla. México. 1983. p. 112

[19] Mariátegui, José Carlos. *Defensa del Marxismo*. ed. cit. p. 19

su participación en el Estado. Vandervelde, uno de los insignes fundadores del socialismo belga, es para Mariátegui el ejemplo de aquella casta política que el socialismo reformista generó en Bélgica:

“Vandervelde, De Brouckére, Huysman han hecho temprano su aprendizaje de funcionarios de la II Internacional. Este trabajo les ha comunicado, forzosamente, cierto aire diplomático, cierto hábito de mesura y equilibrio, fácilmente asequibles a su psicología burocrática y pequeño-burguesa de socialistas belgas”[20].

Esta composición política, mezclada con los preceptos propios de catolicismo, favorecieron también las propuestas éticas que De Man manifiesta en su libro. Mariátegui, en Defensa del Marxismo, asimila esta condición reformista del socialismo a todo intento humanitario y filantrópico por entregar un poco de “vida digna” a las clases más desposeídas. De esta manera, entrega una visión crítica frente al socialismo filantropista que mermaba en algunos sectores que se hacían llamar marxistas. Con respecto a esto señala:

“El socialismo ético, pseudocristiano, humanitario, que se trata anacrónicamente de oponer al socialismo marxista, puede ser un ejercicio más o menos lírico e inocuo de una burguesía fatigada y decadente, mas no la teoría de una clase que ha alcanzado su mayoría de edad, superando los más altos objetivos de la clase capitalista. El marxismo es totalmente extraño y contrario a estas mediocres especulaciones altruistas y filantrópicas. Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos, guiada por evangélicos predicadores del bien”[21].

[20] *Ibíd.* p. 43

[21] *Ibíd.*, p. 60

Hacia un marxismo desconocido por Bélgica

En este punto cabe preguntarnos acerca de lo vigente y vivo que tiene el marxismo en el contexto de la realidad contemporánea a Mariátegui y De Man. Este último, en su intento por “liquidar el marxismo”, señalará que los pronósticos de Marx son errados, por lo que todo intento que tuvo el filósofo de Tréveris por articular un modelo de la sociedad se cae en mil pedazos. Mariátegui intenta elevar el estudio de Marx en su condición objetiva de método de análisis:

“La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas”[22].

Por ende, Mariátegui reconoce una doble finalidad dentro del marxismo: su condición de método de análisis, y su condición de evangelio que otorga el pathos a todo movimiento que recurra al marxismo como fuente de lucha. Pero para que recurra como evangelio, es necesario poseer una ética, que muchos, como de Man, señalaban inexistente en el marxismo. Mariátegui señala:

“La función ética del socialismo [...] debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista”[23].

La dualidad que nos presenta Mariátegui es la de elevar la con-

[22] *Ibíd.*, p.36

[23] *Ibíd.*, p.49

dición de “moral de esclavos” a la de “moral de productores” como un medio para hacer efectiva la condición de una praxis que realizara el cambio histórico de la sociedad. Es por esto que nuestro autor se presenta crítico a todo socialismo utópico y romanticismo decimonónico al cual se le podía atribuir al marxismo, pues esta disciplina se debe situar en “el terreno de la economía, de la producción. Su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opere en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa”[24]. Es obvio en este punto considerar que Bélgica, tanto en su energía política, como en el conocimiento de su propia realidad, se encontraba completamente ajena a la moral liberadora que para Mariátegui desborda el marxismo. Es por este punto que nuestro autor deriva en la crítica acerca de la condición de ver en el marxismo una ciencia determinista. Nuestro autor señala:

“Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX”[25].

De esta manera, el marxismo se situaría fuera de las corrientes propias del siglo XIX que se encontraban cargadas de la impronta que el positivismo establecía para definir algo como “ciencia”. El marxismo posee un materialismo plasmado de un voluntarismo que “no se agita en el vacío, no prescinde de la situación preexistente, no se ilusiona de cambiarla con llamamientos al buen corazón de los hombres, sino que se adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella”[26]. Pensar esta concepción del marxismo, en el caso de Bélgica, nos arroja a entender que dicho marxismo era solamente un tipo de socialismo bañado con los tintes de los preceptos liberales y racionalistas del siglo XIX, tan presentes en la crítica de De Man.

[24] *Ibíd.*, p.61

[25] *Ibíd.*, p.55

[26] *Ibíd.*, p.58

Por último, el discurso de Mariátegui al Congreso Obrero, en 1927, es aclarador acerca de la visión que tiene el marxismo como forma de análisis y acción:

“El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc. se reclaman igualmente de Marx. Este solo hecho vale contra todas las objeciones acerca de la validez del método marxista”[27].

A modo de conclusión

En Defensa del Marxismo, Bélgica sirve para Mariátegui como soporte para explicar las críticas que Henry De Man realiza del marxismo. El desarrollo de un capitalismo industrial temprano, su fuerte raigambre campesino y cristiano, y su posicionamiento como metrópolis de la II Internacional, dio vida a un escenario en donde la lucha sindical y política de izquierda se vio influenciada por su condición estamental, lo que se tradujo en una supuesta inexistencia de lucha de clases. Mariátegui logra desplegar un análisis de Bélgica posicionándola como el más claro ejemplo de una sociedad sin heroísmos, donde la condición de pueblo campesino derivó a nivel político en un pueblo altamente sometido. De Man, al intentar liquidar el marxismo, lo que hizo fue más bien, criticar las corrientes socialistas que se hacían llamar “marxistas”, como es el caso de la social-de-

[27] Mariátegui, José Carlos. Mensaje al Congreso Obrero, en *Ideología y Política*. Amauta. Lima. 1971. p. 112

mocracia belga. Este organismo, que recibió la influencia de la social-democracia alemana, llevó patente en su frente las marcas del lassallanismo. En este aspecto, más que paréntesis, el capítulo V de Defensa pareciera prevalecer como un soporte argumentativo desde donde Mariátegui se posiciona para poder realizar la polémica con su contexto en particular, para poder preguntarse acerca de la traductibilidad que el marxismo puede llegar a alcanzar en la realidad nacional, y una invitación a las fuerzas sociales del Perú para adquirir los preceptos de una lucha heroica.

Bibliografía

Cole, G.D.H. Historia del pensamiento socialista. II Marxismo y Anarquismo. 1850-1890. Fondo de cultura económica. México. 1974

Ernest Mandel, La Belgique entre néo-capitalisme et socialisme, en La Gauche n° 21, 22 y 23, mayo-junio de 1964. Véase www.ernestmandel.org

Fernández, Osvaldo. Itinerario y trayecto herético de José Carlos Mariátegui. Editorial Quimantú. Chile. 2010.

Gettel, Raymond. Historia de las ideas políticas. Tomo II. Editorial Nacional, México.

Hobsbawm, Eric. Marxismo e Historia Social. Universidad Autónoma de Puebla. México. 1983.

Mariátegui, José Carlos. Defensa del Marxismo. Amauta. Perú. 1967.

_____. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. Amauta. Lima. 1972.

_____. Ideología y Política. Amauta. Lima. 1971.
Marx, Karl. El Capital. Fondo de Cultura Económica. México.
2012.

_____. The “Model Constitutional State”
en the Neue Rheinische Zeitung No. 123, October 22, 1848.

*Cuadro comparativo
Defensa del Marxismo
José Carlos Mariátegui^[1]*

[1] La edición chilena de 1934 que presentamos cuenta con 17 ensayos y no 16 como aparece en la edición Popular de Defensa del Marxismo, el error no es que agregue un ensayo más, sino que el editor nacional dividió el ensayo 7 en dos, creando el ensayo 7 y 8, el error nace en la compaginación que realizó la revista Amauta, que también presenta 17 ensayos, el problema se debe que en la revista número 20, el ensayo 10 fue numerado como ensayo 11 afectando la numeración de los sucesivos ensayos.

Índice	Revista Variedades. 1908-1931.	Revista Mundial. 1920-1931.	Revista Amauta. 1926-1930.	Defensa del Marxismo: la emoción de nuestro tiempo, y otros temas. Con "una palabra sobre Mariátegui" por Waldo Frank. Ediciones Nacionales y Extranjeras, Santiago Chile 1934.	Defensa del Marxismo, Amauta, décima segunda edición, Lima Perú, 1985.
I	Henri de Man y la "Crisis del Marxismo". En: Variedades, año xxiv, n° 1062, Lima, julio 7, 1928. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. I. Revista Amauta, año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 4-6.	Defensa del Marxismo. I. pp. 7-11	I. HENRI DE MAN Y LA "CRISIS" DEL MARXISMO. PP.19-23.

II	<p>“La tentativa revisionista de “Más allá del Marxismo.” En: Variedades, año xxiv, n° 1063, Lima, julio 14, 1928. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.</p>		<p>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. II. Revista Amauta, año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 6-9.</p>	2. pp. 11-16	<p>II LA TENTATIVA REVISIONISTA DE “MÁS ALLA DEL MARXISMO” PP.25-30.</p>
III		<p>La crítica revisionista y los problemas de la reconstrucción económica. En Mundial, año viii, n°432, Lima, septiembre 21 1928. Epígrafe de su sección: Peruanicemos el Perú. Encabezamiento del título: motivo polémicos</p>	<p>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. III. Revista Amauta, año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 9-13.</p>	3. pp. 16-22	<p>III LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA. PP. 31-38.</p>

IV	La filosofía moderna y el Marxismo. En: Variedades, año xxiv, n° 1072, Lima, septiembre 22, 1928. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. IV. Revista Amauta, año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 13-14 y Revista Amauta, año iii, n°18, Lima octubre 1928, pp. 10-13.	4. pp. 22-28.	IV. LA FILOSOFÍA MODERNA Y EL MARXISMO. PP. 39-53.
V	Rasgos y espíritu del socialismo belga. Variedades, año xxiv, n° 1078, Lima, octubre 27, 1928. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. A propósito del libro de Henri de Man. V Revista Amauta, año iii, n°18, Lima octubre 1928, pp. 10-13	5. pp. 29-32.	V. RASGOS Y ESPÍRITU DEL SOCIALISMO BELGA. pp. 49-53.
VI		Ética y socialismo. En: Mundial, año viii, n° 440, Lima, noviembre 16 1928. De su sección: motivo polémicos.	Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. VI. Revista Amauta, año iii, n°19, Lima diciembre 1928, pp. 10-14. La página 14-16 incluye parte del aparte del capítulo vii.	6. pp. 32-39.	VI. ÉTICA Y SOCIALISMO. pp. 55-63.

VII		El determinismo Marxista. En: Mundial, año viii, n° 443, Lima, diciembre 7 1928. De su sección: Peruanicemos el Perú.	Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. VII Revista Amauta, año iii, n°19, Lima noviembre-diciembre 1928, pp. 14-16.	7. pp. 39-41. En la edición chilena el capítulo VII correspondiente de Defensa del Marxismo, fue dividido en dos, por tales motivos la edición chilena cuenta con 17 capítulos y no 16, como los había dejado ordenado Mariátegui. El capítulo 7, pp39-41 El capítulo 8, pp. 41-42.	VII. EL DETERMINISMO MARXISTA. pp. 64-69. La división que hace la edición chilena en este capítulo corresponde a las siguientes páginas, capítulo VII, pp. 65-67 y para el capítulo VIII, pp. 67-69.
VIII		Sentido heroico y creador del socialismo. En: Mundial, año viii, n° 450, Lima, febrero 1, 1929. De su Encabezamiento del título: motivo polémicos. Publicado también en: Bolívar, N°, 10, Madrid España, junio 1930, p 11.	Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. VIII. Revista Amauta, n°20, Lima, enero 1929, pp. 13-14.	9. pp. 42-45.	VIII. SENTIDO HEROICO Y CREADOR DEL SOCIALISMO. pp.71-74.
IX		La economía liberal y la economía socialista. En: Mundial, año viii, n° 444, Lima, diciembre 14, 1928. De su Encabezamiento del título: motivo polémicos.	Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. IX. Revista Amauta, n°20, Lima, enero 1929, p. 15.	10. pp.46-48.	IX. LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA. pp. 75-77.

X	<p>Freudismo y Marxismo. En: Variedades año xxiv, n° 1087, Lima, diciembre 29 1928. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.</p>		<p>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XI.</p> <p>Revista Amauta, n°21, Lima, febrero-marzo, 1929, pp. 73-74.</p> <p>La edición de Amauta número 21 el apartado que correspondería al ensayo n° X aparece con número XI, lo cual es un error de numeración de los apartados, lo que descompagina los apartados en adelante, terminando la edición de Defensa del Marxismo de la revista Amauta con XVII apartados lo que en realidad son XVI.</p>	<p>11. pp.48-51.</p>	<p>X. Freudismo y Marxismo. pp.79-83.</p>
XI	<p>Posición del socialismo Británico. En: Variedades año xxv, n° 1091, Lima, enero 26 1929. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial</p>		<p>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XII.</p> <p>Revista Amauta, n°21, Lima, febrero-marzo, 1929, pp. 75-76. Continúa en: Revista Amauta, n°22, Lima, abril, 1929, pp. 13-15.</p>	<p>12. pp. 51-57.</p>	<p>XI. POSICIÓN DEL SOCIALISMO BRITÁNICO. pp. 85-93.</p>

XII	Un Libro de Emile Vandervelde. En: Variedades año xxv, n° 1102, Lima, abril 17 1929. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XIII. Revista Amauta, n°22, Lima, abril, 1929, p. 13. Continúa en: Revista Amauta, n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 1-2.	13. pp. 58-61.	XII. EL LIBRO DE EMILE VANDERVELDE. pp. 95-99.
XIII		El idealismo Materialista: En Mundial, año ix, n° 465, Lima mayo 17, 1929. De su sección: motivos polémicos.	Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XIV. Revista Amauta, n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 2-6.	14. pp.61-68.	XIII. EL IDEALISMOS MATERIALISTA. pp. 101-109.
XIV	Andre Chmsom y el mito de la nueva generación: la revolución del XIX. En: Variedades año xxv, n° 1106, Lima, mayo 15 1929. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XV. Revista Amauta, n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 6-9.	15. pp. 68-72.	XIV EL MITO DE LA NUEVA GENERACIÓN. pp. 111-116.
XV	Emmanuel Berl y el proceso a la literatura francesa contemporánea. En: Variedades año xxi, n° 1107, Lima, mayo 22 1929. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XVI. Revista Amauta, n°23, Lima, mayo, 1929, p. 9. Continúa en: Revista Amauta, n°24, Lima, junio, 1929, pp. 22-25.	16. pp. 72-80.	XV. EL PROCESO A LA LITERATURA FRANCESA. pp. 117-126.

XVI	<p>“La ciencia de la revolución”, por Max Eastman. En: Variedades año xxv, n° 1112, Lima, junio 26 1929. De su sección: Figuras y aspectos de la vida mundial.</p>		<p>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XVII.</p> <p>Revista Amauta, n°24, Lima, junio, 1929, pp. 25-27. Publicado también en: “Repertorio Hebreo”, año I. n 2, Lima, Junio 1929, pp. 5-8.</p>	17. pp. 80-84.	<p>XVI. “LA CIENCIA DE LA REVOLUCIÓN.” pp. 126-131.</p>
-----	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------